

## Osoba w sieci<sup>1</sup>

**O**d ponad ćwierćwiecza, od początku przełomu komunikacyjnego (zastępowania analogowości cyfrowością) każda osoba jako jednostkowy byt rozumny, dysponujący zdolnością dokonywania wyborów i ponoszenia za nie odpowiedzialności, od dawna odczuwająca „płynność rzeczywistości” (określenie spopularyzowane przez Zygmunta Baumaną), żyje w wyjątkowo zdynamiczowanym świecie. Z badań historycznych wynika, że w każdej epoce człowiek był jednocześnie usatysfakcjonowany zmianami, jakie zachodziły w jego otoczeniu i w nim samym oraz czuł się przez nie zagrożony. Jednakże najnowsze przeobrażenia są nadzwyczaj intensywne i specyficzne, są odczuwane jednocześnie w kulturach lokalnych, tożsamościowych i w nietożsamościowej kulturze globalnej. Reprezentanci nauk przyrodniczych i humanistycznych dowodzą, że załamuje się dotychczasowy, w miarę stabilny światowy ład społeczno-gospodarczo-polityczno-kulturowy, że sprawiająca wciąż wiele problemów egzystencjalnych i ideologicznych kultura masowa, staje się w znacznej mierze pomasowa, a właściwie przekształca się w „kulturę uczestnictwa”, tzn. kulturę, która w warunkach masowości uwzględnia jednostkowe potrzeby i zainteresowania użytkowników multimediów, pobudzając ich do aktywności nie tylko komunikacyjnej (Castells 2003). Coraz częściej słychać również donośne głosy, z jednej strony nawołujące do stworzenia nowych „regulatorów” życia społecznego, a z drugiej strony przestrzegające przed „dyktaturą” globalizacji opartej na technopolu i elektronicznej komunikacji.

Próbując uchwycić wyjątkowość współczesnej zmienności, niewątpliwie odczuwanej przez każdego z nas, niektórzy myśliciele powoływali i nadal powołują nowe nauki, szkoły filozoficzne i oparte na interdyscyplinarności dziedziny badawcze. Na przykład Paul Virilio już ponad 30 lat temu określał siebie jako filozofa prędkości,

---

<sup>1</sup> Zmieniona i poszerzona wersja artykułu, który został opublikowany pod takim samym tytułem w książce *Personalná obnova humanity na prahu 21. storočia*. Editori: Mária Klobušická, Milan Jozek. Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre – Filozofická Fakulta – Katedra Všeobecnej a Aplikovanej Etiky, Nitra 2009, s. 167–180.

ponieważ uznał, że to właśnie szybkość jest głównym kryterium rozwoju współczesnego świata i stworzył dromologię (gr. *dromos* – bieg, tor wyścigowy), czyli naukę o prędkości (Virilio 1977 i 1995). Jego zdaniem to, co nazywano kiedyś rewolucją przemysłową, w rzeczywistości było rewolucją dromokratyczną, czyli dzisiaj w Polsce i w innych krajach należących do cywilizacji zachodniej nie istnieje demokracja, ale tylko dromokracja. Po prostu, ludzie nie posiadają już strategii życiowych w tradycyjnym znaczeniu, posiadają natomiast dromologię, ponieważ ona umożliwia wyjaśnianie charakteru i sensu transformacji, jakie następują w rzeczywistości społecznej głównie dzięki nowoczesnym technologiom, zwłaszcza tzw. technologiom miękkim, czyli bardzo skomplikowanym, ale z powodu standaryzacji i miniaturyzacji powszechnie dostępnym i prostym w użyciu.

Przywołałem koncepcję Virilio, mimo iż sytuacje, w jakich znajduje się obecnie człowiek, trafnie również oddają inne koncepcje badawcze, m.in. te, które określają współczesne społeczeństwa jako mobilne, nomadyczne, transparentne, redundantne, transakcyjne, okablowane, ostatnio najczęściej – informacyjne, jako społeczeństwa oparte na wiedzy rozproszonej (potocznie określanej jako „wikipedyczna”), wreszcie jako społeczeństwa ryzyka i spamu, ale w moim przekonaniu dromologia najlepiej ukazuje to, że zmiany i potrzeby dostosowywania się do nich wymagają od każdej osoby, aby dysponowała odpowiednim dynamizmem, swoistą kompetencją do transformowania się. Ponadto francuski filozof zwracał również uwagę na, istotny przecież zawsze dla osoby problem jej wolności, dowodząc, że osiągnięcie coraz większych prędkości nie oznacza wcale poszerzania pola wolności, wręcz przeciwnie: „obszar wolności – pisał on – kurczy się wraz z prędkością, gdyż wolność potrzebuje obszaru. Gdy zniknie obszar, nasze życie przypominać będzie życie maszyny” (Virilio 1997, 73, cyt. za: Loska 2000, 199). Nie podzielam takiego katastroficznego stanowiska, ale dromologia uświadamia dobitnie, że filozoficzne określanie współczesnej osoby przez substancjalistyczne ujęcie, czyli poszukujące wewnętrznych zasad, które człowieka konstytuują, coraz bardziej domaga się dopełnienia przez ujęcie relacjonistyczne, określające istotę ludzką przez jej więzi, działania i przejawy, osobę traktowaną przede wszystkim jako członka nowych społeczności, którymi są dzisiaj masowo powstające wspólnoty sieciowe. Takie postępowanie jest konieczne, jeśli chcemy przyrzec się obecnemu procesowi kształtowania się integralnej osoby i zrozumieć go na tle szerokich zmian zachodzących w najbliższym otoczeniu i na całej Ziemi.

