

MICHAŁ KOSCHE
MAGDALENA M. KOSCHE

OSOBA CZY INFORMACJA
– PERSONALISTYCZNA POLEMIKA
Z PARADYGMATEM SPOŁECZEŃSTWA INFORMACYJNEGO

Problematyka społeczna była obecna w historii myśli ludzkiej od niepamiętnych czasów. Najbardziej rozwinięte kultury starożytności stawiały tę kwestię w centrum swoich refleksji. Już antyczni myśliciele zdawali sobie sprawę, że namysł nad społecznością jest ściśle związany z namysłem nad człowiekiem zarówno jako indywiduum, jak też jako jednostką zanurzoną w większej społeczności.

Postmodernizm – z licznych powodów – nie zawsze zdaje się podzielać starożytną koncepcję integralnej myśli nad człowiekiem, toteż sprawy społeczeństwa, jako grupy ludzi, zasadniczo pozostawia się do badania samej tylko socjologii. Konsekwencjami takiego ustawienia problematyki jest brak antropologicznych podstaw namysłu nad *człowiekiem społecznym*. Badania socjologiczne często *cierpią* na *ślepotę prozopoiczną*, polegającą na braku filozoficzno-personalistycznych podstaw.

Poniższy artykuł będzie próbą pokazania owej *prozopoicznej ślepoty* na podstawie analizy teorii społeczeństwa informacyjnego. Aby tego dokonać autorzy w pierwszej kolejności przedstawiają pokrótce koncepcję człowieka jako osoby, wypracowaną przez myślicieli związanych z lubelskim personalizmem (Lubelską Szkołą Personalizmu). Następnie na tym tle zostaną przedstawione skutki *prozopoicznej ślepoty*, polegające na degradacji człowieka jako bytu osobowego, co *niewidzący* osiągają poprzez absolutyzację czy

Mgr MICHAŁ KOSCHE – doktorant w Instytucie Teologii Dogmatycznej KUL.
Mgr MAGDALENA M. KOSCHE – doktorantka w Instytucie Teologii Moralnej KUL; adres do korespondencji: e-mail: magdalena.kosche@gmail.com

wręcz *diwinizację* informacji (relatywnie dostępu do informacji) oraz przewartościowanie sposobów komunikacji ponad osobowe spełnienie interlokutorów, które powinno być zawsze głównym celem dialogu.

I. OSOBA JAKO CENTRUM URZĄDZEŃ SPOŁECZNYCH

Dwudziestowieczny personalizm bardzo mocno postawił kwestię człowieka jako bytu społecznego. Ten obecny był także w dekretach Soboru Watykańskiego II. W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* można przeczytać: „Osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych, ponieważ z natury swej koniecznie potrzebuje ona życia społecznego” (nr 25). Ojcowie soborowi ogłosili zatem zdanie, które jest istotą personalizmu na płaszczyźnie społecznej. Cały postęp, jakiego dokonuje świat, ma jeden cel – osobę ludzką i jej dobro. Wszystko to, co człowiek jako *homo socialis* czyni, winno zmierzać do tego, aby jednostka ludzka stawała się coraz bardziej osobą. Sobór jasno wskazuje kierunek rozwoju społecznego: „Porządek zatem społeczny i jego rozwój winien być nastawiony nieustannie na dobro osób, ponieważ od ich porządku winien być uzależniony porządek rzeczy, a nie na odwrót” (nr 26). Celem więc społeczeństwa nie może być budowanie dobra wspólnego, które realizuje się kosztem spełnienia osobowego, bądź choćby takiego dobra, które nie zmierza do pełnej realizacji człowieczeństwa. Społeczność ma jedno zadanie – doprowadzić do aktualizacji wszystkich potencjalności prawdziwie osobowych swoich obywateli. Aby jednak mogło do tego dojść, trzeba wpięrow zapytać – co to znaczy być osobą oraz jakie akty i dobra mogą prowadzić do spełnienia osoby?

1. *Osoba i społeczność*

Pierwsza próba odpowiedzi na powyższe pytania zostanie dokonana w oparciu o personalizm tomistyczny, którego przedstawicielem jest Mieczysław Albert Krąpiec. Osoba w tym ujęciu posiada doświadczenie *swojego Ja*, doświadczenie bycia sobą oraz doświadczenie spełniania czynności *moich*. Nie jest to doświadczenie bezpośrednie, lecz pośrednie – jakby filozoficzne – wywiedzione na podstawie analizy aktów własnego *Ja*. To, jaką jestem osobą, determinują *moje* czyny. Tak oto o człowieku stanowi obok natury także działanie, które charakteryzuje się wolnością rozumianą jako brak zewnętrznych determinacji. Wolność osoby przejawia się w samodeterminacji. Polega ona na wyborze sądu praktycznego, który powstaje poprzez przyporządkowa-

nie do określonego dobra, jakie człowiek poznaje. Akt decyzji staje się więc centrum osobotwórczym. Na tej płaszczyźnie można mówić o równości wszystkich ludzi. Nawet kiedy człowiek nie podejmuje decyzji (postanawia brak działania, zdaje się na innych), zachodzi spełnianie się ludzkiej wolności. Bezwiedne przyjmowanie tego, co człowiek ma zrobić, jest jednak ograniczeniem własnej wolności, które to ograniczenie doprowadza do niezaktualizowania swojego osobowego *Ja*. Aby człowiek mógł wybierać w sposób wolny – a przez to, aby mógł stawać się coraz bardziej spełnioną osobą – musi posiadać intelektualne poznanie (i rozumienie) świata oraz siebie, a także musi uświadamiać sobie cel swojego działania – czyli naturę dobra, do którego zmierza. W filozofii tomistycznej dobrem ostatecznym jest sam Absolut (Bóg), zatem ostatecznie pełna wolność polega na pełnieniu takich aktów, których celem jest wybór Boga jako *Spełniacza* osobowego¹.

Obok wolności i intelektualnego poznania osobę ludzką – zdaniem Krapca – charakteryzuje jeszcze miłość. Istnienie ludzkie, nakierowane na osobowe spełnienie w miłości w stosunku do innych *Ja*, musi być władne do poznania innego *Ja* oraz do wyboru tegoż *Ja* jako dobra dla mnie. Wolność, intelektualne poznanie i miłość prowadzą osobę w stronę transcendencji przyrody. Transcendencja człowieka jest najdonioślejszym wskazaniem na osobowy charakter bytu ludzkiego. Pozwala ona człowiekowi na samodeterminację w działaniu, co skutkuje autokształtowaniem swojego osobowego *Ja* na tle przyrody i społeczności².

Tak rozumiana osoba nie dochodzi jednak do spełnienia osobowego sama w sobie, czy też tylko na linii *Ja*–Dobro najwyższe. Droga do samorealizacji człowieka wiedzie przez życie społeczne. Istnienie ludzkie nie jest oddzielną od innych monadą – bezwzględnie autonomiczną – lecz bytem, który w społeczeństwie, w kulturze aktualizuje swoje poznanie i konkretyzuje swoją miłość. Społeczeństwo zatem dostarcza mu niezbędnych impulsów na drodze ku spełnieniu osobowemu³.

