

SPOŁECZEŃSTWO INFORMACJI SPOŁECZEŃSTWEM SPOTKANIA OSÓB?

W przypadku tego typu społeczeństwa możemy również mówić o społeczeństwie naturalnym, ponieważ jego najbardziej fundamentalną podstawą jest ludzka natura, której istnienie wskazuje na powszechne braterstwo ludzi. Od wspólnoty tej zatem każdy człowiek ma prawo oczekiwać, że stworzy ona warunki, w których będzie mógł wybierać to, co inni wybierają (co oznacza, że nie będzie z góry wykluczany, jeśli chodzi o dostęp do informacji) właśnie dlatego, że innym służy to jako dobro własne, niezbędne do ich spełniania się jako osób tworzących wspólnotę ludzką.

Znak zapytania zawarty w tytule tego artykułu wskazuje na różnorodne pytania, jakie musimy sobie obecnie postawić – obecnie, to znaczy w czasie, w którym w sposób niezwykle gwałtowny, z ogromnym przyspieszeniem, powstaje społeczeństwo informacji.

Pytania te dotyczą w pierwszym rzędzie spraw czysto terminologicznych. Co to jest społeczeństwo informacji? Odpowiedź nie jest wcale łatwa, ponieważ nie doczekaliśmy się jeszcze wyraźnej i jednoznacznej definicji tego pojęcia. Zazwyczaj pojawiają się takie określenia, jak społeczeństwo informacyjne, społeczeństwo informacji, społeczeństwo informatyczne czy nawet społeczeństwo sieci. Niekiedy pojęcia te stosowane są zamiennie, często jednak przypisuje im się różne znaczenia¹. Dlatego też, aby uniknąć tego rodzaju trudności, pragnę na wstępie wyjaśnić, że przez określenie „społeczeństwo informacyjne” rozumiem takie społeczeństwo, w którym dominuje powszechny dostęp do informacji. Z kolei odpowiedzialne wykorzystanie informacji i umiejętność posługiwania się nią generują postęp w wielu dziedzinach ludzkiej aktywności. Członkowie takiego społeczeństwa mają zatem nie tylko łatwy dostęp do informacji, ale potrafią ją także właściwie zinterpretować (a więc zrozumieć) i posługiwać się nią w sposób świadomy. W tym sensie informacja staje się podstawą rozwoju wiedzy – jest wiedzotwórcza. Pochodną pojęcia „społeczeństwo informacyjne” jest pojęcie „społeczeństwo informacji”, wskazujące na ten rodzaj społeczeństwa, w którym informacja ma wartość szczególnie doniosłą dla jego

¹ Przykładem tego były wykłady podczas konferencji „Społeczeństwo informatyczne: szansa czy zagrożenie?”, zorganizowanej przez Katedrę Etyki Szczegółowej KUL. Por. B. Chyrowicz SSpS, *Etyka w gąszczu informacji. Wprowadzenie*, w: *Społeczeństwo informatyczne. Szansa czy zagrożenie?*, red. B. Chyrowicz SSpS, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003, s. 6.

kształtu i funkcjonowania. Idąc za określeniem Zbigniewa Zalewskiego, można powiedzieć, że termin „społeczeństwo informacyjne” odnosi się do takiego ukształtowania „przestrzeni społecznej i relacji międzyludzkich w niej, którego rzucającą się w oczy cechą jest wszechobecność nowoczesnych technik przetwarzania informacji i urządzeń temu celowi służących. Technika ze swoimi wytworami ingeruje nie tylko w nasz sposób pojmowania świata, ale przede wszystkim w nasze odniesienia do samych siebie i do innych istot, które spotykamy w naszej doczesnej wędrówce po tym łez padole, w tym głównie do naszych gatunkowych pobratymców”². W emblematyczny sposób reprezentują te techniki komputer oraz Internet.

Na zasadzie pewnej komplementarności w odniesieniu do takiej interpretacji terminu „społeczeństwo informacyjne” rozumiem pojęcie „społeczeństwo informatyczne”. Mówiąc o nim, mam na uwadze takie społeczeństwo, w którym po prostu występuje powszechne zjawisko informatyzacji życia. Jest rzeczą oczywistą, że przy takim rozumieniu tego terminu problem posługiwania się informacją, jej rozumieniem i ewentualnym wykorzystaniem, nie jawi się jako zagadnienie podstawowe. W konsekwencji termin „społeczeństwo informatyczne” jest z założenia terminem neutralnym pod względem aksjologicznym. Oznacza to, że nie służy on wypowiedaniu sądów normatywnych, z wyjątkiem tego jednego, który mówi, iż sama informatyzacja jest dobrem – i to zarówno dla poszczególnego człowieka, jak i dla całego społeczeństwa.

Dokonując powyższych rozróżnień terminologicznych, trzeba oczywiście mieć na uwadze to, co stwierdził już Marek Hetmański: „Nie ma [...] jeszcze ogólnej teorii społeczeństwa informacyjnego, pojawiają się tylko szczegółowe analizy zastosowań technik informatycznych (głównie telekomunikacyjnych) w niektórych sektorach gospodarki czy pewnych obszarach społecznego życia, takich jak komunikacja masowa czy systemy zdalnej łączności. W tym sensie istnieją teorie społeczeństwa informatycznego, ale jeszcze nie informacyjnego (jakkolwiek o każdym z dotychczasowych rodzajów społeczeństw można sensownie, przy pewnych uściśleniach, orzekać ten termin). Brak jest nadal głębszych i podstawowych badań nad informacją w ogóle, w tym nad zastosowaniem tej kategorii nie tylko w dziedzinie poznania czy wiedzy, ale także w sferze społecznego działania”³. Stwierdziwszy taki stan naszej aktualnej wiedzy, Hetmański postuluje opracowanie teorii społeczeństwa informacyjnego o charakterze interdyscyplinarnym, „zarówno [...] epistemologicznym, jak i socjologicznym [...], w której informacja odgrywałaby rolę głównego czynnika wyjaśniającego kształtowanie się więzi społecznych czy też wyznaczającego strukturę społeczeństwa”⁴. Według niego, podstawą tej teorii mogłyby się stać „pewne

² Z. Zalewski, *Dlaczego nie powinniśmy się obawiać społeczeństwa informacyjnego?*, w: *Społeczeństwo informatyczne...*, s. 105.

³ M. Hetmański, *Społeczny charakter informacji*, w: *Społeczeństwo informatyczne...*, s. 9.

⁴ Tamże.

dotychczasowe teorie zajmujące się informacją, zwłaszcza w kontekście komunikacji”⁵.

W moim przekonaniu jednak teoria spełniająca wyłącznie te kryteria, o których mówi Hetmański nie byłaby adekwatna do wyjaśnianej przez siebie rzeczywistości. Potrzebna jest bowiem refleksja sięgająca dużo głębiej, uwzględniająca także wymiar antropologiczny i aksjologiczny tej rzeczywistości. Jest to tym bardziej uzasadnione, że w centrum tego, co określamy mianem społeczeństwa informacyjnego, znajduje się osoba ludzka. To ona przecież, poprzez szczególnie łatwy dzisiaj dostęp do współczesnych narzędzi i środków informacji, takich jak telefon komórkowy, komputer, telewizja czy Internet, a także poprzez właściwą bądź niewłaściwą interpretację i zrozumienie informacji może się tą informacją świadomie posługiwać. W ten sposób osoba staje się – a przynajmniej powinna się stawać – w pełni wolnym i odpowiedzialnym podmiotem tegoż społeczeństwa.

Otwiera się tutaj przestrzeń do dalszych refleksji, będących kontynuacją pytań o charakterze terminologicznym. Mówiąc o społeczeństwie informacyjnym, musimy wziąć pod uwagę jedną z najbardziej podstawowych jego cech. Jest nią fakt, iż zasadniczym zmianom podlegają w nim te relacje, które z natury utrzymuje każdy człowiek. Relacje te idą jednocześnie w wielu kierunkach: są to relacje człowieka do siebie samego, relacje do innych osób i relacje do otaczającego go świata. To właśnie nowość tych relacji sprawia, że tytuł mojego artykułu jest opatrzony znakiem zapytania. Nie ulega bowiem wątpliwości, że człowiek należący do społeczeństwa informacyjnego utrzymuje relacje z innymi jego członkami. Jawi się jednak całkowicie uzasadnione pytanie, czy relacje te są tego rodzaju, by mogły sprawić, że społeczeństwo informacyjne jest bądź staje się naprawdę wspólnotą osób? Czy może raczej jest ono pewnym tworem, który wprawdzie daje się socjologicznie opisać, ale nie spełnia wymogów prawdziwej wspólnoty? Pojawiają się też pytania odnoszące się do statusu członków społeczeństwa informacyjnego. Czy można mówić o ich właściwym spełnianiu się jako osób? Jakie wartości powinien uznawać i za jakimi wartościami powinien podążać należący do tego społeczeństwa człowiek, aby mógł on w pełni aktualizować swoją osobę, strukturę, a w konsekwencji wraz z innymi tworzyć taki kształt społeczeństwa informacyjnego, który pozwoli je określić mianem wspólnoty osób?

