

Małgorzata Stanula
Instytut Studiów Informacyjnych
Wydział Zarządzania i Komunikacji Społecznej
Uniwersytet Jagielloński

Etyka informacyjna w ujęciu teoretycznym i praktycznym na gruncie fenomenologii wartości Romana Ingardena

*Theoretical and practical approach to information ethics
based on Roman Ingarden's phenomenology of values*

Abstrakt: Etyka informacyjna, jako dynamicznie rozwijany w ostatnich latach nurt w filozofii informacji oraz dziedzina praktyczna etyki, związana z moralnością człowieka w otoczeniu informacyjnym, poszerza nieustannie granice swoich zainteresowań. Rodzi to niebezpieczeństwo odejścia od podstawowych dla etyki kwestii moralnych w stronę innych, pozaetycznych aspektów życia i działalności samego człowieka oraz jego artefaktów. Każda próba uporządkowania tego pola wydaje się zatem pożądana i taki też jest główny cel realizowany w tej pracy. W artykule przywołano myśl filozoficzną i etyczną wybitnego polskiego fenomenologa XX w. Romana Ingardena, proponując adaptację jego teorii wartości moralnych i koncepcji struktury etyki do etyki informacyjnej. W efekcie przeprowadzonej analizy i krytyki literatury przedmiotu w wariacie heurystycznym: (1) opracowano trzypoziomowy model dla etyki informacyjnej, który daje metaetyczne spojrzenie na etykę informacyjną w ujęciach: teoretycznym, normatywnym i stosowanym (praktycznym), (2) ugruntowano teorię etyki informacyjnej w teorii wartości R. Ingardena i doprecyzowano pod względem znaczeń podstawowe dla etyki informacyjnej kategorie etyczne: wartość moralna, podmiot moralny, odpowiedzialność moralna, (3) zaproponowano fenomenologiczny paradygmat badań w etyce informacyjnej.

Słowa kluczowe: etyka informacji; etyka informacyjna; fenomenologia; filozofia wartości; Luciano Floridi; Roman Ingarden

Abstract: Information ethics, as a dynamically developing trend in philosophy of information and a practical field of ethics related to human morality in the information environment, constantly expands the boundaries of its interests. This poses a risk of departing from moral issues that are fundamental for ethics towards other, non-ethical aspects of the life and activities of both man himself and his artifacts. Therefore, any attempt to organize this field seems desirable, and so is the main objective of this paper. The article refers to the philosophical and ethical thought of the outstanding Polish phenomenologist of the 20th century, Roman Ingarden, and proposes to apply his theory of moral values and his concept of the structure of ethics to information ethics. Critical review of the literature on the subject in the heuristic variant has led to the following outcomes: (1) a three-tier model for information ethics has been developed, providing a meta-ethical view of information

ethics in theoretical, normative and applied (practical) aspects, (2) the theory of information ethics was grounded in the Ingarden's theory of values, with clear definitions specified for ethical categories that are fundamental to information ethics: moral value, moral subject, and moral responsibility, (3) a phenomenological paradigm for research in information ethics has been proposed.

Keywords: ethics of information; information ethics; Luciano Floridi; phenomenology, philosophy of values, Roman Ingarden

„W stałym biegu i nieustannej nowości czasu
czuję się wciąż tym samym człowiekiem
i żyję w pierwotnym poczuciu,
że i w przyszłości pozostanę sobą.”

R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*

Etyka informacyjna – ustalenia terminologiczne

Przyjęte w tytule określenie „etyka informacyjna” wymaga krótkiego wyjaśnienia z uwagi na występujące w literaturze przedmiotu co najmniej dwa inne podobne terminy: etyka informacji i infoetyka. Termin „infoetyka” (*infoethics*) używany jest najrzadziej w interesującym autorkę obszarze badawczym, natomiast dwa pozostałe bywają stosowane zamiennie, choć zauważa się tendencję do ujednolicania nazewnictwa w kierunku „etyki informacyjnej”. Po raz pierwszy termin ten pojawił się w 1988 r. w Stanach Zjednoczonych za sprawą Roberta Hauptmana (ang. *information ethics*) i w tym samym roku w Niemczech za sprawą Rafaela Capurro (niem. *Informationsethik*) (Halasz-Cysarz, 2014, s. 164), ale same początki kształtowania się tej dziedziny upatruje się już wcześniej. Niektórzy badacze łączą etykę informacyjną z etyką komputerową i z nazwiskiem amerykańskiego uczonego Norberta Wienera (Bynum, 2015), inni zaś widzą jej korzenie w bibliotekoznawstwie i informacji naukowej (Froehlich, 2004). Z kolei termin „etyka informacji” (*ethics of information*) występuje najczęściej w piśmiennictwie i wypowiedziach Luciano Floridiego i opracowaniach jego dotyczących. Jarosław Strzelecki, autor artykułu *Ku etyce informacyjnej*, w którym przedstawia koncepcję Floridiego, tłumaczy świadomie to wyrażenie jako „etyka informacyjna”, twierdząc że przekład dosłowny, czyli „etyka informacji”, mógłby sugerować ukierunkowanie na kwestie etyczne dziennikarzy, informatyków, użytkowników internetu, a w związku z tym byłby nieadekwatny do etyki ogólnej (czyli makroetyki) włoskiego filozofa (Strzelecki, 2016, s. 89). Wydaje się jednak, że w wyrażeniu „etyka informacji” uwaga koncentruje się właśnie na samej informacji (a mniej na człowieku w procesach informacyjnych), trafnie oddając infocentryczny i ontocentryczny charakter teorii etyki informacji, opisaną przez Floridiego w wielu artykułach i w książce *The*

Ethics of Information (Floridi, 2013). Autorka idąc tym torem, pozostawia w odniesieniu do koncepcji Floridiego jego własną terminologię (nie zawsze konsekwentnie zresztą stosowaną), natomiast do swoich opisowych i koncepcyjnych rozważań stosuje określenie etyka informacyjna.

Wyjaśnienie użycia terminów może być łatwiejsze, pomimo braku jedności w ich stosowaniu, niż wyznaczenie i omówienie przypisanego im zakresu tematycznego. Zadanie takie jest trudne z powodu wielości zagadnień, problemów i koncepcji, które kryją się pod wymienionymi pojęciami w literaturze przedmiotu oraz w omówieniach zastosowań praktycznych. Próba ujęcia ich w jeden, w miarę spójny obszar badawczy w celu dokonania metarefleksji wydaje się nierealna. Jared Bielby, który kompleksowo zajmuje się tą dziedziną i opisuje jej dynamiczny rozwój w perspektywie diachronicznej, trafnie zwrócił uwagę, że niezwykle twórczo działający filozofowie i etycy informacji tacy jak Floridi czy Capurro nieustannie poszerzają granice tego, co jest i może jeszcze być ich polem zainteresowań. W tej niemożności zamknięcia dziedziny w określonych ramach definicyjnych dostrzega właśnie dowód jej wagi (Bielby, 2014, s. 25).

Cele i metodologia badań

Mając tego świadomość, autorka jako główny cel postawiła sobie próbę opracowania modelu dla etyki informacyjnej, w którym zróżnicowane zagadnienia, problemy i ich ujęcia zostaną umiejscowione na trzech poziomach wewnętrznego podziału. Schemat podziału oparto na koncepcji etyki ogólnej Romana Ingardena, w której wyróżnił on: etykę teoretyczną, etykę normatywną i etykę stosowaną (inaczej technologię etyczną). Ten podział zastosowano następnie do etyki informacyjnej (a więc etyki szczegółowej), otrzymując trzy jej ujęcia: teoretyczne, normatywne i stosowane. W tym aspekcie praca ma charakter koncepcyjny. Model nie służy wyłącznie celom metodologicznego strukturyzowania pola badawczego, lecz pokazaniu wzajemnych zależności między wyróżnionymi płaszczyznami. Podział obrazuje konieczne etapy w procesie stałego rozwoju i ewaluacji dziedziny etyki.

W tytule użyto określenia „fenomenologia wartości”, wskazując dwie najistotniejsze kwestie, które definiują etykę Ingardena i wyznaczają też ramy rozważań w tym artykule. Wyposażenie etyki informacyjnej w takie fenomenologiczne i aksjologiczne podstawy mogą zdaniem autorki: (a) przyczynić się do uporządkowania mocno rozproszonych pól badawczych w tej dziedzinie, (b) uwypuklić konieczne wzajemne relacje między teorią i praktyką etyczną, (c) zwrócić uwagę na potencjał metody fenomenologicznej w badaniach zjawisk moralnych, (d) wzorem Ingardena postawić w centrum rozważań etyki człowieka i związane z nim wartości moralne (odróżnione od innych rodzajów wartości) i te właśnie wartości uczynić możliwym kryterium uściśleń terminologicznych i znaczeniowych. Ten ostatni cel autorka uznaje za najważniejszy. W jej ocenie doprecyzowania wymaga szczególnie kwestia: co winno być, a co nie domeną etyki informacyjnej jako teorii etycznej zorientowanej na wartości moralne. W wymiarze praktycznym etyka wartości Ingardena może zasilić aksjologię różnych obszarów działalności informacyj-

nej treściami, które – na gruncie Ingardenowskiej technologii etycznej i pedagogiki aksjologicznej – będą potencjalnie przydatne w tworzeniu, wdrażaniu i ewaluacji programów etycznych i systemów normatywnych, mających służyć kształtowaniu pożądaných postaw i zachowań moralnych.

Pierwsza część artykułu ma charakter opisowy i analityczny, druga zaś koncepcyjny. Wykorzystano materiały i publikacje informatologiczne dotyczące zagadnień etycznych oraz prace filozoficzne odnoszące się do R. Ingardena i jego filozofii oraz do problemów etyki informacyjnej. Analizę piśmiennictwa ukierunkowano na poszukiwanie: (1) teoretycznych i praktycznych ujęć i celów etyki informacyjnej, (2) odniesień autorów do zagadnień aksjologicznych i teorii wartości moralnych, (3) opisu podejścia fenomenologicznego, (4) poglądów na temat aktualnych zagrożeń moralnych człowieka (podmiot moralny i jego tożsamość, odpowiedzialność). Wyniki analiz przedstawiono w sposób opisowy, a następnie uwzględniono w budowanym modelu.

