

Марія Култаєва

Номо digitalis, дигітальна культура і дигітальна освіта: філософсько-антропологічні і філософсько-освітні розвідки



У статті запропоновано аналіз антропологічно орієнтованих рефлексій дигітальної культури як нового рівня розвитку масової культури індустріального суспільства. Обґрунтовується методологічна доцільність запобігання редукції дигітального до цифрового. Метою статті є розкриття евристичного потенціалу філософсько-антропологічних та філософсько-освітніх концептуалізацій дигітальної культури. Розкрито орієнтаційну функцію концепту homo digitalis, який набув поширення у сучасній західній філософській антропології та у провокативній філософії освіти. Ідеально-типовий конструкт людини як творіння і творця дигітальної культури розкриває і пояснює особливості комунікації в рамках цієї культури, яка є переважно культурою зображення, сприйняття на слух та усного мовлення, що провокує згортання традиційної письмової культури. Здійснюється порівняльний аналіз образів людини, запропонованих різними генераціями німецької філософської антропології, де основний акцент роблять на семантиках homo digitalis, homo faber та homo creator, які почасти є комплементарними. Здійснено опис просторових і темпоральних характеристик дигітальної культури, розкрито специфіку притаманних їй форм комунікації, де набуває значущості фатична комунікація та існують ризики дигітального відчуження. Дигітальна культура змінює саморозуміння постіндустріальних суспільств, які задля запобігання модернізаційних ризиків потребують світоглядної орієнтації та морально-етичної експертної оцінки валідності інновацій. Патології дигітальної культури, особливо дигітальна деменція, знаходять прояв також у практиках дигітальної освіти, хоча змішане навчання за умов адекватної оцінки його ресурсної бази і раціональної організації сприятиме мінімізації таких патологій.

Ключові слова: *homo digitalis, онтологія Дигітального, дигітальна культура, освіта, патологія, відчуження, комунікація, Інтернет, етика.*

Попередні зауваги

Інформаційні технології, які ще у другій половині минулого століття викликали подив і захоплення, вже увійшли в життя і сприймаються як буденність. Разом з цим, точніше через це, світ, створений ними, пере-

живає стадію розчаклування. Кризь неї більш-менш успішно проходили усі науково-технічні революції, коли їхні дари людству починали втрачати святковий полиск. Особливу роль як у створенні сцієнтистських міфів, так і у їхньому спростуванні відіграла філософська рефлексія нових реалій та їхніх побічних дій. Власне кажучи, втрату ейфорії від інновацій можна вважати одним з показників прискорення змін у суспільстві і культурі, а також у розумінні перспектив, що відкриваються перед людиною, творчий потенціал якої посилюється можливостями Інтернету, штучного інтелекту і сучасних медійних продуктів. Але разом з цим змінюються біологічні підвалини її буття, мозок людини починає також функціонувати у інший спосіб, що викликає занепокоєння багатьох нейробиологів, педагогів, психологів і передусім філософів. Метою статті є розкриття евристичного потенціалу філософсько-антропологічних та філософсько-освітніх концептуалізацій дигітальної культури, а також критичний аналіз її впливу на людину, здійснений у межах окресленої проблематики. Це має сприяти подоланню надмірного піднесення, яке генерують сучасні техноідилії, а також надмірних страхів, які викликають технофобії.

У сучасних філософських дискурсах ця проблематика розглядається як прихований діалог з відомими працями М. Маклюєна, який, почасти відштовхуючись від доробку В. Беньяміна, ще у середині минулого століття обґрунтував принциповий характер впливу комунікаційних технологій на культуру і людство у цілому, передбачивши конституювання дигітального суспільства¹. Також теорія мережевого суспільства М. Кастельса сприяла поживленню інтересу сучасних філософів та соціологів до суспільно-перетворюючого потенціалу Інтернету, а також пов'язаних з ним ризиків і патологій. Окремі моменти, що прояснюють або фіксують такі суспільні і культурні зрушення, містяться також у дослідженнях інших представників першої генерації Франкфуртської школи (Т. Адорно, М. Горкгаймер, Г. Маркузе, Е. Фромм)². Серед німецькомовних авторів, інтуїції яких у розумінні амбівалентності новітніх тенденцій випередили свій час, треба назвати передусім Г. Андерса та В. Рюгемера, які аналізують постіндустріальні трансформації не тільки у проблемному полі філософії техніки, а й у площині філософської антропології, соціальної філософії та філософії освіти. На відміну від британського та американського стилю філософування, німецькомовний дискурс, аналіз якого здебільшого переважає в статті, продовжує критичну традицію, започатковану ще Кантом.

¹ Див.: [McLuhan 1962], [McLuhan 2016]. Детальний огляд цієї проблематики у західноєвропейському філософському дискурсі представлений у монографії Р.Д. Прехта [Precht 2020: 16-18].

² Філософсько-освітні ідеї представників Франкфуртської школи вже розглядалися на сторінках цього журналу (див.: [Култаєва 2017]).

Йдеться передусім не тільки про предметну критику конкретних реалій, а й про критичну рефлексію досвіду їхнього теоретичного осмислення задля мінімізації ризиків, обумовлених прискоренням інноваційних змін у культурі, освіті та суспільному житті у цілому.

Цими міркуваннями обумовлений вибір текстологічного матеріалу, запропонований у статті. Досвід ведення життя в умовах глобальної пандемії також загострює питання про електронні та дигітальні культурні техніки в умовах обмеження безпосередніх контактів між людьми. У сучасному філософському дискурсі, особливо німецькомовному, ці культурні техніки зазвичай не розрізняються, як це має місце у Маклюєна, а поняття «Дигітальне» застосовується досить широко і виходить за рамки цифрових технологій та організаційних проблем їх провадження. Основна увага тут зосереджується передусім на зміні культурно-антропологічного і соціально-антропологічного статусу техніки у процесі дигітальної революції. Зокрема констатується, що «техніка все менш виступає інструментом і все більш перетворюється на технологічне довкілля, у якому рухаються суб'єкти. Це довкілля у своєму осерді є *культурним довкіллям*, яке безупинно впливає на суб'єктів» [Reckwitz 2017: 237].

Методологічні стратегії осмислення багатоманітності репрезентацій Дигітального у сучасному антропологічно орієнтованому філософському дискурсі здебільшого зводяться до функціонального аналізу. У цій статті пропонується розглянути експансію дигітальної культури та її освітніх імплікацій крізь призму *homo digitalis*, тобто людини, яка є творцем і творінням дигітальної культури. Подані нижче проблемні вузли також продовжують сюжетні лінії у предметному полі провокативної філософії освіти, вже розглянуті на сторінках цього журналу [Култаєва 2018].

Онтологія Дигітального

Розгляд способу буттєвої даності Дигітального може видаватись зайвим, бо воно стрімко увійшло у життєвий світ сучасної людини і вже давно усі призвичаїлись до цього феномену. Тим не менш буттєва структура Дигітального виявляється більш складною, ніж вона справляє враження з позиції буденної свідомості.

У сучасних філософських дослідженнях, присвячених онтологічним проблемам дигітальної культури, пропонують розглядати «дигітально суще» (*das digital Seiende*) як онто-арифмологічне суще (*das onto-arithmologische Seiende*), щоб через феноменологічну редукцію прояснити його специфіку і особливості входження у інші буттєві формотворення [Сарруго 2017: 11]. Такого роду прояснення зазвичай зосереджують на онтологічному статусі чисел, посилаючись на античну спадщину, особливо на вчення Піфагора, а також на феноменологічну традицію

дослідження теоретичних засад арифметики, започатковану ще Е. Гуссерлем¹. Так, спираючись на гуссерліанську традицію і на ідеї сучасної теорії чисел, Р. Каппуро зазначає, що «дигітально суще не має свого місця, бо його треба розуміти як число (Zahl)» [Carruro 2017: 9]. Теж саме стосується і темпорального визначення Дигітально сущого: воно як таке виявляється позачасовим. В опціях Дигітально сущого усе набуває цих характеристик, створюючи ілюзію вічного і незмінного, хоча воно перебуває у постійній грі мінливих варіативних комбінацій. Ці приховані суперечності і прихована магія чисел ускладнюють онтологічні пояснення Дигітально сущого. Зокрема, редукція числа до цифри може мати своїм наслідком як формалізацію, так і містифікацію Дигітально сущого, ідеологеми і міфологеми якого закріплюються у суспільній свідомості. Отже, як слушно застерігає Каппуро, «дигітальній онтології завжди загрожує небезпека мутації у дигітальну метафізику» [Carruro 2017: 4]. Наслідком такої мутації може стати намагання розглядати всі форми буття у горизонті Дигітально сущого і пояснювати усе існуюче у контекстах дигітальної культури. В опозиції «природа–культура» саме вона починає новий виток наступу на природу.

Задля такого самоствердження дигітальна культура виходить за межі інформаційної субкультури, змінюючи життя і мислення сучасної людини. Адже проникнення Дигітально сущого до підвалин людського буття породжує homo digitalis – людину, яка зручно облаштовується у симулякрах, відокремлюючись від реально існуючого світу. Цей процес можна назвати новою позиційною перевагою штучності над природою. Контрнаступ природи важко помітити у затишних інтер'єрах дигітальної культури, мережі якої м'яко ув'язнюють людину. Бонусом такого ув'язнення є відхід від письмової культури до культури зображення і усної комунікації, спрощення граматичних правил і синтаксичних структур через кодування на зразок «подобається/не подобається». Внаслідок цього посилюється функціональна значущість лайків, які пригальмовують самоконтроль і засліплюють свідомість. Щоправда, розплющення очей не усуває сліпих плям у рефлексіях за межами дигітальних конструктів. До того ж, дигітальні ідентичності, як зазначає А. Реквітц, за останні десятиліття зазнали суттєвих змін. Якщо на ранніх етапах становлення дигітальної культури у користувачів мереж спостерігалось експериментування з власними ідентичностями, а також соціальними ролями у кіберпросторі, то зараз можна констатувати початок процесу стабілізації дигітальних ідентичностей, які все більш підганяються до нібито зразкових шаблонів і стереотипів поведінки, закріплених у мережах, де фільтрується усе «інакше, неочікуване та випадкове» [Reckwitz 2017: 268].