Pytania te, o charakterze antropologicznym i aksjologiczno-normatywnym, domagają się niewątpliwie pewnego uporządkowania. Niezbędny jest tu pewien porządkujący wszystko klucz. Otóż kluczem, który pragnę zaproponować, jest antropologia wypracowana przez kardynała Karola Wojtyłę, obecna przede wszystkim w jego dziele *Osoba i czyn*, oraz pewne rozwiązania, jakie można znaleźć u niektórych dwudziestowiecznych personalistów.

⁵ Tamże.

SPOŁECZNE WYKLUCZENIE CZY SOLIDARYZM SPOŁECZNY

Jedną z cech społeczeństwa informacyjnego jest jego elitaryzm. Może brzmieć to paradoksalnie, zwłaszcza w świetle faktu, iż używanie komputerów i korzystanie z Internetu stało się zjawiskiem masowym w skali światowej. Pomimo masowości tej jednak i swoistej globalizacji istnieje ogromna rzesza ludzi, którzy w sensie mentalnym żyją w epoce już „minionej” – według zasad, kryteriów i sposobów postrzegania świata charakterystycznych dla epoki industrialnej. Co więcej, nie potrafią się oni z tego minionego świata wydobyć. Wynika to z różnych przyczyn, związanych nie tylko z materialnym ubóstwem środowisk, z jakich niektórzy z nich się wywodzą. Do tej grupy należą bowiem także ludzie, którzy nie mają prawa narzekać na ubóstwo. Być może jeszcze większe znaczenie ma tutaj fakt przynależności do różnych pokoleń. Jak pisze Piotr Sztompka, pokolenie to „zbiorowość ludzi, którzy choć osobno i niezależnie od siebie, doświadczyli takich samych, ważnych wydarzeń historycznych, przeżyli te same sytuacje i reagowali na te same wyzwania, co znalazło wyraz w ich przekonaniach, regułach i wartościach, oraz wytworzyło poczucie wspólnego losu”⁶. Do pokolenia zwanego „pokoleniem Y” należą ludzie, którzy urodzili się na początku lat osiemdziesiątych, kiedy to pojawiły się komputery osobiste (pierwszy komputer osobisty powstał w roku 1981). Członkowie tego pokolenia istnienie i korzystanie z komputerów uważają za coś niemal tak oczywistego i niezbędnego do życia, jak woda, powietrze czy prąd elektryczny. Jest to pokolenie dzisiejszych studentów. W ślad za nimi idą jeszcze młodsi, licealiści i gimnazjaliści, żyjący i mówiący specyficznym dla siebie hermetycznym językiem SMS-ów, spotów i komputerowych ikon. Problem ich odrębności nie daje się jednak opisać wyłącznie poprzez wskazanie na nowość generacji, jaką ci młodzi ludzie sobą reprezentują, przez kontrast z generacją ludzi starszych. Powszechność środków informacji sprawia, że młodzi, którzy dysponują tak łatwym do nich dostępem, stają się znaczącym czynnikiem kształtującym współczesne życie naukowe, gospodarcze, a nawet polityczne. Mają też coraz większą świadomość swojego znaczenia i nieustannego zwiększania się ich społecznego wpływu⁷.

⁶ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków 2003, s. 175; por. też s. 154n.

⁷ Jaskrawym przykładem świadomego wykorzystania tych wpływów, a nawet sięgania po władzę polityczną przez młodych ludzi były ogromne demonstracje w Manili na Filipinach w styczniu 2001 roku, które doprowadziły do upadku prezydenta Josepha Estrady, czy wybory prezydenckie w Korei Południowej w roku 2002. Ich zwycięzcą okazał się kandydat znikąd, Roh Moo Hyun, dotąd prawie nikomu nieznany, spoza wpływowego establishmentu, na pewno nienależący do dotychczasowej elity władzy, na którego jednak – za pomocą telefonów komórkowych i komputerów – masowo zagłosowali młodzi Koreańczycy, określani mianem „pokolenia 386”, czyli generacja trzydziestolatków, którzy studiowali w latach osiemdziesiątych i urodzili się w latach

Patrząc na te przemiany, można by powiedzieć: oto mamy do czynienia z kolejnym w dziejach ludzkości procesem głębokich zmian strukturalnych zachodzących w społeczeństwie i – mówiąc językiem marksistowskim – z nową klasą, która przygotowuje się do przejęcia władzy. Po systemach: niewolnictwa, feudalizmu, kapitalizmu, socjalizmu i komunizmu mamy nowy system społeczny: społeczeństwo informacyjne. O realnie posiadanej władzy nie decydują w nim już kapitał i środki produkcji, ale wiedza i dostęp do niej. Dzisiaj władza należy do tych, którzy mają łatwy dostęp do najrozmaitszych baz danych i umieją się nimi posługiwać, wykorzystując je maksymalnie dla własnej korzyści. Z drugiej strony ciągle jeszcze istnieje bardzo znacząca pod względem ilościowym część społeczeństwa, która pozostaje niejako na zewnątrz tego, z czego ci pierwsi korzystają i czym żyją. W konsekwencji dochodzi do nowej, zasadniczej stratyfikacji społeczeństwa – do jego podziału na tych, którzy coś znaczą w społeczeństwie, i tych, którzy coraz bardziej na znaczeniu tracą. I tak jak niegdyś owymi nieszczęśnikami (franc. *malheureux*) czy też – według określenia Victora Hugo – nędznikami (franc. *misérables*) byli niewolnicy, następnie wasale czy proletariatus, tak dzisiaj są nimi ludzie, którzy nie mają dostępu do komputerów czy do innych urządzeń szybkiego przekazywania informacji, oraz ci, którzy jeśli nawet posiadaliby taki dostęp fizycznie, to i tak nie byłiby w stanie z takich czy innych powodów (głównie mentalnych) się nimi posługiwać. Takie rozumienie zmian zachodzących w świecie i taki ich opis byłyby jednak zbyt powierzchowne, a przez to nieprawdziwe. W stosunku do dawnych formacji społecznych w przypadku społeczeństwa informacyjnego można mówić o pojawieniu się pewnej zasadniczej różnicy. W poprzednich formacjach bowiem relacje między tymi „lepszymi” (posiadającymi władzę) a „gorszymi” (podporządkowanymi) dawały się zinterpretować w duchu heglowskiej dialektyki pana i niewolnika. Obydwie grupy były niejako skazane na siebie, obydwie siebie nawzajem potrzebowały: nie ma pana bez niewolnika i nie ma niewolnika bez pana. Podobnie też nie ma kapitalisty bez proletariusza i proletariusza bez kapitalisty. Tym razem jednak, to znaczy w społeczeństwie informacyjnym, zasada ta już nie obowiązuje. Panuje w nim bowiem zasada wykluczenia: ci, którzy znajdują się poza siecią i nie mają dostępu do dostarczanych przez nią informacji, są po prostu niepotrzebni. Przypomina to w pewnym sensie sytuację bezrobotnych, którzy żyją jedynie z zasiłków, a więc dzięki mniej lub bardziej wymuszonej łasce tych, którzy mają pracę. Trudno zatem mówić o społeczeństwie informacyjnym jako wspólnocie osób. Nie ma przecież wspólnoty tam, gdzie jedni (czy to będzie „generacja 386”⁸, czy też „generacja Y”) wykluczają innych (żyjących mentalnie jeszcze w poprzednim, industrialnym świecie), ani

sześćdziesiątych. Por. E. B e n d y k, *Antymatrix. Człowiek w labiryncie sieci*, W. A. B., Warszawa 2004, s. 293-304.

