

PETER KEMP

Etyka w społeczeństwie skomputeryzowanym. Problem izolacji komunikacji współczesnej *

Na całym świecie ludzie zaczynają zadawać sobie pytanie, jaki wpływ na społeczeństwo i egzystencję człowieka będą wywierać pod koniec tego wieku nowe techniki informacji i komunikacji? Prowadzi to automatycznie do pytania, czy mamy w chwili obecnej jakąkolwiek możliwość wyboru spośród różnych technik komputerowych i systemów komunikacyjnych, a jeśli tak, to co powinniśmy wybrać, aby było to zgodne z naszymi poglądami o tym, co jest najlepsze dla życia człowieka? Jest to w istocie pytanie etyczne, gdyż to etyka obejmuje ideały dobrego życia, które wspólnie winniśmy realizować.

Dlatego też, w moim artykule zamierzam podnieść problem etyki w społeczeństwie skomputeryzowanym. Interesująca nas technika stanowi w istocie złożony system technik, który Francuzi określili pojęciem telematyki (*telematics*). W słynnym raporcie skierowanym do byłego prezydenta Francji, Giscarda d'Estaingna, zatytułowanym: *L'informatisation de société (Informatyzacja społeczeństwa)* Paryż 1978, i przetłumaczonym na angielski jako *Komputeryzacja społeczeństwa (The Computerisation of Society)* autorzy, Simon Nora i Alain Minc, definiują telematykę jako „połączenie komputerów i telekomunikacji”¹. Termin „telematyka” nie ma chyba odpowiednika w języku angielskim, ale został przyjęty np. przez kilku referentów podczas Czwartej Narodowej Konferencji na temat

* Referat wygłoszony na polsko-duńskiej konferencji filozoficznej w Warszawie — maj 1984.

¹ S. Nora, A. Minc, *The Computerisation of Society*, Cambridge, Mass. 1981, s. 4.

Etyki Handlu zorganizowanej przez Center for Business Ethics w Bostonie w roku 1982². Poniżej pozwolę sobie przeto używać tego terminu w oryginalnej wersji.

Najpierw jednak chciałbym powiedzieć nieco o moim pojmowaniu etyki. Uważam, że etyka jest pewną wizją człowieka, różniącą się od wiedzy o człowieku opartej na obserwacjach empirycznych i eksperymentach naukowych. Prawdą jest, że wiedza ta może być włączona do tej wizji, ale ta ostatnia nie może opierać się wyłącznie na wiedzy, gdyż istotą perspektywy etycznej jest to, co być powinno i czego być nie powinno. Przekonania etyczne o tym, jak powinniśmy żyć nie dadzą się wyprowadzić z naszej wiedzy o tym, jak żyjemy obecnie. Przeciwnie, etyka może stanowić protest przeciw naszemu obecnemu życiu. Podstawy wizji etycznej tworzy więc nie nasza wiedza, lecz nasze wyobrażenia o tym, jakie powinno być dobre życie.

Etyka jest zasadniczo pewnym sposobem widzenia egzystencji ludzkiej. Właśnie dlatego zasady i normy moralne mają zawsze charakter pochodny; są one uzależnione od swoistych warunków kulturowych oraz ekonomicznych i posiadają wartość tylko o tyle, o ile stanowią konkretyzację pewnej leżącej u ich podstaw wizji etycznej. Zasady moralne są abstrakcjami wywodzącymi całe swe znaczenie z konkretnej wizji życia. Mogą się one szybko zmieniać. Zmieniły się one np. w takim stopniu, by umożliwić powstanie znacznie pewniejszej niż niegdyś „techniki” antykonceptyjnej, podczas gdy poglądy etyczne na sprawy miłości i seksu pozostały zasadniczo takie same, jak dawniej.

Wartości ludzkie są też pewnego rodzaju abstrakcjami. W swojej opublikowanej w 1980 r. książce *Technology, Environment and Human Values* Ian G. Barbour przeprowadza świetną analizę wartości dotyczących rozwoju i sposobu wykorzystywania techniki. Wyróżnia tam trzy grupy wartości: materialne, społeczne i środowiskowe. Wartościami materialnymi są te, które zaspokajają podstawowe potrzeby człowieka, a więc: uczestniczenie w sprawowaniu władzy politycznej i ekonomicznej, możliwość uczestniczenia w podejmowaniu decyzji dotyczących własnego życia, stosunków międzyludzkich i zaspokajania potrzeb osobistych. Wartości środowiskowe są odkrywane w czasach nowożytnych równoległe ze wzrostem potęgi techniki tworzonej przez człowieka dla opanowania przyrody. Barbour wymienia trzy takie wartości: ochrona zasobów surowcowych, ochrona integralności ekosystemu i zachowanie środowiska.

² W. M. Hoffman, J. Mills (eds), *Ethics and the Management of Computer Technology*, „Proceedings of the Fourth National Conference on Business Ethics”, Cambridge, Mass. 1982, s. 4 i 154.

Wszystkie te wartości przejawiają się w naszych działaniach, choć nie wszystkie przejawiają się w tych samych działaniach i w tym samym czasie. Z tego powodu Barbour nazywa je wartościami konfliktowymi. Realizacja wartości materialnych często popada w konflikt z wartościami środowiska. W przykładzie Barboura, konflikt taki powstaje np. wówczas, gdy „dla dobra podmiejskich podróży autostrada miejska przecina wspólnoty sąsiedzkie i zanieczyszcza powietrze”³.

Konflikt ten ukazuje abstrakcyjną naturę wartości. Są one bowiem uogólnieniem sytuacji życiowych, osobiście doświadczonych lub wyobrażonych. Wyprowadza się je z konkretnych wizji dobrego życia, lecz jako idee ogólne, są one bliższe podstawom etycznym niż nakazy moralności i normy prawa.

Etyka w społeczeństwie skomputeryzowanym dotyczy przede wszystkim tego, do czego powinniśmy i do czego nie powinniśmy używać telematyki. Jest to przede wszystkim sprawa wartości społecznych, a zwłaszcza tego, w jaki sposób winniśmy osiągać zaspokojenie naszych potrzeb osobistych przy jednoczesnym rozwijaniu stosunków międzyludzkich. W części pierwszej postaram się wykazać, że w świecie telematycznym powiązanie życia osobistego z rozwijaniem stosunków międzyludzkich nie jest tak łatwe, jak to niektórzy starają się nam sugerować. Następnie skupię uwagę na stosunkach międzyludzkich opisywanych przez niektórych filozofów moralności — zwłaszcza Jeana-Paula Sartre'a — aby wyjaśnić etyczne podstawy krytyki społeczeństwa telematycznego (część II). Filozofia moralna, od Arystotelesa do Levinasa i Sartre'a nie badała jednak kwestii naszego życia w świecie telematycznym. Nowa etyka musi więc podjąć nowy temat i rozważyć problem dalekosiężnej odpowiedzialności w przestrzeni i czasie (część III).

Wydaje się, że istnieje obecnie pewna tendencja, by mniemać, iż społeczeństwo telematyczne sprzyja przede wszystkim pojawieniu się tego, co Alvin Toffler nazwał w swojej *Trzeciej fali* etyką samowystarczalności lub etyką prosumenta. Z drugiej zaś strony, rozważani przeze mnie filozofowie rozwinęli etykę pomocy drugiemu człowiekowi. Lecz w świecie komputerów i systemów telekomunikacyjnych nie wystarczy już pomoc fizyczna i duchowa, jeśli naprawdę jesteśmy zatroskani losem ludzkości. Do tego potrzebna jest etyka odpowiedzialności.

Podzieliłem więc mój artykuł na trzy części: etykę samowystarczalności (*ethics of self-help*), etykę pomocy (*ethics of help*) i etykę odpowiedzialności (*ethics of responsibility*).

³ I. G. Barbour, *Technology, Environment and Human Values*, New York 1980, s. 3 i nast.

Etyka samowystarczalności. Problem osamotnienia w systemach komunikacyjnych

W *The Third Wave* Alvin Toffler stara się wykazać, że dzięki współczesnej technice, ludzkość rozwinęła nowe możliwości i potencjały, które mogą być użyte zarówno do destrukcji i strącenia ludzkości w przepaść, jak i do stworzenia cywilizacji „moralnie zdrowszej, rozumniejszej, trwalszej, bardziej znośnej i bardziej demokratycznej niż wszystkie znane dotychczas”⁴. Nie pomija w niej rzeczywistych zagrożeń, ale w końcu świadomie wybiera stanowisko optymistyczne: „istnieją ważne powody, by żywić optymizm co do przyszłości”⁵. Do tego miejsca się z nim zgadzam (nawet kiedy uważa on, iż te nowe możliwości, zwłaszcza w dziedzinie techniki elektronicznej, są doprawdy fascynujące). Powodem jednak, dla którego winniśmy się zająć etyką, jest fakt, że istnieją w tym wypadku niebezpieczeństwa, których należy uniknąć. Gdyby bowiem nie było wyboru ani powodów do alarmu, to etyka byłaby bezużyteczna i pozbawiona sensu.