¹ Тут треба передусім згадати ранню працю Е. Гуссерля «Філософія арифметики», датовану ще 1891 р. [Husserl 1970].

Така реакція на вторгнення чужорідного ззовні попри задекларовану у соціальних мережах підтримку демонстрацій оригінальності почасти є визнанням ризиків і небезпек, закладених в їхніх алгоритмах і кодуванні¹. Окрім вторгнення ззовні у сферу приватного і пов'язаною з цим можливістю використання персональних даних, дигітальна культура, припускає можливість відтворення руйнівних практик, фотозвіти про екстремальні випробування у мережах. Відносна повсюдність і позачасовість Дигітального здатна спровокувати багаторазові відкриття скриньок Пандори, здавалось би, надійно прихованих у глибинних пластах пам'яті людства. Наведемо застереження Реквітца: «Той факт, що ідентичності шестерінками поєднані між собою – дигітальний суб'єкт вже перестає бути анонімним, бо здебільшого має ім'я та обличчя –, пригальмовує схильність до експериментування. Решту робить структурна здатність мережі нічого не забувати» [Reckwitz 2017: 268]. Платформа «Однокласники» добре ілюструє цю тезу, бо актуалізація минулого витісняє дійсність сьогодення. Показово, що агресивне з'ясування стосунків при зустрічі колишніх однокласників відбувається у реальності, а не у мережах. Моду на селфі в екстремальних ситуаціях також слід розглядати не тільки у площині підліткового самовипробування, а й як імператив соцмереж, що закликає індивідів до незупинного оновлення і перевершення саморепрезентацій, передусім посилення їхньої афективної сторони. Багато дослідників цієї проблематики зазначають, що «в Інтернеті панують одночасність, новизна та актуалізація. У такий спосіб формати культури отримують свою власну темпоральність» [Reckwitz 2017: 241]; [Luhmann 1998: 308-309]. Але така темпоральність визначає атрибутивно лише те, що відбувається у мережах, які здатні також імітувати реальний час і змінювати темпоральні характеристики дигіталізованої культури. Зв'язок з минулим послаблюється настільки, що стирається відмінність між копією та оригіналом, реальністю та її відображенням. Майбутнє також перестає бути цікавим для *homo digitalis*. На підставі таких констатацій Реквітц робить висновок, що внаслідок дигіталізації культура «моменталізується», вона не тільки переживається як мить, а й згортається до миттєвостей зі здатністю перегруповуватись [Reckwitz 2017: 242]. Темпоральні особливості Дигітального обумовлюють процес баналізації Нового та встановлення суб'єктивних критеріїв інноваційності.

Онтологічною характеристикою дигітального, як вже почасти було згадано вище, є тенденція до групової закритості. А. Реквітц слушно

¹ Н Луман, спираючись на основні положення своєї теорії соціальних систем та на працю Г. Бейтсона «Екологія духа», пояснює цей момент парадоксом структурних поєднань, бо «щоб мати вплив на систему, спочатку треба перебудувати аналогові відносини на дигітальні... Цю функцію виконує мова, яка перетворює послідовне співіснування на непослідовне шиккування один за одним» [Luhmann 1998: 101].

зазначає, що Інтернет як «медіум радикально демократичного плюралізму» має також ризики патологічних деформацій через перетворення його на паралельні комунікативні простори, де усередині домінує фатична комунікація (phatische Kommunikation), а відносини з оточенням визначаються «мисленням за принципом друг/ворог» по відношенню до тих, хто має іншу думку [Reckwitz 2017: 269]. Фатична комунікація як спілкування ні про що, як просте перекидання пустими фразами притаманна платформам соціальних мереж – вона дещо нагадує європейську салонну культуру середини XIX-го століття, щоправда, у занадто спрощеному варіанті, який відповідає модусу дигітального¹.

У цьому модусі змінюється навіть зовнішність людини, її фізичні характеристики. «Мобільні камери і мікрофони, – зауважує Реквітц, – перетворюють фізичні аспекти реальностей прагматичної повсякденної практики на предмет розгляду у наративно-семіотичній та естетичній перспективі» [Reckwitz 2017: 238]. Виставлені перед публікою на показ моменти приватного життя перетворюють галереї таких фотографій на перформанс homo digitalis, людини, яка живе за законами нескінченного серіалу на платформах соціальних мереж. Поява homo digitalis є своєрідним викликом, адресованим сучасній філософській антропології, бо створені нею попередні концептуалізації і образи людини відрізняються від homo digitalis, ідеально-типового конструкту людини, яка здійснила гіперкомпенсацію своєї недостатності, але попри усі трансформаційні зусилля набула статусу постійно переміщуваної особи, доля якої запрограмована і визначається дотиком пальця користувача на моніторі. Конструкт ексцентричної людини, створений ще Г. Плеснером, стає ще більш виразним у метаморфозах homo digitalis, людини, яка безупинно займається примірюванням нових шат для свого образу, бігаючи навипередки з модою, в тому числі інтелектуальною та політичною. Закоханий у себе Нарцис мав кращу долю, бо помер, не втративши своєї цілісності. Homo digitalis не може дозволити собі такої розкоші, бо ця людина є умовно безсмертною: вона живе доти, доки існує світ Дигітального.

Homo digitalis у галереї образів сучасної людини

Образи людини, запропоновані представниками різних течій сучасної філософської антропології (М. Шелер, А. Гелен, Г. Плеснер, Дж. Агамбен, П. Слотердайк, Р. Пфалер та ін.) не є принципово новими, бо багато у чому завдячують більш раннім античним, середньовічним та

¹ На думку Лумана, нові мас-медіа намагаються зробити комунікабельним увесь світ, внаслідок чого змінюються дослідницькі пріоритети феноменології: «На місце феноменології буття заступає феноменологія комунікації» [Luhmann 1997: 306].

ренесансним історико-філософським концептуалізаціям специфіки людського буття. Це стосується також негативної антропології, яка відходить від стереотипних уявлень про вічну і незмінну природу людини. Цьому сприяє стрімкий розвиток природничих наук, особливо нейробіології, поштовх яким надали цифрові технології. Отже, поява концепту *homo digitalis* у сучасних антропологічних дослідженнях не конкурує з визначенням людини як *homo sapiens*, а конкретизує його та узгоджує закладені у ньому смисли з новими соціокультурними контекстами. Це цілком відповідає класичній методологічній вимозі філософської антропології, а саме: розглядати людину у цілісності того, що є. Оскільки нижче буде йти мова не стільки про концепти, а й про образи людини, треба зазначити, що між метатеоретичними концептами та створеними на їхній основі образами існує відмінність. Образи людини є своєрідною контекстуально обумовленою інтерпретацією метатеоретичних конструктів, завдяки чому вони здатні виконувати орієнтаційну функцію у суспільному та приватному житті.

Проілюструвати це можна на прикладі просвітницького концепту «нової людини». Образ «нової людини» у комуністичній ідеології і в опціях західного лібералізму та неоконсерватизму має різне змістове наповнення. Але у кожному окремому випадку ідеологи і педагоги демонструють свою версію «нової людини», яка мусить обов'язково кращою за попередню. Безперечно, між політичними партіями та педагогічними напрямками велись і ведуться ідейні баталії за визнання універсальним саме їхнього образу людини. Але попри це, було не важко спрогнозувати, що з розпадом комуністичної системи послабшає напруження інтелектуальних перегонів за покращену версію людини, яка б виступала втіленням бажаного і довгоочікуваного майбутнього [Zichy 2017: 13]¹.

Образ людини, на відміну від політизованих та заідеологізованих її концептів, був і залишається важливим методологічним інструментом самопізнання соціумів. Він також відігравав значну роль у самовизначенні суб'єктів історичної, соціальної і культурної творчості. Домінантний образ людини, що існував у різних національних або регіональних модифікаціях, виступав персоніфікацією тієї чи іншої епохи і ставав маркером на шляху розвитку людської цивілізації. М. Ціхи у цьому зв'язку пропонує розглянути образ людини не на метатеоретичному рівні філософської антропології, а у просторі життєвого світу. Останній визначається не в дусі гуссерлевої феноменологічної традиції, а радше постає у площині феноменологічної соціології як вихідний момент конструювання соціальної реальності (А. Шютц, П. Бергер, Т. Лукман та

¹ Детальніше про *homo novus* див. [Култаєва 2019: 140-143].