⁸ Por. przypis 7.

też tam, gdzie jedni (właśnie ci z „dawnego” świata) odcinają się od członków społeczeństwa informacyjnego, tworząc rodzaj getta.

Nie ulega wątpliwości, że te zjawiska czy też wydarzenia, które od strony socjologicznej można opisać jako przyczyniające się do powstawania wykluczeń czy gett społecznych, stanowią żywe zaprzeczenie tego rodzaju wspólnoty osób, którą Karol Wojtyła przedstawiał poprzez analizę takich pojęć, jak uczestnictwo, dobro wspólne czy solidarność. Gdy chodzi o rodzinę, naród, wspólnoty religijne i państwowe, „każdy człowiek oczekuje – czytamy w *Osobie i czynie* – po tych wspólnotach bytowania (które zyskały sobie nazwę społeczeństw naturalnych z tej racji, że gruntownie odpowiadają społecznej naturze człowieka) – aby w nich mógł wybierać to, co inni wybierają, i dlatego, że inni wybierają – jako dobro własne, służące spełnieniu jego własnej osoby. Równocześnie zaś, na podstawie tej samej zdolności uczestnictwa, która jest istotą bytowania i działania wspólnie z innymi, człowiek oczekuje, aby we wspólnotach ugruntowanych na dobru wspólnym, własne jego czyny służyły wspólnocie, podtrzymywały ją i wzbogacały. W takim układzie aksjologicznym człowiek gotów jest zrezygnować nawet z różnych dóbr jednostkowych, poświęcając je dla wspólnoty. Poświęcenie takie nie jest «wbrew naturze», gdyż odpowiada w każdym człowieku właściwości uczestnictwa i na gruncie tejże właściwości otwiera mu drogę do spełnienia siebie”⁹.

Prawdą jest, że społeczeństwo informacyjne, ze względu na swój charakter globalny, przekracza ramy tych wspólnot, o których pisał kardynał Wojtyła. W przypadku tego typu społeczeństwa możemy jednak również mówić o społeczeństwie naturalnym, ponieważ jego najbardziej fundamentalną podstawą jest ludzka natura, której istnienie wskazuje na powszechne braterstwo ludzi. Od wspólnoty tej zatem każdy człowiek ma prawo oczekiwać, że stworzy ona warunki, w których będzie mógł wybierać to, co inni wybierają (co oznacza, że nie będzie z góry wykluczany, jeśli chodzi o dostęp do informacji) właśnie dlatego, że innym służy to jako dobro własne, niezbędne do ich spełniania się jako osób tworzących wspólnotę ludzką. Jest rzeczą znamionną, że akurat te słowa, które w swoim tekście podkreślił Karol Wojtyła – „mógł wybierać” oraz „jako dobro własne” – stanowią kapitalne odniesienie do rozważanych przez nas kwestii. Dlatego też od „tych lepszych”, którzy stanowią aktywną część społeczeństwa informacyjnego, należy oczekiwać postawy zatroskania o „wykluczonych”, którzy zarówno w oczach owych aktywnych, ale również i swoich własnych jawią się jako „ci gorsi”, wręcz „niepotrzebni”. Odpowiedzialność za innych, którą Emmanuel Lévinas uważał za podstawowe kryterium człowieczeństwa i spełniania się osoby ludzkiej, musi tu zatem przyjąć postać owej podstawowej dla naszego człowieczeństwa postawy nie-obojętności na los dru-

⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 322.

giego człowieka. Od strony pozytywnej wyraża ją postawa solidarności, o której pisał Karol Wojtyła. „Szczególne wyczucie potrzeb wspólnoty, które jest właściwe postawie solidarności – czytamy w *Osobie i czynie* – sprawia, że ponad wszelką cząstkowość czy partykularyzm zaznacza się w niej rys pewnej kompletności: gotowość «dopełnienia» tym czynem, który spełniam, tego, co wypełniają inni we wspólnocie. Rys taki wchodzi niejako w samą naturę uczestnictwa – które w tym miejscu rozumiemy już podmiotowo, czyli jako właściwość osoby, a nie tylko przedmiotowo, czyli jako podział na części przypadające każdemu we wspólnotowej strukturze działania i bytowania. Dlatego też można powiedzieć, iż zasadniczym wyrazem uczestnictwa jako właściwości osoby jest postawa solidarności. Mocą tej postawy człowiek znajduje spełnienie siebie w dopełnianiu innych»¹⁰.

Wydaje się, że w odniesieniu do analizowanego przez nas zagadnienia społeczeństwa informacyjnego, z całą mocą należy podkreślić ostatnie zdanie przytoczonego fragmentu *Osoby i czynu*. Trzeba bowiem niejako dopełniać innych, gdyż także w ten sposób człowiek spełnia się jako osoba. W społeczeństwie informacyjnym zasada ta obowiązuje zresztą w obydwie strony. „Ci lepsi” – na przykład „pokolenie 386” czy „pokolenie Y” – powinni dzielić się informacjami, do których mają tak łatwy dostęp i które rozumieją, z tymi, którzy znajdują się poza siecią telefonów komórkowych i Internetu. W ten sposób będą niejako dopełniać „tych gorszych”. Z kolei ci ostatni nie powinni zamykać się w getcie przeżywanego przez siebie „starego, dobrego świata”, lecz odkrywać bogactwo międzyludzkich relacji, w których uczestniczą, będących w przeważającej mierze relacjami twarzą-w-twarz, i dzielić się nimi z członkami „generacji 386” czy „generacji Y”, którzy żyjąc w świecie relacji wirtualnych, mogą zatracać zdolność wyczucia, czym jest pełnia duchowo-cielesnego człowieczeństwa. Zresztą – i na szczęście – ten wzajemny kontakt jest i ciągle pozostaje możliwy, ponieważ każdy użytkownik sieci w pewnym momencie odchodzi od rzeczywistości wirtualnej, aby uczestniczyć w pełni w realnym życiu. Możliwość kontaktu otwiera drogę do dialogu, który jest szansą tworzenia ludzkiej wspólnoty. To zaś daje podstawy nadziei na dalszy rozwój społeczeństwa informacyjnego. Jak bowiem stwierdza Jerzy Mikułowski Pomorski, „dziś zdaje się bardziej prawdopodobne, że w przyszłości człowiek będzie uczestniczył w kilku porządkach społecznych, wśród których społeczeństwo sieci będzie jednym z ważnych, ale nie jedynym porządkiem”¹¹.

Istnienie tych kilku porządków – a zatem istnienie ciągle jeszcze wielu możliwych płaszczyzn spotkania – jest szansą, by zredukować niebezpieczeństwo społecznego wykluczenia. Na realność tej szansy wskazuje chociażby

¹⁰ Tamże, s. 324.

¹¹ J. Mikułowski Pomorski, *Kultura wobec społeczeństwa sieci*, w: *Społeczeństwo informatyczne...*, s. 41.

zmiana, jakiej uległa sytuacja, która niegdyś była udziałem analfabetów. Dzięki odpowiednim programom edukacyjnym, wynikającym także z ducha społecznego solidaryzmu, zjawisko analfabetyzmu udało się – przynajmniej do pewnego stopnia – rozwiązać. Także więc i dzisiaj potrzebna jest szeroko rozwinięta oświata informatyczna, która nie ograniczałaby się tylko do przekazywania instrukcji obsługi komputera, ale przede wszystkim uczyła ludzi docierania do informacji i ich wymiany poprzez sieć. Dzięki temu podziały społeczne, które istnieją we współczesnym społeczeństwie informacyjnym, na pewno uległyby daleko idącemu złagodzeniu.

RELACJE WEWNĄTRZ SPOŁECZEŃSTWA INFORMACYJNEGO

Obok relacji, jakie zachodzą między użytkownikami sieci a ludźmi, którzy żyją i działają niejako poza nią, istotne dla udzielenia odpowiedzi na postawione na wstępie pytanie są relacje, jakie mają miejsce w ramach samego społeczeństwa sieci. Czy może ono stać się społeczeństwem spotkania osób? Czy – więcej jeszcze – może być kiedyś uznane za wspólnotę osób? Co można uznać za ów zwornik, który mógłby nadać temu społeczeństwu charakter wspólnotowy?