Za Janem Kłosem można przyjąć, że integralna osoba „nie tylko stara się o nabywanie odpowiednich umiejętności poruszania się w świecie współczesnym, ale także nie wyzbyła się wartościowania tego świata” (Kłos 2005, 352), a więc jawi się ona

jako ktoś, kto potrafi nie tylko przyswoić sobie zdobycze cywilizacji naukowo-technicznej, ale też rozumie je w szerszym kontekście – tego, co moglibyśmy nazwać dobrem człowieka. Potrafi to robić, gdyż jej wiedza o dobru i złu moralnym pochodzi spoza obszaru poznania naukowego, poznania instrumentalnego w stosunku do ludzkiego środowiska. Wiedza o dobru i złu ujawnia się w sumieniu. Ono z kolei zostało ukształtowane w swoistym dialogu pokoleń, w którym przekazywane reguły postępowania znajdowały swoje potwierdzenie w postępowaniu (Kłos 2005, 355).

Innymi słowy, integralna osoba musi więc dzisiaj dysponować jednocześnie umiejętnościami technicznymi i umiejętnościami wartościowania techniki i swojego stosunku do niej. Otrzymując coraz większą ilość informacji, gromadząc je, przetwarzając, przechowując i przesyłając innym osobom, człowiek powinien dokonywać właściwych wyborów, zarówno rozumnych, jak i dobrych, czyli pożytecznych dla niego i innych ludzi. Jest to bardzo trudne i nieustannie coraz bardziej skomplikowane w świecie, w którym o rozwoju jednostek i społeczeństw decydują przede wszystkim takie dziedziny nauki, jak optoelektronika i nanotechnika informatyczna (wytwarzająca roboty wielkości molekuł) oraz takie technologie, jak rzeczywistość wirtualna, telewizja interaktywna i telefonia osobista.

Pod koniec XX wieku społeczeństwa zajęte informacjami i tworzone przez nie kultury stopniowo zamieniały swoje dotychczasowe struktury hierarchii, określane jako modele piramidy lub trójkąta, ponieważ informacje (i zawsze towarzyszące im formy władzy) przebywały w nich drogą od szczytu ku dołowi, w sposób uporządkowany (z góry na dół), na „struktury” sieci, w których informacje (oczywiście, razem z formami władzy) przebywają wiele dróg, w różnych kierunkach, często krzyżujących się. Obecnie wielu badaczy zastanawia się nad możliwościami przekształcania się społeczności sieciowych w „struktury” heterarchiczne i panarchiczne. Cyberlibertarianie, zwolennicy totalnej wolności, marzą nawet o anarchicznych stosunkach społecznych. Do tej pory skutecznie przywołują ich do porządku cyberpaternaliści, zwolennicy prawa i porządku. Nie ulega jednak wątpliwości, że ludzie mają coraz większe poczucie decentralizowania i fragmentaryzowania się otaczającej ich rzeczywistości.

Oczywiście, pojęcie „sieci” obejmuje bardzo dużo form i zjawisk, a nie odnosi się tylko do fizycznych urządzeń służących transmisji danych. Główną cechą sieci jest wzajemne powiązanie typu: każdy może kontaktować się z każdym, co zaciera granice między komunikowaniem interpersonalnym a masowym oraz publicznym a prywatnym. Sieci globalne są sieciami komunikowania – mediami, które umożliwiają kontakty jednych osób z innymi, jak np. ogólnosiwiatowa sieć telefoniczna łącząca ludzi ze sobą na niespotykaną dotąd skalę. Znaczenie sieci opartych na Internecie, określanym jako „supersieć”, „sieć sieci” lub „obszar bez terytorium”, wykracza daleko poza ramy działania jego użytkowników. John Naisbitt definiuje sieci jako „rozmawiające ze sobą osoby”, które dzielą się swoimi pomysłami, informacjami i zasobami. Jego zdaniem w tworzeniu sieci właściwie nie tyle istotna jest sama sieć, ale ważny jest jej końcowy rezultat, czyli złożony proces komunikacji, ustanawiający związki między osobami (Naisbitt 1997, 88). „Rozmowy” prowadzone przez internautów mają specyficzny i dynamiczny charakter, ponieważ w trakcie ich trwania znacznym przeobrażeniom ulegają tożsamości uczestników aktów komunikacyjnych.