Koncepcję Romana Ingardena przedstawiono na podstawie jego *Wykładów z etyki*, prowadzonych na Uniwersytetach Lwowskim i Jagiellońskim w latach 1931–1962, zebranych i wydanych drukiem w 1989 r., oraz *Książeczki o człowieku* (1987), pisanej dla szerszego kręgu odbiorców. W Polsce nie ukazała się do tej pory monograficzna praca poświęcona etyce informacji bądź etyce informacyjnej, natomiast odnotowano wiele przyczynków poruszających wybrane wątki etyczne. W niektórych etyka informacyjna stanowi samodzielny lub główny temat rozważań (Krzanowski, 2015; Strzelecki, 2016; Waligórska-Kotfas, 2016), w innych tylko wątek poboczny. Zauważono, że do ożywienia dyskusji zarówno w polskim, jak i w zagranicznym piśmiennictwie przyczynia się w największym stopniu przywołana już koncepcja etyki informacji L. Floridiego. Jest to obecnie najbardziej rozpoznawalny filozof i etyk informacji, prężnie działający nie tylko na polu naukowym, ale także dydaktycznym i medialnym. Jego publikacje i teorie (w tym etyczne) były przedmiotem analiz i polemik w artykułach wykorzystanych w tym artykule. Cytowania innych etyków informacji w polskim piśmiennictwie są mniej liczne.

Trzeba zaznaczyć, że w literaturze informatologicznej i bibliologicznej nie natrafiono na bezpośrednie odniesienia do koncepcji etyki Ingardena, natomiast istnieją opracowania nawiązujące do fenomenologicznego paradygmatu (najczęściej są to jednak odwołania do fenomenologii E. Husserla).

Co to jest etyka informacyjna?

Etykę informacyjną sytuuje się na gruncie filozofii i nauki o informacji, a obie te dyscypliny łączy filozofia informacji. W polskim piśmiennictwie ważną publikacją systematyzującą pole filozofii informacji pozostaje praca Saby Cisek *Filozoficzne aspekty informacji naukowej* (2002). Autorka wyłączyła jednak ze swoich rozważań sferę działalności praktycznej, a za taką uznała problematykę etyczną, traktując ją jako w znacznym stopniu samodzielny obszar badawczy. Dla rozważań o charakterze metanaukowym za bardziej podstawowe uznała problemy ontologiczne

i epistemologiczne (co i jak poznajemy?) niż pytania etyczne (co jest dobre?) (Cisek, 2002, s. 11).

Naukowe omówienie historycznych i współczesnych teorii informacji i stanu interdyscyplinarnych badań nad informacją z uwzględnieniem kulturowych przemian spowodowanych przez technologie informatyczne, które będą kluczowe dla dalszych rozważań w tym artykule, można znaleźć w monografii *Epistemologia informacji autorstwa* Marka Hetmańskiego (2013). Hetmański podkreśla, że pojęcie informacji, jako kategoria skupiająca na sobie myślenie codzienne i naukowe, jest przedmiotem zarówno refleksji teoretycznej, jak i działań praktycznych. Informacja – podaje autor – „jest immanentną własnością każdej techniki, w tym również sposobów jej tworzenia i użytkowania”, zaś rozwój technik informacyjnych i ich społeczne zastosowanie czyni informację istotnym problemem współczesnej cywilizacji, włączając ją także do dyskursu nauk społecznych i humanistycznych (Hetmański, 2013, s. 98–99). W filozofii (autor zaznacza, że nie we wszystkich jej szkołach, tradycjach i działach) dokonał się „informacyjny zwrot” wskutek uznania informacji za kategorię filozoficzną i odniesienia jej do kategorii takich jak byt, wiedza czy poznanie. W filozofii pojęcie informacji używane jest w jego „bogatszej wersji”, to jest z uwzględnieniem „podmiotowej strony informacji oraz jej jakościowego, a nie tylko ilościowego aspektu” (Hetmański, 2013, s. 98–100). W takim też aspekcie informacja stała się jednym z problemów badań etycznych prowadzonych w różnych dyscyplinach (w socjologii, w naukach o zarządzaniu), a przede wszystkim stała się głównym przedmiotem zainteresowania etyki informacyjnej, traktowanej jako odrębny nurt w filozofii informacji.

Uznanie informacji za uniwersalny i podstawowy element współczesnego środowiska życia i działalności człowieka wyraża się m.in. w formułowanych na oznaczenie tego środowiska nazwach. L. Floridi określa je pojęciem „infosfery” i rozumie jako środowisko ukonstytuowane przez ogół bytów informacyjnych, w tym przez wszystkich sprawców, procesy, ich cechy i wzajemne relacje (Floridi, 2005, s. 284). Określenie „infosfera” przyjęło się również w polskim piśmiennictwie. Wiesław Babik posługuje się określeniem „antropoinfosera”, akcentując w ten sposób humanocentryczny charakter ekologii informacji (Babik, 2014, s. 23). Realnie doświadczana siła oddziaływania informacji na różne sfery ludzkiego życia implikuje wprowadzenie kategorii informacji, powiązanej obecnie z cyfrowymi technologiami informacyjnymi, nie tylko do dyskursu teoretycznego w etyce, ale także, a może przede wszystkim, do dziedziny moralności, obejmującej doświadczenie i zjawiska moralne.

Jeśli przyjąć, że infosfera nie znajduje się na zewnątrz człowieka, ale że człowiek jest w niej „zanurzony”, kształtuje ją i zwrotnie ulega jej wpływom (Babik, 2014, s. 38), wówczas trzeba też przyjąć, że zachodzą akty moralne związane w jakiś sposób z informacją. Akty te mogą wystąpić we wszelkich zachowaniach i procesach informacyjnych. Dla przykładu w procesach decyzyjnych informacja (wiedza o sytuacji) jest niezbędna do podejmowania dobrych decyzji – dobrych w sensie użytecznościowym, czyli skutecznych. Jest też warunkiem dobrych (w sensie moralnym) decyzji, jeśli te skutkują moralnym dobrem. Warunkiem odpowie-

działności człowieka za jego decyzje jest bowiem umiejętność rozpoznania swojej rzeczywistej sytuacji etycznej, do czego konieczna jest informacja (Strzelecki, 2016, s. 83). Związek informacji z moralnością człowieka (w tym z moralnością „zbiorową” określonej społeczności, organizacji) można zatem rozpatrywać na różne sposoby. Informację można osadzić w perspektywie aksjologicznej poprzez uznanie jej za pożądaną wartość (za dobro użyteczne w biznesie i ekonomii), ale też w perspektywie moralnej, np. przez uznanie informacji za czynnik w podejmowaniu decyzji skutkujących moralnym dobrem lub złem.

Czym zatem zajmuje się etyka informacyjna? Odpowiedzi na tak postawione pytanie jest wiele. Autorka skłania się ku tym, które akcentują jej filozoficzne podstawy. W teoretycznym ujęciu etyka informacyjna szuka odpowiedzi na pytania:

- Czy, a jeśli tak, to jaką kategorią etyczną jest informacja?
- Jaki status należy przyznać informacji w etyce?
- Czy informacja ma lub powinna mieć wartość etyczną?
- Jak należy postępować i jak należy definiować dobro i zło, biorąc pod uwagę informację i dynamikę jej rozwoju (D’Alfonso, b.d.).

Tak zarysowana koncepcja teorii etyki informacyjnej kieruje wywód ku teorii wartości. W kolejnym rozdziale omówiono wybrane aspekty dwóch różnych koncepcji etyki informacyjnej: R. Capurro i L. Floridiego, przykładając do nich założenia teorii wartości R. Ingardena.

Rafael Capurro i Luciano Floridi – ontologiczne implikacje etyki informacyjnej

R. Capurro uznawany jest za lidera w poszukiwaniu relacji między informacją a nowoczesnością, z perspektywy fenomenologicznej i etycznej (Kelly, Bielby, 2016). Jego idea transkulturowego i międzykulturowego dyskursu postulowana dla etyki informacyjnej jako etyki globalnej do tej pory przyświeca działaniu założonego przez niego w 1999 r. The International Center for Information Ethics. Jako ontolog, Capurro oparł swoją koncepcję etyki informacyjnej na fundamentach ontologii cyfrowej i umieścił w szerokim interdyscyplinarnym kontekście badawczym, a jednocześnie nadał jej wymiar pragmatyczny. W takiej makroetycznej perspektywie przyjętej dla etyki informacyjnej widać zbieżność z aspiracjami L. Floridiego, który chce uczynić z etyki informacji etykę uniwersalną (makroetykę) dla wielu innych dziedzin i sfer życia (np. biznesu). Należy jednak podkreślić, że Capurro i Floridi inaczej formułują podstawy ontologiczne dla swoich koncepcji, co wpływa na odmienne podejście do niektórych kwestii etycznych, np. związanych z etyką infosfery, jej aksjologią i kategorią odpowiedzialności moralnej.

Infocentryczna koncepcja Floridiego zawiera w sobie zasadę, że byt, czyli to, co jest, musi być jakieś, a to wewnętrzne uposażenie bytu jest jego informacją (Strzelecki, 2016, s. 86). Rzeczywistość staje się informacyjna, koncepcja świata przybiera postać materializmu wirtualnego i paninformacjonizmu – gdzie wszystko jest informacją (Wojciechowski, 2015, s. 133). Konsekwencje tak rozumianych

podstaw ontologicznych dla etyki są znaczące, nic więc dziwnego, że budzą zastrzeżenia badaczy i filozofów.

W infosferze mianem sprawcy określa Floridi każdy byt zdolny do wytwarzania zjawisk informacyjnych, które mogą mieć wpływ na infosferę, przy czym minimalny poziom sprawstwa to sama obecność jednostki informacji – czyli bycie bytu informacyjnego (Floridi odwołuje się do Heideggerowskiego pojęcia *Dasein*) (Floridi, 2005, s. 282–284). Nie wszystkie jednak byty informacyjne są sprawcami (nie są nimi abstrakcyjne byty informacyjne), zaś nie wszystkich sprawców dotyczy kategoria odpowiedzialności (nie dotyczy takich sprawców, jak rzeka czy pies). Odpowiedzialność można przypisać każdemu obiektowi informacyjnemu (w tym bytom sztucznym czy hybrydowym), o ile spełnione są określone warunki (m.in. wiedza, świadomość i umiejętność oceny sytuacji, stosowna wolność w działaniach i decyzjach). Taka koncepcja odpowiedzialności podmiotu moralnego wydaje się korespondować z klasycznymi etykami (np. grecką etyką cnoty czy etyką wartości R. Ingardena), jednak w niestandardowej etyce informacyjnej (termin Floridiego) podejście do kwestii oceny etycznej postępowania i odpowiedzialności jest inne. Zasadniczym kryterium nie jest to, czy czyny są dobre czy złe z perspektywy działającego podmiotu, ale odpowiedź na pytanie, „co w ostatecznym rozrachunku okazuje się lepsze albo gorsze dla infosfery” (Floridi, 2013, s. 279–280, tłum. MS). Przekierowanie uwagi ze sprawcy działania (agenta) na jego biorcę (*patient* – termin Floridiego) to istotne odwrócenie perspektywy moralności i aksjologii w stosunku do etyk antropocentrycznych (m.in. teorii wartości R. Ingardena) i widoczne „zapóżylenie” z etyki środowiska, rozszerzonej jednak przez Floridiego na całą infosferę.