Krapiec mocno podkreśla, że osoba ma niekwestionowany prymat nad społecznością. Ów prymat wyraża się klasycznie w trzech cechach: podmiotowości wobec prawa, zupełności bytowej i godności. Osoba ludzka nie jest bowiem ani jakimś *momentem* społeczeństwa, ani czynnikiem składowym jakiejś wyższej od siebie całości, jak to miało miejsce w stoicyzmie czy

¹ Por. M. A. K r a p i e c. *Człowiek jako byt osobowy*. „Ethos” 18:2005 nr 1-2 s. 27-29.

² Por. t e n ż e. *Ja – człowiek*. Lublin 2005 s. 410 n.

³ Por. t e n ż e. *Człowiek jako byt osobowy* s. 30-31.

marksizmie. Człowiek, na mocy swojej godności, nie może być tłumaczony poprzez rzeczowe odniesienie do przyrody czy społeczności. Osoba ludzka bowiem swoje ostateczne wytłumaczenie znajduje tylko w relacji do Absolutu. „Jest więc osoba ponad materią i wszelkimi społecznościami, których istnienie bywa jednak konieczne dla dobra osoby. Tym lepsza jest społeczność – ustrój różnorodnych relacji międzyosobowych – im bardziej umożliwia ona osobowy rozwój człowieka. Redukowanie człowieka jako bytu osobowego do jego właściwości, absolutyzacja tych właściwości, prowadzi do alienacji człowieka”⁴.

Lubelski Uczony dostrzega wielkie napięcia pomiędzy bytem osobowym a społecznością we współczesnej dyskusji o człowieku. Zdaje sobie mocno sprawę z tego, że odrzucenie personalistycznej wizji człowieka prowadzi do rozumienia bytu ludzkiego jako ewolutu sił przyrody i emanatu społeczności. Jeśli człowiek nie jest osobą – powiada Krapiec – „to, rzecz jasna, człowiek nie jest bytem otwartym [...] nie ma celu sam w sobie, lecz może być tylko częścią większej całości a społeczeństwo wytwarzając ducha ludzkiego panuje nad nim i może być jego suwerenem”⁵. Zarazem jednak taki *egzemplarz* ludzki staje się coraz bardziej doskonałym narzędziem, trybikiem w wielkiej maszynie. Stając się tym samym niewolnikiem, kimś, kto nigdy nie odgadnąwszy tego kim jest, pozwala na traktowanie się li tylko jako środek, zachowując dla siebie jedynie pozór wolności, która doprowadzić może tylko do niespełnienia osobowego i alienacji.

2. Osoba społeczna

Inną próbą odpowiedzi na postawione we wstępie pytania jest propozycja *personalizmu integralnego* Czesława Stanisława Bartnika. Profesor konstatuje, że często wśród naukowców, zajmujących się fenomenem osoby, zauważa się eksplikację tylko jednostkowej strony osoby, a pomija się jej stronę społeczną. Ważnym krokiem w historii na drodze *od-indywidualizowania* osoby były koncepcje osoby moralnej czy prawnej. Jednak na skutek ujmowania osoby zasadniczo jako substancji – co ma miejsce zdaniem Profesora w tomizmie – społeczność musi jawić się jedynie jako zbiór jednostek, powiązanych ze sobą tylko aktami psychicznymi (poznania, miłości) poprzez kulturę. Kiedy pojmiemy osobę li tylko jako substancję, to nie można stworzyć prawdziwego społeczeństwa w sensie bytowym, ontycznym. Taki zabieg jest możliwy tylko

⁴ Tamże s. 35.

⁵ T e n ż e. *Człowiek w kulturze*. Dzieła T. XIX. Lublin 1999 s. 101.

w przypadku pojęcia osoby jako *relacji w sobie* – czyli relacjonistycznie. Relacja w stosunku do osób nie stanowi bowiem tylko przypadłości (czyli dodatku do substancji, który jest w gruncie rzeczy niekonieczny do pełności bytowej), co prowadzioby do uznania społeczności za jakąś formę tożsamości natur. Rzecz jasna, kiedy przeakcentujemy relacyjność osoby i zapomnimy o podstawie substancjalnej, także dojdziemy do nieprawidłowych koncepcji osoby, w których nie będzie realistycznego podłoża owych relacji. Wtedy osoba stanie się *bezontyczna*, a co za tym idzie, werdykt o byciu lub niebyciu bytem osobowym będzie przedmiotem oceny innych, ale nie konstytutywną cechą każdego człowieka⁶.

Bardzo ważnym postulatem Bartnika jest to, aby przewyciężyć arystotelesowskie rozumienie relacji na rzecz trynitarnego rozumienia relacji jako subsystemy. Lubelski Myśliciel podąża tu śladami Augustyna i Tomasza, którzy wypracowali na gruncie rozumienia Trójcy Świętej podobne koncepcje (relacji, która jest zarazem istnieniem). Nowością Bartnika jest przeszczepienie tych konkluzji na „grunt” osoby ludzkiej. Oczywiście istnienie ludzkie nie posiada relacji subsystemnych w takim stopniu jak każda z Osób Trójcy, bowiem człowiek jest osobą jedynie analogicznie (czy też bardziej trafnie katalogicznie) w stosunku do Trójcy⁷. Tym niemniej osoba jest zarówno substancją, jak i relacją, a co więcej „osoba indywidualna i społeczność są to dwie ogniskowe tej samej elipsy”⁸.

Wszystko to prowadzi Personalistę do ciekawej i oryginalnej konkluzji: „W rezultacie zbliżamy się do pojęcia osoby społecznej, wymaga to jednak przekroczenia ram filozofii klasycznej”⁹. Bartnik zauważa, że nie wystarczy operować pojęciem osoby o zabarwieniu czysto antropologicznym¹⁰, lecz należy śmiało mówić o *osobie społecznej*. Śmiałość Profesora wypływa m.in. z tego, że w teologii już Augustyn mówił o Kościele jako o *Osobie mistycznej*, a w XX wieku tezę tę uroczyście powtórzył Pius XII w Encyklice *Mystici Corporis Christi* (nr 67). O ciele społecznym pisał także Teilhard de Chardin. Traktował on społeczność jako żywy organizm, posiadający także swoją fizjologię. Bartnik rozwinął tę myśl i zauważył w społeczeństwie takie proce-

⁶ Por. Cz. S. B a r t n i k. *Osoba ludzka – jej wymiar społeczny i transcendentny*. „Ethos” 18:2005 nr 1-2 s. 45-46.

⁷ Por. t e n ż e. *Personalizm*. Lublin 2008 s. 73-77.

⁸ T e n ż e. *Osoba ludzka* s. 47.

⁹ Tamże s. 47.