Patronem tożsamości użytkowników multimediiów i ich wzorem osobowym jest zatem – znany z *Odysei* Homera – Proteusz, według *Mitologii* Jana Parandowskiego przemądry ekscentryk, żyjący w Królestwie Morza, który wszystko wiedział o teraźniej-

szości i znał przyszłość, potrafił wróżyć, ale był jednocześnie egoistą, odludkiem i grubianinem. Nie każda jego cecha stanowiła wartość, nie każdy fragment jego ciała świadczył o urodzie i sile. Proteusz symbolizował intensywnie przeobrażanie się, wyzwał jednak niezwykłą energię u ludzi poszukujących wiedzy i prawdy i stawał się dla nich drogowskazem. W *Mitologii* czytamy:

Kto chciał dostać od niego radę, musiał go w pierw schwytać i obezwładnić. (...) Ale musiało się mieć nie lada siłę i odwagę, aby opanować tego sprytnego czarownika. Umiał bowiem zmieniać swą postać. Stawał się tygrysem, lwem, smokiem, rozpływał się w wodę, płonął jak ogień, wyrastał drzewem; wreszcie, jakby życie zeń uciekło, przeistaczał się w twardą skałę. Przez cały czas trzeba go było krzepko trzymać i zaciskać jeszcze więzy, a nic się nie bać. Wyczerpany, ulegał w końcu i wówczas dawał rady nieomyłne i niechybne przepowiednie (Parandowski 1972, 162–163).

Z Proteuszem warto się więc było zmierzyć, a w dzisiejszych czasach nie istnieje chyba inna, lepsza dla człowieka alternatywa.

Jednak istotnym nowym niebezpieczeństwem, jakie zagraża tożsamości człowieka w społeczeństwie informacyjnym jest przekształcanie się jednych form spotęgowanej zmienności w nowe. Do tej pory w rozważaniach poświęconych związkowi tożsamości z ponowoczesnością wskazywano najczęściej na taki rodzaj zmienności, który można nazwać proteizmem kontrolowanym, ponieważ zmienność ta przyjmowała dwojakie formy: ewolucji i rewolucji. Natomiast w epoce internetu zaczyna dominować inna forma zmienności, oparta na zanikaniu respektu dla tradycyjnie pojmowanej rozumności i dla reguł, oparta na emocjonalności, improwizacji i spontaniczności, proteizm – rzecz można – rozpasany, którego – przynajmniej na razie – nie można zatrzymać i opanować.

Proteusz – co należy nieustannie przypominać – nie był jednak wcieleniem bezmyślnej zmienności, lecz symbolizował mądrość i nieomyłne, pozbawione strachu spojrzenie w przyszłość. Jego mądrość i optymizm zrodzone zostały z wielości doświadczeń, nastrojów, odczuć i pragnień, z wcześniejszej niepewności, a przede wszystkim z marzenia o totalnej wolności. Symbolem epoki zwanej ponowoczesną uczynił Proteusza niemiecki filozof Wolfgang Welsch, dowodząc, iż z proteuszową zmiennością wiąże się dzisiaj przede wszystkim konotacje pozytywne, ponieważ ucieleśnia ona zdolność do zmienności, która jest warunkiem „wpasowywania się podmiotu w nową rzeczywistość” (Welsch 1999).

Według niego wytwarzanie i kształtowanie tożsamości jest obecnie procesem bardzo złożonym, a

integralność osoby – zależy od tego, czy jest ona zdolna *dokonywać przejść* między różnymi konstrukcjami swej tożsamości. Tylko i wyłącznie ta zdolność gwarantuje, że wewnętrzny pluralizm nie prowadzi do polifrenii (...), związek między poszczególnymi tożsamościami przebiega, by tak rzec, *horyzontalnie* – poprzez nałożenia, odniesienia i przejścia zachodzące między różnorodnymi tożsamościami. Ich wzajemna relacja ma fundamentalnie *transwersalną* strukturę (za: Zeidler-Janiszewska, red. 1998, 31–32).

Welsch wyróżnia cztery aspekty tożsamości transwersalnej. Pierwszy wskazuje na to, że różne jej części nie są połączone kontekstem zewnętrznym (jakimś metaauto-rytetem), ale nakładają się na siebie od wewnątrz, łącząc się na zasadzie wielokierunkowej interakcji. Drugi dotyczy pewnego stylu jednostki i odgrywanej przez nią roli (zawodowej, prywatnej lub społecznej). Trzeci aspekt odnosi się do kompetencji podmiotu, która polega na skutecznym radzeniu sobie z różnorodnymi jego zasobami i wersjami. Ostatni aspekt odnosi się do przenikalności tych aspektów podmiotowych. Większa ich przenikalność gwarantuje większą kompetencję i spójność podmiotu, większą również kompetencję i wyrazistość tożsamości.