ін.). «Образи людини, – зазначає Ціхи, – це історико-культурне апіорі спільного життєвого світу», яке зберігає свою валідність у різних суспільствах, яким притаманна власна структурна диференціація і культурна специфіка [Zichy 2017: 20]. На відміну від музеїзованих «героїв нашого часу», представників престижних професій і зірок різного роду і калібру, чий статусні позиції визначаються духом часу і модою, суто теоретичний образ людини, здатний виконувати функцію історико-культурного апіорі, фіксує та узагальнює зміни, які відбуваються у бутті, поведінці і способі мислення пересічної людини у періоди радикальних культурних зрушень. Вторгнення інформаційних технологій у повсякденне життя змінює як концептуальні засади визначення людини, її *differentia specifica*, так і її методологічно релевантний образ. Останній, як буде показано нижче, формується на основі гібридного провідного образу крутого розробника нових комп'ютерних технологій, блогера та пересічного користувача цифрових послуг, який полюбить також займатись серфінгом у мережах, встановлювати контакти, зрештою – жити у віртуальній реальності або ж просто дивитись телебачення, ковтаючи медійні продукти. У західній філософській літературі такий широкий за обсягом концепт і відповідний синтезований образ позначаються як *homo digitalis*. Ця абстрактна символізація, з одного боку, узагальнює основні риси людини, яка опанувала інформаційні технології, продуктивно застосовує їх у своїй діяльності і сама виступає творцем інформаційної субкультури, а з іншого – є ідеально-типовим конструктом нової пасивної людини, що зручно розташувалась в інтер'єрах суспільства розваг. Цей образ фіксує зовнішні характеристики живих створінь культури дигітальної культури, – індивідів, які механічно тицяють пальцем в позначки на екрані планшетів чи смартфонів (латиною *digitalis* означає як цифру, так і палець¹), щоб одержати з чарівної скриньки свій бажаний невибагливий продукт у вигляді тієї чи іншої інформаційної послуги, розваги і тривіального вбивання часу. Окрім цього, ІТ-гіганти теж роблять внесок до містифікації образу *homo digitalis*, перебираючи на себе функції бога, вирішуючи, що саме та у який спосіб потрапить до створеної ними хмари. Штучний інтелект також надає привід для містифікацій образу *homo digitalis*. До цих строкатих семантик можна додати ще одну, бо латиною *digitalis* означає також наперстянку, тобто усім добре знайому рослину, настій якої, уживаний у надмірній кількості, може зваблювати, викликати запаморочення і галюцинації. Усі ці семантики присутні в образі людини, репрезентованої як *homo digitalis*. Забігаючи

¹ Для прояснення значущості цього семантичного відтінку варто нагадати, що латинське словосполучення *computare digitis* перекладається як «рахувати на пальцях» і «оперувати за допомогою пальців».

наперед, зауважимо, що відповідно до цих семантик визначаються не тільки цілі і завдання життєтворчості *homo digitalis*, а й зміст дигітальної освіти, часто-густо редукованої до цифрової, та її виховний потенціал і педагогічний супровід.

Як вже зазначалось вище, простір, у якому існує і функціонує *homo digitalis*, не обмежується параметрами інформаційної субкультури, а має більш широкий функціональний діапазон. В онтоантропологічній площині цей образ знаходиться в одному ряду з образами *homo faber* і *homo creator*, які у сучасній філософській антропології відрізняються лише семантичними відтінками. Так, *homo faber* є одночасно теоретичним конструктом та евристичною метафорою: це людина творець, але не як Бог, а як будівник свого людського світу. Це поняття відоме ще з Середньовіччя. У добу пізнього Модерну ним оперували такі всесвітньо відомі філософи, як М. Шелер і Г. Арендт, а популярності воно набуло після виходу однойменного роману М. Фріша «*Homo faber*» (1957), знайомого українському читачеві¹. Цей образ застосовується в описах активної людини, яка творить себе і змінює своє соціальне, культурне і природне довкілля за схемою компенсаторської антропології (А. Гелен та ін.). Антиподом такої людини зазвичай вважається *homo ludens*, тобто людина, що грає, не переслідуючи жодних утилітаристських намірів (Й. Гейзінга). У постіндустріальну добу домінуючий образ людини індустріального суспільства, тобто *homo faber*, замінюються на *homo creator*, яка також є людиною-творцем, але без рамок і обмежень, коли спонтанність і творчість стають самоціллю [Сарріго 2017: 18]. Певною мірою цей образ нагадує образ генія-митця першої половини 19 століття, але редукованого за мірками масової культури, яка в останні десятиліття значно розширила свої можливості тиражування мікрогеніїв. Не тільки гра, а й витівки, примхи, навіть і навіть злочинна винахідливість у нових соціокультурних контекстах сприймаються як прояви повсякденної креативності, яка починає визначати не тільки онтологічний, а й соціальний статус людини у постіндустріальних соціокультурних контекстах. Передумовою перетворення *homo faber* на *homo creator* є намагання розширити і поглибити модерну стратегію підкорення природи². Йдеться про відібрання у природи монополії на породження нового життя. Генномоди-

¹ Прикметно, що у російськомовних перекладах назви цього філософського роману як «Номо Фабер» втрачається задума М. Фрішем конотація з латинським *homo faber* і відповідними розглянутими вище семантиками, внаслідок такої «поправки» до авторського «*Homo faber*» втрачається глибинний екзистенціальний смисл твору.

² Варто зауважити, що стара стратегія також залишається, наприклад, в задумах видобувати корисні копалини на Місяці, а також на інших планетах, використовувати їх як сміттєзвалища, отже, підпорядковувати космічний простір потребам суспільства споживання.

фіковані продукти та живі істоти починають виготовлятися людиною за власними технологіями і на власну потребу, порушуючи біологічні закономірності. Генна інженерія, клонування, сурогатне материнство, допінг, трансплантологія, наркотики, штучний інтелект та інші винаходи «Третьої індустріальної революції», описаної Г. Андерсом, – це вже не витівки еволюції, а результат креативної діяльності людини, яка змінює свій статус homo faber на homo creator. Андерс розглядає цей феномен як глобальну революцію з апокаліптичним присмаком, бо homo creator вже не може існувати без homo materia [Anders 1986: 22-23]. У методологічному плані таке розрізнення є важливим також і для педагогічної теорії і виховних практик, які приймають замовлення на виготовлення «нової людини» за умов постачання відповідного людського матеріалу, утилітарне застосування якого старанно приховується у постіндустріальних ідеологіях оновлення, а також у теорії і практиці дигітальної освіти. Отже, хитрощі розуму, про які писав ще Гегель, значно розширюють свій діапазон у homo creator із додатком homo materia.

Це поняття має також певні збіги з марксистською філософською антропологією, зокрема з вченням про сутнісні сили людини, які примножуються через удосконалення технічних засобів підкорення природи як творче привласнення її енергетичного потенціалу. Так, з привласненням кінських сил і більш потужних енергетичних джерел, за Марксом, як відомо, змінюється органічне тіло людини. Контури людини-трансформера і людини-Протея не важко упізнати також у ранніх працях Маркса, ентузіазм яких межував з кримінальним утопізмом¹. Варто зазначити, що марксистська ідея примноження сутнісних сил людини через привласнення актуалізується у дискусіях щодо штучного інтелекту. Адже гібридизація людини і робототехніки нагадує марксистські трансформації гегелівської діалектики відносин між господарем і наймитом (Herr und Knecht)². Як би там не було, діалектичний взаємозв'язок між людиною та штучним інтелектом обумовлений не тільки новими технічними можливостями дигітальної культури, а й радикальними змінами у саморозумінні і свідомості людини. У філософсько-антропологічних рефлексіях це знаходить прояв у тому, що людина все менш порівнюється з твариною і все більш приміряє на себе функції та образ Бога (homo Deus). Це слід розуміти не тільки як удосконалення виду homo sapiens на зразок середньовічного emendatio або за взірцем надлюдини Ніцше, а й як зняття табу на експериментування над людською природою. Люди-

¹ Див. [Schmied-Kowarzik 2018: 61-78].

² Ці відносини у перекладах радянських часів пропонували розглядати як відносини між «паном і рабом», але у Гегеля визначальним моментом є вихідна свобода обох суб'єктів нерівних виробничих відносин – господаря і найманого працівника.

на починає активно втручатись у біологічні підвалини власного буття, віддаючи свою та чужу тілесність на відкуп індивідуальної або колективної креативності. Наслідком цього стають зміни у біології людини, а також трансформації еволюційно апробованих культурних і соціальних інститутів. Ю. Харарі, як приклад спрямованості такої модернізації від *homo faber* до *homo Deus*, наводить витримані у цьому ключі міркування щодо реформування освіти: «До недавнього часу усі сходились принаймні в одному: для покращення освіти треба змінювати школу. Але сьогодні уперше в історії ми віримо, що, мабуть, більш ефективною була би зміна біохімії учнів» [Narary 2017: 59]. Дигітальна культура сприяє такій аберації індивідуальної і суспільної свідомості.

В останні десятиліття слова «креативність» та «інноваційність» стали не тільки недоторканим осердям ідеології постіндустріалізму та трендом інтелектуальної моди. Вони перебирають на себе функцію критерія оцінювання людських дій та якостей, сприяючи тим самим ствердженню суб'єктивізму. Особливо це притаманно посткомуністичним країнам з успадкованою від СРСР манією навішувати знаки якості, створювати імітації реформ і впроваджувати експортований «передовий досвід». Суспільна свідомість таких транзитивних суспільств наповнена сподіваннями на краще життя і тому охоче сприймає і генерує рецепти чудодійного і швидкого стрибка із злиднів до добробуту. Дигітальна культура підкріплює такі ілюзії. Прихована редукція *homo Deus* до *homo digitalis*, яка відбувається у сучасному медійному просторі, відповідає таким мріям і пафосу оновлення, рекламуючи саму себе. Але при цьому вона спонукає пересічну людину і політиків до дій, мобілізує їх на досягнення начебто недосяжного, на самоперевершення. Водночас людина, яка об'єктивно прив'язана до дигітальних технологій, суб'єктивно підганяє під них свою сенсорику і техніки мислення, вибудовуючи свою унікальність з матеріалів серійного виробництва масової культури. Образ генія, поширений у добу раннього і класичного Модерну, вже залишається у запасниках музею людської цивілізації, якщо припустити, що такий існує і буде запитаним у хмарі. Там незабаром може опинитись також і рука як символ майстерності і гідності ремісника. Трансформації останнього в образ Робітника, піднесення і міфологізація людей праці та технічної інтелігенції, навіть марксистське вчення про історичну місію пролетаріату, очищене від політичних напластунків, є ідеологемами доби індустріалізму. Передчуття і спостереження за становленням постіндустріального суспільства спочатку супроводжуються витісненням образу талановитого майстра. Але в останні роки цей образ неочікувано знову стає актуальним як доповнення до *homo digitalis*, якому рука потрібна лише для того, щоб здійснювати процедуру тицяння пальцем. Функціональна обмеженість такого застосування руки дається взнаки

навіть при обслуговуванні комп'ютерного устаткування. Через це прості майстри та винахідливі інженери знову користуються попитом на постіндустріальному ринку праці. «Запрошуємо майстровитих (Tüftler)», – з цим гаслом Берлінський технічний університет агітує молодь обирати більш прості інженерні спеціальності, але з перспективою опанування інноваційних технологій¹.