Etykę zorientowaną na biorcę działania rozwinął Floridi jako etykę troski i szacunku, wyrażoną w kategoriach moralnej odpowiedzialności podmiotu działania, a nawet w kategoriach normatywnych: powinności i zobowiązania. W aksjologii Floridiego, którą trafniej można by nazwać teorią wartości moralnych, samo bycie bytem (istotą) jako bytem informacyjnym (*being an entity qua informational entity*) jest już minimalnym warunkiem możliwości posiadania wartości moralnej, a tym samym normatywnego szacunku (*normative respect*) (Floridi, 2013, s. 124).

W tekście *Towards an ontological foundation of information ethics* R. Capurro wyartykułował główne punkty ontologii Floridiego, konfrontując z nimi swoje stanowisko. Tezę Floridiego, „że wszystko, co jest, o ile jest, zasługuje na szacunek” uznał za klasyczną wypowiedź metafizyczną: *ens et bonum convertuntur* (byt i dobro są zamienne) (Capurro, 2006, s. 182). Nie zgadza się z takim uniwersalizmem informacji i traktowaniem jej jako korelatu dobra. Dlatego zaleca ostrożność w uznawaniu „obiektów informacyjnych” i ich działania za posiadające niezbywalną wartość, a nawet godność, szczególnie w moralnym tego słowa znaczeniu. Zarzuca Floridemu utopijne poglądy na temat statusu moralnego agentów cyfrowych (Capurro, 2006, s. 182). Capurro własne stanowisko „ontologii cyfrowej” wyjaśnia w ten sposób, że kiedy mówi o ontologii cyfrowej, nie uważa wcale, że przymiotnik „cyfrowa” określa „ostateczną naturę rzeczywistości”. Chce jedyne wyrazić, że cyfryzacja wydaje się obecnie dominującą perspektywą rozumienia bytów w ich byciu

(*beings in their being*) (Capurro, 2017). Zdaniem Capurro Floridi opowiada się za pewnego rodzaju informacyjnym platonizmem, a jego „infosfera” to nic innego jak platońska fantazja (*Floridi's "infosphere" is nothing but a Platonic phantasy*) (Capurro, 2017).

W stosunku do standardowych etyk Floridi uznaje swoją teorię etyczną za bardziej bezstronną i uniwersalną, ponieważ do ostatecznych granic poszerza w niej zakres tego, co może być źródłem roszczeń moralnych (*a centre of moral claims*). Według Floridiego zakres ten obejmuje każdą informację, bez względu na to, czy ma ona fizyczną postać (*physically implemented*) (Floridi, 2013, s. 65). T. Bynum zauważa, że konstytuując każdy istniejący we wszechświecie byt jako „informacyjny”, o co najmniej minimalnej wartości moralnej, etyka informacji Floridiego może uzupełnić tradycyjne teorie etyczne i wyjść poza nie, przesuując w refleksji etycznej punkt ciężkości z działań, postaw i wartości ludzkich agentów (*human agents*) na „zło” (krzywdę, zniszczenie) – czyli „entropię” – doznawane przez wszelkie byty w infosferze. W tym podejściu każdy istniejący byt – ludzie, inne zwierzęta, rośliny, organizacje, nawet nieożywione artefakty, obiekty elektroniczne w cyberprzestrzeni, elementy własności intelektualnej – może być interpretowany jako potencjalny agent wpływający na inne byty, a także jako potencjalny biorca, na który wpływ mają inne byty. W ten sposób Floridi traktuje etykę informacji jako „opartą na biorcy nieantropocentryczną teorię etyczną” (*patient-based non-anthropocentric ethical theory*), która ma być stosowana obok „tradycyjnych skupionych na agencie antropocentrycznych teorii etycznych” (*traditional "agent-based" anthropocentric ethical theories*), takich jak utylitaryzm, deontologizm i teoria cnoty (Bynum, 2015).

Sam Floridi zaznacza natomiast, że jego koncepcja etyki informacji nie jest etyką wartości, etyką szczęścia ani etyką powinności, ale etyką szacunku (dla biorcy działania) i troski (ze strony działającego). „Według etyki informacji – pisze Floridi – właściwym pytaniem, które należy stawiać, nie jest: *Jaki powinienem być?* ani: *Co powinienem zrobić?*, ale *Co należy szanować bądź ulepszać?*, ponieważ tym, co być może ma największe znaczenie, jest dobro owego *co*” (Floridi, 2005, s. 293).

W kolejnych rozdziałach autorka odniesie się do niektórych przedstawionych tu wątków, w konfrontacji z etyką moralności R. Ingardena, ku której zmierzały dotychczasowe rozważania.

Roman Ingarden i fenomenologia

Dla uporządkowania różnorodności zagadnień i ujęcia ich w jeden obszar swoisty dla etyki informacyjnej osadzono rozważania na gruncie filozofii moralności i aksjologii, przywołując koncepcję etyki wartości najwybitniejszego polskiego fenomenologa XX wieku – Romana Witolda Ingardena (1893–1970). Jako uczeń Edmunda Husserla, a jednocześnie późniejszy przeciwnik idealizmu transcendentnego, Ingarden uważany jest za twórcę fenomenologii (realistycznej) i cenionego myśliciela w dziedzinie dociekań ontologicznych, zwłaszcza w zakresie ontologii dzieła sztuki i statusu wartości estetycznych. Nie tylko w kraju zdobył duże uzna-

nie, ale także w USA i w Niemczech zaliczany jest do grona najwybitniejszych filozofów współczesnych (Thomasson, 2020). W związku z 50. rocznicą jego śmierci, „w przekonaniu o wyjątkowości dzieła i postawy filozofa” Sejm RP ustanowił rok 2020 Rokiem Romana Ingardena (Sejm Rzeczypospolitej Polskiej, 2019), tym bardziej jest to dobry czas, by przywołać i rozwinąć jego filozoficzne koncepcje na polu badań informatologicznych.

Obchody jubileuszowe Roku Ingardena, które zaowocowały wieloma inicjatywami wydawniczymi i medialnymi, to tylko marginalny powód „zapożyczenia” koncepcji etyki tego filozofa na potrzeby artykułu i wyboru fenomenologicznego podejścia do etyki informacyjnej. Główną inspiracją było osobiste zetknięcie się z nurtem Ingardenowskiej fenomenologii, bowiem autorka uczestniczyła w latach 1994–1999 w wykładach i seminariach prowadzonych w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego przez uczniów Romana Ingardena i kontynuatorów jego myśli. Redaktor rocznicowej publikacji poświęconej Ingardenowi zauważa, że „w czasach szybkiej i łatwej konsumpcji intelektualnej” myśl Ingardena może być trudna w odbiorze, gdyż jej „rozumienie wymaga wysiłku i zaangażowania”. Dostrzega też mniejszą obecnie popularność nurtu fenomenologicznego w kulturze filozoficznej (Sosnowski, 2020, s. 12). W tej pracy autorka nie stosowała metody fenomenologicznej, lecz analizę i krytykę piśmiennictwa w wariacie heurystycznym, czego efektem jest zaproponowany w końcowej części model metodologiczny. Metodzie tej i, ogólniej, paradygmatowi fenomenologicznemu warto jednak poświęcić nieco miejsca, ponieważ wciąż znajdują zastosowanie w badaniach etycznych i informatologicznych. Dowodzą tego wyniki badań Sylvaina K. Cibangu i Marka Hepwortha (2016), którzy po zbadaniu zawartości sześciu głównych czasopismach naukowych związanych z nauką o informacji stwierdzili, że w ostatnich dziesięcioleciach fenomenologia i fenomenografia zyskały na popularności. Fenomenografię rozumieją jako opis rzeczy zgodnie z tym, jak postrzega je podmiot, a więc przez filtr doświadczenia będącego wewnętrznym stosunkiem pomiędzy człowiekiem a światem. Celem tak pojętych badań jest jakościowy opis sposobów doświadczania różnorodnych fenomenów (Cibangu, Hepworth, 2016, s. 151–152). Za trzy najważniejsze wyznaczniki podejścia fenomenologicznego w badaniach informatologicznych autorzy uznali: (1) intencjonalność, (2) intersubiektywność i (3) redukcję lub *bracketing* (Cibangu, Hepworth, 2016, s. 149).

Analizując pole badawcze informatologii, Barbara Sosińska-Kalata wskazała na obecne w nim paradygmaty fenomenologiczne, takie jak: modelowanie Hci (interakcji człowiek-komputer), badanie użyteczności (*usability*), badanie zachowań informacyjnych, szukanie sensów, badanie zachowań informacyjnych naukowców (Sosińska-Kalata, 2013, s. 20). Paradygmatowi temu, który może być też z powodzeniem stosowany w badaniu systemów informacyjnych (Boland, 1985), przypisuje się takie cechy jak: subiektywizm poznania, interpretacyjny model rzeczywistości, oparcie się na wyjaśnianiu indywidualnego doświadczania świata i stosowanie jakościowych metod badawczych (Sosińska-Kalata, 2013, s. 20).

W literaturze z zakresu etyki informacji i technologii informacyjnych trudno znaleźć bezpośrednie odwołania do filozofii i fenomenologii samego Ingardena,

swoje zastosowania i zwolenników ma natomiast fenomenologia jako taka. Autorzy chętniej korzystają z dorobku innych fenomenologów, głównie E. Husserla, M. Heideggera i H. G. Gadamera. Jeśli chodzi o typologię i hierarchię wartości, powołują się na koncepcje N. Hartmanna czy M. Schelera (np. Ślipko, 2010). Omówione koncepcje etyki informacyjnej R. Capurro i L. Floridiego nawiązują do fenomenologii i ontologii egzystencjalnej M. Heideggera.