Tożsamość transwersalna dysponuje więc kompetencją do rozwijania pluralności i jest szeroko otwarta na dynamikę rzeczywistości. Czy jednak nie zagubi swojej istoty i swojego głębszego sensu istnienia, gdy zbyt mocno zostanie uwikłana w związki z hipertekstami, politekstami, konwergencjami mediów i usług, nowymi społecznościami cyfrowymi i światami wirtualnymi? Takie zjawiska jak *Internet Relay Chat* (IRC), różne fenomeny *Power of Speech* (potęgi mowy), komputerowe gry tekstowe, czyli MUD-y (*Multi-User-Dimensions* lub *Multi-User-Dungeons*) oraz programy *talk-shows* charakteryzują się swoistą „polifonicznością”, (przerywaniem ciągłości semantycznej przekazów), efektami zwielokrotniającymi tematy (tzw. „kaskadami”, luźnymi związkami między wypowiedziami tworzonymi przez coraz większą liczbę uczestników), demonstrowaniem biegłości w wykorzystywaniu techniki komputerowej i znajomości słownictwa „ircowego”, zmiennością punktów widzenia (powodującą, że dyskurs staje się nieprzewidywalny), a nawet powstawaniem „nowej struktury społecznej” (manipulowaniem obiektami i postaciami przez uczestników). W *talk-shows* dominujące są: pozycja gospodarza, która unieważnia w gruncie rzeczy reguły przejmowania głosu przez innych uczestników programów, zmieniające się pozycje podmiotowe uczestników oraz przyjmowanie i odgrywanie przez nich wielu ról. Jeśli doda się do tego jeszcze fantazyjnie dobierane przez uczestników pseudonimy (*nicki*) i wchodzenie przez nich do nowych wspólnot wirtualnych, to raczej można przyznać tym badaczom, którzy twierdzą, że współczesna tożsamość osoby staje się coraz bardziej tożsamością słabą, wręcz wibrującą.

Niewątpliwie od ponad dwóch dziesięcioleci „[s]iłą skrajnie decentralizującą [wszystko – T.M.] jest sieć”, ponieważ utrudnione jest w niej identyfikowanie regularności, a aktywność uczestników polega na „rzutowaniu siebie w przestrzeń audiowizualności” (de Kerckhove 1998, 81). Richard H. Cutler za podstawowy wyznacznik tożsamości sieciowych, które nazywa tożsamościami nowomediowymi uznaje teleobecność, co oznacza efekt rozpraszania siebie (Cutler 1995, 16–20). David Lyon zwraca z kolei uwagę na to, że w sieci powstają przede wszystkim tzw. tożsamości technospołeczne, które są wynikiem działania technologii cyfrowych i funkcjonują jako zespoły danych osobowych, stanowiące swoiste cyfrowe wzory osobowości, które muszą być ciągle na nowo konstruowane (Lyon 1997, 35). Inni badacze wskazują na interaktywność jako podstawowy zespół reguł konstruujących

we wspólnotach internetowych i *talk-shows* coś w rodzaju tożsamości współzależnych (*mutual identities*) i dowodzą, że tożsamość staje się coraz bardziej publiczna, co oznacza, iż w epoce „miękkiej technologii” tożsamość człowieka jest zawłaszczana przez przestrzenie audiowizualności, które oferują jej poetyki „falszywej intymności” i zachęcają do zachowań ekshibicyonistycznych (m.in. Kroker, ed. 1997, XIV).

Ostatnio wielu badaczy zastanawia się nad tożsamością wirtualną. Na ogół uważają oni, że w świecie wirtualnym zakres konstruowania i przeobrażania tożsamości będzie nieograniczony, ponieważ różne i sprzeczne ze sobą przekazy, znaczenia i wartości można w nim swobodnie przemieszczać. Nie obowiązują w nim warunki do tworzenia stabilnych jakości. Klikanie w ikonki wytwarza na ekranie tożsamość taką samą, jak „strona internetowa, z nieograniczoną ilością »wejść« i »wyjść«”, tożsamość zredukowaną do czystej mentalności, bowiem „fizyczność” zupełnie traci dla niej znaczenie (Gromkowska 1999, 39). Zagadnienie tzw. cyber-ciała jest w refleksji na temat tożsamości osoby bardzo intrygujące i niepokojące, ponieważ dotyczy nowej, ale ekstremalnej formy jej istnienia, takiej, którą interesują się dzisiaj tzw. filozofie transhumanizmu i ekstropizmu, zakładające, że człowiek potrafi i powinien przekraczać swoje biologiczne ograniczenia za pomocą technologii, co pozwala mu zwiększyć poziom swojej inteligencji i niebotycznie rozszerzyć skalę ludzkich doznań.