Na te ważne pytania niełatwo znaleźć odpowiedź. Sam bowiem fakt, iż tworzy się pewna grupa społeczna, która mniej lub bardziej bezpośrednio wyklucza inną, nie decyduje o zaistnieniu rzeczywistości wspólnoty. Byłby to najwyżej taki twór, jaki opisał Jean-Paul Sartre w *Critique de la raison dialectique* i który określił on mianem „grupy tworzącej się” (franc. le groupe en fusion). Grupę tę scala bowiem przede wszystkim wspólny interes, który przeciwstawia ją innej grupie. Przy tym tak długo, jak długo będzie istniał ten wspólny interes, będzie też trwała owa grupa. Nie ma ona bowiem żadnych trwalszych fundamentów. Istnieją jedynie czysto koniunkturalne względy, które decydują o jej przemijającej trwałości, chyba że w imię trwałości samej grupy – której istnienie w tym przypadku staje się celem samym w sobie – doszłoby do powstania grupy zorganizowanej (franc. le groupe organisé), której wewnętrzne scalenie gwarantują przysięga i wewnętrzny terror¹².

Patrząc na społeczeństwo informacyjne, a dokładniej: na jego aktywną część, która jest społeczeństwem sieci, raczej trudno mówić wprost o jej wspólnym interesie, zwłaszcza jeśli chcemy ująć go w wymiarze przede wszystkim materialnym. Tym bardziej trudno mówić o jej formalnym scaleniu, którego

¹² Por. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, t. 1, *Theorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris 1985, s. 453n.; ks. M. Jędraszeński, *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.-P. Sartre – E. Lévinas*, Wydawnictwo Naukowe Papierskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1994, s. 88-98.

fundamenty ukazywał Sartre, opisując grupę zorganizowaną. Społeczeństwo sieci tworzy się bowiem na fundamencie raczej emocjonalnym i mentalnościowym niż materialnym, choć oczywiście ów wymiar materialny istnieje – jest nim przede wszystkim sama sieć złożona z całego systemu teleinformatycznego, którego „węzłami” czy też „końcówkami” są poszczególne komputery lub telefony komórkowe. Ważniejszym jednak jego elementem jest – jak się wydaje – sam czynnik ludzki. O sile jego oddziaływania świadczą badania socjologiczne przeprowadzone niedawno we Włoszech. „Trzysta osób korzystających często z «komórki» – pisze Edwin Bendyk – poproszono, aby na tydzień odstawiły telefony do lamusa. Co się okazało? Siedemdziesiąt procent badanych stwierdziło, że bez «komórki» nie potrafi żyć, około dwudziestu procent straciło apetyt i zaczęło popadać w depresję, a dwadzieścia pięć procent narzekało na pojawienie się kłopotów z popędem płciowym. W Korei Południowej czterdzieści procent młodzieży uzależnione jest od Internetu”¹³.

Tak głębokie pod względem osobowościowym zaangażowanie się w sieć samo przez się jednak nie wystarcza jeszcze, aby można było mówić o osobowej wspólnocie ludzi, którzy niemal nieustannie komunikują się ze sobą za pomocą telefonów komórkowych czy Internetu. Wpływają na to przede wszystkim dwie przyczyny. Pierwszą jest łatwość nie tylko nawiązywania kontaktów z innymi użytkownikami sieci, ale też i łatwość, z jaką kontakt ten można w każdej dowolnie wybranej chwili przerwać. Wystarczy przecież wyłączyć telefon lub odpowiednio kliknąć w komputerze, aby się znaleźć niejako na zewnątrz rzeczywistości wirtualnej. Jeśli więc zatrzymać się na poziomie przekazywania przez telefon komórkowy lub przez Internet informacji, to są raczej niewielkie szanse na to, że między dwoma uczestnikami społeczeństwa sieci zawiążą się jakieś bardziej trwałe relacje osobowe – przede wszystkim dlatego, że relacje między poszczególnymi ludźmi są w sieci w dużej mierze odcielesniane. Spotkanie między nimi nie dokonuje się bowiem jako spotkanie twarzą w twarz, a ma miejsce poprzez symbole. Oczywiście podejmowane są próby pokonania, a przynajmniej skrócenia tego dystansu. Przykładem takiego działania jest wykorzystywanie kamer sieciowych, dzięki którym możliwe jest uzyskanie obrazu osoby, z którą się rozmawia. Jest to możliwe zarówno w przypadku telefonów najnowszych generacji, jak i komputerów, które dzięki tej właściwości coraz częściej służą organizowaniu telekonferencji. Technika nie jest jednak w stanie w pełni zastąpić języka ciała.

Po wtóre, wbrew pozorom społeczeństwo informacyjne nie urzeczywistnia się poprzez fakt, że jego członkowie są wierni tym samym wartościom. Wskazuje na to Manuel Castells, według którego w społeczeństwie posługującym się Internetem można wyróżnić cztery zasadnicze grupy¹⁴. Pierwszą stanowią tak

¹³ Bendyk, dz. cyt., s. 16.

¹⁴ Por. M. Castells, *The Internet Galaxy*, Oxford University Press, New York 2001, za: Mikułowski Pomorski, dz. cyt., s. 61-63.

zwane technoelity. Są to ludzie, którzy korzystają z sieci, rozwijając własną działalność zawodową. Najlepszym ich przykładem są nauczyciele akademicki, którzy dzięki Internetowi mają ułatwiony dostęp do osiągnięć pracy naukowej innych ludzi. Drugą grupę stanowią hakerzy. Ich działanie polega na tym, aby wszelkimi dostępnymi sobie sposobami docierać do wszystkich zasobów Internetu. Chcą oni zatem zachować sieć komputerową jako wspólne dobro, przynajmniej dla społeczności samych hakerów. Niektórym jawią się więc jako bojownicy o ideę dostępności. Do trzeciej grupy należą tak zwani wirtualni kolektywiści. Używają oni Internetu do tworzenia wirtualnych społeczności o charakterze horyzontalnym, opartych na swobodnym dialogu i multilogu. W końcu mamy do czynienia z przedsiębiorcami. Internet stanowi dla nich przede wszystkim narzędzie działalności gospodarczej. Można zatem o nich powiedzieć, że są bardziej twórczy w zakresie działalności biznesowej aniżeli w odniesieniu do samego Internetu. Podsumowując tę typologię użytkowników Internetu, a zatem członków społeczeństwa informacyjnego, Castells stwierdza: „Kultura Internetu jest kulturą zbudowaną w technokratycznej wierze w postęp człowieka dzięki technice, zasadom ustanowionym przez społeczność hakerów dążących do swobodnej i otwartej technologicznej twórczości obecnej w wirtualnej sieci nastawionej na odtworzenie społeczeństwa i zmaterializowanej przez kierowanych pieniędzmi przedsiębiorców w pracę nowej ekonomii”¹⁵.

Powyższe stwierdzenie Castellsa może sprawiać wrażenie, że technoelity, hakerzy, wirtualni kolektywiści i przedsiębiorcy spotykają się, tworząc społeczeństwo informacyjne. Co więcej, można nawet sądzić, że spotkanie to dokonuje się na zasadzie komplementarności, ponieważ każda z wymienionych grup wnosi do tego społeczeństwa coś właściwego dla siebie. Tymczasem bliższa analiza wartości, którymi kierują się te grupy, pozwala stwierdzić coś wprost przeciwnego. Niewątpliwie wspólnym elementem dla wszystkich jest uznanie środków szybkiego przekazywania informacji za wartość, z której można i należy korzystać – w imię wiary w postęp ludzkości i dzięki rozwojowi techniki. Wydaje się jednak, że pozostałe wartości, według których żyją i którymi się kierują poszczególni członkowie społeczeństwa informacyjnego, są już wobec siebie różne, niekiedy wręcz rozbieżne. Kultura elit intelektualnych jest bowiem zakorzeniona w akademickiej tradycji rozwoju nauki, która rządzi się imperatywem poznawania prawdy. To głównie dzięki pracy tych elit informacja, którą posiadamy, może stać się podstawą wiedzy, a społeczeństwo informacyjne przekształcić się w społeczeństwo wiedzy. Dla hakerów natomiast największą wartością jest powszechność informacji. Nie mają więc żadnych skrupułów, wdzierając się do zastrzeżonych czy wręcz utajnionych baz danych, które są przecież dorobkiem intelektualnym innych ludzi. Łamią przy tym prawo własności, dokonując po prostu kradzieży czegoś, co do nich nie należy

¹⁵ Cyt. za: Mikułowski Pomorski, dz. cyt., s. 63.