W tym kontekście można również przywołać pracę Lucasa Introny *Phenomenological Approaches to Ethics and Information Technology*, zamieszczoną w *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2017). Autor zajął się fenomenologicznym podejściem do interpretacji technologii informacyjnej oraz jej implikacjami społecznymi i etycznymi. Píše tak: „(...) fenomenologia sugeruje, że istnieje współkonstrytuwny związek (*co-constitutive relationship*) między nami a zjawiskami, które napotykamy podczas naszego zaangażowania w świat. W tym sensie fenomenolodzy sugerowaliby zatem, że aby zrozumieć relację technologia/społeczeństwo, musimy ujawnić, w jaki sposób współtworzą się one nawzajem – tj. czerpią z siebie nawzajem znaczenie i sens” (Introna, 2017, tłum. MS). Zdaniem autora istnieje co najmniej jeden element technologii informacyjnej, który przyciągał uwagę fenomenologów, zwłaszcza w odniesieniu do jego implikacji etycznych, mianowicie zjawisko wirtualizacji lub wirtualności. Termin *virtuality* oznacza tu mediację między medium elektronicznym a ludźmi, jak również między ludźmi a maszynami. Internet jest najbardziej oczywistym przykładem wirtualizacji takich interakcji. Fenomenologiczna analiza i krytyka wirtualności jest ważna – stwierdza dalej autor – ponieważ zmusza do ponownego rozważenia niektórych fundamentalnych kategorii ludzkich, zwłaszcza kategorii moralnych (Introna, 2017, tłum. MS).

Przykładem zastosowania fenomenologicznego podejścia badawczego do problemów, jakie „stwarza” technika informacyjna i wirtualność, jest praca doktorska *Fenomenologia istot wirtualnych* Aleksandry K. Przegalińskiej, która stanowi ciekawe spojrzenie na problem ekspansji podmiotowości. W podejściu autorki do istoty relacji człowieka i technologii rozstrzygające wydają się słowa, „iż za każdą maszyną skrywa się człowiek i jego rozmaite praktyki kulturowe. To o człowieku świadczy technologia, którą wytworzył. Kondycja technologii odsyła do kondycji ludzkiej” (Przegalińska, 2014, s. 7). Przywołany w pracy problem „aspektu osobowego i namiastek tożsamości” obiektów takich jak chatboty oraz awatary, które autorka określa mianem istot wirtualnych (odróżniając je w ten sposób od agentów), a także problem ekspansji podmiotowości, kieruje rozważania Przegalińskiej ku ontologii i antropologii filozoficznej Ingardena. Wprawdzie autorka stosuje i krytycznie rozważa Husserlowską metodę fenomenologiczną i odwołuje się częściej do Heideggera, niemniej przywołuje koncepcję bytów intencjonalnych wyrażoną przez Ingardena m.in. w *Książeczce o człowieku*. Jest to koncepcja, która bezpośrednio łączy się z teorią i etyką wartości krakowskiego fenomenologa, a właściwie jest jej podstawą, dlatego należy poświęcić jej więcej uwagi. W tym miejscu można podsumować wywód dotyczący koncepcji intencjonalności istot wirtualnych konkluzją Przegalińskiej, że podział na to, co duchowe i autonomiczne oraz sztuczne i niesamodzielne okazuje się mniej ostry i klarowny niż sądził Ingarden. Uznanie

za Ingardenem, iż twory kultury, a także techniki, mediów i im podobne są intencjonalne, nastęrcza wiele problemów na gruncie fenomenologii, np. rodzi pytanie, w jaki sposób istnieją takie przedmioty w aktach świadomości i czy jako takie mogą stanowić przedłużenia Ja (Przegalińska, 2014, s. 52).

Teoria wartości Romana Ingardena

Eksplikacja etyki i teorii wartości R. Ingardena wymaga odniesienia się do innych obszarów jego filozofii. Jak zauważa Maria Gołaszewska w studium poświęconym filozofii moralnej Ingardena (jej uniwersyteckiego nauczyciela), założenia ontologiczne są podstawą wszelkich twierdzeń dotyczących wartości moralnych, bowiem możliwość ich realizacji jest ugruntowana w pewnych własnościach budowy świata i struktury ludzkiej świadomości (Gołaszewska, 1971, s. 114). Podobnie Simona Bertolini pisze, że nie można zapomnieć o polskim filozofie, gdy bada się przestrzeń dialogu między fenomenologią a moralnością, ponieważ Ingarden wykorzystał fenomenologię, aby określić, czym jest człowiek moralny i świat moralny. Autorka proponuje dla tak ukonstytuowanej na gruncie ontologicznym etyki Ingardena miano „metaetyki fenomenologiczno-ontologicznej” (*phenomenological-ontological metaethics*) (Bertolini, 2019, s. 83).

Człowiek opanowuje i przekształca przyrodę, przystosowując ją do swoich potrzeb, ale istotnym rysem człowieczeństwa jest to, „że wytwarza sobie pewną zupełnie nową rzeczywistość lub, jakby może ktoś chciał powiedzieć, *quasi-rzeczywistość*. Raz wytworzona, stanowi ona potem znamieny składnik otaczającego go świata” (Ingarden, 1987, s. 29–30). Opis Ingardena nasuwa skojarzenia z językiem opisu świata wirtualnego, który również będąc wytworem człowieka, staje się ważną częścią jego środowiska życia, infosfery. U Ingardena *quasi-rzeczywistość* obejmuje wytwory człowieka, które powstają w ramach kultury, nauki i różnych instytucji życia społecznego. Przedmiotami w tej rzeczywistości są rzeczy materialne, ale też niematerialne, duchowe, np. teorie naukowe, różne systemy, np. prawne, języki, narody (Ingarden, 1987, s. 15–16). Rzeczywistość wytworzona, pochodna wobec człowieka, oddziałuje zwrotnie na swego twórcę i go zmienia. Różnica koncepcji Ingardena w stosunku do współczesnych koncepcji, które bytom wirtualnym przypisują autonomiczność i w pewnym sensie niezależność od człowieka, leży w tym, że – jak ujęła to Bertolini – u Ingardena człowiek, nie rozpoznając się w świecie natury, myśli że może ją pokonać i przekroczyć przez tworzenie rzeczywistości innej, jednakże jest za słaby, by skonstruować paralelną i autonomiczną wobec natury sferę życia (Bertolini, 2019, s. 85). Sam Ingarden rozstrzyga tę kwestię tak: „Twory kultury wytworzone przez człowieka nie stanowią niczego więcej jak tylko pewnego rodzaju cień rzeczywistości, będąc jedynie wytworami czysto intencjonalnymi” (Ingarden, 1987, s. 16).

W tej właśnie rzeczywistości znajdują się wszystkie wartości, np. dobra, piękna, prawdy, a zatem także wartości moralne. Człowiek ich jednak nie stwarza, a jedynie dociera do nich poprzez wytworzoną przez siebie rzeczywistość (Gołaszewska, 1971, s. 116). W takim sensie są one pochodną działania człowieka.

Aksjologia R. Ingardena pozostaje w ścisłym związku z jego filozofią i metodą realizmu fenomenologicznego. Filozof zalecał zaczynać wszelkie badania aksjologiczne od wartości *in concreto*, od rozpoznania wszystkich ich rodzajów czy typów (Pawlica, 1992, s. 532–533). Postulat metodologiczny rozpoczynania badań od wartości szczegółowych, a nie od ogólnych problemów aksjologicznych (Pawlica, 1992, s. 533), musi opierać się na założeniu, że wartości są czymś, są istnościami (*entities*), które człowiek może spotkać w swoim doświadczeniu (Galarowicz, 2020, s. 69–70). Doświadczenie aksjologiczne wiąże się z naocznym oglądaniem tego, w czym lub na czym wartości się ujawniają. Wstępną fazą doświadczenia wartości jest odczuwanie przez człowieka poruszenia, które w nim one wywołują. Dostęp do sfery wartości jest powiązany z pierwiastkiem emocjonalnym w strukturze człowieka (Galarowicz, 2020, s. 72).

W konkretnym doświadczeniu człowiek nie styka się bezpośrednio z wartościami, ale jawią mu się one tylko jako „wartości posiadane przez coś”. Podmiot – pisze Ingarden – obcuje z „jakimiś przedmiotami wartościowymi”, w których wartość jest jakoś ucieleśniona” (Ingarden, 1989, s. 201). Wartości są więc niesamodzielne w swojej budowie w stosunku do przedmiotów. Pojęcie przedmiotu rozumie Ingarden ogólnie: jako rzeczy, ale także procesy lub zdarzenia. Wszystkie takie przedmioty mogą być nosicielami wartości: „(...) istnieje coś, co wartość posiada, i to coś nazywamy zwykle podmiotem wartości, bez względu na to, czy to są rzeczy, ludzie, czy procesy (...)” (Ingarden, 1989, s. 201). Nie każdy jednak przedmiot może być podmiotem-nosicielem wartości moralnych. Ingarden wyklucza z tej kategorii wszelkie przedmioty ze świata naturalnego, które nie są osobami, nie są ludźmi, a więc zarówno rzeczy ożywione (rośliny i zwierzęta), jak i rzeczy nieożywione. Również wytwory człowieka nie mogą być podmiotami wartości moralnych. „Z zakresu wszystkich możliwych podmiotów wartości w ramach świata realnego chciałbym teraz wyeliminować wszystkie podmioty wartości rzeczowych, jako nie nadające się na to, by mogły być podmiotami wartości moralnych (...)” (Ingarden, 1989, s. 204–205). Tylko podmioty, które są osobami, mogą być podmiotami wartości moralnych. Na określenie podmiotów wartości rzeczowych, by uniknąć komplikacji terminologicznych, używa Ingarden terminu „dobra” (w sensie tego, co posiada jakąś wartość, a nie w sensie kategorii wartości moralnych „dobra” i „zła”) (Ingarden, 1989, s. 203). Wśród tych rzeczowych dóbr wyróżnia dobra materialne (np. dające ludziom możliwość przeżywania przyjemności). Inne dobra są dla człowieka pożyteczne (np. maszyny). Kolejny rodzaj dóbr związany z biologicznymi i psychicznymi potrzebami człowieka to dobra, które posiadają wartości witalne, jak pożywienie czy określone warunki życia, np. higieniczne. Istnieją też rzeczy, które mogą posiadać odmienny rodzaj wartości, są to „dobra duchowe”, takie jak wytwory badań naukowych, dzieła sztuki. Te ostatnie nazywa się artystycznymi lub estetycznymi (Ingarden, 1989, s. 204).