Biorąc to wszystko pod uwagę, niektórzy badacze ogłaszają jednak kres tożsamości osoby, jednego z podstawowych składników człowieczeństwa. Na przykład w 1988 roku Jean François Lyotard przekonywał czytelników swojej książki poświęconej peregrynacjom: „Żyjemy teraz w czaso-przestrzeni, w której nie ma już tożsamości, są tylko transformacje” (Lyotard 1988, 31). Bardziej wyważone stanowisko w tej sprawie zajął Alvin Toffler, którego opinia jest bardzo ceniona w środowiskach medialnych i naukowych:

Z rewolucji w sposobach i środkach komunikacji każdy z nas wynosi coraz bardziej złożony obraz siebie samego. Rewolucja ta więc coraz bardziej nas różnicuje. Przyspiesza proces, który pozwala nam „przymierzać” rozmaite wyobrażenia siebie, i w rzeczywistości zwiększa tempo przechodzenia przez kolejno dopasowywane wizerunki własnego „ja”. Rewolucja ta umożliwia elektroniczne projekcje tych wizerunków w świat. I nikt w pełni nie pojmuje, co z tego wszystkiego wyniknie dla ludzkiej osobowości. Nigdy bowiem w poprzednich cywilizacjach nie mieliśmy takich potężnych narzędzi (Toffler 1986, 131).

Poważna dyskusja na ten temat ciągle się toczy. Badacze przede wszystkim sytuują problematykę tożsamości osoby w rozmaitych scenariuszach przyszłości. Najczęściej przyjmują założenie, że na początku III tysiąclecia mocną tożsamość człowieka, czyli esencjonalną, zdeterminowaną historycznie oraz opartą na określonych wartościach i rolach społecznych, będą zastępowały tożsamości słabe, antyesencjonalne, zdeterminowane przez „natychmiastową terażniejszość”, powstające w rezultacie samodefiniowania się człowieka korzystającego z prawa do ciągłej zmiany zdania na temat swojej osoby – jak trafnie określa tożsamość Barbara Skarga (1997, 159, 172–173).

Dość wiarygodne scenariusze rozwoju ludzkiej komunikacji, a zatem również rozwoju ludzkiej tożsamości napisał Roger Fidler w ramach stworzonej przez siebie w 1997 roku koncepcji mediamorfozy, traktując to zjawisko jako „transformację mediów służących do komunikowania, wywołaną przede wszystkim skomplikowaną grą ludzkich potrzeb i oczekiwań, presji politycznej, presji konkurencji oraz społecznych i technologicznych innowacji” (Fidler 1997, 22–23). Wyróżnił trzy Wielkie Mediamorfozy, które zostały ukształtowane przez trzy języki – mówiony, pisany i cyfrowy oraz trzy etapy w rozwoju sieci komunikacyjnych – epokę przewodową (1844–1900), symbolizowaną przez telegraf i telefon, epokę bezprzewodową (1900–1970), reprezentowaną przez radio i telewizję oraz epokę multimedialnej sieci globalnej (od 1970), rozpoczynającą się wraz z narodzinami Internetu i trwającą do dziś.

Ostatnia mediamorfoza jest bez wątpienia rezultatem przyspieszenia rozwoju technologicznego, ale – jego zdaniem podzielanym na początku XXI wieku przez coraz większą grupę badaczy – przede wszystkim jest efektem ewolucji dawnych mediów i ich adaptacji do nowych warunków. Fidler dowodzi, że wszystkie media i praktyki komunikacyjne są elementami jednego zależnego systemu i nowe media nie powstały ani spontanicznie, ani niezależnie, lecz wyłaniały się stopniowo z metamorfozy starych mediów, „wszystkie wymagają powiązania z przeszłością”, i to jest bardzo istotne dla kształtowania umiejętności wartościowania, jakiego musi dokonać integralna osoba. Zdecydowanie Fidler odrzuca wszystkie koncepcje tzw. przerwy historycznej i radykalnej zmiany, które zwracają uwagę na brak ciągłości w rozwoju współczesnego człowieka.