– bardzo często po to, by informację tę sprzedać innym, niekiedy za wielkie pieniądze.

Trzecia grupa uczestników społeczeństwa informacyjnego stawia sobie za cel budowanie kanałów swobodnej komunikacji horyzontalnej. Tak sformułowana dążność budzi jednak poważne zastrzeżenia. Komunikacja międzyludzka jest niewątpliwie wielkim dobrem, musi ona jednak urzeczywistniać się w horyzoncie prawdy i dobra. Inaczej może stać się narzędziem kłamstwa i zła. W konsekwencji „komunikacyjne” spotkanie z drugim może stać się początkiem zniewolenia, a nie wspólnoty osób. Podobnie należy też patrzeć na działalność gospodarczą realizowaną poprzez Internet. Jeśli brak jej odniesienia do dobra zarówno jednostek, jak i całego społeczeństwa, może prowadzić do budowania relacji międzyludzkich opartych jedynie na zysku, co w ogromnej większości przypadków może być źródłem kolejnych form wyzysku człowieka przez człowieka.

Jeśli więc społeczeństwo informacyjne ma się stać wspólnotą osób, trzeba, aby zostały spełnione te warunki, o których pisał kardynał Wojtyła, podkreślając wagę dobra wspólnego. „Rozwiązanie problemu wspólnoty i uczestnictwa – czytamy w *Osobie i czynie* – tkwi [...] nie w samej rzeczywistości działania czy też bytowania «wspólnie z innymi», ale [...] w dobru wspólnym. Ściślej się wyrażając: tkwi w znaczeniu, jakie nadajemy pojęciu dobra wspólnego”¹⁶. Znaczenie to nie może zostać ograniczone do – skądinąd bardzo ważnego – momentu przedmiotowego. Jak stwierdza Karol Wojtyła, „dobra wspólnego nie sposób określić, nie biorąc pod uwagę równocześnie momentu podmiotowego, to jest momentu działania w relacji do działających osób. [...] Rozpatrujemy dobro wspólne przede wszystkim jako zasadę prawidłowego uczestnictwa, dzięki której osoba, działając wspólnie z innymi, może spełniać autentyczne czyny i może przez te czyny spełniać siebie. Chodzi więc o prawdziwie personalistyczną strukturę ludzkiego bytowania we wspólnocie – w każdej wspólnocie, do której człowiek przynależy. Dobro wspólne właśnie przez to jest dobrem wspólnoty, że stwarza w sensie aksjologicznym warunki wspólnego bytowania, działanie zaś idzie w ślad za tym. Rzec można, iż dobro wspólne stanowi w porządku aksjologicznym o wspólnocie, o społeczeństwie czy społeczności”¹⁷.

CZŁONEK SPOŁECZEŃSTWA INFORMACYJNEGO

Dla Karola Wojtyły zatem najważniejszą rzeczą, która stanowi niejako stawkę w grze o prawdziwą wspólnotę, jest „prawdziwie personalistyczna struktura ludzkiego bytowania we wspólnocie”. Jeśli struktura ta jest zachowa-

¹⁶ Wojtyła, dz. cyt., s. 346.

¹⁷ Tamże, s. 320n.

na, to człowiek jako osoba „może spełniać autentyczne czyny i może przez te czyny spełniać siebie”. Czy jednak analiza danych socjologicznych odnoszących się do członków społeczeństwa informacyjnego ukazuje powstawanie w nim struktury personalistycznej? Pytanie to wydaje się czysto retoryczne. Do kontekstu tego odnieść można to, co Bendyk pisze o homo irretitus – o człowieku usidlonym, a dokładniej: złapanym w sieci, o człowieku, który uwierzył nowej „ewangelii”: „Twórcy macintosha określili swój cel jasno: ich produkt miał się stać przedmiotem kultu, służącym nie tylko do realizacji praktycznych potrzeb jego właścicieli, ale także zaspokajającym ukryte pragnienie buntu przeciwko systemowi. Ludzi odpowiedzialnych za promocję nowego komputera nazwano oficjalnie «ewangelizatorami». Posłano ich w świat, by głosili dobrą nowinę: zbawienie jest w twoich rękach, chcesz się wyzwolić – kup macintosha. W podtekście zaś kryła się wiadomość najbardziej rewolucyjna: wolność to produkt zaawansowanej technologii i można ją kupić. Nie trzeba już o nią walczyć”¹⁸. Kampania reklamowa macintosha odwoływała się nie tylko do czysto naturalnych czy wręcz fizjologicznych potrzeb człowieka ani też do mniej lub bardziej ukrytego pragnienia, by „więcej mieć”. Odwoływała się ona jednocześnie do lęków współczesnego człowieka, proponując mu rodzaj wyzwolenia – by w swoisty sposób „bardziej był”. Sięgała więc do głębokich pokładów ludzkiej osobowości. „Odtąd kupowanie – zauważa Bendyk – oraz konsumpcja stały się również, a może przede wszystkim, czynnością duchową, służącą wyzwoleniu, ekspresji «ja», konstrukcji tożsamości”¹⁹.

Fałszywa ewangelia – ewangelia oparta na kłamstwie – pociągnęła za sobą rozprzestrzenianie się nie tylko fałszywego obrazu człowieka, ale również negatywnych konsekwencji przyjmowania tego obrazu, na które wskazują dane socjologiczne dotyczące społeczeństwa informacyjnego. Trzeba nadto zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię, a mianowicie na fakt, iż owa „ewangelizacja” trafiła na niezwykle podatny dla siebie grunt. Dokonała się bowiem w okresie, w którym pojawił się proces sekularyzacji oraz postępujący niezwykle szybko proces rozkładu wspólnot rodzinnych, lokalnych i narodowych. Okoliczności te przyczyniały się do równie gwałtownej emancypacji jednostek i do wynoszenia za wszelką cenę własnego „ja”. Jak zauważa Ulrich Beck, w dzisiejszym świecie „związki społeczne stają się refleksywne, to znaczy, że muszą być ciągle ustanawiane, podtrzymywane i odnawiane przez jednostki”²⁰. W efekcie społeczeństwo staje się coraz bardziej zatomizowane – a jego członkowie są coraz bardziej samotni. To prawda, że samotność tę można przerwać, wysyłając SMS-a czy też wchodząc do sieci Internetowej lub czekając na sygnał z zewnątrz

¹⁸ Bendyk, dz. cyt., s. 10.

¹⁹ Tamże, s. 12.

²⁰ U. Beck, *Spółeczeństwo ryzyka – w drodze do innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśla, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2002, cyt. za: Bendyk, dz. cyt., s. 22.

od innego członka sieci, także przeżywającego swoją samotność. Tak zaistniała więź ma jednak charakter przede wszystkim wirtualny. Mamy tu do czynienia z tak zwanym indywidualizmem sieciowym: „każdy z nas staje się w coraz większej mierze końcówką gigantycznej, globalnej sieci medialno-teleinformatycznej”²¹. Postępowanie w tym względzie kieruje się szczególnymi zasadami. Jednym z nich jest to, co Mikułowski Pomorski określa mianem fragmentacji spotkań. „Społeczeństwo sieci jest nie tylko powiązaniem węzłów instytucji, obejmuje także jego indywidualnych członków. Każdy z nas staje się węzłem w tej sieci. Czynnikiem wpływającym na łączenie ludzi w społeczeństwo sieci jest fragmentacja”²². W sytuacji, gdy członek pewnej grupy ma poglądy, które wykraczają poza dość ograniczony zasięg opinii, na jakie zgadzają się wszyscy członkowie tej grupy, zwraca się on do członków innej grupy, z którymi znajdzie nowe porozumienie. W konsekwencji człowiek staje się równocześnie członkiem wielu społecznych powiązań komunikacyjnych. Powstaje swoista instytucja „wymiennych przyjaciół”, czyli „wiele układów i związków komunikacyjnych z różnymi ludźmi, którzy są w stanie zrozumiale komunikować się z sobą w zakresie wąskiej tematyki, nie tworząc przy tym trwałych grup czy kręgów stycznościowych. Ta fragmentacja dzieli człowieka na różne, nieraz bardzo wąskie pasemka kontaktów”²³. Złożoność tego zjawiska pogłębia się jeszcze przez fakt, iż partnerzy tych najrozmaitszych pasm spotkań rozsiani są po całym świecie. Nie łączy ich żadna wspólna przestrzeń społeczna. Do tego dochodzi kolejny ważny element: nie istnieje podmiot, który by ustanawiał porządek w sieci, będącej zespołem wzajemnie powiązanych węzłów. Każdy jej użytkownik jest takim węzłem, czyli takim podmiotem, który w pewnej mierze jest najważniejszy. Wobec upadku autorytetów sytuacja ta uwidacznia liberalną anarchię, tak charakterystyczną dla współczesnego świata.