Ingarden poszukuje odpowiedzi na pytanie, czy w odniesieniu do wymienionych rodzajów wartościowych dóbr można mówić o wartościach moralnych. Wprawdzie nie wypowiada się w sposób kategoriyczny, ale wyraża pewną intuicję, która może być podstawą etycznego namysłu i kryterium ograniczającym stoso-

wanie pojęcia moralności do wszystkich rzeczy i zjawisk: „Wydaje się, że ani dobra materialne, przyjemnościowe czy pożytecznościowe, ani dobra życiowe, ani nawet dzieła sztuki i wytwory nauki wartości moralnych nie posiadają i posiadać nie mogą” (Ingarden, 1989, s. 204). Ingarden rozważa związek, jaki może zachodzić między tymi dobrami a wartościami moralnymi. Dobra te wprawdzie nie mogą posiadać wartości moralnej, ale w obcowaniu z nimi mogą powstawać w ludziach jakieś czyny, zachowania, które podpadają pod wartościowanie moralne. Przykładem tego jest oddziaływanie na człowieka dzieł sztuki: mogą być one demoralizujące lub podniosłe, można wykorzystywać je dobrze lub w niewłaściwy sposób. Ale to nie one odpowiadają za wartości moralne. „Podmiotem wartości nie jest tu jakaś teoria naukowa ani obraz, tylko człowiek, który jakoś obcuje z tymi dobrami” (Ingarden, 1989, s. 204). Odnosząc się do dylematów współczesności i pytając o moralny aspekt technologii informacyjnych, na gruncie koncepcji Ingardena wobec tych „dóbr” nie stosuje się kategorii wartości moralnych dobra czy zła, lecz przyjmuje, że mogą one aktywować sferę moralności człowieka.

Ingarden zaliczył wartości moralne do rodzaju wartości osobowych, ale ich z nimi nie utożsamiał (Pawlica, 1992, s. 536). Wartościami osobowymi są: świadomość, wolność, siła, szczęście, przyjemność, oryginalność, indywidualność, samodzielność, poznanie, inteligencja. Żadna z nich nie należy do wartości moralnych, które według Ingardena obejmują: uczciwość, rzetelność, wierność, skromność i pokora, miłosierdzie i altruizm, bezinteresowność, sprawiedliwość, prawdomówność, wewnętrzne opanowanie siebie, szlachetność, umiejętność przebaczenia, dzielność (sprawność w działaniu i odwaga). Ważną wartością moralną jest też przyjmowanie odpowiedzialności, nie tylko za swoje, ale i za cudze czyny (współodpowiedzialność) (Ingarden, 1989, s. 247–250; Pawlica, 1992, s. 542).

Odpowiednio do wartości pozytywnych (dodatnich) istnieją wartości negatywne, takie jak: niesprawiedliwość, tchórzostwo, uchylanie się od odpowiedzialności, nieuczciwość, zdrada, wiarołomstwo, pycha, egoizm, nieczułość na cudze nieszczęścia, interesowność, brak opanowania, podłość i inne (Gołaszewska, 1971, s. 125). Wartość negatywna nie jest tożsama z brakiem wartości dodatniej, ma swoją odrębną ujemną wartościowość (Ingarden, 1989, s. 240).

Kategorię moralności odnosi Ingarden jedynie do wybranych wartości osobowych i tylko do takich czynów ludzkich, które spełniają określone warunki. Nie wszystko więc co wartościowe, np. wśród czynów ludzkich, jest wartością moralną. (Ingarden, 1989, s. 250). Aksjologiczny pluralizm może powodować pomieszanie wartości moralnych z innymi rodzajami, szczególnie z osobowymi. Jest to ważny moment rozważań w tym artykule, gdyż autorka – w ślad za Ingardenem – uważa, że najistotniejsze pole dyskursu etycznego powinno być wąskie. Wyznaczanie kryteriów oceny ludzkiego działania i dokonywanie takich ocen jest uprawnione tylko tam, gdzie ujawniają się wartości moralne. Ingarden zauważa trudność precyzyjnego rozpoznawania wartości moralnych. Niektóre z wymienionych wartości osobowych można traktować jako warunki pojawienia się wartości moralnych, choć same nimi nie są. Ponadto wiele wartości osobowych stanowi podłoże zarówno dla dodatnich, jak i dla ujemnych wartości moralnych. Przykładem może być „siła”

lub wytrwałość, które człowiek może wykorzystać w sposób dobry lub zły (Gołaszewska, 1971, s. 123).

Ingarden nie dąży do tworzenia hierarchii wartości, choć jest świadomy, że człowiek skłonny jest uznawać wyższość jednych wartości nad innymi, szczególnie gdy musi dokonywać wyborów między różnymi wartościami i szuka uzasadnienia dla swojej decyzji. Hierarchia wartości, zdaniem Ingardena, wymagałaby posiadania jakiejś miary ich wartościowości. Stawiając takie pytanie o „wysokość” różnych wartości, czyli o stopień wartościowości wartości, Ingarden nie znajduje zadowalającej odpowiedzi (Ingarden, 1989, s. 135–137). Ocenę stopnia godności konkretnych wartości zdaje się pozostawiać do wewnętrznego subiektywnego rozstrzygnięcia człowiekowi, w konkretnej sytuacji moralnej.

W tym miejscu można postawić pytanie o to, jakim rodzajem wartości jest informacja i czy informacja może posiadać wartość moralną. Na gruncie aksjologii Ingardena należy uznać, że jest ona dobrem, gdyż jest nośnikiem np. wartości użytecznościowych (choćby ekonomicznych). Informacja jest też niezbędnym czynnikiem w podejmowaniu decyzji, o czym była mowa już wcześniej. Decyzje o charakterze moralnym – aby można je było w ogóle za takie uznać i rozpatrywać w kategoriach odpowiedzialności podmiotu – wymagają dostatecznego rozoznania w sytuacji, wymagają informacji, na podstawie których podmiot podejmuje takie, a nie inne decyzje skutkujące określonym działaniem. W tym aspekcie można ewentualnie mówić o „etycznej” wartości informacji, gdyż od niej może zależeć np. podjęcie moralnie słusznej bądź niesłusznej decyzji. Natomiast informacji jako takiej nie można przypisać wartości moralnej ani uznać jej za pozaludzki podmiot moralny. Nawet jeśli pod uwagę weźmie się autonomicznie działające systemy decyzyjne oparte na sztucznej inteligencji (na obecnym poziomie rozwoju SI), nie będą spełnione wszystkie warunki ponoszenia odpowiedzialności moralnej. Dlatego też warto zachęcać do zachowywania większej precyzji w stosowaniu pojęcia „wartość moralna informacji” w piśmiennictwie naukowym i w rozważaniach etycznych. Wyjaśnianie przyjętego rozumienia określeń „etyczność” i „moralność”, szczególnie jeśli operuje się nimi w odniesieniu do infosfery, usprawni komunikację i ułatwi dotarcie do sedna sprawy z ominięciem ewentualnych sporów terminologicznych.

Ingarden realizację wartości moralnych powiązał z wartością odpowiedzialności. Wyróżnił cztery sytuacje występowania fenomenu odpowiedzialności: (a) ktoś ponosi odpowiedzialność, czyli przyjmuje konsekwencje czynu, (b) bierze za coś odpowiedzialność, czyli przyjmuje pewną postawę, jest zdecydowany odpowiedzieć za to, co robi, (c) może być pociągany do odpowiedzialności, (d) działa odpowiedzialnie (Ingarden, 1989, s. 296). Odpowiadają temu cztery znaczenia odpowiedzialności: osobowy, moralny, prawny i publiczny (Pawlica, 1994, s. 73). Sens moralny Ingarden wyjaśnia następująco: „W tym właśnie momencie, gdy już zaczynam być za coś odpowiedzialny, widzieć, że wchodzi w grę wartości natury moralnej, a nie innej. (...) Właśnie podmiot moralny, który – że się tak wyrażę – wśród lasu wartości rozmaitego rodzaju, wśród których należy wybrać, musi od-

ważyć się wybrać, powziąć decyzję, rozstrzygnąć, za to ponosi odpowiedzialność” (Ingarden, 1989, s. 219).

Ponoszenie odpowiedzialności jest z kolei uwarunkowane pewnymi czynnikami, które powinny wystąpić w procesie decyzyjnym. Są one związane z wartościami osobowymi podmiotu, takimi jak: świadomość, wolność (rozumiana jako swoboda myślenia, decyzji i działania na podstawie podjętej decyzji, łącznie z możliwością wycofania się) i siła (np. siła psychiczna, siła charakteru człowieka) (Ingarden, 1989, s. 221, 223). Wymienione wartości osobowe nie są wartościami moralnymi według Ingardena, ale wartościami niezbędnymi do zaistnienia moralnej wartości – odpowiedzialności. Kategoria moralna odpowiedzialności wymaga wyjaśnienia struktury osoby ludzkiej: „Sprawa decyzji, ostatecznej akceptacji, jest związana z zagadnieniem istnienia w strukturze człowieka jakiegoś ostatecznego rdzenia, jakiegoś ostatecznego momentu, który dopiero ponosi odpowiedzialność” (Ingarden, 1989, s. 255). Egzemplifikacją związku odpowiedzialności z „ostatecznym rdzeniem” w człowieku, może być przytoczony przez Ingardena przykład wartości moralnej, jaką jest sprawiedliwość. Akt moralny zachodzi i jest sprawiedliwy tylko wówczas, gdy jest sprawiedliwy zarówno obiektywnie, co można stwierdzić empirycznie po jego skutkach, jak i w subiektywnym odczuciu podmiotu, który ten akt spełnia. Istotne zatem są dwa czynniki: (1) w akcie musi uczestniczyć świadomość podmiotu, (2) ta świadomość musi być refleksyjna, tak by mogła nastąpić decyzja, akceptacja danego czynu. Ingarden obrazuje to na przykładzie maszyny: „Gdyby się udało skonstruować maszynę przydzielającą wartości tak, jak się komuś należą, to w tym sensie byłaby ona obiektywnie sprawiedliwa, ale nie byłaby sprawiedliwa subiektywnie, wobec tego ten wypadek nie mógłby zostać uznany w sensie sprawiedliwości ludzkiej i odpowiedzialności za coś, co może podpadać pod zakres wartości moralnych” (Ingarden, 1989, s. 290). Pojęcie odpowiedzialności moralnej nie odnosi się więc do takich podmiotów sprawczych. Świadomości – twierdzi Ingarden – wymaga też kontrola swego własnego działania. W jakimś stopniu, chociażby niewielkim, podmiot-osoba musi zdawać sobie sprawę, co czyni, czy dobrze czyni oraz czy czyni tak jak sama tego chce. „Bez podmiotu świadomego nie ma możliwości dokonania się aktu czy też czynu, który mógłby pretendować do tego, że jest moralnie wartościowy lub też zły” (Ingarden, 1989, s. 292). Świadomość wewnętrznych stanów, np. własnej oceny interesowności czy bezinteresowności czynu, jest dla Ingardena warunkiem stosowania ocen moralnych. Nie mogą się one odnosić do podmiotów (agentów sztucznych), które nie spełniają takiego warunku. Ocena orzekająca o tym, czy coś (czyn, proces, działanie) jest dobre czy złe w sensie moralnym, odbywa się z perspektywy podmiotu (sprawcy), a nie przez wzgląd na skutek lub odbiorcę tego działania (jest to istotna różnica w stosunku do koncepcji „etyki szacunki i troski” Floridiego).