Fidler nie przewidział wszystkich zmian, jakie zaszły w świecie mediów do 2010 roku, w którym umieścił akcje swoich, pisanych 13 lat wcześniej scenariuszy naukowych, ani nie uniknął znacznych uproszczeń. Jednak scenariusze te ilustrują w ogólnym zarysie rzeczywiste kierunki rozwoju społeczeństw informacyjnych oraz ich nastawienia do tradycji i innowacyjności, najbardziej zmiennych komponentów tożsamości osobowej w epoce przełomu (Fidler 1997, 167–168). Bohaterami pierwszego scenariusza jest małżeństwo emerytów, które komunikuje się z wnuczką i innymi krewnymi oraz społecznościami lokalnymi i ludźmi mającymi podobne zainteresowania, ale mieszkającymi w odległych częściach świata, za pomocą nieustannie rozbudowywanej platformy multimedialnych. Fidler podkreśla, że komunikacja między ludźmi wypierana jest stopniowo przez relacje między nimi i komputerami („przedłużeniem” człowieka staje się awatar), a świat rzeczywisty zastępowany jest przez wirtualne rzeczywistości. Sugeruje również, że wyspecjalizowane roboty wiedzy (*knowbots*) przeszukują bazy danych, aby dotrzeć do informacji o przeszłości i teraźniejszości interesujących użytkowników multimedialnych, czyli po prostu profilują ludzkie tożsamości, od światopoglądów poczynając. Bohaterami drugiego scenariusza są małżonkowie w średnim wieku i ich kilkunastoletnia córka. Cała rodzina swoje życie podporządkowuje telewizji na żądanie, zaprogramowanej nie tylko zgodnie z indywidualnymi oczekiwaniami ojca, matki i dziecka, ale również

przez sam komputer, który na podstawie analizy oglądanych do tej pory programów decyduje, jakie przekazy są, a jakie będą dla nich atrakcyjne i pożyteczne. W trzecim scenariuszu występuje młoda, nowoczesna, ciągle podróżująca kobieta nierozstająca się z osobistym komputerem (tabletem), który jest dla niej narzędziem pracy, źródłem informacji i dostarczycielem rozrywki w czasie wolnym. W tym przypadku Fidler zwraca szczególną uwagę na personalizację przekazów komunikacyjnych, coraz większe podporządkowanie informacji indywidualnym użytkownikom, ich „szyciu na miarę” (*tailored information*) każdego *homo internetica*.

Zdaniem Fidera w kształtowaniu osobowości i tożsamości współczesnego człowieka największą rolę będzie więc odgrywała innowacyjność, ale służąca interesom lokalnych społeczności, dla których pamięć i tradycja pozostaną najważniejszymi wartościami. Podobne stanowisko zajmują w tej sprawie inni badacze społecznych przemian. Na przykład Manuel Castells, twórca terminu „społeczeństwo sieci” (*network society*), który uważa, że mimo poszerzania skali nowych kompetencji komunikacyjnych, głównie interaktywności i wirtualizowania, ludzie pozostaną lokalni, podróżując po całym świecie, muszą przecież wybierać na jakiś czas miejsca postoju (Castells 1996). Stąd najistotniejsze – według niego – w ich życiu staje się stałe napięcie między siecią a osobowością, między globalizacją a tożsamością (między *the Net and the Self*), które Tomasz Goban-Klas interpretuje jako: „[t]worzenie się – przez przestrzenie przepływów – globalnych zjawisk, które wywołują opór wielu jednostek społeczności poszukujących czasoprzestrzennego zakorzenienia”, ponieważ „[l]udzie w czasach powstawania systemu światowego chcą kontrolować swoje życie, jakkolwiek coraz bardziej pozostają zależni od działania odległych sił. Także nadal żyją w grupach bliskich, rodzinnych i w społecznościach lokalnych” (Goban-Klas 2002, 135).

Stajemy się więc wszyscy *netcitizenami*, obywatelami społeczeństwa sieci, wytwarzającego kulturę ulegającą rozproszaniu, którzy rozwijają dość dobrze swoje umiejętności techniczne. Powszechnie wyraża się przekonanie, że dzięki edukacji, zwłaszcza medialnej, która według mnie powinna stać się fundamentem wszystkich procesów edukacyjnych na każdym poziomie nauczania i wychowania, te umiejętności będą ciągle udoskonalane. Trudno jednakże dokładnie przewidzieć rozwój sytuacji (Miczka 2004a, 2004b). Równie powszechne jest stanowisko oparte na wierze w istnienie głębokiego kryzysu umiejętności wartościowania, który zagraża istnieniu integralnej osoby.

Niewątpliwie w społeczeństwie informacyjnym najpopularniejsza jest wizja osoby – indywidualisty, człowieka pragnącego nieustannie poszerzać przestrzeń swojej wolności i w sposób niczym nieskrępowany realizować wszelakie swoje potrzeby, jednocześnie wymuszającego na innych ludziach uznanie dla siebie za wszystko, co czyni. Natomiast najmniej popularna jest „aksjologiczna” koncepcja osoby, głosząca, że zawsze istnieje konieczność tworzenia określonego ładu wartości poprzez przekraczanie siebie w kierunku tzw. wartości podstawowych, wyższych i uniwersalnych, zazwyczaj w tradycji zachodniej łączonych z „człowieczeństwem”.