¹⁰ Personalizm Bartnika idzie znacznie szerzej i formułuje ontologię prozopoiczną. Por. B a r t n i k. *Personalizm* s. 363-422.

sy, jak: nowa energia zbiorowa; krwioobieg społecznego myślenia; ciśnienie psychospołeczne; termodynamika społeczna; czy kształtowanie się nowych zmysłów społecznych. Co więcej w *organizmie ludzkości* następują kolejne fale antropogenetyczne, które zmierzają ku jak największemu rozwojowi człowieka jako osoby oraz ku stworzeniu przez cywilizację nowej socjofery, będącej ogólnoludzkim wysiłkiem zmierzającym ku rozwojowi technicznemu z poszanowaniem natury¹¹.

W społeczności można zatem wyróżnić, analogicznie jak w człowieku, wymiar natury i ducha. Podobnie jak w bycie ludzkim, wymiar ducha bierze górę nad naturą (materią). Można także mówić o wspólnej woli społecznej, świadomości czy życiu. Realność życia społecznego jest zatem tak samo istotna dla człowieka, jak realność życia biologicznego¹². Osoba społeczna jest konsekwencją i następstwem osób indywidualnych. Stanowi środowisko wzrastania i życia człowieka, jest koniecznym korelatem człowieka jako indywidualium-substancji. Osoba społeczna, choć jest *prozopoiczna* tylko analogicznie w stosunku do osoby indywidualnej, to nie jest rozumiana przypadłościowo czy akcydentalnie. Osoba indywidualna bowiem staje się w pełni sobą (jako substancja i relacja jednocześnie) kiedy znajduje się w *ko-relacji* względem innych osób¹³. Zatem osoba społeczna jest ontycznie wtórna i podporządkowana osobie indywidualnej oraz nie istnieje bez niej. Jej celem jest stworzenie możliwości autentycznego i pełnego rozwoju człowiekowi jako osobie. Można zatem i u Bartnika mówić o pierwszeństwie osoby przed społecznością.

3. Doświadczenie i uczestnictwo u podstaw wspólnoty

Ostatnim z analizowanych personalistów jest Karol Wojtyła. Myśliciel podjął bardzo ciekawą próbę analizy osoby w korelacji z jej czynem oraz osoby jako doświadczającej siebie i innych. Drugiego człowieka można poznać przede wszystkim za pomocą jego ciała, bowiem ciało jest ściśle związane z poznaniem przedmiotowym. Ciało jednak nie skupia na sobie, ale pozwala dojść do psychiki, świadomości drugiego człowieka. Dlatego też szybko można zauważyć, że drugi człowiek to nie jakiś zwykły przedmiot, którego można sklasyfikować na podstawie prostej obserwacji jego powłoki materialnej (ciała), lecz jest to nade wszystko drugie *Ja* dysponujące unikatowym i autonomicznym wobec swojego

¹¹ Por. tamże s. 191-196.

¹² Por. t e n ż e. *Osoba ludzka* s. 48.

¹³ Por. t e n ż e. *Personalizm* s. 207.

światem¹⁴. Taki stan rzeczy suponuje uznanie owego drugiego *Ja* za równe w prawach i godności. Jak podkreślają komentatorzy Wojtyły, uznanie praw drugiego *Ja* staje się momentem uznania prawdy o sobie samym. Dzieje się tak wtedy, kiedy zaczynam doświadczać inne *Ja* jako podmiot, podobnie jak siebie samego doświadczam jako podmiot¹⁵.

W odkryciu równości podmiotowej innego *Ja* względem siebie, człowiek staje się władny do uczestnictwa w człowieczeństwie drugiego *Ja*, szerzej do uczestnictwa w człowieczeństwie innych *Ja* (*My*). Tym samym człowiek spostrzega, że drugie *Ja* jest mu niezbędne do tego, aby mógł on wyrazić swoją komunijność, czyli potrzebę kontaktu z kimś równym sobie w celu złożenia bezinteresownego daru z siebie, a w społeczeństwie w celu budowania wspólnego dobra. Jak zatem nietrudno dostrzec, podstawą prawdziwego uczestnictwa jest doświadczenie (autentyczne i bezpośrednie) drugiego *Ja* jako równego w prawach mojemu *Ja* oraz jako potencjalnego członka wspólnej komunii osobowej (*communio personarum*)¹⁶.

Kategoria uczestnictwa w rozważaniach Wojtyły nie jest jednak tożsama z prostym działaniem wspólnie z innymi. Jest to bowiem sięgnięcie do osobowej transcendencji osoby w czynie na kanwie wspólnoty z innymi ludźmi. Uczestnictwo zatem, to takie działanie wspólnie z innymi, które „zachowuje to wszystko, co wynika ze wspólnoty działania, a równocześnie – przez to właśnie – urzeczywistnia wartość personalistyczną własnego czynu”¹⁷. Wartość personalistyczna czynu polega na tym, że w akcie osoba aktualizuje siebie samą posiadając siebie oraz panując nad sobą (czyli transcendując naturę). Wartość personalistyczna jest ściśle związana z wartością etyczną, jednakże nie utożsamia się z nią do reszty, ale także stanowi wartość *auto-aksjologiczną* – samospełnienie się osoby jest zatem samo w sobie wartością¹⁸. Na płaszczyźnie społecznej od strony negatywnej oznacza to, że istnieje takie współdziałanie między podmiotami, które nie ma waloru uczestnictwa. Takie współdziałanie nie posiada także wartości personalistycznej, czyli nie powoduje spełnienia osoby poprzez działanie w społeczeństwie. W takich przypadkach z filozoficznego punktu widzenia mamy do czynienia

¹⁴ Por. K. W o j t y ł a. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Red. T. Styczeń. Lublin 2000 s. 448-457.

¹⁵ Por. K. K r a j e w s k i. *Osobowa podmiotowość i wspólnota a społeczeństwo informacyjne*. „Ethos” 18:2005 nr 1-2 s. 57.

¹⁶ Por. W o j t y ł a. *Osoba i czyn* s. 396-402.

¹⁷ Tamże s. 309.

¹⁸ Por. tamże s. 306.

już nie z działaniem (*actio*), ale z doznawaniem (*passio*) – czyli dzianiem się czegoś w sposób niekontrolowany. Celem społeczeństwa nie może być zatem wychowywanie swoich członków do *passio*, choć jest to prostsze i wygodniejsze, lecz do *actio* – rozumianego jako uczestnictwo, którego celem jest spełnienie osoby poprzez urzeczywistnienie personalistycznej miary swojego aktu. Aby działać ku spełnieniu osobowemu, aksjologia społeczeństwa musi być zorientowana na prawdę i dobro oraz na aplikację tych wartości w każdej osobie ludzkiej.