Warunkiem czynów o znaczeniu moralnym jest istnienie trwałego podłoża przeżyć w podmiocie, rozumianego jako tożsamość osoby ludzkiej. Ten, kto bierze odpowiedzialność i odpowiada za swoje czyny, musi być tym samym człowiekiem (Gołaszewska, 1971, s. 120). O tożsamości pisał Ingarden w *Książeczce o człowieku*: „W stałym biegu i nieustannej nowości czasu czuję się wciąż tym samym człowie-

kiem i żyję w pierwotnym poczuciu, że i w przyszłości pozostanę sobą” (Ingarden, 1987, s. 42). Zagadnienie odpowiedzialności i tożsamości jest istotne w kontekście zarysowanej przez Floridiego koncepcji bytów informacyjnych – inforgów (Floridi, 2013, s. 15). Życie tych ludzi przebiega nie tyle na styku różnych światów, realnego i wirtualnego, co jednocześnie w tych wymiarach, zagrażając utratą poczucia własnej tożsamości i sprawstwa czynów moralnych. Osoba w infosferze może błędnie wnioskować, że jej własne działania są nierealne i tak nieistotne, jak pozbycie się wrogów w wirtualnej grze; u sprawców działań wzrasta poczucie anonimowości (Floridi, 2013, s. 275). Ingarden podnosi kwestię trwałej wartości czynów moralnych (pozytywnej lub negatywnej). Odpowiedzialność ciąży bowiem na podmiocie także po zakończeniu działania. Człowiek jest za swój czyn odpowiedzialny dlatego, że wartość tego czynu nie mija z chwilą jego przeminięcia, jest trwalsza niż sam czyn. Odpowiedzialnym jest się więc wtedy, gdy jest się identycznym z tym, kto dokonał czynu. Poza tym wartość zrealizowana w czynie przeszłym trwa nadal (Gołaszewska, 1971, s. 132). Odpowiednio trzeba też rozumieć warunek wolności w działaniu. Dla Ingardena wolność człowieka nie polega na braku zewnętrznych ograniczeń, nie jest wolnością od konieczności narzucanych przez świat zewnętrzny (Gołaszewska, 1971, s. 135). Postulowanie niezależności człowieka od sytuacji, w jakiej się znajduje podczas spełniania czynu, jest błędem ontologicznym i moralnym. Ingarden przyjmuje stanowisko, że świat stanowi jedność systemów względnie izolowanych, a to oznacza, że decyzja podmiotu o podjęciu jakiegoś czynu nie jest wyznaczona przez stan całego świata, lecz zachodzi w obrębie danego systemu (względnie niezależnego). Człowiek jest tylko częściowo zdeterminowany przez świat zewnętrzny, pozostaje mu więc jakieś pole dla wolności działania (Gołaszewska, 1971, s. 135).

Ingarden nie wyjaśnił do końca, jak istnieją wartości. W tekście pod wymownym tytułem *Czego nie wiemy o wartościach?* pisze o specyficznym dla nich *modus existentiae* (Stachewicz, 2002, s. 14). Niezależnie od problemów ontologicznych dotyczących np. obiektywności istnienia wartości, których nie sposób rozstrzygnąć w tym tekście, dla prowadzonego tu wywodu istotne jest to, co Ingarden dostrzegł w sposobie ich istnienia. Właściwością wartości jest pewien wewnętrzny moment „domagania się” swojego zaistnienia. Postulatywność realizacji jest różna dla różnych typów wartości, w zależności od ich godności (Galarowicz, 2020, s. 94). „Natomiast jeśli chodzi o wartości moralne – rozważa Ingarden – to mają one w sobie coś takiego, że jakoby domagają się realizacji. Mają one szczególny charakter, odmienny niż w wypadku wszystkich innych wartości, który na podstawie stwierdzenia swoistości i istoty wartości moralnych pozwala konstruować normy” (Ingarden, 1989, s. 325). Maciej Smolak interpretuje ten postulat realizacji wartości moralnych w kategoriach tworzenia dobra lub zła. Wymóg realizacji wartości moralnych jest bezwzględny, co oznacza, że „niezrealizowanie wartości moralnej, gdy istnieje taka możliwość, pociąga za sobą powstanie negatywnej wartości moralnej, a więc wytworzenie pewnego zła” (Smolak, 2003, s. 195). Bezwzględna, czyli kategoryczna powinnościowość realizacji dotyczy wyłącznie wartości moralnych, zaś wszystkim innym wartościom „pozamoralnym” przysługuje tylko po-

winnościowość względna (hipotetyczna) (Stachewicz, 2002, s. 12). Należy zwrócić szczególną uwagę na ten aspekt powinnościowy wartości moralnych, by zrozumieć ich związek z normatywnością. Żadna norma nie powinna być pozbawiona umocowania w wartości moralnej: „Można by powiedzieć, że tylko te normy są ‘słuszne’, które posiadają jakąś podstawę czy uzasadnienie” (Ingarden, 1989, s. 157). Jeśli podstawą jest wartość moralna, wtedy powinnościowość normy wynika z tej właśnie wartości, a nie z formalnej zgodności czynu z nakazem czy zakazem wyrażonym w zdaniu normatywnym. Uzasadnieniem normy powinno być jej odniesienie do kategorii dobra, a nie do kategorii prawdziwości. Dlatego normy określa się jako słuszne (jeśli są uzasadnione) i niesłuszne (jeśli nie są uzasadnione), a nie jako prawdziwe czy fałszywe. Kryterium prawdy i fałszu nie ma do nich zastosowania (Ingarden, 1989, s. 165).

Ingarden zwraca uwagę, że w języku potocznym używane w normach wyrażenia typu „powinno być” lub „nie powinno być” bywają rozumiane rozkazodawczo lub prakseologicznie. Dotyczy to np. norm produkcyjnych, gdy norma określa wymaganą wielkość produkcji dziennej (Ingarden, 1989, s. 145) albo określa jakość wykonania zadania (bądź produktu). W etyce normatywnej chodzi o inne znaczenie powinności: „W tym specyficznym znaczeniu chodzi o domaganie się realizacji pewnego stanu rzeczy. Domagając się czegoś, wcale nie rozkazuję” (Ingarden, 1989, s. 156). Powinność realizacji norm moralnych nie może być traktowana jako cel sam w sobie. J. Pawlica zwraca uwagę, że w koncepcji Ingardena wartości moralne nie są celami bezpośrednich działań człowieka, gdyż filozof odrzucił ich sens teleologiczny. Trudno za cel sam w sobie przyjmować miłość czy wielkoduszność (Pawlica, 1992, s. 542). Wartości mogą natomiast stanowić podstawę wyznaczania innych celów i towarzyszyć ich osiągnięciu, a więc służyć realizacji innego rodzaju wartości, niekoniecznie moralnych.

Przykładem obrazującym te twierdzenia mogą być normy z kodeksu etycznego (np. zawodowego), które jako cel dążeń lub przedmiot zobowiązania określają osiągnięcie wysokiej jakości usług lub produktu. Wartość jakości rzeczy i procesów jest wartością rzeczową, nie jest wartością moralną. W świetle przedstawionego wyводу można jednak przyjąć, że podjęcie działania w celu osiągnięcia wyznaczonej jakości usługi/productu aktywuje realizację wartości moralnych, które towarzyszą decyzjom, wyborom i aktom woli w tym działaniu. Człowiek bierze na siebie odpowiedzialność, a ta jest już wartością moralną.

Sednem tworzenia systemów normatywnych powinno być zrozumienie i zanalizowanie właściwej relacji między daną normą a jej wartością. Zdaniem autorki zapewniłoby to wyższą „skuteczność” programów etycznych w firmach i środowiskach zawodowych. Dezinformacja aksjologiczna, niepewne podstawy systemów normatywnych mogą sprzyjać manipulacji. Odpowiednie wyeksplikowanie istoty wartości moralnych (ewentualnie innych) uwidoczni zasadność norm. Uwaga skupiona na powinności i obowiązku może w ten sposób zostać przekierowana ku poczuciu odpowiedzialności jako wewnętrznej wartości normy moralnej.

W fazie wdrażania i realizacji programu etycznego w firmie (lub w innym środowisku zawodowym), szczególnie jeśli ma on charakter normatywny i opiera się

na kodeksach, należy zadbać o właściwe „odczytanie” przez adresatów (pracowników) treści normy, czyli materii wartości, które norma wyraża. Wewnętrzne zaakceptowanie, emocjonalne zaangażowanie w realizację wartości sprawi, że norma będzie skutecznym narzędziem budowania etycznej kultury organizacyjnej (w nazewnictwie Ingardena: będzie skutecznym narzędziem technologii etycznej odpowiadającej etyce stosowanej). Jest to postulat zgodny z jednym z nurtów w zarządzaniu organizacją – zarządzaniem poprzez misje (Cardona, Rey, 2013). Powinność aksjologiczna może zastąpić lub przynajmniej uzupełnić powinność normatywną (formalną). Jeśli podmiot nie włączy normy do własnego systemu wartości, ich realizacja (o ile nastąpi) będzie polegała jedynie na zewnętrznej zgodności postępowania z uznanymi w firmie zasadami. Tymczasem dobro powstaje wtedy, gdy wartości wcielane są w życie.