Zjawisko dezintegracji współczesnej osoby znajduje się w centrum uwagi współczesnej filozofii. Większość filozofów proponuje rozpoczęcie procesu kształtowania integralnej osoby od ścisłego powiązania tożsamości człowieka z problematyką moralną. Na przykład Charles Taylor w swojej fundamentalnej pracy poświęconej źródłom i charakterowi współczesnej podmiotowości człowieka przekonująco pisze o konieczności traktowania tożsamości w trzech wymiarach jednocześnie: jako horyzontu moralnego osoby, „który umożliwia nam zidentyfikowanie tego, co dla nas ważne”, jako tożsamości osobistej wskazującej na to, co człowiek uznaje za swoje (oczywiście w wyniku „negocjacji” ze społeczeństwem), oraz jako tożsamości grupowej, pozwalającej na samookreślenie się tworzących ją jednostek, wymagającej sankcjonowania i dookreślenia przez jednostki (Taylor 2001). Takie złożone ujęcie tożsamości umożliwia wyjście poza problematyczną z perspektywy jednej osoby jednostronność radykalnego rozdzielania tożsamości jednostkowej i zbiorowej, ponieważ nadbudowują się one w szczególnie sposób w sferze moralnej tożsamości kulturowej.

Jednak osoba dezintegruje się nie tylko w komunikacji sieciowej, ale również w innych, codziennych praktykach społecznych, które – jak wspomniałem – nie opierają się już często na strukturach hierarchicznych, ale na układach sieciowych lub zjawiskach naśladujących dynamizm sieciowy. Otaczającą nas rzeczywistość coraz częściej określa się jako technocodzienność. Dlatego dzisiaj potrzebne jest odpowiednie kształtowanie moralnego wymiaru całej sfery publicznej. Michael Novak, filozof współczesnej polityki, postuluje stworzenie dziedziny wiedzy, którą nazywa ekologią moralną, stanowiącą „sumę wszystkich warunków – idei, narracji, instytucji, stowarzyszeń, systemów symboli, dominujących opinii i praktyk, a także lokalnych dyktatorów hańby lub chwały” (Novak 2004, 31, cyt. za: Kłós 2005, 356). W pluralistycznych społeczeństwach pełniłaby ona rolę swoistego źródła oddziaływań moralnych. Novak uważa również, że takie porządkowanie sfery publicznej sprzyja podejmowaniu przez osoby działań moralnie właściwych i rozwojowi społeczeństwa obywatelskiego. Dla jednostki, która powinna być osobą integralną, posiadającą wiedzę techniczną i dysponującą osądem moralnym, i dla zbiorowości istotne jest – według niego – tzw. samostanowienie (*self-government*), przejawiające się w dojrzałym korzystaniu z indywidualnej wolności, czyli po prostu w jej rozumnym ograniczaniu.

Innymi słowy, ekologia moralna byłaby nie tylko próbą indywidualnego i zbiorowego porządkowania doświadczeń pluralistycznych, ale również próbą uaktywnienia biernych i często bezmyślnych użytkowników multimediów oraz próbą zbiorowego stanowienia prawa moralnie słusznego. Jest to, oczywiście, koncepcja utopijna, ale warto, w ramach edukacji medialnej, edukacji pozamedialnej, obowiązującego prawa i wszystkich publicznych dyskursów wypracowywać pozytywne nastawienie do ekologii moralnej, w pierwszym rzędzie do samostanowienia. Jak zauważa M. Novak:

Łatwiej to osobiste zadanie wykonać, gdy poucza o nim cały otaczający nas etos publiczny, zachęcając do niego i dostarczając rozlicznych przykładów wykonania tegoż zadania lub przykładów samodzielnego z powodu jego niewykonania. Dlatego też można mówić, że społeczna ekologia wolności będzie sprzyjała wolności osobistej lub hamowała jej rozwój (Novak 1999, 17, cyt. za: Kłos 2005).

Podsumowując niniejsze refleksje, należy zwrócić uwagę jeszcze na to, że procesy ponownego integrowania się osoby w znacznym stopniu będą w „kulturze uczestnictwa” formami rekonstruowania poprzez fragmentaryzację. Większość bowiem zmian zachodzących w dzisiejszym świecie polega na rozpadaniu się dawnych całości i ponownej rekonstrukcji wykluczającej z nowych całości niektóre stare elementy, a w zamian dołączającej do niej komponenty nowe. Jerzy Mikułowski-Pomorski rozwija myśl Roberta Jaya Liftona o nowych formach konkretnych więzi międzyludzkich (Lifton 1999) i tymi słowami charakteryzuje to zjawisko:

Procesy fragmentaryzacji rozsadzają dochodzące do kresu historii społeczeństwo nowoczesne. Odczuwamy to boleśnie, bo wydający się nam bezpiecznym dawny świat rozpada się na części, których samodzielne przetrwanie wydaje się wątpliwe. Te fragmenty tworzą trudne do zrozumienia, „dziwne” całości (...). A jednak ludzkie poczucie ładu łączy te części w całości i nadaje im nowy charakter. Nie wszędzie to widać i nie wszyscy tego doświadczają. Ale obserwowane zjawiska pozwalają przyjąć, że świat, który się kiedyś połączył, dzieli się, by połączyć się na nowo, tylko że w odmiennej konfiguracji (Mikułowski-Pomorski 2006, 31).