Actio społeczne najlepiej oddaje miłość drugiego jako chęć przeżycia innego człowieka – drugiego *Ja*. Jak podkreśla Wojtyła, impuls do miłości społecznej powinien nieustannie rozbrzmiewać w społeczeństwie, pomimo tego, że prawdziwa miłość może pochodzić tylko od wewnątrz osoby. Za Schelerem należy przyznać ważną rolę w aktualizacji/budzeniu tego impulsu ludzkiej spontaniczności, lecz zasadniczo aktualizacja zależy od aktu woli. Akt wolitywny jest w tym przypadku specyficzny, polega na utożsamieniu *jednego z innych* jako drugiego *Ja*¹⁹.

Zanegowanie uczestnictwa w sferze społecznej prowadzi do alienacji osoby. Dzieje się tak, gdy zostaje osłabiona bądź zanegowana możliwość rozpoznania i wybrania innego człowieka jako drugiego *Ja*. Owa nieumiejętność przeżycia drugiego rodzi się w społeczeństwie, kiedy dobra, do którego owo społeczeństwo dąży, odbiegają od dóbr personalistycznych (np. kiedy celem pracy czy komunikacji jest tylko załatwienie interesu, wymiana informacji itp.). Prymat interesu i techniki nieuchronnie zmierza w kierunku alienacji człowieka. Arena społeczna jest nieustannym zmaganiem pomiędzy uczestnictwem a alienacją, pomiędzy interesem a chęcią przeżycia drugiego, pomiędzy informacją a osobą. Warto w tym miejscu przypomnieć słowa Wojtyły: „Każdy z nas bowiem przeżywa swoje własne człowieczeństwo w proporcji do tego, jak zdolny jest uczestniczyć w człowieczeństwie drugich, przeżywać ich jako «drugie Ja»”²⁰. Prawdziwe dobro wspólne danego społeczeństwa jak jakby sumą osobowego wkładu jej członków, wzywa ono do patrzenia na drugiego człowieka jako na największy dar i wartość, ale także jako na zadanie, polegające na szukaniu z bliźnim wspólnoty rozumianej jako uczestnictwo.

Systemy personalizmu społecznego, ukazane wyżej, bardzo wyraźnie i jednoznacznie stawiają osobę jako centrum życia społecznego. Osoba tworzy społeczeństwo, jest wobec niego nadrzędna, lecz także od społeczności czer-

¹⁹ Por. tamże s. 455.

²⁰ Tamże s. 457.

pie warunki życiowe niezbędne do własnego prawidłowego rozwoju. Każdy z wyżej opisanych myślicieli uwypukla na swój sposób kluczową rolę osoby na horyzoncie zagadnień społecznych. Wszyscy wymienieni tu personalisci podkreślają wspólnotę ludzką jako nakierowaną ku spełnieniu osobowemu ich członków. Alarmują także, iż jeśli osoba ludzka nie stanie w centrum życia społecznego, dojdzie *de facto* do alienacji.

II. INFORMACJA JAKO FUNDAMENT SPOŁECZEŃSTWA XXI WIEKU

W 1979 roku Jan Paweł II opublikował swoją pierwszą papieską encyklikę *Redemptor hominis*. Już wówczas zauważył, iż wraz z końcem drugiego tysiąclecia istnieje niebezpieczeństwo zagubienia człowieka wśród ogromu postępu technologicznego, tak iż zamiast panować nad światem rzeczy, na różne sposoby podporządkowuje on im swoje człowieczeństwo, sam stając się przedmiotem wielorakiej manipulacji²¹. Wobec tych rozważań Papieża, należy zapytać: czy społeczeństwo, którego podstawą jest informacja, stawia człowieka na pierwszym miejscu, czy też redukuje go jedynie do jej przekaziciela?

Czy współcześni socjologowie także postrzegają osobę jako centrum swoich dociekań? A może w nowym społeczeństwie jakaś inna wartość zajmuje centralne położenie?

1. Fenomen społeczeństwa informacyjnego

Nazwa „społeczeństwo informacyjne” (*informational society*) wskazuje na „atrybut specyficznej formy społecznej organizacji, w której wytwarzanie, przetwarzanie i transmisja informacji staje się fundamentalnym źródłem produktywności i władzy ze względu na nowe techniczne warunki wyłaniające się w tym historycznym okresie”²². Aby głębiej zrozumieć istotę społeczeństwa przełomu tysiącleci, warto oprzeć się na fundamencie, którym jest techno-ekonomiczny paradygmat²³. Oznacza on przejście od techniki opartej głównie na tanich wkładach energii do takiej, gdzie to właśnie wkład informacji rzutuje na postęp w mikroelektronice i technologii telekomunikacyjnej. Według pierwszej z cech tego paradygmatu, informacja stanowi podstawowy

²¹ Por. RH 16.

²² M. C a s t e l l s. *Społeczeństwo sieci*. Tł. M. Marody, K. Pawluś i in. Warszawa 2008 s. 36.

²³ Tamże s. 78. Na tym właśnie paradygmacie Castells opiera swą teorię.

surowiec. Ma ona szczególnie doniosłą wartość dla społeczeństwa informacyjnego. Jednak z czasem staje się ważniejsza lub nawet niezależna od innych wartości²⁴.

Termin „społeczeństwo informacyjne” dotyczy pewnego modelu społeczeństwa, który należy realizować. W społeczeństwie tym kontakty z innymi ludźmi oraz twórcze posługiwanie się informacją stają się źródłem dobrobytu. To właśnie dwa zasadnicze elementy cechują społeczeństwo informacyjne: status informacji jako *głównego bogactwa* i towaru oraz wszechobecność nowoczesnych technik i urządzeń przetwarzania tejże informacji. W tej perspektywie widać, iż informacja staje się podstawowym czynnikiem decydującym o rozwoju nowoczesnych struktur społecznych. Stanowi ona „całokształt wiedzy niezbędnej do funkcjonowania różnych dziedzin życia, i jest dobrem bez którego społeczeństwa nie mogą działać sprawnie i celowo, ani też podejmować optymalnych decyzji”²⁵.

Jednak obywatel tegoż społeczeństwa został *złapany w sieć*²⁶. Wraz z upowszechnieniem dóbr technologicznych, służących do przetwarzania informacji, ludzie usłyszeli: zbawienie jest w twoich rękach, chcesz się wyzwolić – to kup kolejny produkt zaawansowanej technologii, on da ci wolność²⁷. Podobnie każda informacja, tak cenna w nowym społeczeństwie, stała się dobrem o charakterze ekonomicznym: można ją sprzedać, kupić czy też posiadać²⁸.

Informacja stała się podstawą rozwoju wiedzy. Sama jednak informacja (w odróżnieniu od wiedzy) dotyczy ulotnych faktów, jest przemijająca oraz istotna tylko w pewnym okresie (po czym zostaje wyparta przez inną informację)²⁹. Zgodnie z modelem społeczeństwa informacyjnego, każdy z jego

²⁴ Por. Ch. F r e e m a n. *Technical Change and Economic Theory*. London 1988. Za: *Społeczeństwo sieci* s. 78. Por. także M. J ę d r a s z e w s k i. *Społeczeństwo informacji społeczeństwem spotkania osób?* „Ethos” 18:2005 nr 1-2 s. 132.