Koncepcja etyki w ujęciu R. Ingardena. Model etyki informacyjnej

Immanuel Kant określił etykę, czyli naukę o moralności, jako dyscyplinę praktyczną, która za przedmiot ma pewną „praktykę”, to znaczy postępowanie (czyn, działanie), a jej rozważania służą celom praktycznym. Celem rozważań etycznych w takim ujęciu jest nie tyle uzyskanie wiedzy dla niej samej, lecz uzyskanie jej dla celów „praktycznych”, to znaczy „chcemy uzyskać wiedzę (etyczną) o postępowaniu, abyśmy w konkretnym wypadku umieli przez nią wpływać na nasze postępowanie”. (Ingarden, 1989, s. 12, 120). R. Ingarden takie ramy wyznaczone dla etyki uznał za wąskie z kilku powodów.

Po pierwsze odniesienie przedmiotu etyki tylko do działania jest za wąskie, bowiem jest jeszcze ktoś, kto to działanie przeprowadza. Chodzi o postępowanie człowieka (nie zwierząt) jako jednostki lub całej społeczności. Do podstawowych rozważań etyki trzeba zatem włączyć podmioty postępowania, w szczególności ludzi rozumianych jako osoby. Nie każdy człowiek może być podmiotem działania moralnego. Ingarden wskazuje, że wymaga to spełnienia pewnych warunków związanych z odpowiednim wiekiem i strukturą psychiczną. Aby stał się osobą w znaczeniu podmiotu moralnego, u człowieka musi dokonać się pewien proces życiowy. Etyka będąc na pograniczu między naukami praktycznymi a teoretycznymi, wymaga skonstruowania teorii osoby, czyli teorii podmiotu działania moralnego (Ingarden, 1989, s. 121).

Po drugie nie o wszystkich działaniach i zachowaniach ludzi można mówić jako o „dobrych” lub „złych” w znaczeniu moralnym. Istnieją różne działania ludzkie, które są wartościowe z punktu widzenia społecznego i użyteczne, a jednak nie podpadają pod kategorię działań moralnych, nie mogą być dobre w znaczeniu moralnym. Ingarden podaje jako przykład wznoszenie porządných mostów, które przyczynia się do budowania dobra społecznego i do jakiejś użyteczności, ale nie podpada pod kategorie ocen moralnych (Ingarden, 1989, s. 122). Do oceny czynów ludzi w takich kategoriach potrzebne jest zbudowanie teorii wartości moralnych. „Bez tego – pisze Ingarden – samo zajmowanie się działaniem ludzkim jest

w najlepszym razie jakąś prakseologią empiryczną w sensie opisywania takich faktów”, można w ten sposób tworzyć teorię empirycznych postępowań indywidualnych i zbiorowych stanowiącą socjologię tego działania, ale to wszystko nie ma nic wspólnego z etyką (Ingarden, 1989, s. 122). Samo postępowanie rozważa etyka jedynie z uwagi na to, czy i w jakim stopniu w postępowaniu osoby realizowane są wartości moralne oraz czy i w jakiej mierze postępowanie to podpada pod ocenę w aspekcie wartości moralnej. Badanie postępowania ludzkiego musi być uzupełnione teorią podmiotu działania, ewentualnie podmiotów działania, a prócz tego teorią wartości, w szczególności wartości moralnych (Ingarden, 1989, s. 123). Tym samym Ingarden wskazuje na niewystarczalność etyki praktycznej i potrzebę etyki teoretycznej.

Etykę zalicza się również do nauk normatywnych. Takie ujęcie wymaga postawienia pytań: co to jest norma?, jakie są środki służące rozpoznawaniu norm słusznych od niesłusznych?, co to znaczy, że norma obowiązuje? Pytania te trzeba odnieść do norm funkcjonujących („żyjących”) w społecznościach i w indywidualach także pod postacią przeświadczeń i przywiązań (Ingarden, 1989, s. 125). Normy etyczne mogą dotyczyć życia indywidualnego i stosunku do siebie samego, współżycia z innymi ludźmi, ale też zachowania się wobec zwierząt, wobec świata przyrody. Ustanawianie indywidualnych lub społecznych norm etycznych powinna poprzedzać głęboka refleksja teoretyczna.

Konkluzja Ingardena jest następująca: „Trzeba by się zgodzić, że należy odróżnić etykę jako teorię (czy to teorię postępowania, czy teorię wartości, czy teorię podmiotu, czy także teorię norm w rozmaitej postaci) oraz drugi dział etyki, w którym – wiedząc już, co to są normy, co to znaczy, że one obowiązują, co to są normy etyczne w odróżnieniu od nie-etycznych, tzn. pozaetycznych, znając jakieś środki odróżniania norm słusznych od niesłusznych – próbujemy budować etykę normatywną, pewien system norm dotyczących właśnie ludzkiego postępowania, tego, co ktoś powinien, a czego nie powinien czynić w swoim życiu” (Ingarden, 1989, s. 125). Tworzenie systemów normatywnych (domena etyki normatywnej) musi być poprzedzone refleksją i analizą sięgającą samych podstaw moralności i etyki, opartą na znajomości właściwego aparatu pojęciowego. Systemy normatywne mają z kolei zastosowanie w praktycznym wymiarze życia, w różnych jego obszarach.

Sferą ludzkiego działania zajmuje się etyka praktyczna, która przynależy do nauk stosowanych. Ingarden nazywa ją więc etyką stosowaną albo technologią etyczną. W etyce stosowanej chodzi o zrealizowanie określonych stanów rzeczy w otaczającym człowieka świecie (Ingarden, 1989, s. 125). Jest to więc pewna technologia, która wykorzystuje wiadomości z etyki teoretycznej i normatywnej, ale ma też swoje odrębne zadanie. Mianowicie trzeba „wykombinować” (sformułowanie Ingardena) metody postępowania, które okażą się skuteczne w realizacji celów. Można być znakomitym psychologiem, teoretykiem etyki – zaznacza Ingarden – wiedzieć, co to są normy i wartości etyczne, ale sposoby doprowadzania do tego, żeby ludzie byli uczciwi, pozostają domeną technologii etycznej. Tak więc etyka teoretyczna i normatywna nie są wystarczające, bowiem aby np. nauczyć

dzieci, jak być dobrymi ludźmi, potrzebne są pewne metody postępowania (Ingarden, 1989, s. 126).

W etyce informacyjnej jednym z takich nurtów poszukiwania i wypracowywania „narzędzi etycznych” może być edukacja informacyjna rozwijana na gruncie pedagogiki wartości. Etyka stosowana w ujęciu Ingardena jest zależna nie tylko od etyki normatywnej i teoretycznej, ale też od innych dyscyplin, np. antropologii filozoficznej, psychologii czy socjologii.

Podsumowując, w koncepcji Ingardena etyka ogólna jest zróżnicowaną wewnętrznie gałęzią filozofii. Etyka teoretyczna i normatywna wypracowują podstawy teoretyczne, wyznaczają cele, jednak to etyka stosowana musi sama ze swego własnego terenu badań nad ludzkim postępowaniem czerpać czysto techniczne wiadomości i budować narzędzia. Musi je zdobyć i umiejętnie stosować w bezpośrednim obcowaniu z ludźmi (Ingarden, 1989, s. 126–127). Z kolei obserwacja tego, jak ludzie zachowują się w konkretnych sytuacjach, na ile wyznaczone cele, przyjęte zasady i wzorce postępowania moralnego przekładają się na praktykę życia codziennego, stanowi przedmiot opisu i diagnozy zjawisk moralnych, analizowanych na wszystkich poziomach, także teoretycznym i normatywnym.

Poczynione w pracy rozważania miały ukazać zasadność i różne możliwości zastosowania koncepcji etyki Ingardena na polu etyki informacyjnej. Ich efektem jest następująca koncepcja modelu etyki informacyjnej oparta na trójpodziale etyki krakowskiego filozofa:

Model etyki informacyjnej na gruncie koncepcji etyki R. Ingardena

1. Etyka informacyjna jako etyka teoretyczna
 - Teoria wartości: informacja jako materia wartości (jaką wartością jest informacja?); wartościowość (wartość) informacji; jakość jako cecha wartości informacji; aksjologia w infosferze – rodzaje wartości; wartości moralne (pozytywne/negatywne) i warunki ich realizacji; wartości moralne a wartości profesjonalne.
 - Jakie przedmioty posiadają wartości (moralne) lub mogą je posiadać? (m.in. pytania o obiekty informacyjne).
 - Dobro i zło moralne w kontekście informacji.
 - Koncepcja podmiotu moralnego (m.in. status ontyczny i etyczny człowieka w infosferze, tożsamość, odpowiedzialność).
 - Przedmiot i kryteria oceny moralnej.
 - Ontologie środowiska informacyjnego i ich implikacje etyczne.
 - Metaetyka: metodologia badań etycznych w nauce o informacji; jak badać i oceniać zjawiska etyczne? (np. podejście fenomenologiczne); koncepcje i paradygmaty w etyce (np. paradygmat personalistyczny, etyka środowiskowa).

2. Etyka informacyjna jako etyka normatywna
 - Relacja wartości i normy.
 - Struktura i uzasadnienie normy.
 - Normy prawne a normy etyczne.
 - Konstruowanie systemów normatywnych (np. kodeksy etyczne i kodeksy wartości dla środowisk i zawodów związanych z informacją, zasady etyczne dla odbiorców i twórców informacji).
 - Stanowiska etyczne i ich implikacje: deontologizm, konsekwencjalizm, etyka cnót, etyka wartości (R. Ingarden), etyka szacunku i troski (L. Floridi).

3. Etyka informacyjna jako etyka stosowana (technologia etyki informacyjnej)
 - Narzędzia (techniki) wspierania zachowań etycznych i realizacji pożądanych wartości moralnych.
 - Implementacja i ewaluacja programów i kodeksów etycznych w zawodach i branżach informacyjnych, a także zasad etycznych dla innych użytkowników informacji i uczestników komunikacji.
 - Kultura etyczna organizacji.
 - Pedagogika wartości (informacyjna).
 - Mikroetyki (etyka biblioteczna, etyka biznesu, etyka cyfrowa i.in.).

W modelu na poszczególnych poziomach: etyki teoretycznej, normatywnej i stosowanej, umieszczone zostały zagadnienia i problemy, wyodrębnione przez autorkę na podstawie analizy piśmiennictwa z zakresu etyki informacyjnej i teorii etyki wartości R. Ingardena. Nie jest to więc model zamknięty, ale pewna propozycja. Można go poszerzać o kolejne zagadnienia, albo też redukować.