Opisane realia stoją w wyraźnej opozycji do postawy uczestnictwa, z której wyrasta autentyczna wspólnota osób. Na ten właśnie temat kardynał Wojtyła pisał w *Osobie i czynie*, zwłaszcza w punkcie noszącym jakże znamienity tytuł „Indywidualizm jako zaprzeczenie uczestnictwa”²⁴. Jego rozważania, odniesione do omawianego tu zagadnienia społeczeństwa informacyjnego, brzmią niezwykle aktualnie, jakby pisane były właśnie na dzisiaj. Zdaniem Wojtyły, w przypadku indywidualizmu spotykamy się z izolowaniem „osoby pojmowanej tylko jako jednostka i skoncentrowanej na sobie i swoim własnym dobru, które również bywa pojmowane w izolacji od dobra innych, a także od dobra wspólnego. [...] Działanie wspólnie z innymi, podobnie jak i bytowanie wspólnie z nimi, jest – wedle indywidualizmu – koniecznością, której jednostka musi

²¹ B e n d y k, dz. cyt., s. 22.

²² M i k u ł o w s k i P o m o r s k i, dz. cyt., s. 53.

²³ Tamże, s. 54n.

²⁴ Zob. W o j t y ł a, dz. cyt., s. 314.

się poddać. [...] Wspólnota, jeśli powstaje, to w tym celu, aby zabezpieczyć dobro jednostki wśród tych «innych». [...] nie ma takiej właściwości, która by umożliwiała osobie spełnianie siebie w działaniu «wspólnie z innymi»²⁵. Inaczej mówiąc, indywidualizm nie daje swoistej przestrzeni, w której mogłoby się urzeczywistniać autentyczne działanie „wspólnie z innymi”. Przyczyną tego jest pojmowanie osoby jako jednostki skoncentrowanej jedynie na sobie i na własnym dobru. W tym świetle niezwykle wymownie brzmią stwierdzenia jednego z klasyków współczesnej socjologii, Anthony’ego Giddensa: „Rozwój «ja» przebiega samozwrotnie. Trajektoria samego życia jest jedyną nicią spajającą «ja». Zintegrowana tożsamość, osiągnięcie autentycznego «ja», wynika z integracji doświadczeń życiowych w narracji własnego rozwoju i z wytworzenia własnego systemu przekonań, dzięki któremu jednostka wie, że «jest lojalna po pierwsze w stosunku do siebie». Podstawowe punkty odniesienia ustanawiane są «od wewnątrz», w zależności od tego, jak jednostka konstruuje i rekonstruuje swoją historię»²⁶. W koncepcji Giddensa człowiek pozostaje niejako zamknięty na transcendencję. Jest to niewątpliwie ktoś, kto tworzy siebie i kto – następnie – podlega procesowi wewnętrznej integracji. W ten sposób osiąga on to, co w powszechnym mniemaniu, tak charakterystycznym dla współczesnej kultury, uchodzi za najważniejsze – własną autentyczność. Jednakże autentyczność tę osiąga na drodze czysto wewnętrznej narracji własnych doświadczeń życiowych. W konsekwencji buduje skrajnie subiektywny system wartości, który uważa za jedynie słuszny. Kierując się tymi wartościami, czyli realizując się w ich duchu, mówi, że jest sobą, jest wierny sobie. Jest, jak pisze Giddens, „lojalny w stosunku do siebie”.

Przeciwstawieniem tak pojętej autentyczności, omówionej szerzej między innymi przez głośnego dzisiaj Charlesa Taylora²⁷, jest to rozumienie autentyczności, które w swych pismach, zwłaszcza w *Osobie i czynie*, zawarł Karol Wojtyła²⁸. Doświadczana przez człowieka wolność ściśle łączy się, według niego, zarówno z samo-posiadaniem, jak i z samo-panowaniem. Wolność nie jest bowiem zależna od przedmiotów i wartości, wokół których staje. Przeciwnie, człowiek może wybierać, a w swoich wyborach doświadcza w sobie szczególnego odniesienia do prawdy. To odniesienie pociąga za sobą także szczególne od niej uzależnienie. Doświadczenie wolności łączy się z doświadczeniem transcendencji osoby ludzkiej. „Osoba jest transcendentna w swoim własnym dzia-

²⁵ Tamże.

²⁶ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 111.

²⁷ Zob. Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002.

²⁸ Zob. bp M. Jędraszewski, *Autentyczność jako większa wolność*, w: tenże, *Wybrać większą wolność. Karol Wojtyła o człowieku*, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 2004, s. 41-75.

łaniu dlatego, że jest wolna – o ile jest wolna. [...] Skierowanie się do różnych możliwych przedmiotów chcenia nie jest zdeterminowane ani przez te przedmioty, ani przez ich przedstawienie. Tak pojęta niezależność w dziedzinie intencjonalnej tłumaczy się właśnie owym wewnętrznym, istotnym dla samej woli, odniesieniem do prawdy i zależnością od niej. Właśnie ta zależność czyni wolę niezależną od przedmiotów oraz samego ich przedstawienia, osobie zaś daje ową nadrzędność w stosunku do własnego dynamizmu, którą określamy jako transcendencję w czynie (transcendencja pionowa). Osoba jest niezależna od przedmiotów własnego działania poprzez moment prawdy, który zawiera się w każdym autentycznym rozstrzygnięciu czy wyborze”²⁹.

W przeciwieństwie do tego, co o tworzeniu własnego „ja” piszą Giddens czy Taylor – nie czyniąc żadnego odniesienia do prawdy ani do obiektywnie istniejących wartości³⁰ – Wojtyła podkreśla, że autentyczność wyboru dokonywanego przez człowieka jest w sposób istotowy „odniesieniem do prawdy i zależnością od niej”. Co więcej, to istotowe powiązanie autentyczności z prawdą nie ma charakteru abstrakcyjnego. Przeciwnie, pociąga ono za sobą egzystencjalne skutki, dotyczące w bardzo konkretny sposób samego człowieka. Poprzez swoje wybory – czyli poprzez swoje czyny – człowiek staje się bowiem kimś autentycznym lub też autentyczności tej siebie pozbawia. Wszystko zależy od tego, czy wybory te są naprawdę autentyczne, czy jest w nich obecne odniesienie do prawdy i czy są one rezultatem jej uznania. Z zagadnieniem tym łączą się dwa bardzo ważne elementy antropologii zawartej w *Osobie i czynie*. Pierwszy związany jest z tezą Karola Wojtyły o przechodnich i – równocześnie – nieprzechodnich skutkach każdego ludzkiego czynu. Drugi natomiast wskazuje na rzeczywistość moralności jako ściśle związaną z nieprzechodnimi skutkami czynu. W jej urzeczywistnianiu się kluczową rolę odgrywa prawidłowo ukształtowane sumienie.

Pisząc o spełnianiu się osoby poprzez odniesienie przez nią jej czynów do obiektywnej prawdy, kardynał Wojtyła ukazuje głębię, a jednocześnie dramatyzm ludzkiej duchowości. Wybory, których osobie przychodzi dokonywać, są urzeczywistnianiem jej wolności, nieustannie stawianej przez sumienie wobec wymogów prawdy. Dzięki temu życie osoby jest w pełni świadome, tworzone – niejako wypełniane treścią – przez czyny, z których dobroci (względnie zła) osoba w pełni zdaje sobie sprawę. W konsekwencji zdaje sobie ona sprawę

²⁹ Wojtyła, dz. cyt., s. 183.