²⁵ K. K r z y s z t o f e k. *Szanse społeczeństw przedinformacyjnych*. W: *Społeczeństwo informacyjne. Aspekty techniczne, społeczne i polityczne*. Lublin–Warszawa 1992 s. 257; J. M i k u ł o w s k i P o m o r s k i. *Kultura wobec społeczeństwa sieci*. W: *Społeczeństwo informatyczne: szansa czy zagrożenie?* Red. B. Chyrowicz. Lublin 2003 s. 41; Z. Z a l e w s k i. *Dlaczego nie powinniśmy się obawiać społeczeństwa informacyjnego?* W: *Społeczeństwo informatyczne* s. 105; M. K o s z o w y. *Informacja – prawda – społeczeństwo. Próba uporządkowania problematyki*. „Ethos” 18:2005 nr 1-2 s. 65.

²⁶ E. B e n d y k. *Antymatrix. Człowiek w labiryncie sieci*. Warszawa 2004 s. 10.

²⁷ J ę d r a s z e w s k i. *Społeczeństwo informacji* s. 154.

²⁸ Por. A. L e k k a - K o w a l i k, R. L i z u t. *Aksjologiczny fundament społeczeństwa informacyjnego*. „Ethos” 18:2005 nr 1-2 s. 257.

²⁹ Por. J. G o ć k o w s k i, K. M. M a c h o w s k a. *Społeczeństwo wiedzy a społeczeństwo*

członków ma łatwy dostęp do informacji, czy jednak potrafi ją właściwie zinterpretować, a więc zrozumieć?³⁰ Przy bliższym rozpoznaniu okazuje się, że nie jest to społeczeństwo poinformowane, bo w równym, jeśli nie większym stopniu jest to społeczeństwo źle poinformowane, czy wręcz dezinformowane³¹. Widać tu pewien paradoks: oto ogrom informacji powiększa ogólną ignorancję!³²

2. Rola informacji w teorii Manuela Castellsa

W tekstach socjologa, Manuela Castellsa³³, namysł nad informacją jako podstawą społeczeństwa jest daleko posunięty. Nie jest to „czysta” informacja, lecz przetworzona, bowiem to jest ważniejsze dla rozwoju technologicznego. Warto zwrócić uwagę, że wiedza, jako umiejętność praktycznego zastosowania informacji, skupia się jedynie wokół fragmentu rzeczywistości społecznej – jest to wiedza techniczna, która dotyczy materii, a nie człowieka. W takim społeczeństwie w „krwioobieg” kulturalnym uczestniczą tylko te jednostki, które w jakiejś mierze przyczyniają się do przetworzenia informacji.

Poniżej omówione zostaną cztery warstwy tworzące – według Castellsa – kulturę Internetu. Pierwsza z nich to *technoelity*, składające się z ludzi wyrastających z akademickich środowisk naukowców wierzących, iż „w postępie naukowo-technicznym, który jest niezwykle ważnym elementem rozwoju ludzkości, jest dobro”³⁴. Nie można zaprzeczyć, że rozwój technologiczny może wiązać się z urzeczywistnianiem dobra przez konkretne osoby, lecz w przypadku kultury technomerytokratycznej to odkrycie techniczne jest najważniejszą wartością (nie dobro człowieka). Liczy się specjalistyczna wiedza, oparta na informacji, zastosowana w celu ulepszenia wytworu technicznego, równość (choć o zostaniu członkiem społeczności decydują indywidualne zasługi), reputacja i autorytet (te z kolei zdobywa się ze względu na swoją wiedzę techniczną i swoiście rozumiane etyczne postępowanie)³⁵. Płaszczyz-

czeństwo informatyczne. W: *Spółeczeństwo informatyczne* s. 141.

³⁰ Jędraszewski. *Spółeczeństwo informacji* s. 143.

³¹ M. Iłowicki. *Człowiek na smyczy. Manipulacje osobą ludzką w społeczeństwie informacyjnym*. „Ethos” 18:2005 nr 1-2 s. 122.

³² Tamże s. 132.

³³ Manuel Castells, hiszpański socjolog, swą teorię „społeczeństwa sieci” zawarł w trylogii *Wiek informacji: ekonomia, społeczeństwo i kultura*, w skład którego wchodzi: *Spółeczeństwo sieci* (tł. K. Pawluś i in. Warszawa 2008); *Siła tożsamości* (tł. S. Szymański. Warszawa 2009); *Koniec tysiąclecia* (tł. J. Stawiński i in. Warszawa 2009).

³⁴ M. Castells. *Galaktyka Internetu*. Tł. T. Hornowski. Poznań 2003 s. 49.

³⁵ Por. tamże s. 50.

ną oceny zachowań jest wyłącznie aktywność w sieci. Członków *technoelity* nie zajmuje życie innych osób, a jedynie to, co odkryli dla ulepszenia systemu. „Kamieniem węgielnym całego procesu jest otwarte przekazywanie oprogramowania, jak również usprawnień dokonanych dzięki współpracy w ramach sieci”³⁶. Udoskonalenie i przetwarzanie informacji jest rozumiane jako dobro wspólne społeczności odkrywców.

Drugą grupą, mającą znaczący wkład w kulturę Internetu, są *hakerzy*. Pojęcie to mija się jednak z powszechnym jego rozumieniem w mass mediach. „To nie bezmyślni maniacy komputerowi, którym zależy na łamaniu zabezpieczeń, nielegalnym penetrowaniu systemów czy zakłócaniu ruchu w sieci”³⁷ (tymi są *crackerzy*). Kultura zaś *hakerów* odnosi się do zbioru wartości i norm, które zostały ukształtowane w grupie programistów komputerowych współpracujących ze sobą za pośrednictwem sieci przy realizacji projektów³⁸. W tej grupie zdaje się panować powszechnie ideologia wolności (libertyńska). „Dla większości hakerów wolność nie jest może najwyższą wartością (najważniejszym celem jest innowacja techniczna, ważniejsza niż wolność bywa nawet osobista satysfakcja z twórczej pracy), lecz z pewnością stanowi istotny składnik ich światopoglądu i wpływa na postępowanie”³⁹. Należy jednak za nauczaniem Kościoła podkreślić, iż wolność nie jest dowolnością działania, a godność człowieka wymaga, aby działał w sposób osobowy – świadomie i dokonując wolnego wyboru. Wolność nie polega jedynie na wyborze działania. Człowiek, dokonując wyboru, decyduje zarazem o sobie samym, opowiadając się swoim życiem za Dobrem i Prawdą lub przeciw nim, a ostatecznie za lub przeciw Bogu⁴⁰.

Castells kontynuując swoje rozważania twierdzi, że „wolność wiąże się ze współpracą przez praktykowanie kultury daru, która z kolei prowadzi do ekonomii daru. Haker udostępni swój program w sieci, jeśli ma nadzieję, na rewanż”⁴¹. W każdym człowieku istnieje pragnienie akceptacji, wydaje się

³⁶ Tamże s. 51.