Jednym z największych niebezpieczeństw w społeczeństwie skomputeryzowanym jest, moim zdaniem, groźba zwyrodniałego indywidualizmu. Telematyka zmierza do wytworzenia w nas przekonania, że możemy rozwijać naszą indywidualność przez rozwijanie techniki. W rzeczywistości jednak, technika zmniejsza nasze bezpośrednie i fizyczne kontakty z innymi osobami. W obecnej dyskusji na temat komputerów i środków komunikowania się na odległość (telekomunikacji) często twierdzi się, że życie wśród tablic sterujących i pulpity z przyciskami zaspokoje zarówno znaczną część naszego pragnienia zobaczenia tego, co chcemy widzieć, jak i pragnienie uzyskania potrzebnych nam informacji; umożliwi też lepsze porozumiewanie się. Zapomina się jednak często, że takie życie, polegające na siedzeniu i wpatrywaniu się w ekran monitora, w izolacji od innych ludzi i bez fizycznego z nimi kontaktu, pozbawi nas możliwości cieszenia się z towarzystwa innych.

Pozwolę sobie zilustrować to przywołaniem tego, co Toffler nazywa demasyfikacją (*demassification*) i indywidualizacją umysłu ludzkiego w społeczeństwie skomputeryzowanym. Stworzone przez „drugą falę” społeczeństwo masowe spowodowało rozbicie osobowości ludzkiej wskutek powstania rozłamu między wytwórcą a konsumentem. Ludzie stali się wytwórcami produktów, których w większości nie byli w stanie sami

⁴ A. Toffler, *Trzecia fala*, Warszawa 1986, s. 26.

⁵ Ibid.

konsumować i zarazem konsumentami rzeczy, których sami nie wytwarzali. W odróżnieniu od samowystarczalnych ludzi i społeczeństw z okresu „pierwszej fali”, druga fala „stworzyła cywilizację, w której prawie nikt, nawet farmer, nie był już samowystarczalny”⁶. Toffler twierdzi jednakże, iż dualizm ten zostanie przewyżczony przez trzecią falę, która będzie mogła odtworzyć człowieka samowystarczального, produkującego na użytek własny. Tego nowego człowieka nazywa „prosumentem” (*prosumer*). Miast ulegać dominacji produkcji masowej i środków masowego przekazu, ludzie zostaną zindywidualizowani przez miliardy zminiaturyzowanych układów scalonych inteligencji, umieszczonych w systemach telematycznych, umożliwiających im zdecentralizowane komunikowanie się ze sobą, miejscem pracy, domem, szpitalem, hotelem itp. Telewizja, jak powiada Toffler, zostanie wyparta przez „indi-video”⁷. Opisuje on podstawową strukturę tego zdecentralizowanego i zindywidualizowanego społeczeństwa w rozdziale o „elektronicznej chatce” (*electronic cottage*)⁸. Komputeryzacja domu może rzeczywiście zrewolucjonizować nasze życie codzienne. W przyszłości miliony ludzi będą mogły żyć i pracować w domu, zamiast wychodzić z niego do pracy w fabryce lub biurze. Już dziś zresztą, dzięki telefonom i pocście, znaczna część pracy sprzedawców i sprzedawczyń, architektów, projektantów, terapeutów, psychologów, agentów ubezpieczeniowych, prawników, uczonych itp. wykonywana jest w domu. Wkrótce, wielu innych, którzy obecnie pracują poza domem, zostanie wyposażonych w elektroniczne maszyny piszące, pulpity komputerów, a być może także w urządzenia do prowadzenia telekonferencji połączone światłowodami z innymi miejscami pracy. Toffler twierdzi nawet, że „możemy wkrótce być świadkami żądań, aby cała praca, którą można wykonywać w domu, była tam wykonywana. Wielu pracowników będzie domagało się, by uznać taką możliwość za ich prawo. A uznając, że przeniesienie pracy do domu może umocnić życie rodzinne poprą te żądania działacze polityczni, religijni i kulturalni o różnych skądinąd przekonaniach”⁹. Walka o elektroniczną chatkę jest tak silna, że — zdaniem Tofflera — stanowi wręcz „część superwalki rozgrywającej się między minioną erą drugiej fali a nadchodzącą epoką trzeciej fali”¹⁰. Nowe społeczeństwo będzie „społeczeństwem skoncentrowanym na domu”. Ludzie nie będą musieli przenosić się na inne miejsce, kiedy tylko zmieniają pracę. Powstanie „większa stabilność wspólnoty”, ponieważ będzie tam mniej mobilności wymuszonej, mniej

⁶ Ibid., s. 69.

⁷ Ibid., s. 396.

⁸ Ibid., s. 240 i nast.

⁹ Ibid., s. 252.

¹⁰ Ibid.

nacisku na indywidualność, mniej kontaktów przejściowych; większe będzie uczestnictwo jednostek w życiu wspólnoty, większe zaangażowanie w sprawy polityki lokalnej i głębsze będą przyjaźnie. Toffler jest przekonany, że wioska elektroniczna „mogłaby pomóc przywrócić poczucie przynależności do wspólnoty sąsiedzkiej i ożywić działalność takich organizacji, jak kościoły, kółka kobiece, kluby, zrzeszenia sportowe i organizacje młodzieżowe”¹¹.

Chata elektroniczna umożliwi także budowanie w każdym domu małych źródeł energii, które będą w stanie zastąpić przynajmniej niektóre dzisiejsze, scentralizowane źródła energii. Dzięki terminalom elektronicznym oraz własnym źródłom energii ludzie staną się ekonomicznie niezależni. Toffler wyobraża sobie nawet, że grupy osób pracujących w domu „mogłyby tworzyć małe kompanie”¹². Sugeruje też, że praca w domu doprowadzi do pogłębienia osobistych bezpośrednich i emocjonalnych stosunków zarówno w domu, jak i wśród sąsiadów. Przyznaje, że bliskość wymuszona nie zapewnia szczęścia, ale rozpowszechnienie się pracy w domu „może dostarczyć wspólnych doświadczeń i sprawić, aby małżonkowie znów zaczęli z sobą rozmawiać. Dzięki temu ich stosunki wzajemne mogą się przesunąć z „chłodnej” do „gorącej” strefy spektrum”¹³. W konkluzji stwierdza, że „Wcale nie musi to być świat klinicznie wypreparowany z jakichkolwiek związków uczuciowych pomiędzy ludźmi, gdzie każdego człowieka oddzielałby od reszty ludzkości ekran monitora, jak w wielu opowieściach science-fiction. Można bowiem przypuścić, że będzie to świat, w którym stosunki międzyludzkie dzieliłyby się na dwie kategorie: realne i pośrednie — i w każdej z tych kategorii obowiązywałyby inne reguły oraz inny podział ról”¹⁴. Toffler przyznaje jednak, że pojawia się w tym miejscu pewien problem, kiedy pyta: „Co stanie się ze społeczeństwem, gdy z jednej strony, rosła będzie liczba zastępczych, pośrednich kontaktów między ludźmi w pracy, a z drugiej, w domu zintensyfikują się kontakty bezpośrednie, emocjonalne? A co z miastami”? Nie może on jednak udzielić na te pytania odpowiedzi i nie wyklucza „bolesnych trudności” powstałych wskutek tego, że kontakty fizyczne zostaną przede wszystkim zredukowane do kontaktów wewnątrz domu. Ale nawet mimo tych zastrzeżeń jego optymizm zdaje się być przesadny. Dlaczego bowiem mielibyśmy zakładać, że emocjonalny i fizyczny kontakt mieszkańców elektronicznej chaty w stosunkach ze sobą ma być z natury rzeczy intensywniejszy? I dlaczego życie w takiej chacie mia-

¹¹ Ibid., s. 253.

¹² Ibid., s. 254.

¹³ Ibid., s. 271.

¹⁴ Ibid., s. 255.

łoby koniecznie prowadzić do ekspansji aktywności politycznej, kulturalnej i ekonomicznej?