³⁰ Warto w tym kontekście przywołać następującą wypowiedź A. Giddensa: „Moralność autentyczności pomija wszelkie kryteria moralne i ma odniesienia do innych wyłącznie w sferze relacji intymnych – chociaż ta sfera jest uznawana za wysoce istotną dla «ja». Bycie szczerym z samym sobą oznacza odnalezienie się, ale ponieważ jest to czynny proces tworzenia siebie, musi być zorientowany na całościowy cel – uwalniania się od konieczności i osiągania spełnienia. Spełnienie jest do pewnego stopnia zjawiskiem moralnym, ponieważ oznacza pielęgnowanie poczucia, że jest się «kimś dobrym» i «osobą wartościową»” (dz. cyt., s. 110).

również z odpowiedzialności za nie. Obiektywna prawda o wartościach, w świetle których osoba dokonuje swoich wyborów, chroni ją przed relatywizmem, jasność tych wyborów sprawia natomiast, że żyje ona pełnią swej świadomości.

Zupełnie inaczej postrzega życie ludzi będących członkami społeczeństwa informacyjnego John Naisbitt, według którego społeczeństwo to staje się „społeczeństwem wydarzeń”. „Ograniczenia ludzkiego umysłu – przybliżają refleksje Naisbitta Janusz Goćkowski i Katarzyna Machowska – wobec globalnego rynku informacyjnego sprawiają, że ludzie nie są w stanie samodzielnie ustalać swoich poglądów na każde zagadnienie istotne dla otaczającej ich rzeczywistości. Obywatele społeczeństwa informatycznego właściwie bezrefleksyjnie przechodzą od jednego wydarzenia do drugiego, wyrzekając się przetwarzania informacji w wiedzę, która jest wszakże procesem subiektywnym i niedelegowalnym”³¹. W rezultacie są oni ludźmi „masowymi”, sterowanymi z zewnątrz. W ich przypadku nie ma już miejsca na osobotwórcze czyny, o których pisał Karol Wojtyła. Bezmyślnie powtarzają to, czego codziennie dostarcza im machina tworzenia-przetwarzania-rozpowszechniania informacji. Członek takiego społeczeństwa zatem zasługuje jedynie na miano człowieka mądro-głupiego, ukute niegdyś przez José Ortegę y Gasset, lub też tak zwanego everymana, o którym pisał Umberto Eco, czyli „człowieka całkowicie przeciętnego: nie-szczególnie atrakcyjnego, inteligentnego czy wykształconego. To właśnie człowiek przeciętny jest najbardziej szanowany. [...] Nie odczuwa potrzeby pogłębiania wiedzy, pozostając stworzeniem gnuśnym i biernym umysłowo, żywiącym jedynie podziw dla ludzi wykształconych, co w jego mniemaniu oznacza «ile» wiedzy przyswaja, ignorując kryterium jakościowe”³².

Innym niezmiernie ważnym elementem antropologii Karola Wojtyły jest zagadnienie integracji. Dotyczy ona wymiaru ludzkiej somatyki i psychiki, a dokładniej uczynień tego wymiaru, które człowiek wprowadza w dynamiczną jedność swojego czynu. „W czynie ludzkim – czytamy w *Osobie i czynie* – biorą udział różne dynamizmy właściwe człowiekowi w warstwie somatycznej oraz w warstwie psychicznej jego naturalnej potencjalności. Każdy czyn jest jakimś ich «scaleniem», jednakże pojęcie scalenia wskazywałoby tylko na ukształtowanie całości z homogennych części, co w wypadku czynu nie zachodzi. Zachodzi natomiast coś więcej. Owe dynamizmy właściwe ludzkiej somatyce oraz psychice biorą czynny udział w integracji – jednakże nie na swoim własnym poziomie, ale na poziomie osoby. I to jest właśnie integracja osoby w czynie, przez którą, jako przez aspekt komplementarny względem transcendencji,

³¹ J. Goćkowski, K. M. Machowska, *Społeczeństwo wiedzy a społeczeństwo informatyczne*, w: *Społeczeństwo informatyczne...*, s. 161n. Zob. J. Naisbitt, *Megatrendy*, tłum. P. Kwiatkowski, Zysk i S-ka, Poznań 1997.

³² Goćkowski, Machowska, dz. cyt., s. 167n.

urzeczywistniają się właściwe osobie struktury samo-panowania i samo-posiadania. Integracja oznacza więc w tym wypadku również wprowadzenie do wyższej jedności niż o tym mówi termin «jedność psycho-somatyczna» rozumiany dosłownie³³. Integracja, o której pisze Karol Wojtyła, jest komplementarna wobec transcendencji, ponieważ pozwala w pełni „ująć i określić drugi konieczny aspekt rzeczywistości zawartej w doświadczeniu «człowiek działa». Konieczny – o tyle, że bez niego sama transcendencja zawisłaby [...] w strukturalnej pustce³⁴. Na skutek integracji osoba w pełni się urzeczywistnia, ponieważ dynamizmy psycho-somatyczne „biorą czynny udział w samostanowieniu, czyli w urzeczywistnianiu się wolności ludzkiej osoby³⁵”.

Otóż ta swoista równowaga i komplementarność transcendencji i integracji, sprawczości i dziania się, duchowości człowieka i jego wymiaru psycho-somatycznego jest – jak się wydaje – w sposób znaczący naruszona w przypadku ludzi będących członkami społeczeństwa informacyjnego. Żyją oni bowiem przede wszystkim w rzeczywistości wirtualnej, i to do tego stopnia, że rzeczywistość ta staje się w ich odczuciu bardziej realna od prawdziwie realnej. Ich życie przeniknięte jest ogromną liczbą nowych relacji o charakterze wirtualnym, co sprawia, że coraz mniej jest w nim miejsca na świadomy wysiłek integracji dynamizmów psycho-somatycznych. W konsekwencji niemożliwe, a przynajmniej bardzo utrudnione staje się dla tych osób urzeczywistnianie struktury samo-posiadania i samo-panowania.

Można więc mówić o jakiejś szczególnej „chorobie”, która dotyka osobę w społeczeństwie informacyjnym. Z jednej strony, poprzez mnogość relacji czysto wirtualnych i coraz większe możliwości ich nawiązywania zaciera się w niej konieczność odnoszenia własnych czynów do prawdy i do prawdziwych wartości. W osobie nie może się wówczas urzeczywistniać wymiar transcendencji. Z drugiej natomiast strony człowiekowi w społeczeństwie informacyjnym brakuje właściwego odniesienia do sfery somatyczno-psychicznej i do dynamizmów, które powinien niejako wprząc w proces ciągłego spełniania siebie jako osoby.

W tym punkcie rozważań stajemy wobec kluczowego dla każdej osoby zagadnienia, które w filozofii Karola Wojtyły przyjmuje określenie „personalistyczna wartość” czynu. Dla autora *Osoby i czynu* wartość ta jest wartością podstawową. „Wartość personalistyczna tkwi [bowiem] w samym spełnianiu czynu przez osobę, w samym fakcie, że «człowiek działa» w sposób sobie właściwy. A więc – że działanie to ma charakter autentycznego samostanowienia, że realizuje się w nim transcendencja osoby, co [...] pociąga za sobą integrację zarówno w polu ludzkiej somatyki, jak i psychiki. Wartość personalistyczna,

³³ Wojtyła, dz. cyt., s. 238n.

³⁴ Tamże, s. 231.

³⁵ Tamże, s. 239.

która zasadniczo tkwi w fakcie spełniania czynu przez osobę, zawiera w sobie cały szereg wartości przynależnych albo do profilu transcendencji, albo integracji, gdyż wszystkie one na swój sposób stanowią o spełnieniu czynu”³⁶. W przypadku człowieka „mądro-głupiego” natomiast czy też „everymana” trudno mówić, że „działa w sposób sobie właściwy” – to znaczy w sposób godny człowieka, do którego natury należy zarówno sfera agere, działania (transcendencji), jak i sfera pati, dziania się, podległa procesowi integracji. Dlatego też, aby mógł on tworzyć z innymi prawdziwą wspólnotę osób, musi najpierw przywrócić należytą wagę zarówno transcendencji, jak i integracji tak w patrzeniu na siebie (czyli w rozumieniu siebie samego), jak i w swoim działaniu. Dzięki temu jego czyny będą urzeczywistniały wartość personalistyczną, a on sam będzie mógł spełniać siebie – czyli doprowadzać siebie do pełni – jako osoba.