Тривіальність буття homo digitalis знаходить прояв у його серійній саморепрезентації в мережах (передусім на таких платформах, як фейсбук, твіттер, інстаграм), де самопізнання зводиться до пізнання власного селфі. Зважаючи на це, Г.У. Гумбрехт зазначає, що в рамках дигітальної культури формується «філософія селфі» [Gumbrecht 2019: 42]. Це філософія несправжнього буття, яке намагається бути кращим за справжнє. Тут зникає межа між актом творіння та інформацією про нього, яка є принциповою для розрізнення між справжньою творчістю та її імітаціями. Комунікативний простір Інтернету, який структурує життєвий світ homo digitalis, перенасичений порадами, плітками, квазісенсаціями тощо. Це місце зустрічі напівосвічених, переповнених почуттям власної гідності і зневагою до інших. Треба зазначити, що напівосвічена публіка індустріального суспільства, як її зображував Адорно, відрізняється від носіїв постіндустріальної напівосвіченості. Остання вже не порівнює себе з ідеалами освіченості минулих століть і не вихваляється ерудицією, хіба що дипломами і сертифікатами, про які можна сповістити у мережах.

Нова напівосвічена людина, homo digitalis, втратила свою здатність до порівнянь. Цю тенденцію одним з перших проаналізував Андерс. Ще на самому початку постіндустріальних зрушень на європейському континенті, він звернув увагу на те, що образ людини то стягується, то розширюється бо вона стає «більшою і меншою за себе» [Anders 1985: 267]. Ця людина у колі знайомих і незнайомих вже не вихваляється своєю обізнаністю, бо вона передусім зосереджена на собі, практикуючи активний нарцисизм за допомогою різних комп'ютерних програм та платформ (докладніше див. [Stettler 2014]). Вміння користуватись цифровими культурними техніками автоматично підносить таку людину над усіма іншими, що залишились за порогом нової культурної і соціальної реальності. Антропологічний статус такої людини, яка виділяється за ознакою приналежності до світу цифрових технологій, Кр. Тюрке пропонує визначати через поняття інклюдії, але при цьому він слушно нагадує, що у перекладі з латини це слово означає не тільки залучення та включення, а ще й ув'язнення [Türcke 2019: 12]. Людина має бути готовою до амбівалентних наслідків віртуальної інклюдії, будь то спільнота

¹ Див.: [Hammermann 2020: 22-24].

друзів у мережах або інклюзивна освіта, бо тут можна легко опинитися у ситуації позбавлення волі за власним бажанням. До товариства крутих хакерів ніколи не потрапить пересічний аййтишнік, який в свою чергу буде зверхньо ставитись до амбітних користувачів РС, а ті, в свою чергу, намагатимуться побудувати стіну між дигіталізованим світом та масою населення, відчуженого від ресурсу глобальних мереж.

Конструкт *homo digitalis* має також спорідненість з визначеннями людини, запропонованими П. Слотердайком: це акробат та людина, яка будує мости [Sloterdijk 2009: 25, 307]¹. *Homo digitalis* є також людиною, яка, наче акробат, здатна робити шпагат між дійсністю та віртуальним світом. Вона також прискорено будує мости між різними уявними світами, які так само швидко підриває.

Культурний профіль дигітального суспільства в оптиці Старого і Нового

Нові форми соціальної нерівності і соціальних зв'язків, які виникають внаслідок постіндустріальних трансформацій, ніколи не трапляються у чистому вигляді, бо вони накладаються на попередні структури, сформовані в індустріальну добу. Через це соціально-філософська рефлексія змін у суспільному житті, культурі і повсякденності зосереджується або на деформаціях Старого, спричинених інноваціями, або ж – на нових тенденціях, розгортанню яких заважає Старе. У німецькомовному дискурсі ця роздвоєна оптика у дусі гегелівського роздвоєння (*Entzweiung*) описується як рефеодалізація і технологічний тоталітаризм (ретроспективна рефлексія), але водночас зберігається перспективістське бачення оновлення, чи як критика, чи як ейфорія від очікуваного результату модернізаційних зусиль. А. Реквітц пояснює це роздвоєння через функціональні зміни індустріальних і постіндустріальних технологій. Він зазначає: «Якщо індустріальна техніка прагнула лише автоматизувати світ, то дигітальна технологія прискорює сингуляризацію соціального, суб'єктів та об'єктів. Якщо індустріальна техніка була мотором функціональної раціоналізації та уречевлення, то дигітальна мережа є генератором суспільної культуралізації та інтенсифікації афектів» [Reckwitz 2017: 226-227].

Це розрізнення має принципове значення для розуміння постіндустріальних соціальних трансформацій. Останні зазвичай описуються як конституювання суспільства знань, в описах якого домінує когнітивний аспект. Реквітц слушно зазначає, що теоретичні конструкти суспільства знань, головною характеристикою якого проголошується

¹ Про інші визначення людини у П. Слотердайка див: [Култаєва 2016: 94-98].

вибух інформації, витримані в душі інтелектуальної традиції індустріального суспільства. «У кільватері теорії суспільства знань, – зазначає він, – зникає з поля зору той факт, що дигітальні об'єкти, які втягують у свою орбіту реципієнтів і продуцентів, мають не тільки когнітивний, а й у переважній більшості наративний, естетичний, формотворчий або ігровий характер» [Reckwitz 2017: 235]. Якщо провести уявний диспут між М. Маклюеном і М. Кастельсом і простежити гіпотетичне зіткнення двох галактик – Гуттенберга та Інтернету –, то в описах Кастельса, які торкаються «нової галактики», у парадоксальний спосіб дається взнаки вплив ідеології індустріалізму. Критикуючи стереотипи індустріального мислення в описах Нового і вносячи уточнення в інтуїції Маклюена, німецькі дослідники зосереджують увагу не тільки на домінантній для Інтернету культурі зображення, а й на змінах у текстовій та музичній культурах, спричинених дигіталізацією.

Основною рисою дигітальної культури, яка змінює соціальні зв'язки і взагалі соціальність як таку, є «деінформатизація», яка компенсується емоційно насиченими переживаннями [Reckwitz 2017: 235]. Кіберпростір поступово перетворюється на місце вибуху пристрастей, ярмарок марнославства, місце зародження і краху сподівань, соціальної заздрості, зведення рахунків та інших пристрастей. Раціоналізація соціального як домінантна стратегія індустріального суспільства здає свої позиції перед натиском культуралізації соціального, спричиненої новими технологічними можливостями. У соціальних практиках раціоналізація спрямована на підтримку стабільності та ефективності суспільств в умовах криз, бідності, які розхитуються афективно забарвленими симулякрами дигітальної культури. На відміну від раціоналізації, культуралізація соціального є протилежною стратегією. Вона легітимує багатоманітність культурних форм організації суспільного життя. У методологічному плані Реквітц пропонує розрізняти ці стратегії за допомогою питань «Як» і «Чому» [Reckwitz 2017: 86]. У бідних суспільствах питання «Як», тобто стратегія раціоналізації, є виправданою, адже мобілізація суспільних ресурсів необхідна для вирішення соціальних проблем. Але у суспільствах добробуту і благоденства саме культуралізація переносить у практичну площину питання про доцільність дотримання тих чи інших табу, правил поведінки та інших приписів та регламентацій. Життєвим ресурсом таких суспільств є багатоманітність. «Культуралізацію соціального, – підкреслює Реквітц, – треба розуміти як відповідь на проблему суспільного сенсу і мотивації. Тут йдеться про «Для чого» життєвих форм. Культурні практики – від розповідання міфів і культурних ритуалів до дальніх подорожей і комп'ютерних ігор – є відповідями на питання, задля чого треба жити, коли вже подолані безлад і дефіцит» [Reckwitz 2017: 83].

Ці розрізнення тут пропонується розглянути в еволюційній площині, а саме: як стадіальну послідовність переходу від раціоналізації до культуралізації. Але разом з цим Реквітц звертає увагу на те, що на рівні синхронії спостерігається розрізнення також і між загальним і сингулярним. Саме комбінації між ними визначають культурний профіль постіндустріальних суспільств. Адже Інтернет теж можна розглядати як загальну умову розгортання процесів сингуляризації. Наведемо аргументацію Реквітца щодо методологічної значущості такого розрізнення: «Портали Facebook і Google у машинно-алгоритмічний спосіб перетворюють універсальний культурний світ мережі у численні сингулярні довкілля, налаштовані на окремих суб'єктів, які бачать тільки їх. Отже, Інтернет як загальне, з цієї точки зору, існує тільки теоретично, бо користувачеві фактично доступний тільки сегмент світу, розкритий виключно для нього» [Reckwitz 2017: 259]. Але у цьому сегменті користувач встановлює соціальні зв'язки за принципом вибіркової спорідненості з тими, хто здійснює серфінг та тій самій хвилі. Внаслідок цього, тобто комунікацій он-лайн, утворюються нові спільноти з нестійкими соціальними зв'язками.

На глобальному рівні, за прогнозами філософів і соціологів, людство – саме через свою приналежність до дигітального світу – структурується на зразок нового родоплемінного суспільства [Türcke 2019: 7-8, 12]. Групи, які утворюються у просторі дигітальної культури, мають нетривалі життєві цикли. Вони швидко збираються і так само швидко розпадаються. Рушійною силою соціального формотворення, спричиненого дигітальною культурою, є процеси формалізації та інформалізації, що співіснують не у модусі єдності і боротьби протилежностей, а як паралельні процеси (див. [Türcke 2019: 40-42]). Процеси формалізації забезпечують стабілізацію ієрархічних соціальних структур. Соціальне розшарування у постіндустріальних соціумах є не менш загостреним, ніж у добу індустріалізації, але дигітальна культура з притаманними їй неформальними практиками сингуляризації робить ці відмінності непомітними і пом'якшує соціальну заздрість. У віртуальній реальності взагалі не існує соціальної нерівності, заздрість низів перетворюється на почуття захоплення героями світських хронік із салонними левами і левицями, політиками, олігархами і навіть злодіями у законі. Колишні класові антагоністи під чарами сучасних медійних технологій перетворюються на натовпи фанатів, які отримують задоволення від простого споглядання за своїми кумирами.