Toffler odpowiada, że obawa, iż „komputery i telekomunikacja pobawiają nas kontaktów bezpośrednich i uczynią stosunki między ludźmi bardziej zastępczymi, jest naiwnym uproszczeniem. W rzeczywistości bowiem może być odwrotnie”¹⁵. Rzeczywiście, tak może istotnie być, ale jeśli chcemy, aby tak było, musimy uwzględnić fakt, iż ukształtowanie społeczeństwa w taki sposób, by ludzie byli podłączeni do komputerowych terminali przez większą część dnia wymaga zaangażowania ogromnych środków ekonomicznych. Ale ile czasu pozostanie im wówczas na kontakty bezpośrednie, na rozwijanie głębokich przyjaźni, rozmowy z sąsiadami lub na lokalną działalność polityczną?

Gospodynie japońskie oglądają telewizję przez pięć do pięć i pół godziny dziennie. W Japonii oczekuje się, że kobieta wyjdzie za mąż przed ukończeniem dwudziestego piątego roku życia, aby zwolnić miejsce pracy, zająć się domem i opieką nad dziećmi. Społeczeństwo oferuje jej więc programy telewizyjne. Jeśli się nudzi, to proponuje się jej... więcej programów telewizyjnych! Czytałem sprawozdanie na ten temat opracowane przez dwie kobiety: Finkę, posiadającą wykształcenie techniczne, i Szwedkę, dziennikarkę. Przebywały one w Japonii w roku 1980 i przestudiowały tam dwa japońskie eksperymenty nt. „komunikacji dwustronnej” — jeden w Tama New Town, w pobliżu Tokio, w którym 100 uczestniczących w nim rodzin mogło odpowiadać na zadawane im pytania przez naciśnięcie guzika w telewizorze, i drugi w Higashi-Ikoma, w którym członkowie rodzin ze 158 gospodarstw domowych mogli odpowiadać na pytania, uczestnicząc jednocześnie w programach telewizyjnych, realizowanych przy użyciu kamer telewizyjnych zainstalowanych w ich domach. Tu rzeczywiście stworzono chatę elektroniczną, w której mieszkały owe gospodynie domowe, ich dzieci i starzy rodzice.

Jakie wyniki przyniosły te eksperymenty? Autorki sprawozdania zauważają, że celem eksperymentu było praktyczne podniesienie wiedzy badanych osób o sprawach lokalnych i zainteresowanie tymi sprawami faktycznie nieco wzrosło. Wzrosła jednak również izolacja kobiet przywiązanych w ten sposób do domu, ponieważ „posiadając więcej urządzeń i możliwości zdobywania informacji w domu znajdowały mniej powodów do wychodzenia z niego, uczestniczenia w kursach itp.”¹⁶ Dlatego wzrost ilości informacji o sprawach lokalnych nie był tym, co obie autorki uznały w tym programie za znaczące. Był to natomiast jego nieoczekiwany

¹⁵ Ibid., s. 420.

¹⁶ T. Gronberg, I.-L. Sangregorio, *More of the Same. The Impact of Information Technology on Domestic Life in Japan*, w: *Development Dialogue*, Dag Hamerskjöl Foundation, Uppsala, Mexico 1981—1982, s. 75.

produkt uboczny. Wiele japońskich kobiet stwierdziło bowiem, że po obejrzeniu swych sąsiadów w telewizji, łatwiej im było podejść do nich w sklepie czy na ulicy, a więc poza domem. Bez tego przypadkowego efektu ubocznego, komputeryzacja życia domowego czyniłaby życie tych kobiet jeszcze bardziej nudnym i wyizolowanym. Tak więc, urządzenia te oceniły one jako użyteczne tylko dlatego, że pomogły im wyrwać się z elektronicznej chaty.

Nie taka była jednak intencja organizatorów tego eksperymentu. Nie wiedzieli oni, że rzeczywistym problemem tych kobiet była właśnie ich izolacja, mimo programów i informacji, jakich dostarczano im w telewizji.

Również Toffler, opisując jako cudowną „etykę prosumenta” polegającą na „pomaganiu sobie i działalności samowystarczalnej”¹⁷ (s. 387) nie docenia tego problemu. W rzeczy samej, poleganie na samym sobie i umiejętność robienia różnych rzeczy własnymi rękami nie jest w ogólności czymś złym. Podstawowym problemem etycznym wieku elektronicznej chaty nie będzie to, w jaki sposób pomóc sobie, wybierając własne programy i uzyskując żądane informacje, lecz to, jak kontaktować się z innymi ludźmi, jak czynić coś dla nich i jak zorganizować życie wspólnoty. Demasyfikacja w sensie tofflerowskim jest niewątpliwie postępem, gdyż umożliwia rozwój pewnych umiejętności intelektualnych człowieka. Ludzie nie mogą jednak znaleźć sensu swej egzystencji bez porozumiewania się z innymi ludźmi zarówno wewnątrz domu, jak i poza nim. Dlatego nowoczesne sposoby komunikowania się z pomocą telematyki nigdy nie będą w stanie zastąpić żywej rozmowy pomiędzy ludźmi.

To właśnie zostało wykazane przez duński eksperyment, nazwany przez jego uczestników „*Lousy Bird Project*”. Eksperyment ten został zorganizowany przez Duńskie Radio, Poczta Duńską oraz Kopenhaską Spółkę Telefoniczną. Radio chciało zrobić program telewizyjny o wpływie komputerów i telekomunikacji na życie codzienne. Poczta i spółka telefoniczna natomiast pragnęły zebrać doświadczenia z tego eksperymentu w celu wykorzystania ich w planowanym urządzeniu takiej elektronicznej chaty w Danii. Po pokazaniu tego programu w telewizji, poczta opublikowała sprawozdanie zawierające wywiady z rodziną będącą obiektem tych eksperymentów¹⁸. Tym, co mnie tu interesuje są wypowiedzi tej rodziny, a nie wyjaśnienie błędów i wad techniki użytej w tym eksperymencie. Wykorzystam ten eksperyment nie po to, by krytykować technikę komputerową jako taką, lecz po to, by wyjaśnić wybory egzysten-

¹⁷ A. Toffler, *Trzecia fala*, s. 440.

¹⁸ H. Jorgensen, *Kommer fremtiden ogsa bag pa os?* (Czy przyszłość nas wówczas zaskoczy?), Copenhagen, LTP-TELE, March 1983, s. 429.

cialne wiążące się z użyciem telematyki oraz możliwe niebezpieczeństwa wynikające ze sposobu, w jaki decydenci często starają się tę nową technikę narzucać. Program ten jest dobrym przykładem badań studyjnych dotyczących potrzeb ludzkich, które powinniśmy uwzględnić w procesie komputeryzacji społeczeństwa, a zwłaszcza naszych domów.

Inicjatorzy programu starali się udowodnić, że telematyka umożliwi całej rodzinie pozostawanie w domu przez 24 godziny na dobę. Przez dwa tygodnie wszelka komunikacja ze światem zewnętrznym miała być utrzymywana wyłącznie za pośrednictwem techniki elektronicznej. Była to rodzina jednego z dyrektorów w przedsiębiorstwie komputerowym, jego żona pracowała w Duńskim Instytucie Badań Budownictwa jako architekt; mieli troje dzieci. Można było przypuszczać, że właśnie taka rodzina, dobrze obeznana z możliwościami komputerów i telekomunikacji, chętnie zgodzi się na wyposażenie jej domu we wszystko, co oferuje telematyka. Wynik był jednak odwrotny.

W celu umożliwienia dyrektorowi wykonywania pracy w domu i kierowania z niego pracą podwładnych, wyposażono go w urządzenie do robienia kopii, pulpit domowego terminalu komputerowego, aparaturę rejestrującą, drukarkę, magnetowid i urządzenia telewizyjne połączone światłowodami ze stacją programującą, zestaw do prowadzenia telekonferencji, aparaturę telekomunikacyjną do przekazywania danych, komputer do odbierania informacji, selekcjonowania, przechowywania i wyszukiwania danych i wiele innych urządzeń. Jednakże mimo całej tej techniki elektronicznej nie był on przekonany, że stałe przebywanie w domu i praca bez wychodzenia do biura byłaby dlań korzystna. Trudno mu było robić wiele rzeczy z dala od swych współpracowników i sekretarki. Brak mu było zwłaszcza kontaktów społecznych i emocjonalnych, typowych w warunkach bezpośredniej współpracy z kolegami, a także drobnych rozmów, które zwykle zapobiegają temu, by małe problemy przekształcały się w duże i gwarantują, że jakieś ważne informacje, uważane np. przez sekretarkę za niepotrzebne, nie zostaną zagubione. Zestaw do prowadzenia telekonferencji przeznaczony był do komunikowania się z jego biurem w Kopenhadze oraz filią jego przedsiębiorstwa w północnej Jutlandii, daleko od stolicy. Ponieważ z początku cały ten system jeszcze nie funkcjonował, badani spostrzegli, że telefon jest skutecznym narzędziem komunikacji, zastępującym wiele przelotów między tymi dwoma miejscami pracy. W tym sensie więc eksperyment ten okazał się korzystny. Same telekonferencje natomiast okazały się mało użyteczne. Bardzo trudno było je zorganizować i rygorystycznie zaplanować i prowadzić je musiał energiczny przewodniczący. Ale także i wówczas brak było prawie wszelkich kontaktów nieformalnych, tak przecież ważnych.