³⁷ Tamże s. 52.

³⁸ Por. tamże s. 53.

³⁹ Tamże s. 59.

⁴⁰ Por. RH 21. Por. także VS 65; KDK 17.

⁴¹ M. C a s t e l l s. *Galaktyka Internetu* s. 59. Kategoria daru, przywoływana powyżej, odsyła do znanego tekstu Soboru Watykańskiego II: „człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” (KDK 24). W przypadku teorii sieci, pod kategorią kultury daru obecna jest zwykła sprawiedliwość rozdzielcza: daję, aby coś otrzymać w zamian.

jednak, iż prestiż, dobra reputacja i szacunek dotyczą czegoś więcej niż tylko działalności w sieci. A jednak „uznanie zdobywa się nie tylko dlatego, że się coś podarowało, ale i dlatego, że się stworzyło coś cennego (nowatorski program)”⁴². Z kolei ten, kto nie programuje, nie ma do zaoferowania wartościowych informacji, bądź nie ma w ogóle dostępu do sieci, zdaje się nie mieć w oczach hakerów żadnej wartości⁴³.

Korzystanie z Internetu doprowadziło do powstania trzeciej warstwy – sieciowych społeczności, które tworzą kulturę *wirtualną-komunitariańską*. Społeczności te opierają się na dwóch wartościach: poziomej, swobodnej komunikacji oraz usieciowieniu skierowanym na *Ja*, chodzi więc o „zdolność do znalezienia sobie własnego miejsca w sieci, a jeśli się go nie znajdzie, do stworzenia i umieszczenia w niej własnych informacji i w ten sposób organizowania sieci wokół siebie”⁴⁴. Człowiek nie znajdując osób podzielających jego poglądy i zainteresowania, sam zaczyna tworzyć nową witrynę z atrakcyjnymi dla niego informacjami. „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”⁴⁵. Indywidualizm takich samozwrotnych⁴⁶ poczynań nie koreluje z rozwojem więzi i działań, które można by było zaliczyć do wspólnototwórczych.

Ostatnią grupą, dopełniającą obraz kultury Internetu w ujęciu Castellsa, są przedsiębiorcy. Ich strategia polega na „zmianie świata dzięki nowej technologii, aby w nagrodę zyskać pieniądze i władzę, wykorzystując w tym celu rynki finansowe. Podstawą tej kultury przedsiębiorczości jest zdolność do przekształcania znajomości technologii i pomysłu na biznes w wartość finansową, a następnie spieniężając część tej wartości, by urzeczywistnić tę

⁴² Tamże s. 59.

⁴³ Castells w swoich rozważaniach szeroko omawia problem wykluczenia społecznego i cyfrowego podziału na tych, którzy mają i tych, którzy nie mają dostępu do sieci i jej tajników. Por. *Galaktyka Internetu* s. 275-304; *Koniec Tysiąclecia*. Tł. J. Stawiński, S. Szymański. Warszawa 2009 s. 112-148.

⁴⁴ C a s t e l l s. *Galaktyka Internetu* s. 68. Czy jednak komunikacja międzyludzka nie powinna być zrealizowana w horyzoncie prawdy i dobra? W innym bowiem wypadku może stać się narzędziem kłamstwa i zła. Por. J ę d r a s z e w s k i. *Społeczeństwo informacji* s. 153.

⁴⁵ M i k u ł o w s k i P o m o r s k i. *Kultura wobec społeczeństwa* s. 53.

⁴⁶ Por. A. G i s s e n s. *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Tł. A. Szulżycka. Warszawa 2002 s. 111.

wizję”⁴⁷. Wszystko więc (technologia, wiedza, informacja czy innowacja) ma w ostatecznym rachunku przekładać się na pieniądze. Inwestorzy wspomagają finansowo technologicznych odkrywców w nadziei, że na tym zarobią, by potem znów móc ulokować część zysku w innowacyjne projekty. Z jednej strony wydaje się, iż dobrobyt bogatych, którzy chcą inwestować w nowe technologie, sprzyja rozwojowi nauki i jest dobrą inicjatywą. Warto jednak zastanowić się, jaką podbudowę etyczną przyjmują członkowie tego sieciowego łańcucha. Co jest tam największymi wartościami: informacja, pieniądz, technologia, własne szczęście? Czy za terminami „biznes” oraz „innowacja” kryje się jeszcze dobro drugiego człowieka? A może jest to marzenie o rozwoju ludzkiej populacji? Jednak do osiągnięcia swoich celów, człowiek zmusza się do jakiejś formy kompromisu⁴⁸. Zanika wtedy wszelkie odniesienie do wspólnych wartości, w tym do prawdy obiektywnej, a społeczeństwo staje przed pokusą całkowitego relatywizmu. „Wszystko staje się wówczas przedmiotem umowy i negocjacji”⁴⁹.

W społeczeństwie, opartym na paradygmacie informacyjnym, wartości personalistyczne nie są brane pod uwagę. Do miana spełniacza osobowego zamiast prawdy i dobra, czy też miłości, pretenduje informacja i możliwość jej przetwarzania.

III. DEPERSONALIZACJA W ERZE INFORMACJI

W obliczu zmian, dokonanych na przełomie tysiącleci, informacja stała się jakby nową kategorią antropologiczną. W związku z tym Bartnik zauważa, że współczesne społeczeństwo można określać nie tylko mianem informatycznego, lecz można mówić także o swego rodzaju *informacyjnej osobie społecznej*. Dane stają się bowiem w stosunku do człowieka imperatywem formującym (in-formacją). Jednakże twierdzenie, że byt ludzki jest produktem informacji, czy też uczynienie z informacji kategorii fundamentalnej dla rozumienia osoby, jest zawężeniem nie do przyjęcia. Osoba jest bowiem transcendentna w stosunku do informacji. Nie można powrócić do pitagorejskiego

⁴⁷ C a s t e l l s. *Galaktyka Internetu* s. 71.

⁴⁸ Warto przytoczyć tu słowa papieża Jana Pawła II: „W ten sposób społeczeństwo staje się zbiorowością jednostek żyjących obok siebie, ale niepołączonych wzajemnymi więzami: każdy pragnie zrealizować swoje cele niezależnie od innych czy wręcz dąży do własnych korzyści kosztem innych” (EV 20).

⁴⁹ EV 20.

rozumienia bytu ludzkiego jako kategorii liczbowej czy matematycznej⁵⁰. Zatem pierwszym rodzajem depersonalizacji osoby jest postrzeganie bytu ludzkiego jako li tylko bytu informacyjnego, którego celem jest przetwarzanie informacji.