Але не можна не погодитись з висновком Р.Д. Прехта, що «дійсна дійсність (wirkliche Wirklichkeit) не є дигітальною» [Precht 2020: 23]. Він пропонує зазирнути за лаштунки постіндустріальних утопій, щоб розглянути інший бік штучного інтелекту і дигітальної культури. Роблять

це з метою подолання «футурологічної наївності», тобто переконання, що завтра буде краще, ніж тепер, що птах щастя остаточно обрав ареалом свого проживання постіндустріальні ландшафти під грайливими хмарами, створеними всемогутніми ІТ-концернами. Навіть слово «тепер» у цих позачасових віртуальних технопарках викликає підозру у застарілості мислення і безпорадності у ситуації віч-на-віч з мерехтінням екранів гаджетів, які демонструють насправді різні варіації на тему вічного, тобто незупинного повторення того ж самого, але з більшим обсягом пропозицій. Дивитись уперед і прораховувати ризики виявляється обтяжливою справою для дигітальної культури, яка, застосуємо метафору М. Кундери¹, насправді демонструє неймовірну легкість буття, створюючи ілюзію раю у пеклі, про яке нагадують людству глобальні проблеми сучасності. За спостереженнями Прехта, раніше люди дивились уперед, прокладаючи свій життєвий шлях. Сьогодні ж вони інтенсивно розвивають боковий зір, «дигітально косячись на інших», шукаючи «підтвердження достовірності свого існування у Google» [Precht 2020: 5].

Структурні зрушення, що відбуваються у суспільствах під впливом дигітальної культури, потребують спеціального дослідження. Але одним з визначальних чинників її зміни є розширення можливостей штучного інтелекту, неконтрольована експансія якого криє у собі загрозу знищення людства. Якщо в індустріальну добу роботи були винятково додатком до техніки і створювались виключно для таких цілей, то вже наприкінці ХХ століття основний акцент роблять на взаємодії людини і робота, а у перспективі – їхнього включення до соціальних структур сучасних суспільств. Трансформери, кіборги, штучна людина, – усі ці образи, створені людською фантазією ще до експансії дигітальної культури, закріплюються і стабілізуються в ній, актуалізуючи проблему гіпотетичної автономії штучного інтелекту і так званої «демократизації автоматики» [Remmers 2019: 37]. При цьому треба розрізнявати симуляцію соціальних зв'язків між роботами та існування роботів у реальних соціокультурних контекстах.

Групова робототехніка з притаманним їй ройовим інтелектом містить у собі елемент непередбачуваності, бо логіка їхніх взаємодій почасти вже визначається зсередини, імітуючи суто машинний соціум, організований на зразок життя комах. Дії ж роботів у соціокультурних контекстах, особливо в різних сферах соціальної роботи та індустрії розваг, також створюють ілюзію їхньої автономії з імітацією моральної поведінки, за яку зрештою несе відповідальність їхній розробник. Спл-

¹ Йдеться про відомий роман М.Кундери «Неймовірна легкість буття» (1984), де у контекстах драматичних подій 1968 р. (Празька весна), ілюструється теза Ніцше про вічне повторення того ж самого, що є квінтесенцією дигітальної культури.

кування з людьми тут відбувається за схемою класичного біхевіоризму: стимул – реакція. Навіть з примітивним домашнім роботом, який прається на підлозі, можна пограти в Бога. Адже користувач й насправді визначає долю цього апарату. Удосконалені роботи з розширеним зворотним зв'язком, які здатні симулювати почуття, стають бажаними створіннями для самотньої людини, яка попри капсулізацію і корозії характеру¹ жадає спілкування навіть в обмеженій формі фатичної комунікації.

Мовна компетентність, здатність упізнання картин, розрізнення кольорів та інші вміння та навички, які демонструють сучасні роботи, справляють враження, що вони і комп'ютери здатні вчитись і навіть навчати. Мабуть, кожному знайомий феномен, коли комп'ютер самотужки вдається до коректур у тексті. Наприклад, слово «універсум» він вперто замінює на «універсам», або дає поради користувачеві, виконуючи, не завжди доречно, функцію фасилітатора. Але на відміну від людини, навчання розумних машин (Machine Learning) має свою специфіку, обумовлену їхнім підключенням до тих чи інших програм, які своєю чергою дозволяють штучному інтелекту погратись з різними комбінаціями. Як зазначає Реммерс, в рамках Machine Learning вміння, яким треба навчитись роботу або комп'ютеру, вже не забезпечуються формалізованими правилами, а виводяться із наявних даних. Отже, робот «навчається» у процесі тривалого відбору необхідного варіанта розв'язання поставлених йому завдань. [Remmers 2019: 37]. Штучний інтелект здатен упізнавати та усувати знайомі проблеми у досить вузькому діапазоні². Натомість людина створює та шукає їх у просторі, не обмеженому інструментальною раціональністю. Навчання ж людини відбувається у цілковито інший спосіб, аніж навчання робота, значний внесок до розуміння якого зробила сучасна нейробіологія. Про це йтиметься нижче. Але перш, ніж розглянути репрезентації дигітальної освіти та її функціональний потенціал, звернемо увагу на те, як здійснюється передача знання, вмінь і навичок штучним інтелектом. Ціла армія добре навченої робототехніки створюється дуже просто, без особливих роздумів щодо змісту і технологій навчання. Реммерс зазначає у цьому зв'язку: «Якщо робот колись набув якусь здібність, то її можна легко поширити також на інших роботів. Одноразову розробку поліпшення фізичних якостей робота в принципі можна копіювати, скільки заманеться, а це означає – зменшити собівартість, зробити роботів доступними, так само, як інші дигітальні контексти: тексти, картину, музику» [Remmers 2019: 37]. Освіта

¹ Детальніше про цю тенденцію див.: [Sennett 1998].

² Розширення цього діапазону та удосконалення штучного інтелекту криє у собі небезпеку створення «досконалого психопата» [Newen 2018: 11].

і навчання людини, на відміну від конструювання роботів, є складним процесом соціального і культурного успадкування, підготовки до життя і праці у конкретних, але змінюваних соціокультурних контекстах.

Дигітальна освіта: сподівання, ризики і травми

Дигітальна революція, точніше створювані нею міфи та ідеологеми, вже упродовж кількох десятиліть роздають обіцянки радикально змінити освіту, ущільнити і прискорити навчання, створити для дитини карколомний трамплін для стрибка у майбутнє. Такі мрії і бажання мають усі підстави. Культуралізація дигітального, про яку вже йшлося вище, сприяла ствердженню префігуративного типу культури (за термінологією М. Мід), коли покоління дітей навчає новим культурним технікам батьків і взагалі старшу генерацію населення, роз'яснює їм правила поведінки, зиски і ризики, приховані у смартфонах та Інтернеті. Отже, позиційний авторитет у постіндустріальному суспільстві переходить на бік дітей.

Під час пандемії сюжети на цю тему набули надзвичайного поширення. Опанування культурних технік користування смартфонами, планшетами та ноутбуками у перші місяці карантину стали в Україні топ-темою соціальної реклами, зміст якої зводився до закликів онуків навчати літніх людей сплачувати рахунки, замовляти ліки та продукти через Інтернет і тим самим долати комп'ютерну безграмотність серед цієї когорти населення. Але у парадоксальний спосіб ті, кому за 50, дуже активно спілкуються у соціальних мережах, пенсіонери зависають в однокласниках і так само, як і молодь, стають жертвами дигітального шахрайства. Українська проблема оволодіння дигітальними культурними техніками полягає не у дефіциті дигітального просвітництва, а в зубожінні населення, яке часто-густо не в змозі придбати необхідне обладнання для роботи і навчання он-лайн, а також знайти куток для його розташування. Але армія людей, відчужених від світу дигітальних можливостей, зростає не тільки у бідних країнах на периферії, віддаленої від успішних глобальних гравців. Цей новий різновид відчуження дається взнаки також і в заможних країнах, наприклад у Німеччині, де на комп'ютерне обладнання шкіл та університетів надають неабиякі кошти.

Дигітальна освіта, на відміну від дигітального просвітництва, розгортається за межами такого відчуження. Ця освіта не зводиться до практик електронного навчання (e-learning). Вона інституалізується досить швидкими темпами. За останні десятиліття створена глобальна мережа віртуальних університетів, які співіснують з інституціями неформальної дигітальної освіти (платформи Udey, MOOC та багато інших), які є відкритими і пропонують усім охочим 130000 навчальних курсів на

вибір¹, широко рекламуючи свої послуги в Інтернеті з відгуками студентів. Принципова відкритість дигітальної освіти і специфіка навчання он-лайн змінюють уявлення про самостійне навчання. Від класичного автодидакта, сформованого у парадигмі письмової культури (Schriftkultur), новий відрізняється не тільки широтою опцій, а й репрезентацією своєї суб'єктності. Він є дигітальним суб'єктом зі своїм власним самотужки сконструйованим профілем. Дигітальні технології, підкреслює Реквітц, змінюють модель самості (Selbst), притаманну пізньому Модерну, підпорядковуючи її специфічній формі сингулярності. Оскільки цей момент є принциповим для розуміння особливості культурної заданості дигітальної освіти, наведемо методологічні зауваги Реквітца щодо цього: «Треба розрізнявати дві форми дигітальної сингуляризації суб'єкта: культурну сингуляризацію його публічної демонстрації, яка сертифікується публікою, і машинну сингуляризацію, яка певною мірою відбувається за його спиною» [Reckwitz 2017: 244]. Внаслідок цього суб'єкт конструює свою унікальність з різних модулів, композиція яких визначає його профіль. Модульна структура змісту та організації дигітальної освіти узгоджується з профілем дигітального суб'єкта, також скомпонованого з модулів. Вимога перетворення педагогічних відносин на відносини між автономними суб'єктами тут повністю реалізується, але лише у вигляді симуляції.