Pomiędzy wyróżnionymi trzema kategoriami etyki informacyjnej zachodzą konieczne związki, które pozwalają na ujęcie etyki informacyjnej jako procesu przebiegającego w trzech etapach: (1) teoretyczna refleksja i określanie fundamentów etyki, (2) ujęcie wartości w system normatywny ukierunkowany na różne obszary życia i działalności człowieka (np. zawodowe), (3) technologia i praktyka działania oparta na wypracowanych programach etycznych, zasadach postępowania lub na wartościach moralnych wyeksponowanych w inny sposób, np. poprzez pedagogikę wartości.

Podsumowanie i perspektywy badawcze

Usystematyzowanie zagadnień i problemów etyki informacyjnej za pomocą proponowanego dla niej modelu pozwoli – zadaniem autorki – na lepsze uwydatnienie istotnych dla etyki kierunków namysłu teoretycznego i obszarów działania praktycznego oraz ich wzajemnych powiązań.

Przedstawiono teorię wartości jako punkt wyjścia i podstawę wszelkiego myślenia etycznego i działania moralnego, zgodnie z filozofią R. Ingardena. Uznanie wartości moralnych za podstawę etyki i kryterium oceny ludzkiego postępowania

chroni przed nieuprawnionymi moralnie ocenami czynów i postaw człowieka. Przyznanie z kolei wartościom moralnym rygoru bezwzględności ich realizowania, jeśli spełnione są ku temu określone warunki, nakłada na człowieka odpowiedzialność, która nie jest formą przymusu i obowiązku zewnętrznego, ale wynika z potrzeby wewnętrznego „rdzenia” osoby. W analizach pominięto natomiast problem zła w infosferze, tylko marginalnie wspominając, że złem może być brak realizacji wartości moralnych, które takiej realizacji się domagają ze swej natury (w koncepcji Ingardena), lub entropia (w koncepcji Floridiego). Ciekawą problematyką do rozważenia byłoby np. sztuczne zło L. Floridiego.

Myśląc o etyce informacyjnej, nie sposób pominąć dorobku Luciano Floridiego, którego koncepcje zostały w niezbędnym zakresie omówione i skonfrontowane z poglądami Romana Ingardena. Z konfrontacji tej wynika, że nie ma między nimi *unctim*, ponieważ każdy z filozofów wychodzi z innych założeń ontologiczno-etycznych. Co prawda obaj przedstawiają koncepcję rzeczywistości (infosfera, świat intencjonalny), które człowiek kreuje i rozwija dzięki swej mocy twórczej, zaś one zwrótnie oddziałują na niego. Odmiennie perspektywy ontologiczne skutkują jednak różnicami w etyce. W obu koncepcjach wartości etyczne domagają się realizacji, która ubogaca człowieka i jego środowisko życia, ale lokują się w innych przedmiotach rzeczywistości. Ingarden wiąże je wyłącznie ze światem ludzkim, czyli z osobami jako odpowiedzialnymi podmiotami i jedynymi nosicielami wartości moralnych. Floridi natomiast „aksjologizuje” całą rzeczywistość w tym sensie, że przyznaje jej informacyjny rodzaj bytowości i stawia w centrum moralnej troski. Nie byłoby w tym aksjologicznym podejściu Floridiego do świata tak wyraźnej sprzeczności z koncepcją Ingardena, gdyby wartości rzeczywistości nie określał mianem moralnej (chyba że uznać, iż jest to tylko kwestia używanych pojęć, a nie ich znaczeń). Floridi inaczej też podchodzi do kwestii moralnej odpowiedzialności, nie wyłączając spod tej kategorii sztucznych agentów.

W artykule autorka skupiła się na pierwszym z poziomów wyróżnionych w modelu, czyli na etyce teoretycznej i właściwych dla niej kwestiach, gdyż cel pracy wymagał podejścia metaetycznego, a więc rozważań teoretycznych. Niektóre zagadnienia i ich możliwe rozwinięcia na gruncie filozofii i etyki wartości Ingardena przedstawiono bardziej wnikliwie (np. problematykę wartości moralnych, podmiotu moralnego, odpowiedzialności – w odniesieniu do informacji); inne czekają na podjęcie i omówienie. Kolejny etap prac badawczych autorki będzie dotyczyć etyki informacyjnej w ujęciu normatywnym i stosowanym, z uwzględnieniem zagadnień proponowanych w modelu.

Bibliografia

- Babik, W. (2014). *Ekologia informacji*. Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bertolini, S. (2019). Roman Ingarden: Phenomenology, Responsibility and the Ontological Foundations of Morality. *Miscellanea Anthropologica et Sociologica*, 20(1), 82–97. <https://doi.org/10.26881/maes.2019.1.04>

- Bielby, J. (2014). *Information Ethics I: Origins and Evolutions*.
https://www.academia.edu/4895972/Information_Ethics_I_Origins_and_Evolutions
- Boland, R. J. (1985). Phenomenology: a preferred approach to research on information systems. W E. Mumford, et al. (Red.), *Research Methods in Informations Systems* (s. 181–190). North Holland: Elsevier Science Publishers B.V.
- Bynum, T. (2015). Computer and Information Ethics. W E. N. Zalta (Red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2020 Edition)*.
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/ethics-computer/>
- Capurro, R. (2017). *On Floridi's Metaphysical Foundation of Information Ecology*.
<http://www.capurro.de/floridi.html>
- Capurro, R. (2006). Towards an ontological foundation of information ethics. *Ethics Inf Technol*, 8, 175–186. <https://doi.org/10.1007/s10676-006-9108-0>
- Cardona, P., Rey, C. (2013). *Zarządzanie poprzez misje*, tłum. M. Justyna. Warszawa: Wolters Kluwer SA.
- Cibangu, S. K., Hepworth, M. (2016). The uses of phenomenology and phenomenography: A critical review. *Library & Information Science Research*, 38, 148–160.
- Cisek, S. (2002). *Filozoficzne aspekty informacji naukowej*. Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- D'Alfonso, S. (Red.) (b.d.). *Information Ethics*. <https://philpapers.org/browse/information-ethics>
- Floridi, L. (2013). *The Ethics of Information*. Oxford: Oxford University Press.
- Floridi, L. (2005). Zagadnienie moralności informacji, tłum. D. Chabrajska. *Ethos*, 69–70, s. 269–307. http://dlibra.kul.pl/Content/30515/33470_Floridi--Luciano---Z_0000.pdf
- Froehlich, T. (2004). A brief history of information ethics. *BiD: textos universitaris de biblioteconomia i documentació*, 13. <http://bid.ub.edu/13froel2.htm>
- Galarowicz, J. (2020). *Roman Ingarden. Etyka wartości*. Kraków: Petrus
- Gołaszewska, M. (1971). Romana Ingardena filozofia moralności. *Etyka*, 9, 113–144.
- Halasz-Cysarz, M. (2014). Luciano Floridi: The Ethics of Information. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 357 + XIX. ISBN 978–0–19–964132–1. *Zagadnienia Informatyki Naukowej*, 52(2), 164–168.
<http://ojs.sbp.pl/index.php/zin/article/view/555>
- Hetamański, M. (2013). *Epistemologia informacji*. Kraków: Copernicus Center Press Sp.z o.o.
- Ingarden, R. (1989). *Wykłady z etyki*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ingarden, R. (1987). *Książeczka o człowieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Introna, L. (2017). Phenomenological Approaches to Ethics and Information Technology. W E. N. Zalta (Red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition)*.
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/ethics-it-phenomenology/>
- Kelly, M., Bielby, J. (Red.) (2016). *Information Cultures in the Digital Age. A Festschrift in Honor of Rafael Capurro*. <http://www.capurro.de/thanksandresponses.html>
- Krzanowski, R. (2015). *Etyka informacji. Próba zarysu podstawowych problemów*.
<https://filozofiainformatyki.wordpress.com/2015/01/23/23-spotkanie-%EF%BF%BCetyka-informacji/>
- Pawlica, J. (1994). *Podstawowe pojęcia etyki*. Kraków: Polska Akademia Nauk. Oddział w Krakowie.
- Pawlica, J. (1992). Etyka aksjologiczna R. Ingardena – próba interpretacji. W J. Pawlica (Red.), *Etyka: zarys* (s. 531–545). Kraków: Uniwersytet Jagielloński. Instytut Filozofii.
- Przegalińska, A. (2014). *Fenomenologia istot wirtualnych. Rozprawa doktorska*. Warszawa: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.
<https://depotuw.ceon.pl/bitstream/handle/item/463/Fenomenologia%20istot%20wirtualnych-1.pdf?sequence=1>

- Sejm Rzeczypospolitej Polskiej. (2019). Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 13 czerwca 2019 r. w sprawie ustanowienia roku 2020 Rokiem Romana Ingardena. *Monitor Polski* poz. 591.
<http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WMP20190000591/O/M20190591.pdf>
- Smolak, M. (2003). *Filozofia człowieka u Romana Ingardena*. Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Sosińska-Kalata, B. (2013). Obszary badań współczesnej informatologii (nauki o informacji). *Żagadnienia Informatologii Naukowej* 51(2), 9–41.
<http://ojs.sbp.pl/index.php/zin/article/view/600/545>
- Sosnowski, L. (2020). Wstęp. W L. Sosnowski (Red.), *Spotkania. Roman Ingarden we wspomnieniach* (s. 12–15). Kraków: Wyd. Księgarnia Akademicka.
- Stachewicz, K. (2002). O kłopotach z ontologią. *Etyka*, 35, 9–20.
- Strzelecki, J. (2016). Ku etyce informacyjnej. W M. Jawor, D. Sepczyńska, A. Stoiński (Red.), *Etyka o współczesności Współczesność w etyce* (s. 83–96). Olsztyn: Wyd. UWM.
<https://publikacje.ils.uw.edu.pl/bitstream/handle/123456789/11505/ETYKA%20PDF%204.pdf?sequence=1&isAllowed=y#page=83>
- Ślipko, T. (2010). Bibliotekarz wobec wartości, ale jakich?
https://opoka.org.pl/biblioteka/F/FE/petrus_2010_spacer_00.html#1
- Thomasson, A. (2020). Roman Ingarden. W E. N. Zalta (Red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2020 Edition)*.
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/ingarden>
- Waligórska-Kotfas, A. (2016). Etyczny wymiar usług infobrokerskich w gospodarce opartej na wiedzy. *Konińskie Studia Społeczno-Ekonomiczne*, 2(3), 229–241.
http://ksse.pwsz.konin.edu.pl/wp-content/uploads/2017/03/KSSE-23.final_.pdf
- Wojciechowski, J. (2015). Wśród zagranicznych książek. *Żagadnienia Informatologii Naukowej*, 53(1), 132–137. <http://ojs.sbp.pl/index.php/zin/article/view/325/278>