W nowym społeczeństwie, jak zauważa Iłowiecki, informacja staje się swego rodzaju idolem. Podstawową rolą mediów nie jest już działanie osobotwórcze, czy służba prawdzie i wolności rozumianej jako wolność do czynu prawego. Media mają jeden cel – jest nim po prostu przekazanie informacji⁵¹. Nieważne, że nieodpowiednio dopasowana informacja może trafić do nieodpowiedniego odbiorcy (np. epatowanie scenami mordów czy gwałtów w *wiadomościach*, które oglądają dzieci), nieważne że większość tzw. *szumu medialnego*, to suma niepotrzebnych informacji, w których trudno odnaleźć coś naprawdę istotnego. Paradygmat informacji jako celu nadrzędnego prowadzi do drugiego rodzaju depersonalizacji – czyli do braku odpowiedzialności za podaną informację w imię rzekomej wolności dostępu do niej.

Jędraszewski zauważa inny rodzaj depersonalizacji płynący z paradygmatu społeczeństwa informacyjnego. Jest nim wykluczenie społeczne wielu osób, które powstaje wskutek elitaryzmu społeczeństwa będącego mocno stechnicyzowanym. Starsze pokolenia nie umieją odnaleźć się w *technicznej dżungli* XXI wieku. Na naszych oczach tworzy się zatem bardzo ostra dychotomia społeczna: na tych którzy potrafią używać narzędzi informatycznych oraz na tych, którzy tego nie potrafią. Jędraszewski widzi tu powrót niemalże do czasów niewolnictwa. Tyle, że niegdyś niewolnik był potrzebny swojemu panu do pracy, a dziś ci, którzy nie potrafią obsługiwać komputerów, zostają wykluczeni⁵². Rzecz jasna problemem głównym nie jest w tym przypadku sama technika. Jeśli bowiem *nowa elita* społeczeństwa informacyjnego zdawałaby sobie sprawę z tego, że to człowiek jako osoba jest najważniejszy w społeczeństwie (a do tego potrzeba personalistycznych koncepcji społeczeństwa, nie zaś li tylko socjologiczno-informacyjnych), wówczas wykluczenie dałoby się przezwyciężyć, choćby poprzez międzyludzką pomoc. Problem jednak polega na tym, że człowiek doby informacji mierzy człowieczeństwo swoje i innych nie w kontekście personalistycznym, lecz miarą przyswojonych informacji. Trzeci zatem rodzaj depersonalizacji, jaki niesie ze sobą społeczeństwo zorientowane na informację, to wykluczenie.

⁵⁰ B a r t n i k. *Osoba ludzka* s. 48-49.

⁵¹ Por. I ł o w i e c k i. *Człowiek na smyczy* s. 130.

⁵² Por. J ę d r a s z e w s k i. *Spółeczeństwo informacji* s. 145-150.

Bardzo często zwolennicy nowych technologii przetwarzania i przesyłania informacji powołują się na nowe możliwości komunikacji, jakie powstają na skutek rozwoju społeczeństwa, widząc w nich podstawowy środek osobotwórczy. Personalistyczna myśl zasadniczo zgadza się z tym paradygmatem. Aby jednak komunikacja była osobotwórcza, musi opierać się na realnym doświadczeniu interlokutora. Musi bazować na przeżyciu drugiego *Ja* jako równego w godności mojemu, co dokonuje się w doświadczeniu prawdy o drugim. Kiedy jednak komunikacja jest zapośredniczona przez środki masowego przekazu, realność – jako środowisko mediacji – ustępuje wirtualności. Społeczeństwo informatyczne w swojej komunikacji posługuje się zatem nie doświadczeniem realnym osoby – lecz jej wirtualnym przedstawieniem. Można powiedzieć zatem, że przedmiotem mojego doświadczenia jako człowieka nie jest inny człowiek, ale jego wirtualny obraz⁵³. Rzecz jasna kiedy poznanie pośrednie jest tylko pomocnicze doświadczeniu bezpośredniemu (tzn. kiedy mamy realny obraz danej osoby, a niekiedy kontaktujemy się medialnie, z uwagi na różne przeszkody), komunikacja medialna ułatwia życie i pomaga podtrzymać więzi. Jeśli jednak – jak ma to miejsce w społeczeństwie informatycznym – jest to główny, bądź czasem jedyny sposób budowania relacji, dochodzi do kolejnej depersonalizacji. Ponadto często w społeczności wirtualnej dochodzi do kreowania swojego tzw. drugiego życia (*second life*), które w skrajnych przypadkach jest zbiorem nieprawdziwych, wyimaginowanych cech i doświadczeń swojego wirtualnego *alter ego* (*awatar*). Do jakich depersonalizacji może prowadzić taka postawa? Odpowiedź na to pytanie pozostaje otwarta.

Na koniec bodaj najważniejsza z depersonalizacji – eliminacja prawdy z aksjologii społeczeństwa nabudowanego na paradygmacie informacji. Podstawowymi wartościami stają się bowiem łatwość i szybkość dostępu do informacji oraz ich ilość. Chodzi o to, aby zgromadzić jak największą liczbę danych, tak by uniknąć informatycznego niebytu – *entropii danych*. Etyka informacji – jak można wywnioskować z badań Floridiego – nie zawiera w sobie żadnego odniesienia do prawdy (ani do osoby!). Liczy się tylko *infosfera* oraz zachodzenie procesów inflacyjnych zmierzających ku eliminacji entropii danych⁵⁴.

⁵³ Por. A. B. S t ę p i e ń. *Studia i szkice filozoficzne*. T. 1. Lublin 1999 s. 157 n.

⁵⁴ Por. L. F l o r i d i. *Zagadnienie moralności informacji. O filozoficznym ugruntowaniu etyki komputerowej*. „Ethos” 18:2005 nr 1-2 s. 282-292. Floridi podaje 4 podstawowe prawa etyki informacji zorientowanej na podmiot. Są to: 1) zakaz powodowania entropii informacji; 2) zakaz dopuszczenia do powodowania entropii; 3) nakaz usuwania entropii; 4) nakaz posze-

Nawet gdyby wypracowano system filtrujący informację w aspekcie jej zgodności z rzeczywistością – jak definiuje prawdę klasyczna metafizyka – to sposób jej dostarczania i specyfika informacji (jako zbioru jakiejś wiedzy teoretycznej, będącej poza bezpośrednim doświadczeniem mojego *Ja*) sprawia, że niemożliwe jest dojście do prawdy personalistycznej, tzn. takiej, która czyni byt ludzki lepszym człowiekiem, poprzez doświadczenie drugiego *Ja* w sposób autentyczny. Dochodzi zatem w tym momencie do totalnej deprecjacji społecznej strony bytu ludzkiego poprzez alienację (brak relacji komuniotwórczych z innymi ludźmi). Jakie są skutki alienacji – wiadomo aż za dobrze. Prowadzi ona do egoizmu bytowego, a ten – jak pokazuje Wojtyła – do indywidualizmu i totalitaryzmu⁵⁵.