У сучасних освітніх просторах інституалізована дигітальна освіта лише відвойовує своє місце серед традиційних освітніх інституцій. Натомість технології навчання он-лайн, які забезпечують життєдіяльність дигітальної освіти, широко застосовуються у вищій і шкільній освіті. Щоправда, для реальних агентів та адресатів освіти, які ще не трансформувались остаточно у дигітальні суб'єкти, більш оптимальною є форма змішаного навчання (blended Learning), тобто комбінації аудиторних занять, навчання он-лайн і самостійної роботи. Це своєрідний компроміс між культурою письма та дигітальною культурою, який дозволяє зменшити витрати держави на освіту. Але у випадку розширення гібридних освітніх практик посилюється бюрократизація і жорсткий характер адміністрування діяльності як викладачів, так і студентів, стверджуються практики тейлоризму. Зіткнення культури, яка ґрунтується на письмі, та афективно забарвленої культури, що тримається на візуалізації та усному мовленні, позбавленому невербальної комунікації, створює напруження навіть у просторі повсякденності, не говорячи вже про освітні локації. Культура письма має потужні сили самозахисту. Її захисниками

¹ Це дані про платформу Udey. Ця назва є зрощення двох слів: Universal Academy.

стали дві начебто несумісні духовні течії – християнство¹ і просвітництво. Адже християнство, так само, як і секулярна ідеологія Просвітництва, тримаються на книжковій культурі. Союзниками ж дигітальної культури в освітньому просторі є сучасна економіка, згортання світу службовців, конституювання світового суспільства зі своїми вимогами до освіти і науки. До цього треба ще додати такий чинник, як моду. Сьогодні бути в тренді означає широко застосовувати Інтернет у сіх сферах суспільного і культурного життя, а також в освіті. Травми від прихованого, непомітного, але послідовного і незупинного самоствердження дигітальної культури в освіті є досить значними. В ній створюється навіть симулякр класичної культури письма – digital Literacy. Отже, до культурних технік письма, читання, рахування додається ще культурна техніка користування Інтернетом. Передбачається, що ця культурна техніка спиратиметься на попередні і навіть сприятиме подоланню такої глобальної проблеми сучасності, як неписьменність. Поширена у німецькомовному просторі провокативна філософія освіти спрямовує свою теоретичну рефлексію на деякі суперечливі моменти цієї перспективи.

Передусім це торкається змісту і системної організації освіти і перспектив її перетворення на дигітальну. За спостереженнями Ю. Ніда-Рюмеліна, «сучасна освіта, не тільки у Німеччині, а й майже усюди, зарегламентована і унормована. Усунення зарегламентованості і занормованості не означатиме, що держава як освітній гарант скине з себе тягар відповідальності, це радше послужить сигналом для розбудови кооперативної і диференційованої освітньої культури» [Nida-Rümelin 2014: 69]. Мається на увазі не корпоративна культура освітніх закладів та інших освітніх інституцій, а культурне саморозуміння освіти та саморепрезентації освіти в культурі, яким все ще приділяється недостатньо уваги. Провокативна філософія освіти додає до цього ще соціально-культурну і медичну складову, тим самим акцентуючи необхідність комплексного підходу до розгляду культурно-антропологічних та педагогічних деформацій. Значною травмою для освітян і науковців стали зміни у статусі педагогів та науковців, а саме: політичні спроби трансформації homo academicus у підприємця, тобто у homo oeconomicus [Münch 2011: 94-95].

Відправною точкою підбурення до дискусій та дій тут є не стільки теоретичні обґрунтування перспектив розбудови дигітальної освіти, скільки критика її наявного стану, де домінує логіка ситуації і відсутнє перспективне бачення проблеми. Саме логіка ситуації змушує багатьох дослідників зосереджуватись на практичних аспектах дигітальної освіти і передусім викривати її брехню про себе, про яку начебто безустанку

¹ Дигітальна культура веде активний наступ на християнську теологію, намагаючись навіть Біблію розглядати як історію, що складається з фейків [Paganini 2018].

повторюють дигітальні лобі у парламентах ЄС¹, бо «тенденції розвитку дигітальної освіти визначаються економічними пріоритетами та політичними інтересами. Натомість експертні висновки філософів, педагогів і психологів спрямовують до смітника» [Lemrke, Leipner, 2015: 238].

Якщо в душі Ніцше поставити питання про користь і шкідливість дигітальної освіти для життя, то відповідь на нього не буде такою однозначною, як пропонують радикальні критики постіндустріалізму в освіті. Дигітальна освіта за умов ефективного адміністрування насправді допомагає реалізувати потребу сучасної людини самоудосконалюватись і самореалізовуватись. Перетворення конструкту освіти упродовж життя стає можливим через розбудову мережі формальної і неформальної дигітальної освіти. При цьому переривання освіти вже не розглядається як крах мрій і сподівань або ж – як тривіальне лузерство [Dinter 2020: 15]. Можливості неформальної дигітальної освіти у поєднанні з традиційними модерними формами навчання збільшують шанси молодій людині на гідне життя і бажану професійну самореалізацію. Але щодо цього також існує здоровий скептицизм. Адже ці шанси і можливості не є гарантованими і обумовлені багатьма об'єктивними, здебільшого контингентними чинниками. До того ж неформальна дигітальна освіта не є безкоштовною. В ній деформується значущість особистісного знання, на яку ще в минулому столітті вказував М. Полані².

Але головне занепокоєння німецьких авторів, так само, як і українських, викликає вплив дигітальних технологій на мозок людини та її здатність навчатись. Феномен дигітальної деменції (*dementia digitalis*) вже добре описаний у сучасній літературі. Зокрема зазначається погіршення пам'яті і концентрації у дітей, погіршуються мова, пам'ять, у мозку людини відбуваються незворотні зміни, поведінка підлітків характеризується радикалізмом та схильністю до самогубства [Lembke, 2015: 9]; [Spitzer 2012: 96].

З поширенням дигіталізації, дійсно, змінюються когнітивні здібності людини, її сенсорика. Людство зараз знаходиться на початку нового витка антропосоціогенези. В описах сучасників масштабні інновації завжди зустрічають з недовірою. Дигітальній освіті скептики передрікають швидкий і безславний кінець на зразок того, як у 70-х рр. виявились «неефективними лінгвістичні лабораторії та програмоване навчання», на яке у Німеччині надавали значні кошти [Lembke 2015: 13]. Змішане навчання (*blended Learning*) як гібридна форма інтенсифікації навчаль-

¹ Див. огляд стану дослідження у бестселері 2015 р. з красномовною назвою «Брехня дигітальної освіти» [Lemrke, Leipner, 2015: 9-15], також провокативне ессе Р. Д. Прехта «Штучний інтелект та сенс життя» [Precht 2020].

² Маю на увазі монографію цього автора «Особистісне знання. На шляху до пост критичної філософії», перше видання якої датовано ще 1958 р.

ного процесу також є предметом прискіпливого розгляду з боку прихильників провокативної філософії освіти. Вони звертають увагу на те, що «дигіталізація» класних приміщень та аудиторій нерідко є самоціллю, ознакою успішного проведення освітніх реформ. Тиск з боку політиків знаходить прояв у прихованому примусі пришвидшувати впровадження дигітальної освіти незалежно від наявних ресурсів. Голоси ж з протилежного табору намагаються переконати громадськість у зворотному. Наведемо їхню аргументацію: «Комп'ютери і смартфони шкодять освіті. Ані німецькі, ані міжнародні дослідження поки ще не довели позитивного впливу комп'ютерів та Інтернету на навчання у школі. І навпаки, їхній негативний вплив чітко простежується. Аналіз даних PISA, зібраних за десять років у більш, ніж 50 країнах, свідчить: чим більше грошей вкладається у дигітальну інфраструктуру, тим швидше погіршується успішність учнів у такій країні» [Lembke 2015: 17]¹.

Підсумки такого аналізу, як і сам аналіз, потребують уточнення. Корективи до нього внесли підсумки роботи німецьких шкіл під час пандемії. В інтерв'ю президента спілки вчителів ФРН Г.-П. Майдінгера на каналі ZDF (5.10.2020), присвяченого організації навчального процесу під час карантину, зазначається, що Німеччина (за опитуванням Citrix) пасе задніх в організації дигітального навчання, хоча класна форма проведення занять не завжди відповідала новим викликам. Компромісом між цими формами є змішане навчання (blended Learning)². Метафорично появу цієї нової форми організації навчально-виховного процесу можна описати як нічийний результат у партії, розіграною між Я. А. Коменським та концерном Google на великій шахівниці. Міждисциплінарний підхід, звитяжний заклик «креативність понад усе», педагогічне підкорення простору і часу, тримання на дигітальному ланцюгу учителя і викладача, скинутих з трону університетських і шкільних катедр, начебто гарантували Google перемогу. Але Коменський та послідовники започаткованої ним традиції також мали наготові свої аргументи для контрнаступу. Адже відокремлення простору повсякденності від простору освіти є цивілізаційним здобутком людства, а освітні інституції

¹ Ще більш радикально у дусі сучасних антиутопій висловлюється М. Шпітцер: «На підставі сучасних наукових досліджень з'ясовано, що комп'ютер необхідний для навчання так само, як ровер для навчання плавати або рентгенівський апарат для приміювання взуття» [Spitzer 2014: 23].