Żona stwierdziła, że pracując tak, jak jej mąż, w domu, przy wykonywaniu urządzeń telekomunikacyjnych, odczuwa brak wielu informacji nieformalnych: krótkich zdań lub pytań, które same w sobie nie mają zbyt wielkiego znaczenia, ale są nieocenione nie tylko w życiu codziennym, lecz i w pracy zawodowej. W trakcie takich właśnie kontaktów nieformalnych ustala się terminy spotkań, rozwiązuje drobne konflikty, zanim staną się poważne, a także formułuje i rozwija nowe pomysły. Nauką, jaką wyciągnęła z tego eksperymentu, było stwierdzenie, że nie mogłaby swej pracy zdecentralizować w takim stopniu, aby każdy pracownik Instytutu mógł pozostawać w domu i pracować przy użyciu teledyktanda, lecz mogłaby ją zorganizować tylko tak, by personel ten mógł być podzielony na mniejsze zespoły mieszkające i pracujące razem w zbiorowych domach.

Także dzieci odczuwały przekształcenie ich domu w elektroniczną chatę jako izolację od społeczeństwa. Najmłodszego, pięcioletniego chłopca, nie można było utrzymać w domu już po tygodniu trwania eksperymentu. Czuł się znudzony oglądaniem wszelkich gier telewizyjnych i chciał pójść do przedszkola, bawić się z kolegami. Dwoje pozostałych dzieci, dziewczynki w wieku jedenastu i trzynastu lat, były z początku zadowolone z tego, że nie musiały chodzić do szkoły i mogły przerabiać program szkolny w domu przy użyciu domowego komputera albo konsultując się na odległość z nauczycielami. Codziennie jednak, kiedy wiedziały, że ich koleżanki wracają ze szkoły do domów, wybiegały z domu, aby się z nimi pobawić i porozmawiać. Widocznie brakowało im inspiracji towarzyszących bezpośrednim kontaktom z nauczycielami i kolegami z klasy. Po upływie dłuższego czasu, uczenie się przy użyciu komputera przestało je ekscytować; zwłaszcza jedenastolatka uznała je za nie do przyjęcia. W trakcie eksperymentu zatraciła ona umiejętność opowiadania wymyślonych historii, chociaż zwykle była w tym świetna. Odmawiała także prowadzenia swego dziennika, zapisywanego w komputerze.

Tylko w jednym punkcie rodzina odkryła korzyść z elektronicznej chaty. Sukcesem okazało się wyposażenie w telewizję kuchni, ponieważ tam ekran nie był tak przemożnie absorbujący, jak w pokoju jadalnym. Zawsze można było się tam czymś zająć, jeśli program telewizyjny nie był zbyt interesujący. Ponadto, w pokoju jadalnym zainstalowane były kamery telewizyjne, których nikt nie lubił. Dzieci pytano np. czy chciałyby oglądać ich zarejestrowaną kłótnię tuż po jej zakończeniu, aby przekonać się „kto ją zaczął”, ale były zdania, że nie warto odgrzebywać tego, skoro wszystko z powrotem wróciło do normy. Goście przybywający na przyjęcie pytani, czy chcą być nagrywani na taśmę magnetowidu, byli zawsze przerażeni tym pomysłem. W rzeczywistości, kamery nagrywające nie dostarczyły żadnych istotnych informacji o życiu rodziny.

Rzadko bowiem wszyscy przebywali jednocześnie w tym samym pokoju; każdy zajęty był przeważnie zabawą lub realizacją programów szkolnych bądź jakimś zajęciem dorywczym. Przebywali więc w różnych miejscach domu siedząc i patrząc w ekrany komputerowe.

Opisane powyżej eksperymenty w elektronicznej chacie winny skłaniać nas do pewnej ostrożności w przewidywaniu, że idea zaspokojenia potrzeb osobistych da się urzeczywistnić wyłącznie przez elektroniczną ekspansję człowieka i że większa część komunikacji pomiędzy ludźmi może mieć charakter zastępczy (pośredni), a nie bezpośredni. Wydaje się naiwnością zakładać, jak to czyni Toffler, że w chacie elektronicznej rodzina będzie kontaktowała się ze sobą częściej niż w dawnym domu. Toffler mówi o etyce pomagania sobie, robieniu wszystkiego samemu lub o indywidualizacji. Ale etyka nie zajmująca się przede wszystkim osobą innego człowieka sama nie wydaje się zbyt etyczna. Moim zdaniem etyka nie jest rzeczywistą etyką, jeśli nie jest wizją dobrego współżycia z innymi ludźmi i dla ich dobra. Etyka musi być wizją pomocy. Wizja taka jest potrzebna, jeśli nie mamy utracić umiejętności życia z innymi ludźmi. Jest więc oczywiste, że niebezpieczeństwo związane z tematyką polega na niebezpieczeństwie zwyrodniałego indywidualizmu, narcystycznego umiłowania prywatności oraz izolacji wewnątrz samych systemów komunikowania się. Etyka winna dopomóc ludziom w uniknięciu tego niebezpieczeństwa.

Etyka pomocy. Kontakty międzyosobowe

Jeżeli rozumieć etykę jako wizję dobrego współżycia z innymi ludźmi i dla ich dobra, to filozoficzna analiza etycznych stosunków międzyludzkich może być użyteczna przy budowaniu etycznego modelu dobrego współżycia także w społeczeństwie skomputeryzowanym. Filozofia współczesna, a zwłaszcza filozofia analityczna, dokonała analizy takich pojęć moralnych, jak dobro i sprawiedliwość. Uznaję dużą wartość takiej pracy analitycznej; będę się jednak starał w budowaniu etyki posługiwać inną metodą filozoficzną — opiszę główne cechy konkretnych działań moralnych w codziennym życiu kobiet i mężczyzn. Metodę moją można nazwać metodą fenomenologii hermeneutycznej; umożliwia ona filozofowi myślenie w sposób systematyczny o tym, co autor komunikuje nam w formie poematu, powieści, opowiadania itp. Jego wyobrażenia o życiu mogą być zarazem konkretne i spójne.

W drugiej części artykułu, powołałam się także na idee tych filozofów, którzy swą uwagę skupiali na życiu moralnym, rozumianym jako współ-

życie z Drugim (*with the Other*). Pytali oni: w jaki sposób urzeczywistniamy wspólną etyczną. Odwołam się tu do filozofa współczesnego, najprawdopodobniej dobrze znanego większości czytelników, chociaż niewiele mogą oni wiedzieć o jego etyce — Jeana-Paula Sartre'a. Zanim jednak przystąpię do tego, chciałbym krótko przypomnieć to, czego możemy się nauczyć od innych filozofów, od Arystotelesa do chwili obecnej.

Od Arystotelesa, najwybitniejszego z greckich filozofów starożytnych w dziedzinie etyki, możemy nauczyć się tego, że dobre współzycie z innymi nie polega na czystej kontemplacji, lecz na konkretnym działaniu, w którym realizujemy naszą praktyczną wiedzę o postępowaniu. Krytykował on Platona za utożsamianie rozumu teoretycznego z rozumem praktycznym. Według Arystotelesa, ludzkie działanie w życiu nie może być dobre, dopóki nie uwzględni danej sytuacji i okoliczności, w których ma miejsce. Oznacza to dla nas dziś, że jeśli pragniemy urzeczywistnić ideał dobrego życia, to musimy uwzględniać także techniczne warunki naszego życia. W *Etyce nikomachejskiej* Arystotelesa, stosunek do drugiego człowieka nie jest jednak sprawą pierwszoplanową. Uważa on, iż celem rozumu praktycznego jest szczęście. Pyta więc: „co mogę zrobić, aby być szczęśliwym?”, a nie „w jaki sposób winniśmy zaspokajać potrzeby innego człowieka, jeśli chcemy zbudować wspólną ludzką”? Powiada, że przyjaźń jest niezbędna dla dobrego życia, bowiem poszczególni ludzie mogą rozwijać swą osobowość przez współzycie z ludźmi dzielnymi moralnie. Ten Drugi jest w tym kontekście środkiem do osiągnięcia szczęścia, a nie celem samym w sobie. Taką ideę Drugiego przejęła cała tradycja filozoficzna wywodząca się z myśli greckiej.