*

Kończąc swoją wypowiedź podczas sesji na temat społeczeństwa informatycznego, Zbigniew Zalewski stwierdził: „Mimo wszystko mamy chyba dobre racje, by nie obawiać się społeczeństwa informacyjnego. To ono przynosi niepowtarzalną szansę na rozwój człowieka i ludzkości. Oczywiście, ta szansa ma swoją cenę. Niemniej jednak wydaje się, że jest to cena, którą warto zapłacić. Nasze zaś obawy wobec przyszłości są w znacznej mierze spowodowane naszym lękiem przed teraźniejszością. Boimy się tego, co jest, boimy się też samych siebie i te lęki projektujemy w przyszłość. Ale to od nas w jakimś stopniu zależy, jaka będzie nasza przyszłość”³⁷. Odnosząc się do tych stwierdzeń, nie sposób odmówić im ogólnej słuszności. Nie można przecież niejako z góry obawiać się zagrożeń związanych z rozwojem społeczeństwa informacyjnego. Rysuje się ono jako kolejna szansa w procesie rozwoju zarówno poszczególnych ludzi, jak i całej ludzkości. To prawda, że jest ono rzeczywistością niezwykle dynamiczną i ciągle jeszcze pozostającą in statu nascendi. Dlatego też nasza wiedza o nim jest bardzo fragmentaryczna i niepełna, oparta przede wszystkim na danych socjologicznych. Stąd też – w konsekwencji – w przypadku analizy problemów moralnych, które mogą pojawić się w tym typie społeczeństwa, okazuje się, iż nie dysponujemy jeszcze odpowiednim jej pogłębieniem antropologicznym i etycznym. Trudno jednakże w pełni podzielać optymizm Zalewskiego. Podstawę swego „optymizmu mimo wszystko” widzi on bowiem w tym, że przynajmniej niektórzy ludzie w społeczeństwie informacyjnym będą dla siebie źródłem prawdy i sensu, nie ulegając jednocześnie narzucanym z zew-

³⁶ Tamże, s. 305.

³⁷ Z. Zalewski, *Dlaczego nie powinniśmy się obawiać społeczeństwa informacyjnego?*, w: *Spółeczeństwo informatyczne...*, s. 114.

natrzą kryteriom selekcji i myślowego porządku, że będzie to społeczeństwo wolnych i świadomych jednostek, które Karl Popper określił mianem społeczeństwa otwartego. Zalewski zakłada, że istnieją indywidualne umiejętności wychodzenia z samotności i przewyższania atomizacji społeczeństwa, że dzięki autentycznej mądrości, rozwijając samodzielność, człowiek będzie umiał w natłoku informacji odróżnić prawdę od fałszu³⁸. W wypowiedzi Zalewskiego brak natomiast – moim zdaniem – pogłębionej refleksji o charakterze antropologicznym dotyczącej wspólnoty i tworzących ją osób. A przecież taka właśnie refleksja potrzebna jest po to, aby w jej świetle spojrzeć na społeczeństwo informacyjne jako na szansę prawdziwego rozwoju człowieka i wspólnoty.

Antropologia zarysowana przez Karola Wojtyłę w jego dziele *Osoba i czyn* niewątpliwie dostarcza nam tego światła – zwłaszcza zawarte w niej rozważania dotyczące dobra wspólnego, uczestnictwa, roli obiektywnej prawdy oraz sumienia w tworzeniu się autentycznej wspólnoty oraz w spełnianiu się osoby. Antropologia ta pozwala bowiem krytycznie osądzić pewne zjawiska zachodzące w społeczeństwie informacyjnym, a jednocześnie ukazuje te drogi, którymi winien postępować dalszy jego rozwój, aby mogło ono się stać prawdziwą wspólnotą i miejscem spotkania osób.

Myśl antropologiczna Wojtyły znajduje ogromne wsparcie w refleksji innych wielkich personalistów dwudziestego wieku, zwłaszcza Gabriela Marcela. W swej konferencji *Ja i inni* stwierdził on między innymi: „Osoba – zaangażowanie – wspólnota – rzeczywistość – oto łańcuch pojęć, które [...] nie dają się wyprowadzić jedne z drugich w drodze dedukcji [...], a których jedność można uchwycić jednym aktem umysłu; akt ów należałoby określić nie tyle nadużywanym terminem «intuicja», ile raczej zbyt mało używanym terminem «synidese» (synidse), oznaczającym akt, dzięki któremu spojrzenie umysłu ogarnia pewną całość”³⁹. Dzięki temu aktowi okazałoby się, że rzeczą niezbędną jest w pierwszym rzędzie dzieło obudzenia ludzkiego „ja” do pełni życia. Ulega bowiem ono „pewnemu rodzajowi rozproszonej fascynacji, która niemal przypadkowo lokalizuje się w przedmiotach wywołujących na przemian to pożądanie, to lęk. I właśnie temu stanowi przeciwstawia się to, co uważam za istotną cechę osoby – to znaczy rozporządzalność”⁴⁰. Niewątpliwie z tym rodzajem fascynacji spotykamy się w przypadku społeczeństwa informacyjnego. Wyjściem z niej jest postulowana przez Marcela postawa rozporządzalności. Sprawia ona, że osoba w sposób istotowy wiąże swój los z innymi. Staje się na nich i dla nich otwarta, a treścią tej otwartości jest caritas. Żaden człowiek, którego obejmuje postawa caritas, nie może czuć się odepchnięty czy wykluczony.

³⁸ Por. tamże, s. 111-113.

³⁹ G. Marcel, *Ja i inni*, w: tenże, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, PAX, Warszawa 1959, s. 22n.

⁴⁰ Tamże, s. 23.

Przeciwnie, powstają wtedy międzyludzkie więzi, których nie można zaniechać czy rozluźnić bez utraty tożsamości własnego „ja”. W postawie *caritas* przejęcie się do głębi losem drugiego sprawia, że „ja” dochodzi do swej pełni. W jakiejś więc mierze związanie się z „ty” decyduje o dalszym losie samego „ja”. „Traktując innego jako «ty» – pisał Marcel w *Być i mieć* – traktuję go, ujmuję go jako wolność; ujmuję go jako wolność, gdyż jest on również wolnością, a nie tylko naturą. Co więcej, dopomagam mu w jakimś sensie w wyzwoleniu, współpracuję z jego wolnością – zdanie, które wydaje się krańcowo paradoksalne i sprzeczne, lecz którego prawdę miłość nieustannie potwierdza”⁴¹. Miłość, która przyjmuje kształt rozporządzalności – dodajmy. Osoba rozporządzalna odkrywa bowiem siebie jako powołaną, czyli jako wezwaną, lub jeszcze dokładniej: jako dającą odpowiedź na wezwanie. „Owo wezwanie – pisze Marcel – emanuje ze mnie i jednocześnie skądinąd; [...] chwytny w nim ten najściślejszy związek między tym, co jest ze mnie, a tym, co pochodzi od kogoś innego, związek zasilający czy tworzący, którego nie można rozluźnić, nie powodując osłabienia i obumierania «ja»”⁴². Z kolei, wiążąc się z innymi, osoba tym bardziej czuje się wezwana do tego, by nieustannie siebie przewyższać. To jest głównym źródłem jej wewnętrznego dynamizmu. Jest to też spełnianiem się osoby poprzez czyn, o którym tak szeroko pisał Wojtyła. Jak czytamy w eseju Marcela *Ja i inni*, osoba „pojmuje [...] siebie w znacznie większym stopniu jako wolę niż jako byt, jako wolę przewyższenia tego wszystkiego, czym jest i zarazem nie jest, jako wolę przewyższenia teraźniejszości, w którą czuje się, prawdę mówiąc, zaangażowana czy uwikłana, a która jednak jej nie wystarcza, która nie jest na miarę dążeń, z jakimi osoba się utożsamia. Jej dewizą nie jest *sum*, ale *sursum*”⁴³.

Łącząc przemyślenia Karola Wojtyły i Gabriela Marcela możemy zatem stwierdzić, że społeczeństwo informacyjne stoi przed szansą stania się miejscem prawdziwego spotkania i wspólnotą osób. Tworzący je ludzie muszą jednak mieć na tyle silną wolę, by nieustannie przewyższać teraźniejszość w imię wezwania, które płynie do nich ze strony prawdy o wspólnym dobru, będącym podstawą autentycznego uczestnictwa.

⁴¹ Tenże, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, PAX, Warszawa 1962, s. 125.

⁴² Tenże, *Ja i inni*, s. 24.

⁴³ Tamże, s. 28.