² Г. Лембке, який є визнаним авторитетом у галузі дигітальних медіа виступає проти гібридизації навчального процесу. У книзі «Брехня про дигітальну освіту» він іронічно порівнює гібридну інтенсифікацію навчального процесу з «ідеєю створити педаль газу автономно від автомобіля і використовувати її для подолання гіподинамії у дітей, прилаштувавши до парти, щоб учні одночасно навчались, тренували мускулатуру ніг і звикали до водіння» [Lembke 2015: 19].

(школа, університет та інші заклади формальної та неформальної освіти) є конститутивними чинниками європейської форми життя (Hampe, Sloterdijk). Також чітко темпоральне структурування навчального процесу має свої переваги перед асинхронністю часового адміністрування он-лайн і навпаки. Комплементарність традиційного навчання і навчання он-лайн на теоретичному рівні не викликає жодних сумнівів, бо відповідає сучасним соціокультурним контекстам, де тип мислення, заданий ідеологією індустріалізму, трансформується у медійному просторі і підлаштовується під запити дигітальної культури. Але на практиці змішане навчання різко знижує виховний потенціал, бо здебільшого тут акцентується технологічний аспект, передусім функціональне виховання. Також різко зменшується обсяг особистісного знання (М. Полані) у сучасній освіті. Адже комунікація он-лайн з ефектом присутності і симуляцією комунікативної раціональності приховує ризики дезорієнтації, коли цикл лекцій, особливо у недостатньо мотивованих слухачів, починає сприйматись, як щось на зразок телесеріалу. Зовнішній вигляд лектора, інтер'єр починають сприйматись як щось більш цікаве, ніж зміст лекції. Цей ефект ще більш посилюється через брак невербальної комунікації.

В організаційній площині змішане навчання поєднує блоки аудиторного навчання, он-лайн навчання і самостійного навчання. Пропорції між цими організаційними блоками залежать від багатьох чинників. Передусім – від матеріального забезпечення навчальних закладів, а також від місця країни у глобальному розподілі світу, бо освітній маркетинг та освітній менеджмент в останні роки значно посилити конкурентну боротьбу за студента. Глобальні центри можуть собі дозволити розширити сферу освітніх послуг у режимі он-лайн і навіть створити гігантські платформи надання освітніх послуг у віртуальному просторі з відповідними симулякрами освітніх та професійних практик. У бідних країнах дефіцит матеріального забезпечення для навчання он-лайн різко знижує ефективність змішаного навчання вже на початковій організаційній фазі. Так, студенти та учні із забезпечених родин одержують позиційні переваги над малозабезпеченими. Вони можуть виїхати з країни або перервати студії і навчатись дистанційно у країнах успішних глобальних гравців. Разом з цим варто усвідомлювати, що європейські університети, послуги яких інтенсивно рекламуються в Україні, є конкурентами українських вишів. Намагання зробити стажування у таких вишах обов'язковим для університетських викладачів значно послаблює позицію вітчизняних навчальних закладів у конкурентній боротьбі за студента.

Треба зазначити, що дигітальна освіта є лише теоретичним конструктом, практичні форми удосконалення якого потребують подальших апробацій.

Висновок

Розгляд змін, які відбуваються у сучасних постіндустріальних соціумах крізь призму homo digitalis, а також в опціях дигітальної культури, дозволяють усунути сліпі плями у рефлексіях культурних та освітніх інновацій, які торкаються пов'язаних з ними ризиків і патологій. Напластування дигітальної культури на масову культуру індустріального суспільства сприяє утворенню соціокультурних синтезів і гібридів, які мають амбівалентний культурний потенціал, що дається взнаки передусім в освіті та вихованні, які втрачають системний характер, але компенсують це розширенням контенту і форм навчання. Життєтворчість людини в опціях дигітальної культури має схильність до креативної хаотичності, яка приховується за квазіраціональними обґрунтуваннями цілей та за технічною раціональністю з вимогою комп'ютерної грамотності для усіх без винятку. Але ця вимога має апелативний характер і не усуває нових форм відчуження серед бідних верств населення. Феномен дигітальної деменції, який використовується як аргумент проти впровадження практик дигітальної освіти, також потребує уточнення, доповнення нейробіологічних констатацій результатами соціально-антропологічних і культурно-антропологічних досліджень. Спроби обґрунтування морально-етичних кодексів поведінки у гібридних культурних реалій, табу на фейки та агресію мають стати першим кроком у цьому напрямку.

Посилання:

- Култаєва, М. (2016). Педагогічна провінція Петера Слотердайка: революція на прикордонні. *Філософська думка. Philosophical Thought*. 2, 94-112.
- Култаєва, М. (2017). Освіта та її деформації у сучасній культурі: до актуальності теорії напівосвіти Т. Адорно у сучасних соціокультурних контекстах. *Філософія освіти. Philosophy of Education*. 20 (1), 153-125.
- Култаєва, М. (2018). Провокативна філософія освіти. *Філософія освіти. Philosophy of Education*. 23 (2), 32-69.
- Култаєва, М. (2019). *Філософська педагогіка і духовне оновлення сучасних суспільств*. Харків: ФОП Панов А.М.
- Adamowsky, N. (2018). *Digitale Moderne*. München Hirmer Verlag
- Anders, G. (1985). *Die Antiquiertheit des Menschen. Erster Band. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: Beck.
- Anders, G. (1986). *Die Antiquiertheit des Menschen. Zweiter Band. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. München: Beck.
- Becker, L. (2018). Machen digitale Media Schüler wirklich schlauer. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Januar.
- Borow, O. A. (2019). *Schule digital – wie geht das? Wie die digitale Revolution uns und die Schule verändert*. Weinheim: Beltz.
- Cappuro, R. (2017). *Homo digitalis. Beiträge zur Ontologie, Anthropologie und Ethik der digitalen Technik*. Berlin: Springer.

- Chidalgo, O. (2019). Demokratie und Digitalisierung. In *Information Philosophie*, 1, 52-57.
- Dinter, M. (2020). Reset. In *Uniglobale*, Januar, 10-15.
- Gumbrecht, H.U. (2019). *Brüchige Gegenwart. Reflexionen und Reaktionen*. Stuttgart: Reclam.
- Hammermann, A. (2020). Begehrte Tüftler. In *Uniglobale*. Januar, 22-25.
- Hampe, M. (2016). Welche Werte sind zentral für die europäische Lebensform? In *Philosophie Magazin*, 2, 58.
- Husserl, E. (1970). *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*. Berlin: Springer.
- Kreienbrink, M. (2020). Videospield lernen, In *Uniglobal*. Januar, 28-29.
- Lembke, G.; Leipner, I. (2015). *Die Lüge der digitalen Bildung. Warum unsere Kinder das Lernen verlernen*. München: Redline-Verlag.
- Luhmann, N. (1998). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- McLuhan, M. (1962). *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Men*. Toronto: University of Toronto Press.
- McLuhan, M. (2016). *The Future of the Library. From Electronic Media to Digital Media*. Ed. by Robert R. Logan. New York: Peter Lang.
- Münch, R. (2011). *Akademischer Kapitalismus. Über die politische Ökonomie der Hochschulreform*. Berlin: Suhrkamp.
- Newen, A. (2018). Der perfekte Psychopath. In *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 31 August, 195, 11.
- Nida-Rümelin, J.(2014). *Der Akademisierungswahn. Zur Krise beruflicher und akademischer Bildung*. Hamburg: Körner Verlag.
- Nida-Rümelin, J., & Weidenfeld N. (2018). *Digitaler Humanismus- Eine Ethik für das Zeitalter der Künstlichen Intelligenz*. München: Piper.
- Paganini, S. (2019). *Von Evas Apfel bis Noahs Stechmücken. Fake News in der Bibel*. Freiburg: Herder.
- Pfaller, R. (2008). *Das schmutzige Heilige und die reine Vernunft*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Precht, R.D.(2020). *Künstliche Intelligenz und der Sinn des Lebens*. München: Goldmann Verlag
- Ramge, Th. (2018). *Mensch und Maschine. Wie Künstliche Intelligenz und Roboter unser Leben verändern*. Stuttgart: Reclam.
- Reckwitz, A. (2017). *Die Gesellschaft der Singularitäten: Zum Strukturwandel der Modern*. Berlin: Suhrkamp.
- Remmers, P. (2019). Mensch–Roboter–Interaktion. In *Information Philosophie*, 3, 32-38.
- Rügemer, W. (1985). *Neue Technik, alte Gesellschaft. Silicon Valley*. Köln: Pahl-Rugenstein.
- Rügemer, W. (2018). *Die Kapitalisten des 21. Jahrhunderts*. Münster: PapyRossa Verlag.
- Schmied-Kowarzik, W. (2018). *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophische Studien zu Marx und zum westlichen Marxismus*. München: Karl Alber.
- Sennett, R. (1998). *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. New York: W. W. Norton & Company.
- Sloterdijk, P. (2009). *Do musst dein Leben ändern. Über Anthropotechniken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Spitzer, M. (2014). *Digitale Demenz. Wie wir uns und unsere Kinder um Verstand bringen*. München: Droemer Knaur Verlag.

- Stettler, R. (2014). *The politics of knowledge work in the post-industrial culture: Understanding the dissemination of knowledge of the sciences, humanities, and the arts*. Switzerland: Birkhäuser.
- Türcke, Ch. (2019). *Digitale Gesellschaft. Auf dem Weg in eine neue Stammgesellschaft*. München: C.H.Beck.
- Turckle, S. (2011). *Alone Together. Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. New York: Basic Books.
- Weis, H.-W. (2015). *Der Intellektuelle als Yogi. Für eine neue Kunst der Aufmerksamkeit im digitalen Zeitalter*. Bielefeld: Transcript.
- Zichy, M. (2017). *Menschenbilder. Eine Grundlegung*. München: Karl Alber.