Tradycja ta została przełamana przez niemieckiego filozofa Immanuel Kanta (1724—1804), który na nowo rozważył arystotelesowskie rozróżnienie między rozumem teoretycznym i praktycznym; wprowadził też do filozofii odmienną koncepcję Drugiego. W *Krytyce praktycznego rozumu* ujął człowieczeństwo w człowieku jako świętość, która w naturze ludzkiej jest tym, czego nigdy nie wolno nam traktować wyłącznie jako środek, lecz jako „cel sam w sobie” (cz. I, ks. I, rozdz. 3). Kant twierdzi więc, że każdy człowiek ze względu na „człowieczeństwo w jego osobie” i posiadanie „dobrej woli”, winien być traktowany jako cel sam w sobie. Taka koncepcja Drugiego pomaga wyjaśnić jego twierdzenie formułujące podstawowe prawo rozumu praktycznego: „Postępuj tak, aby maksyma twej woli zawsze mogła mieć zarazem ważność jako pryncypium prawodawstwa powszechnego” (cz. I, ks. I, § 7 — tłum. polskie J. Gałęckiego). Ta maksyma woli winna obowiązywać każdego człowieka bez wyjątku. Dlatego formułuje ją też w

sposób następujący: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”¹⁹.

Ważne jest to, że Kant postuluje tu taką wizję stosunków międzyludzkich, w której nie chodzi o własną ekspansję jednostki, lecz o wzajemne poszanowanie autonomii woli w każdej osobie. Ukazanie świętości w innym człowieku zaciemnione jest jednak u Kanta jego rygoryzmem moralnym: prawo moralne wymaga bowiem, według niego, bezwzględnego posłuszeństwa. Poszanowanie świętości człowieczeństwa staje się więc poszanowaniem „świętości obowiązku”. Człowiek powinien wypełniać swój obowiązek, czyli stosować prawo moralne. Innymi słowy: winniśmy wypełniać nasz obowiązek po prostu dlatego, że jest on naszym obowiązkiem, a nie dlatego, że cenimy wartość życia innego człowieka. Prawo i obowiązek moralny są jednak abstrakcyjnymi ideami powinności wyprowadzonymi z konkretnej wizji życia. Nie mogą one, wbrew temu co twierdzi Kant, być zasadami apriorycznymi. Dlatego powinniśmy teraz rozważyć niektóre fenomenologiczne interpretacje głównych cech stosunków pomiędzy ludźmi, a także podstawy wszelkich praw moralnych i pojęć obowiązku.

Decydującym krokiem w kierunku interpretacji Drugiego jako jedyne źródła bogactwa w doświadczeniu ludzkim oraz podstawy etyki były koncepcje filozofa francuskiego Gabriela Marcela, zawarte w jego *Dzienniku metafizycznym* i teorie myśliciela żydowskiego Martina Buber, przedstawione w jego rozprawie *Ja i Ty*. Oba teksty były opublikowane w latach dwudziestych i opisują, niezależnie od siebie, relację z drugim człowiekiem jako nieredukowalną do poznania przedmiotowego. Gabriel Marcel odróżnił miłość od wiedzy stwierdzając, że kochana istota jest doświadczana jako jedyna w swoim rodzaju, podczas gdy przedmiot poznawany jest zawsze jako pewien przypadek ogólnego prawa²⁰. Również Buber odróżnia relację wobec przedmiotów, którą można analizować naukowo, od relacji dialogicznej, w której inny widziany jest jako Ty — partner i przyjaciel.

Traktując przyjaźń jako model rozumienia Drugiego, ci personalistyczni myśliciele odrzucili radykalizm Kantowskiej koncepcji Drugiego. Zajmują się oni tym, co francuski filozof, Emmanuel Levinas, w swym głównym dziele, *Totalité et infini* z roku 1961, nazywa „Drugim spotyka-

¹⁹ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 53 oraz tenże, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1971, s. 62.

²⁰ G. Marcel, *Journal Metaphysique (1927) Notes from Dec. 1919 until Feb. 1920*, Paris 1935.

nym w intymności”²¹. Takim modelem drugiego, promieniującego łagodnością (*doucer*) jest, według Levinasa, kobieta. To ona jest „warunkiem skupienia, wewnętrznością Domu i mieszkania”²². Jest partnerem (*thou*) w rodzinności (*familiarity*), którą mężczyzna może się radować. Sam Levinas twierdzi, że Drugiego powinniśmy traktować w sposób bardziej radykalny, czyli jako „pewien wymiar wysokości”, który odsłania się w każdym człowieku, a nie tylko w przyjacielu i partnerze. Wymiar ten nazywa „twarzą” (*le visage*). „Twarz stawia opór posiadaniu, opiera się mojej władzy wyrażając zakaz: „nie zabijaj”! W ten sposób „twarz mówi do mnie i tym samym zaprasza mnie do wejścia w relację nieporównywalną z wywieraną siłą, niezależnie od tego, czy jest to zadowolenie, czy poznanie”²³. W rzeczywistości twarz nie stawia żadnego materialnego oporu mordercy, lecz wskazuje na relację „z czymś absolutnie odmiennym — na opór tego, co nie stawia oporu, na opór etyczny”²⁴.

Obecność twarzy pochodzi „spoza świata... i zobowiązuje mnie do ludzkiego braterstwa”²⁵. Woła o sprawiedliwość, „wzywa do wypełniania moich obowiązków i osądza mnie”²⁶. W tym sensie, byt jawiący się w twarzy „pochodzi z wysokości, z transcendencji, przez co ukazywać mi się może jako obcy bez przeciwstawiania się mi jako przeszkoda czy wróg. Co więcej, z mojego punktu widzenia jako Ja jest on zdolny do reagowania na zasadnicze ubóstwo Drugiego i może też określać środki dla mnie samego. Drugi, dominujący nade mną w jego transcendencji, okazuje się wówczas kimś nieznanym, wdową, sierotą, wobec których jestem zobowiązany”²⁷.

Levinas sprzeciwia się każdej filozofii wolności, która traktuje wolność jako panowanie indywiduum nad światem. „Zbliżyć się do Drugiego — powiada — to zakwestionować moją wolność, moją spontaniczność jako żywej istoty, moje panowanie nad rzeczami, tę wolność ruchomej siły, impet rwącego potoku, któremu wszystko wolno, nawet mordować. Przykazanie: nie zabijaj! wytycza granice twarzy, w której istnieje Drugi i poddaje moją wolność osądowi”²⁸. Tym samym odrzuca on np. filo-

²¹ E. Lévinas, *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, transl. by A. Lingis, Pittsburgh, The Hague 1980, s. 155.

²² Ibid.

²³ E. Lévinas, *Totality and Infinity*, s. 198.

²⁴ Ibid., s. 199.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid., s. 303.

zofię Sartre'a, dla którego spotkanie z Drugim „zagroza mojej wolności i jest tożsame z jej upadkiem pod ciężarem spojrzenia innej wolności”²⁹.

Levinas powołuje się w tym miejscu na słynne dzieło Sartre'a, *L'être et le néant* z roku 1943. Pisząc swoją *Totalité et infini* nie mógł był wiedzieć, że w latach 1947 i 1948 Sartre zajęty był sporządzaniem wstępnych szkiców do traktatu o moralności, które zostały opublikowane dopiero w roku 1983, trzy lata po jego śmierci. W *Cahiers pour une morale* Sartre wysuwa ideę stosunków międzyludzkich, która wprowadziła w zdumienie tych, którzy myśleli, że znają już główne problemy jego twórczości filozoficznej. W tym pośmiertnym dziele, Sartre twierdzi, że postawa autentyczna polega na bezinteresownym pomaganiu Drugiemu. Jego etyka może być więc inną alternatywą niż propozycje Levinasa, Marcela, legalizm Kanta czy etyka moralnej intymności Bubera.

Etyka Sartre'a jest niedokończona, ale w jednym dłuższym fragmencie przeprowadza on krytyczną analizę przymusu w stosunkach międzyludzkich. Rozważa w tym celu różne formy przemocy i żeby lepiej ukazać, czym jest przemoc, napisał rozdział o tym, w jaki sposób przebiega życie ludzkie w sytuacji całkowicie pozbawionej przemocy. Jest to wizja egzystencji nie tylko nie dająca się pogodzić z analizą nieuchronnego konfliktu pomiędzy ludźmi manifestującymi swą własną indywidualną wolność, dokonaną w *L'être et le néant*, ale i zupełnie odmienna od jego interpretacji braterstwa, dokonanej w *Critique de la raison dialectique* z roku 1960, będącej próbą pogodzenia marksizmu z egzystencjalizmem.