*

Teoria społeczeństwa opartego tylko na paradygmacie informacyjnym jest koncepcją redukcyjną, w której informacja (technologia) stoi wyżej niż osoba ludzka. Jednak „człowiek jest przedmiotowo «kimś» – i to go wyodrębnia wśród reszty bytów widzialnego świata, które przedmiotowo są zawsze tylko «czymś»”⁵⁶. To podstawowe rozróżnienie wskazuje na przepaść, jaka istnieje pomiędzy światem osób a informacją. Zadaniem więc człowieka jest to, by starał się żyć tak, aby nie tyle *więcej mieć*, ile *bardziej być*⁵⁷. Wydaje się, że pomimo tak wielu uchybień w teoriach nowoczesnego społeczeństwa, droga do rozwoju ludzkości wiedzie w sposób nieunikniony przez coraz szersze wykorzystanie informacji. *Spółeczeństwo jutra* stoi przed szansą stania się miejscem prawdziwego spotkania i wspólnoty osób, jeśli cyfryzacja i informatyzacja staną się jedynie środkiem do celu, jakim jest osobowy wzrost człowieka. W centrum zatem nowego społeczeństwa powinna znajdować się osoba, która będzie wezwana do aktywnego uczestnictwa w budowaniu dobra wspólnego także przy użyciu nowoczesnej techniki. Aby tak się stało, niezbędne jest stworzenie takiej teorii nowoczesnego społeczeństwa, która będzie brała pod uwagę zdobycze techniczne współczesnego świata, możliwości ekonomiczne i komunikacyjne, płynące z przetwarzania informacji i swobod-

rzenia zasobów informatycznych. Por. tamże s. 289.

⁵⁵ Por. W o j t y ł a. *Osoba i czyn* s. 312-315.

⁵⁶ T e n ż e. *Miłość i odpowiedzialność*. Red. T. Styczeń. Lublin 2001 s. 24.

⁵⁷ Por. RH 16; KDK 35.

nego do niej dostępu oraz nade wszystko personalistyczną wizję osoby ludzkiej, jako centrum życia społecznego.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. W: Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Poznań 2002 s. 526-606.
- J a n P a w e ł II: Encyklika *Redemptor hominis*. Watykan 1979.
- J a n P a w e ł II: Encyklika *Veritatis splendor*. Watykan 1993.
- J a n P a w e ł II: Encyklika *Evangelium vitae*. Watykan 1995.
- B a r t n i k Cz. S.: Osoba ludzka – jej wymiar społeczny i transcendentny. „Ethos” 18:2005 nr 1-2 s. 41-49.
- B a r t n i k Cz. S.: Personalizm. Lublin 2008.
- B e n d y k E.: Antymatrix. Człowiek w labiryncie sieci. Warszawa 2004.
- C a s t e l l s M.: Galaktyka Internetu. Tł. T. Hornowski. Poznań 2003.
- C a s t e l l s M.: Siła tożsamości. Tł. S. Szymański. Warszawa 2009.
- C a s t e l l s M.: Społeczeństwo sieci. Tł. M. Marody, K. Pawluś i in. Warszawa 2008.
- C a s t e l l s M.: Koniec Tysiąclecia. Tł. J. Stawiński, S. Szymański. Warszawa 2009.
- F l o r i d i L.: Zagadnienie moralności informacji. O filozoficznym ugruntowaniu etyki komputerowej. „Ethos” 18:2005 nr 1-2 s. 269-307.
- F r e e m a n Ch.: Technical Change and Economic Theory. London 1988.
- G i s s e n s A.: Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności. Tł. A. Szulżycka. Warszawa 2002.
- I ł o w i e c k i M.: Człowiek na smyczy. Manipulacje osobą ludzką w społeczeństwie informacyjnym. „Ethos” 18:2005 nr 1-2 s. 117-134.
- J ę d r a s z e w s k i M.: Społeczeństwo informacji społeczeństwem spotkania osób? „Ethos” 18:2005 nr 1-2 s. 143-162.
- K o s z o w y M.: Informacja – prawda – społeczeństwo. Próba uporządkowania problematyki. „Ethos” 18:2005 nr 1-2 s. 65-76.
- K r a j e w s k i K.: Osobowa podmiotowość i wspólnota a społeczeństwo informacyjne. „Ethos” 18:2005 nr 1-2 s. 50-62.
- K r ą p i e c M. A.: Człowiek jako byt osobowy. „Ethos” 18:2005 nr 1-2 s. 23-35.
- K r ą p i e c M. A.: Człowiek w kulturze. Dzieła T. XIX. Lublin 1999.
- K r ą p i e c M. A.: Ja – człowiek. Lublin 2005.
- K r z y s z t o f e k K.: Szanse społeczeństw przedinformacyjnych. W: Społeczeństwo informacyjne. Aspekty techniczne, społeczne i polityczne. Lublin–Warszawa 1992 s. 257-277.
- L e k k a - K o w a l i k A., L i z u t R.: Aksjologiczny fundament społeczeństwa informacyjnego. „Ethos” 18:2005 nr 1-2 s. 255-268.
- M i k u ł o w s k i P o m o r s k i J.: Kultura wobec społeczeństwa sieci. W: Społeczeństwo informatyczne: szansa czy zagrożenie? Red. B. Chyrowicz. Lublin 2003 s. 37-70.
- S t ę p i e ń A. B.: Studia i szkice filozoficzne. T. 1. Lublin 1999.
- W o j t y ł a K.: Miłość i odpowiedzialność. Red. T. Styczeń. Lublin 2001.
- W o j t y ł a K.: Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne. Red. T. Styczeń. Lublin 2000.

Z a l e w s k i Z.: Dlaczego nie powinniśmy się obawiać społeczeństwa informacyjnego? W: Społeczeństwo informatyczne: szansa czy zagrożenie? Red. B. Chyrowicz. Lublin 2003 s. 103-114.

THE PERSON OR THE INFORMATION
– A PERSONALISTIC POLEMICS WITH THE PARADIGM
OF INFORMATION-BASED SOCIETY

S u m m a r y

For numerous reasons, postmodernism does not uphold the classical holistic conception of reflecting upon the human being. Thus, the problems related to the social realm – as the ones that concern groups of people – are entirely delegated to the domain of sociological studies. In consequence, this approach is devoid of the anthropological foundations of the reflection on the *social human being*. Sociological research often suffers from *prosopoc blindness*: the failure to anchor its research in philosophical and personalistic grounds.

The present paper attempts to illustrate this *prosopoc blindness* through the analysis of the theory of information-based society. To do that, the authors start with presenting the conception of the human being as a person, developed by the thinkers related to the Lublin School of Personalism. Next, the effects of the above-mentioned prosopoc blindness are presented. The first is the degradation of the human being as a personal being by granting the absolute ontological status – if not divine, in fact – to information (or, alternatively, to the access to information). Modes of communication become more important than the personal self-realization of the interlocutors – which should always be seen as the major objective of human dialogue.

Translated by Konrad Klimkowski

Słowa kluczowe: osoba, informacja, społeczeństwo, sieć, personalizm, Manuel Castells.

Key words: person, information, society, Internet, personalism, Manuel Castells.