Osoba znajdująca się w sieci doznaje więc wielu nowych doświadczeń, które wywołują jej dezintegrację, ale zawsze może pozostać lub stać się ponownie osobą integralną, dokonując wysiłku jednoczesnego rozwijania swoich umiejętności technicznych i umiejętności wartościowania.

#### Literatura

- Castells M., 1996, *The Rise of the Network Society*, Oxford.
- Castells M., 2003, *Galaktyka Internetu. Rozważania nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, Poznań.
- Cutler R.H., 1995, *Distributed Presence and Community in Cyberspace*, „Interpersonal Computing and Technology: An Electronic Journal for the 21st Century”, vol. 3, no 2.
- Fidler R., 1997, *Mediamorphosis. Understanding New Media*, Thousand Oaks.
- Goban-Klas T., 2002, *Perspektywa mediamorfozy jako transformacji systemu mediów*, „Transformacje”, listopad.
- Gromkowska A., 1999, *Tożsamość w cyberprzestrzeni – (re)konstrukcje i (re)prezentacje*, „Kultura Współczesna”, nr 3.
- de Kerckhove D., 1998, *Connected Intelligence. The Arrival of the Web Society*, Toronto.
- Kłos J., 2005, *W kierunku integralnej osoby*, w: Sokołowski M., red., *U progu wielkiej zmiany? Media w kulturze XXI wieku. Nurty – kategorie – idee*, Olsztyn.
- Kroker A. & M., ed., 1997, *Digital Delirium*, Montreal.
- Lifton R.J., 1999, *The Protean Self: Human Resilience in an Age of Fragmentation*, Chicago.
- Loska K., 2000, *Wojna i prędkość – w stronę „estetyki katastrofy” – filozofia Paula Virilio*, w: „Principia”. *Studia z filozofii filmu*, t. XXVI, Kraków.
- Lyon D., 1997, *Cyberspace Sociality. Controversies over Computer Mediated Relationships*, in: Loader B.D., ed., *The Governance of Cyberspace. Politics, Technology and Global Restructuring*, London.

- Lyotard J.F., 1988, *Peregrinations*, New York.
- Miczka T., 2004a, *Edukacja medialna jako podstawa kształcenia i wychowania w społeczeństwie informacyjnym*, w: Borkowski I., red., *Edukacja medialna. Teksty i preteksty*, Wrocław.
- Miczka T., 2004b, *Edukacja medialna – edukacja nowomedianna – edukacja multimedialna – edukacja postmedialna*, w: Sokołowski M., red., *Edukacja medialna. Nowa generacja pytań i obszarów badawczych*, Olsztyn.
- Mikułowski-Pomorski J., 2006, *Fragmentaryzacja jako proces ponowoczesny. Rekompozycja poprzez fragmentaryzację*, „Transformacje”, nr 1–4.
- Naisbitt J., 1997, *Megatrendy*, Poznań.
- Novak M., 1999, *On Cultivating Liberty. Reflections on Moral Ecology*, New York.
- Novak M., 2004, *The Universal Hunger for Liberty: Why the Clash of Civilisation is not Inevitable?*, New York.
- Parandowski J., 1972, *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Warszawa.
- Skarga B., 1977, *Tożsamość i różnice. Eseje metafizyczne*, Kraków.
- Taylor C.H., 2001, *Źródło podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. Gruszczyński M. i in., Warszawa.
- Toffler A., 1986, *Trzecia fala*, przeł. Woydyło E., Warszawa.
- Virilio P., 1977, *Vitesse et politique – Essai de dromologie*, Paris.
- Virilio P., 1995, *La vitesse de libération*, Paris.
- Virilio P., 1997, *Pure War*, New York.
- Welsch W., 1999, *Nasza postmodernistyczna moderna*, Warszawa.
- Zeidler-Janiszewska A., red., 1998, *Problemy ponowoczesnej pluralizacji kultury. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, cz. 1, Poznań.

#### T A D E U S Z M I C Z K A

##### Person on the Net

Having taken an assumption, that in the beginning of 21st century societies become network structures, the author is considering a question: how for it effects on desintegration of an individual person. As an outcome he proves that development of a technical knowledge along with an ability of valuating matters concerning rapidly changing world state a strict condition which has to be fulfilled to allow for an integral contemporary person fully formed. In order to obtain it, a moral ecology has to be issued and developed as well as the integration considered as a process of rebuilding by fragmentation.