Sytuacja pozbawiona przemocy, jest według Sartre'a, tym, co dzieje się między wołaniem o pomoc a udzielaniem pomocy. Jako przykład podaje on sytuację mężczyzny, który biegnie za ruszającym z miejsca autobusem i stara się do niego wskoczyć, a ktoś inny wyciąga rękę i stara się uchwycić rękę, którą biegnący do niego wyciąga³⁰. Jest to przykład szlachetnej pomocy w odpowiedzi na cudze wołanie. Pomoc jest aktem czysto nieegoistycznym, jest uczuciem niesamolubnym. Ale i biegnący mężczyzna coś daje: zaufanie umożliwiające temu, kto udziela pomocy bycie szlachetnym. Również on „daje” swoją osobę temu w autobusie. Obie osoby odkrywają w tym momencie i respektują wolność drugiego jako wzbogacenie ich własnego życia. Nie przekształcają innego w kontrolowany przez siebie przedmiot i nie walczą przeciw sobie. Z drugiej strony, nie ulegają też sobie nawzajem; każdy z nich pomaga drugiemu osiągnąć jego własny cel i każdy z nich nadal zachowuje swoją autonomię.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid., s. 297 i nast.

Sartre odróżnia tę dialogiczną relację wołania i pomocy nie tylko od przemocy fizycznej, ale również od prośby oraz błagania (*prière*), a także od domagania się i żądania (*exigence*).

Trudno przetłumaczyć te pojęcia, ponieważ *prière* nie oznacza jedynie postawy religijnej, jak angielskie słowo *prayer*, lecz także świecką postawę prośby, a *exigence* może być nie tylko żądaniem konkretnej osoby, lecz także bezosobowym ogniem przyjmującym formę powinności moralnej. *Prière* i *exigence* to pojęcia przeciwstawne: *prière* oznacza poddanie mojej woli woli Drugiego, natomiast *exigence* — żądanie poddania woli Drugiego mojej woli. Należą one jednak do tej samej dialektyki stosunków zachodzących między wolnymi wolami, która została opisana w *L'être et le néant*, gdzie w słynnym rozdziale pt. „Spojrzenie” (*Le regard*) Sartre twierdzi, że „istnieją dwie postawy autentyczne: jedna, w której uznaję Drugiego za podmiot, dzięki któremu uzyskuję moją przedmiotowość (wstyd) i druga, dzięki której ujmuję siebie jako wolny projekt, poprzez który Drugi uzyskuje swoje bycie-Drugim (arogancja bądź potwierdzenie mojej wolności wobec Drugiego-jako-Drugiego)”³¹. Usiłując wymknąć się z tego błędnego koła arogancji i wstydu, to jest bycia na przemian oglądającym i oglądanym (*l'être regardé et l'être regardant*) mogę włączyć wolność Drugiego w obszar mojej wolności, kiedy patrzę na niego w sposób uprzedmiotowiający go lub też mogę starać się odzyskać wolność Drugiego i posiadać ją bez pozbawiania jej właściwego jej jako wolności charakteru. W tym drugim przypadku staram się pozostawać sobą i zarazem identyfikować się z wolnością Drugiego. Ale, jak wykazuje Sartre, wszystkie wysiłki zmierzające do przezwyciężenia tego błędnego koła kończą się fiaskiem: „nie wychodzimy z tego błędnego koła”³², „bytowi-dla-siebie (*l'être-pour-soi*) nie pozostaje nic innego niż powrót do tego błędnego koła i zdanie się na bycie przerzucanym z jednej z tych podstawowych postaw w drugą, bez końca”³³. W tym miejscu *L'être et le néant* Sartre mówi mglście, iż „nie wyklucza możliwości zbudowania etyki wyzwolenia i zbawienia. Ale jest to niemożliwe bez dokonania radykalnego zwrotu, którego nie możemy tu dyskutować”³⁴.

Czy ma to być zwrot w rodzaju tego, który stara się opisać w swych *Notatkach o moralności*, kiedy od analizy *prière* i *exigence* przechodzi do interpretacji wołania i pomocy? W przypadku wołania nie chodzi

³¹ J. P. Sartre, *Being and Nothingness*, transl. by H. E. Barnes, London 1957, s. 290. W tłumaczeniu angielskim występuje błąd drukarski: zamiast słowa *project* wydrukowano *object*.

³² Ibid., s. 406.

³³ Ibid., s. 412.

³⁴ Ibid.

już o walkę spojrzeń, ponieważ teraz „uznaje się różnorodność”³⁵. W wołaniu akceptuję fakt, że Drugi może odmówić mi pomocy, mówiąc że nie ma teraz czasu; wiem bowiem, iż ma on swoje własne cele, ale w pomaganiu działanie moje jest „od początku dobrowolne i bezinteresowne”³⁶. Zasada udzielania pomocy głosi, że każdy cel jako przyszła realizacja wartości, jest dobry, dopóki nie wykaże się, że jest przeciwnie. Ten, kto pomaga nie reifikuje Drugiego, lecz uwzględnia jego cele własne. Dlatego pomoc implikuje rozumienie Drugiego i prowadzi do sprzyjania jego celom. Stojąc w autobusie rozumie on Drugiego, który usiłuje wskoczyć do środka i okazując życzliwość jego wysiłkom, podaje mu rękę. W ten sposób włącza się w działanie Drugiego i respektuje jego wolność, nie będąc przezeń narażony reifikującym spojrzeniem. Drugi nie jest już alienującym spojrzeniem, lecz inną wolnością w potrzebie; błędne koło konfliktów zostaje przełamane, a pomoc zostaje oparta na pragnieniu, aby „świat zawierał nieskończoną liczbę cech doskonałych i wolnych, z których każda byłaby celem wolnej woli podtrzymywanym wolą wszystkich pozostałych”³⁷.

Na tym polega prawdziwa wielkoduszność; pomoc jest w tym wypadku „dodatkiem”³⁸ niezależnym od celów własnych pomagającego, które pozostają nienaruszone. Pomagając Drugiemu dowodzę, że „w każdym przypadku wolność warta jest więcej niż brak wolności”³⁹. Ale i wołanie jest wielkodusznością; zakłada bowiem zaufanie i przeczy niemożności przewyciężenia owego pierwotnego konfliktu. Wołając podejmuję ryzyko, gdyż wystawiam mój cel na łaskę Drugiego. Proszę bowiem o przyjęcie mej prośby jego wołania o pomoc. Nie proszę wtedy Drugiego o spojrzenie, lecz o pomoc, o dobrowolny dar. Moralność jest bowiem ideą, w myśl której człowiek „zawsze może być wzbogacony, kiedy łączy swe dążenia do celów własnych z dążeniami do realizacji celów innych ludzi”⁴⁰. Uważam, iż jest dobrze, kiedy Drugi realizuje swoje cele, a ja mu w tym pomagam. Nie tylko on więc może być mi wdzięczny. Ja również mogę być mu wdzięcznym za to, że „uczynił mi zaszczyt” i pozwolił mi sobie pomóc⁴¹. Istnieją oczywiście cele, których realizacji nie możemy się podjąć: nie kierujemy też naszym wołaniem do tych, których celów nie akceptujemy. Autentyczna pomoc jest jednak świadoma woli przewyciężenia wszelkich dzielących ludzi nierówności: klasowych,

³⁵ J. P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris 1983, s. 285.

³⁶ *Ibid.*, s. 286.

³⁷ *Ibid.*, s. 292.

³⁸ *Ibid.*, s. 291.

³⁹ *Ibid.*, s. 292.

⁴⁰ *Ibid.*, s. 295.

⁴¹ *Ibid.*, s. 296—297.

narodowościowych i innych po to, by ustanowić „ludzki świat, w którym każdy zawsze będzie mógł zawołać do innego człowieka”⁴².