References:

- Adamowsky, N. (2018). *Digitale Moderne*. München Hirmer Verlag
- Anders, G. (1985). *Die Antiquiertheit des Menschen. Erster Band. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: Beck.
- Anders, G. (1986). *Die Antiquiertheit des Menschen. Zweiter Band. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. München: Beck.
- Becker, L. (2018). Machen digitale Media Schüler wirklich schlauer. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Januar.
- Borow, O. A. (2019). *Schule digital – wie geht das? Wie die digitale Revolution uns und die Schule verändert*. Weinheim: Belz.
- Cappuro, R. (2017). *Homo digitalis. Beiträge zur Ontologie, Anthropologie und Ethik der digitalen Technik*. Berlin: Springer.
- Chidalgo, O. (2019). Demokratie und Digitalisierung. In *Information Philosophie*, 1, 52-57.
- Dinter, M. (2020). Reset. In *Uniglobale*, Januar, 10-15.
- Gumbrecht, H.U. (2019). *Brüchige Gegenwart. Reflexionen und Reaktionen*. Stuttgart: Reclam.
- Hammermann, A. (2020). Begehrte Tüftler. In *Uniglobale*. Januar, 22-25.
- Hampe, M. (2016). Welche Werte sind zentral für die europäische Lebensform? In *Philosophie Magazin*, 2, 58.
- Husserl, E. (1970). *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*. Berlin: Springer.
- Kreienbrink, M. (2020). Videospield lernen, In *Uniglobal*. Januar, 28-29.
- Kultaieva, M. (2016). The pedagogical Province of P. Sloterdijk and the Revolutionns on its Borders. In *Philosophical Thought*, 2, 94-112 [in Ukrainian].
- Kultaieva, M. (2017). The Education and its Deformations in the Contemporary Culture: a Contribution to The Actuality Th. W. Adorno's Theory of Half-Education. In *Philosophy of Education*. 20 (1), 153-125 [in Ukrainian].
- Kultaieva, M. (2018). The provocative Philosophy of Education: Fata Morgana of Universalism and Templation of Singularities. In *Philosophy of Education*, 23 (2), 32-69 [in Ukrainian].
- Kultaieva, M. (2019). *Philosophical Pedagogy and Spiritual Renewal of the Modern Societies*. Kharkiv: FOP Panov A. M. [in Ukrainian].
- Lembke, G., & Leipner, I. (2015). *Die Lüge der digitalen Bildung. Warum unsere Kinder das L ernnen verlernen*. München: Redline-Verlag.

- Luhmann, N. (1998). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- McLuhan, M. (1962). *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Men*. Toronto: University of Toronto Press.
- McLuhan, M. (2016). *The Future of the Library. From Electronic Media to Digital Media*. Ed. by Robert R. Logan. New York: Peter Lang.
- Münch, R. (2011). *Akademischer Kapitalismus. Über die politische Ökonomie der Hochschulreform*. Berlin: Suhrkamp.
- Newen, A. (2018). Der perfekte Psychopath. In *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 31 August, 195, 11.
- Nida-Rümelin, J. (2014). *Der Akademisierungswahn. Zur Krise beruflicher und akademischer Bildung*. Hamburg: Körner Verlag.
- Nida-Rümelin, J., & Weidenfeld N. (2018). *Digitaler Humanismus- Eine Ethik für das Zeitalter der Künstlichen Intelligenz*. München: Piper.
- Paganini, S. (2019). *Von Evas Apfel bis Noahs Stechmücken. Fake News in der Bibel*. Freiburg: Herder.
- Pfaller, R. (2008). *Das schmutzige Heilige und die reine Vernunft*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Precht, R.D. (2020). *Künstliche Intelligenz und der Sinn des Lebens*. München: Goldmann Verlag
- Ramge, Th. (2018). *Mensch und Maschine. Wie Künstliche Intelligenz und Roboter unser Leben verändern*. Stuttgart: Reclam.
- Reckwitz, A. (2017). *Die Gesellschaft der Singularitäten: Zum Strukturwandel der Modern*. Berlin: Suhrkamp.
- Remmers, P. (2019). Mensch–Roboter–Interaktion. In *Information Philosophie*, 3, 32-38.
- Rügemer, W. (1985). *Neue Technik, alte Gesellschaft. Silicon Valley*. Köln: Pahl-Rugenstein.
- Rügemer, W. (2018). *Die Kapitalisten des 21. Jahrhunderts*. Münster: PapyRossa Verlag.
- Schmied-Kowarzik, W. (2018). *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophische Studien zu Marx und zum westlichen Marxismus*. München: Karl Alber.
- Sennett, R. (1998). *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. New York: W. W. Norton & Company.
- Sloterdijk, P. (2009). *Do musst dein Leben ändern. Über Anthropotechniken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Spitzer, M. (2014). *Digitale Demenz. Wie wir uns und unsere Kinder um Verstand bringen*. München: Droemer Knaur Verlag.
- Stettler, R. (2014). *The politics of knowledge work in the post-industrial culture: Understanding the dissemination of knowledge of the sciences, humanities, and the arts*. Switzerland: Birkhäuser.
- Türcke, Ch. (2019). *Digitale Gesellschaft. Auf dem Weg in eine neue Stammgesellschaft*. München: C.H.Beck.
- Turckle, S. (2011). *Alone Together. Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. New York: Basic Books.
- Weis, H.-W. (2015). *Der Intellektuelle als Yogi. Für eine neue Kunst der Aufmerksamkeit im digitalen Zeitalter*. Bielefeld: Transcript.
- Zichy, M. (2017). *Menschenbilder. Eine Grundlegung*. München: Karl Alber.

Мария Култаева. Homo digitalis, дигитальная культура и дигитальное образование: философско-антропологические и философско-образовательные изыскания

В статье предложен анализ философско-антропологических и философско-образовательных рефлексий дигитальной культуры как нового этапа развития массовой культуры, унаследованной от индустриального общества. Обоснована методологическая целесообразность отказа от редукции дигитального к цифровому. Целью статьи является раскрытие эвристического потенциала философско-антропологических и философско-образовательных концептуализаций дигитальной культуры. Проанализирована ориентационная функция концепта homo digitalis, получившая широкое распространение в современной философской антропологии, особенно немецкоязычной, а также в провокативной философии образования. Идеально-типичный конструкт человека как творения и творца дигитальной культуры объясняет особенности коммуникации в рамках этой культуры, которая в основном является изобразительной и акустической, тем самым она провоцирует свертывания культуры, основанной на письме. Осуществлен сравнительный анализ образов человека, сконструированных представителями разных поколений немецкой философской антропологии, при этом основной акцент сделан на семантику понятий homo digitalis, homo faber и homo creator, которые в известной степени являются комплементарными. Осуществлено описание пространственных и временных характеристик дигитальной культуры, раскрывается специфика присущих ей форм коммуникации, где все большее место занимает фатическая коммуникация, а также существуют риски дигитального отчуждения. Дигитальная культура изменяет самопонимание индустриальных обществ, в которых во избежание рисков вследствие модернизации ощущается потребность в мировоззренческой ориентации и морально-этической экспертной оценке валидности инноваций. Патологии дигитальной культуры, особенно дигитальная деменция, находят проявление также в практиках дигитального образования, однако смешанное обучение при условии адекватной оценки его ресурсной базы, а также рациональной организации может содействовать минимизации таких патологий.

Ключевые слова: homo digitalis, онтология Дигитального, дигитальная культура, образование, смешанное обучение, патология, отчуждение, коммуникация, Интернет, этика.

Maria Kultaieva. Homo Digitalis, Digital culture and Digital Education: Explorations of Philosophical Anthropology and of Philosophy of Education

The article presents an analysis of reflections of the Western philosophical anthropology and anthropological oriented philosophy of education upon the digital culture as a new stage of the mass culture development inherited from industrial society. It was done with the aim to show the heuristic potential of the conceptualizations of the digital culture in philosophical anthropology and

philosophy of education. The orientation function of the concept “homo digitalis” is unveiled, which is wide-spread using in the West-European, especially in Germany and in the provocative philosophy of education. The ideal-typically construct of the human as the creation and the creator of the digital culture explains the distinctiveness of the communications in the space of this culture which is represented generally as a visual culture making provocation on purpose making close of the traditional writing culture. There is settling a comparative analyze of human figures created of the different generations of the German philosophical anthropology with accentuating on the semantics of homo digitalis, homo faber and homo creator which are partly complementary. The spatially and temporally characteristics of the digital culture are described, its forms of the communication are explicating in their singularity where the phatic communication predominates and risks of the digital alienation exists. The digital culture changes the self-recognition of the post-industrial societies which need world-view and moral orientation including expertly moral evaluation that is necessary for the prevention of the modernization risks. The pathologies of the digital culture, especially the digital dementia can be observed in the practices of the digital education else, but the blended Learning, if it is rationally organized and adequately administrated available resources, can minimizes those pathologies.

Key words: *homo digitalis, ontology of the Digitally, digital culture, education, blended learning, pathology, alienation, communication, Internet, ethics.*

Култаєва Марія Дмитрівна – доктор філософських наук, професор, член-кореспондент НАПН України, завідувач кафедри філософії, Харківський національний педагогічний університет імені Г.С. Сковороди, Президент Українського товариства філософії освіти, перекладач українською праць сучасних зарубіжних філософів (У.Бек, В.Вельш, Г.Гадамер, Ю.Габермас, Г.Йонас, Р.Рорти та ін.).

E-mail: shepitko@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0603-0986>

Maria Kultaieva, Doctor of philosophical sciences, Professor, Corresponding Member of the National Academy of Educational Sciences of Ukraine, Chief of philosophy department, H.Skovoroda Kharkiv National Pedagogical University, President of the Ukrainian Philosophy of Education Society, Translator of contemporary foreign philosophers' books into Ukrainian (U.Beck, W.Welsch, H.Gadamer, J.Habermas, H.Jonas, R.Rorty etc.).

E-mail: shepitko@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0603-0986>