Ta idea moralności nie pojawia się w słynnym dziele Sartre'a *Critique de la raison dialectique*, nad którym rozpoczął pracę dziesięć lat później, w czasie, gdy próbował uzgodnić marksizm ze swoją filozofią egzystencjalną. W książce tej etyka traktowana jest jako braterstwo oparte na wzajemnym zobowiązaniu do podtrzymywania i organizowania wspólnych działań; to, co nazywamy braterstwem, przyjaźnią i miłością wypływa z „praktycznej, życiowej kondycji prawdziwych członków”⁴³. Historia z mężczyzną biegnącym za autobusem została teraz zmieniona tak, aby mogła stać się ilustracją „pola praktyczno-inercyjnego”, w którym ludzie czują swoją niemoc, a ich wzajemne stosunki są rutynowe (*serial*). Są one rutynowe np. wtedy, kiedy ludzie formują kolejkę na przystanku autobusowym, „mamy wówczas do czynienia z wielością izolacji. Ludzie nie interesują się sobą, nie rozmawiają ze sobą i w ogóle nie patrzą na siebie; egzystują na tym przystanku obok siebie”⁴⁴. W książce tej Sartre wyraźnie porzucił ideę dialektyki wołania i pomocy jako pierwotnej relacji międzyludzkiej. Książka należy do marksistowskiego okresu jego twórczości, który zakończył się w roku 1968.

Dzisiaj jednak, po ukazaniu się jego *Notatek o moralności*, nie musimy godzić się z odrzucaniem przez Sartre'a swojej etyki jako zbyt indywidualistycznej, w burżuazyjnym sensie tego słowa. Przeciwnie, w porównaniu z indywidualizmem naszego skomputeryzowanego społeczeństwa jego refleksja nad ludźmi komunikującymi się ze sobą w dialektyce wołania i pomocy jawi się jako autentyczna troska o „dobre współzycie” z Drugim i dla jego dobra.

Etyka odpowiedzialności. Komunikowanie się osób w systemach komunikacji

Powróćmy do problemu elektronicznej chaty. Jednym z niebezpieczeństw wiążących się z komputeryzacją życia codziennego jest to, że zmusza ona do refleksji, iż życie polegające na wołaniu o pomoc i pomaganiu jest czymś przestarzałym. Jesteśmy skłonni wierzyć, że możemy przetworzyć prawie każdy rodzaj komunikowania się na przekaz elektro-

⁴² J.P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, transl. by A. Sheridan-Smith, London 1975, s. 438.

⁴³ Ibid., s. 256.

⁴⁴ H.L. Dreyfus, *What Computers Can't Do. The Limits of Artificial Intelligence*, New York 1972.

niczny — że możemy wypełnić naszą egzystencję kontrolowaniem komputerów, programów, środków komunikowania się na odległość itp. Wierzymy, że będziemy szczęśliwi, kiedy będziemy spędzali czas sami z sobą, kiedy będziemy oglądali cudowne, skomplikowane systemy telematyki, którym będziemy mieli prawo i władzę osobiście rozkazywać. Wyobrażamy sobie nawet, że w ten sposób będziemy w stanie porozumiewać się z innymi ludźmi częściej niż przedtem; do kontaktowania się ze światem zewnętrznym mieć przecież będziemy nie tylko telefony, lecz coraz więcej telewizorów, magnetowidów, pulpity i urządzeń telekonferencyjnych.

W rzeczywistości jednak, wyobrażenia te prowadzą do niesamowitego zubożenia naszej egzystencji. Zamiast być narzędziem wzbogacania żywych kontaktów pomiędzy ludźmi, telematyka staje się sama strukturą wszelkich ważnych kontaktów. Wszelki kontakt ze światem zewnętrznym staje się zastępczy (pośredni), a w domu rozmowa i pomoc fizyczna zostają zredukowane do minimum. Dialektyka wołania i pomocy nie będzie miała sensu w społeczeństwie, w którym projektanci i eksperci od telematyki zaprogramują całe nasze życie codzienne.

Byłoby naprawdę znakomicie, gdybyśmy mogli wyeliminować długą podróż między domem a miejscem pracy, gdyby więcej prac można było wykonywać w domu i w ogóle, gdyby ludzie mieli więcej czasu, by się ze sobą w domu spotykać. Telematyka, podobnie jak dziś telefon i telewizja, może przyczynić się do poprawy jakości życia zarówno w domu, jak i w pracy, ale jeśli odczuwamy potrzebę dłuższego pozostawania w domu, to jest tak dlatego, że potrzebujemy więcej kontaktów bezpośrednich, fizycznych; pragniemy pomocy i możliwości udzielania jej innym. Chcemy umożliwić innym wyrażanie ich pragnienia pomocy, wołania i pytania. Po to tylko, by więcej komunikować się ze światem zewnętrznym, pozostawanie w domu wcale nie musi być konieczne. Twierdzenie, że elektroniczna chata polepsza jakość życia rodzinnego w sytuacji, gdy każdy członek rodziny siedzi w niej przed ekranem, odizolowany od innych, jest śmieszne. Życie rodzinne nie będzie lepsze niż dawniej, skoro wszyscy członkowie rodziny oglądać będą tylko swoje plecy i jeśli nikt z nich nie będzie miał czasu porozmawiać z innymi, gdyż będzie musiał realizować swój indywidualny program. Totalna komputeryzacja nie otworzy przed nami świata. Przeciwnie, zamknie go bardziej niż kiedykolwiek — każdy zostanie zamknięty w jego własnym, komputerowym świecie.

Telematyka w domu może dostarczyć nam więcej wiedzy, rozrywki, wiadomości o innych jako postaciach na ekranie; nigdy jednak nie umożliwi nam doświadczenia obecności Drugiego człowieka. Nie może więc dostarczyć nam ram do tych działań fizycznych, które są w swej istocie działaniami moralnymi, opisywanymi przez Sartre'a w rozdziale o woła-

niu. Nie dostarczy też drobnych rozmów i gestów będących często impulsami wołania i pomocy. Tego życia twarzą w twarz nie można przetworzyć w elektroniczne komunikaty. Gdybyśmy usiłowali tego dokonać, utracilibyśmy poczucie odpowiedzialności za egzystencję Drugiego. Drugi stałby się postacią na ekranie, a nie osobą, którą może rzucić mi wyzwanie i z którą muszę żyć, nauczyć się szanować jej indywidualny charakter. Drugi stałby się jedną z wielu figur, jakie widuję na filmach w telewizji i magnetowidzie. Tamte osoby żyją, cierpią i umierają, ale angażować się w ich cierpienie lub szczęście mogą dopiero wtedy, gdy z bezpośrednich, fizycznych kontaktów z innymi ludźmi dowiem się, czym jest szczęście lub cierpienie. Nie zawsze natomiast jesteśmy w stanie sami angażować się w losy ludzi widzianych tylko na ekranie i żadną miarą nie jesteśmy w stanie nauczyć się wyłącznie z ekranu tego, co w obcowaniu człowieka z człowiekiem jest fundamentalne.

Przywiązywanie zbyt dużej wagi do tematyki może też prowadzić do pogorszenia się naszej umiejętności posługiwania się mową. Możemy — podobnie jak dziewczynka z duńskiego eksperymentu, która straciła umiejętność opowiadania wymyślonych historyjek — stracić naszą zdolność do twórczości językowej. Opowiadanie ciekawych historyjek i w ogóle wymyślanie nowych wyrażen metaforycznych, zakłada umiejętność posługiwania się językiem w nowy, niekonwencjonalny sposób. Ale takie odważne posługiwanie się językiem to właśnie to, *Czego komputery zrobić nie mogą* (by posłużyć się tytułem dobrze znanej książki filozofa Huberta Dreyfusa)⁴⁵. Jeśli nasza świadomość, umysł i ciało mają być przygotowane do ciągłej komunikacji w zamkniętym, z góry ustalonym języku, to trudno będzie nam (jeśli w ogóle jest to możliwe) otworzyć ten język i stworzyć nowe znaczenia, które mogłyby poprawić jakość komunikacji pomiędzy ludźmi. Język umożliwiający swobodną inwencję w wymyślaniu opowieści oraz idei mogących wzbogacić wspólnotę jest z pewnością częścią etyki pomocy.

Wydawać by się mogło, że popieramy etykę personalistyczną, odrzucającą ideę, w myśl której wołanie o pomoc i udzielanie jej może się odbywać z oddalenia w przestrzeni i czasie. Gdyby tak było, analiza moja trafiałaby na zarzut niemiecko-amerykańskiego filozofa, Hansa Jonas, który krytykuje etykę tradycyjną. Dawniej, powiada on, warunki przyrodnicze i ludzkie były traktowane przez etykę jako dane z góry raz na zawsze. Uważano, że człowiek nie jest w stanie radykalnie zmienić ani natury świata zewnętrznego, ani swego własnego życia. Technika uważana więc była za rzecz neutralną i nie trzeba było ustanawiać zasad

⁴⁵ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main 1979, por. angielską wersję tego artykułu *Technology and Responsibility*, „Social Research” 1972.

etycznych, określających sposób używania maszyn i innych urządzeń. Człowiek nie wydawał się ponosić żadnej odpowiedzialności za przyrodę. W następstwie tego, etyka odnosiła się tylko do bezpośrednich stosunków pomiędzy ludźmi, a określanie, co jest dobre, a co złe, łączyło się ściśle z konkretnymi czynami lub ich bezpośrednimi następstwami. Była to etyka tu i teraz. Ten, który działa i Drugi żyli razem we wspólnej przestrzeni i czasie. Etyka nie miała więc potrzeby teoretycznego rozważania możliwych, odległych w czasie lub przestrzeni, następstw takich działań.

Wszystko to, powiada Jonas w swej książce⁴⁶, zmieniło się teraz. Nowoczesna technika umożliwiła działanie w takiej skali i za pomocą takich nowych środków, a także powodowanie takich konsekwencji, że nie sposób ich już pojąć w ramach tradycyjnej etyki. Musimy zrozumieć, że przyroda narażona jest na zniszczenie; możemy nawet zniszczyć życie na całej Ziemi. Dlatego poznanie następstw stało się obowiązkiem. Nie mamy etycznego prawa do działania bez rozważenia skutków naszych działań. Etyka nie może już ograniczać się tylko do stosunków bezpośrednich. Musi również liczyć się z naszym rosnącym wpływem na przyrodę.

Jonas ma wprawdzie na uwadze głównie zanieczyszczenie atmosfery i inne destrukcyjne skutki uboczne współczesnej techniki, ale jego analiza naszej rosnącej odpowiedzialności za odległe skutki naszych działań w przestrzeni i czasie da się rozciągnąć i na społeczeństwo skomputeryzowane. Obecnie z pomocą telematyki, jesteśmy w stanie czynić zarówno dobro, jak i zło ludziom żyjącym na drugim krańcu globu i to nawet tym, którzy się jeszcze nie narodzili.

Ta dokonana przez Jonasa krytyka etyki personalistycznej jest słuszna także w odniesieniu do społeczeństwa skomputeryzowanego, gdyż ukazuje, że dziś bardziej niż kiedykolwiek, nie możemy redukować etyki jedynie do sfery bezpośrednich stosunków pomiędzy ludźmi. Ograniczenie zawarte w Sartrowskiej interpretacji dialektyki wołania o pomoc i pomagania, typowe dla całej moralnej tradycji filozoficznej, do której on należy, sprawia, iż nie wyjaśnia on, jak możliwe jest działanie moralne bez kontaktu fizycznego. Dlatego etyka Sartre'a jest nie do utrzymania.

W artykule *Computers and Business Strategy* opublikowanym w cytowanym wyżej *Ethics and the Management of Computer Society* Sidney Shoeffler przedstawił trzy postulaty:

1. Nie możesz działać „etycznie”, lub „moralnie”, jeśli nie uwzględniasz konsekwencji swoich czynów [...].
2. Nie możesz przewidzieć następstw swoich działań w skomplikowa-

⁴⁶ Ibid., s. 26.

nym lub umiarkowanie skomplikowanym systemie społecznym, jeśli nie znasz „praw przyrody” rządzących tym systemem społecznym [...].

3. Nauka jest z natury przekrojowa. Jedynym sposobem, w jaki kiedykolwiek możesz dowiedzieć się czegoś o swej własnej sytuacji jest porównywanie jej w pewien uporządkowany sposób z innymi sytuacjami, posiadającymi pewne strukturalne podobieństwa do swojej sytuacji”⁴⁷.

Shoeffler podkreśla także, że jeśli „dobro” lub „zło” naszych działań tkwi w powodowanych przez nie następstwach, to większość przebiegów tych działań wydaje się etycznie neutralna. Ale gdyby tak było, to w jaki sposób można by — mimo to — oprzeć etykę na osobistym wołaniu o pomoc i pomaganiu? Czy nie powinniśmy szukać innej podstawy do moralnej oceny naszych działań?

Odpowiedź brzmi: jeśli etyka ma traktować ludzi jako żywe istoty posiadające ciała i umysły wcielone w te ciała, to nasza moralność nigdy nie będzie oparta na niczym innym niż na wołaniu o pomoc i pomaganiu bądź na czymś do nich podobnym. Z pomocą telematyki możemy działać w sposób analogiczny do wołania i pomagania w sensie fizycznym, ponieważ z bezpośredniego doświadczenia znamy to, czym owo wołanie i pomaganie jest w rzeczywistości. Może więc być tak, że następstwa naszych działań mogą pomóc ludziom, których nigdy nie spotkalibyśmy i których być może nigdy nie spotkamy. Potrafimy sobie bowiem wyobrazić ich potrzeby i to, w jaki sposób wołaliby oni do nas o pomoc, gdyby byli z nami. Działamy wówczas analogicznie, to jest tak, jak gdybyśmy stali twarzą w twarz z nimi.

Ponieważ telematyka nie jest jedynie narzędziem pomagającym naszej pamięci ani wyłącznie środkiem komunikowania się, lecz konstytuuje również strukturalne ramy życia społecznego, przeto zadaniem etyki staje się poszukiwanie takiego, wysoce zdecentralizowanego rozwoju komputeryzacji, który pozwoli osiągnąć maksimum wolności każdemu członkowi społeczeństwa. Zadania tego powinny podjąć się szkoły i uniwersytety, chociaż szkoły nie powinny przy tym zapominać uczenia swych uczniów tego, jak mają zachowywać się w bezpośrednich ze sobą kontaktach w życiu.

James Brian Quinn w artykule *Values, Technology and Strategic Choice* podsumowuje to tak: „Dzieci będą dążyły do spędzania coraz dłuższego czasu na biernych rozrywkach magnetowidowych w pozbawionych ludzi pomieszczeniach z elektronicznymi aparatami uczącymi. Dlatego szkoła podjąć się musi, w większym niż dotychczas zakresie roli uczenia ich sprawności społecznych, a często i fizycznych”⁴⁸.

⁴⁷ S. Shoeffler, *Ethics and the Management of Computer Society*, s. 143—144.

⁴⁸ J. Brian Quinn, *Values, Technology and Strategic Choice*, w: M. Hoffman, J. Moore (eds), *Ethics and Management of Computer Technology*, s. 138.

Paradoksem jest, że mamy się w tym wypadku uczyć tego, czego nauczyć się w taki sposób nie możemy, mianowicie, jak mamy postępować w bezpośrednich kontaktach ze sobą. Ale będziemy musieli się tego nauczyć, jeśli mamy umieć tak postępować i nie zapomnieć tego później. Jest to jedyny sposób, by w ramach tych systemów komunikacji elektronicznej stworzyć jakieś podstawy komunikowania się ludzi i działania „przez analogię”.

University of Copenhagen

Tłum. Zbigniew Zwoliński

Этика в компьютеризованном обществе. Вопрос обособленности в современной коммуникации

В статье рассматривается один из существенных этических вопросов компьютеризованных обществ, а именно — вопрос обособленности индивида в коммуникационных системах. В первой части автор анализирует понятие самообеспеченности (self-help), являющееся результатом все больших возможностей компьютеров и работы дома. Некоторые эксперименты в области «электронного дома», проводимые в Японии и Дании, доказали, что современные системы электронной коммуникации ведут к обособленности индивидов и нарциссовой любви к своему дамашнему уединению. Во второй части автор рассматривает некоторые философские концепции (в частности, изданные посмертно произведения Ж.П. Сартра, посвященные проблемам этики), стараясь дать более точную дефиницию этики помощи в межчеловеческих отношениях. Эта этика является противоположностью этики индивидуальной предприимчивости и служит основой критической оценки компьютеризованного общества.

В третьей части статьи рассматриваются разнообразные ограничения персоналистской этики помощи: эта этика обращает внимание прежде всего на непосредственные отношения между индивидами, однако, в современном мире следует также учитывать вопросы, связанные с ответственностью за отдаленные в пространстве и времени последствия наших нынешних начинаний в электронном обществе.

Ethics in Computer Society: Isolation in Modern Communication

This paper deals with an important aspect of ethics in computer society: isolation in communication systems. In the first part the author analyses the notion of self-help intimated by the computer's many possibilities for "do-it-yourself" and working at home. Some experiments (from Denmark and Japan) concerning "the electronic cottage" prove that modern electronic communication entails the risk of being isolated and perverted by the narcissistic love of privacy. The second

part focusses on some moral philosophers (especially Jean-Paul Sartre in his posthumous ethics) in order to define an ethics of help in interpersonal relations. This ethics is opposed to the ethics of self-help and may constitute a foundation for an ethical criticism of computer society. In the third part the limits of the personalist ethics of help are recognized: this ethics stresses face-to-face relations, but today it is necessary to take new considerations into account regarding responsibility at long distance in the space and time of electronic society.