

Marek Kaźmierczak  
Instytut Kultury Europejskiej UAM

## **Osoba i wiedza. Etyczne rozważania o uprawianiu nauki, szkolnictwie wyższym i społeczeństwie**

### **Wprowadzenie**

Nauka w Polsce podlega kolejnym reformom. Ich skutki nie są przewidywalne. Cele tych reform zakładają poprawę poziomu prowadzonych badań. Praca uczonego staje się przeliczalna na określone punkty, definiowalna poprzez ramy usztywniające relacje między poznającym i poznawanym, powodujące, że w nauce jest coraz mniej zdziwienia i zainteresowania, a coraz więcej kalkulacji, wyrachowania i dokumentów do wypełnienia.

Ewolucji zaczynają ulegać mechanizmy fundujące rozwój nauki — na poziomie poznawczym, instytucjonalnym oraz podmiotowym. Poziom poznawczy odnosi się do przedmiotu badań oraz do tego, jak w perspektywie określonego przedmiotu badań ustala się środki finansowe na ich prowadzenie. Porządek instytucjonalny dotyczy zmian w procesie zarządzania wiedzą — zamyka się jedne podmioty centralne, a na ich miejsce tworzy się nowe, określa się czasowe finansowanie osób prowadzących badania głównie ze względu na ich definiowalną w czasie przydatność dla nauki i efektywność — dającą się zmierzyć w punktach i zastosowaniach praktycznych. Poziom podmiotowy powoduje, że z jednej strony promuje się, jak to ma miejsce w przypadku grantów, działania zespołowe, które przecież nie muszą być działaniami wspólnotowymi<sup>1</sup>, a z drugiej odbiera się osobom upra-

---

<sup>1</sup> Prof. Mieczysław Gogacz pisał, że uniwersytet jest wspólnotą, w której „w swoistej równowadze pozostają relacje osobowe i relacje myślnie. Relacje osobowe wiążą uniwersytet z osobami, relacje myślnie wiążą go z instytucją państwa. Uniwersytet jest więc jednocześnie wspólnotą i instytucją. Wspólnota osób nauczających i nauczanych jest wtedy wspólnotą uniwersytecką, gdy wszystkie osoby scala wyłączna, bezwzględna i konsekwentna służba praw-

wiającym naukę poczucie w miarę stabilnego życia w wymiarze naukowym oraz społeczno-materialnym. Porządek podmiotowy obejmuje uczących i nauczanych, wszak wiedza musi być przydatna nie tylko na wolnym rynku, ale również jako wartość społeczna powinna stawać się źródłem inspiracji dla studentów, a szerzej dla wielu środowisk będących nerwem inteligentnym (inteligentnym) społeczeństwa obywatelskiego.

Poziom poznawczy rozwijany zbyt radykalnie<sup>2</sup>, a więc poprzez urynkowanie, biurokratyzację oraz technicyzację, może doprowadzić do wypracowania racjonalności niezdolnej do refleksji, do tego, że wiedza i jej rozwój będzie zależał nade wszystko od znalezionych odpowiednich ekwiwalentów materialnych. Poziom instytucjonalny rozwijany zbyt radykalnie doprowadzi do depersonalizacji relacji między ludźmi uprawiającymi naukę oraz między uczonymi a społeczeństwem, XX wiek zna skutki takich przewartościowań<sup>3</sup>. *Ethos* uczonego, współcześnie raczej będący mgławicowym rozpoznaniem jakiegokolwiek deontologii w nauce, zostanie podporządkowany określonym wzorcom parametryzacyjnym — nauka stać się może w tym kontekście abstrakcją, podobnie jak jej społeczne, kulturowe, ale także aksjologiczne owoce.

Poziom podmiotowy rozwijany zbyt radykalnie doprowadzi do rozchwiania koniecznej łączności między porządkiem *ethosu* i *logosu*, ale także do rozwoju destruktywnego dla nauki poczucia niestabilności osób ją uprawiających. Nie jest tak, że byt określa świadomość, nie jest jednak na pewno tak, że świadomość wystarczająco określa byt. Radykalizacja dążąca do unowocześnienia nauki jest zredukowaniem wiedzy rozwijanej przez człowieka do materialistycznych i darwinistycznych podstaw. Wiedza będzie w nich jedynie nadbudową nad głodem materii, której totemem współczesnym

---

dzie. Instytucja w postaci administracji jest wtedy instytucją uniwersytecką, gdy wspomaga profesorów i studentów w ich służbie i wierności prawdzie. Szkoła wyższa, która nie wyznacza prawdzie pierwszego miejsca, nie jest uniwersytetem, nawet gdy tak się nazywa" (M. Gogacz, *Mądrość buduje państwo. Człowiek i polityka. Rozważania filozoficzne i religijne*, Niepokalanów 1993, [http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/biblioteka\\_gogacz.htm](http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/biblioteka_gogacz.htm))

<sup>2</sup> Anthony Giddens pisze, że współcześnie „nie wyszliśmy poza nowoczesność, lecz żyjemy w fazie, gdy staje się ona bardziej radykalna”. Tę perspektywę wiąże on m.in. z upadkiem hegemonii Zachodu, choć wymienia jeszcze inne czynniki, wywołujące przy tym niepokój: dezintegrację ewolucjonizmu, zanik teleologii historii, rozpoznanie wszechobecnej i wszystko przenikającej konstytutywnej refleksyjności. „To wszystko, jak pisze Giddens, prowadzi nas w nowy, niepokojący świat doświadczeń” (A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, przeł. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Eidos, Kraków 2008, s. 36-37.

<sup>3</sup> Jeśli zgodzimy się, że współczesność jest bardziej radykalną formą nowoczesności, to nawiązując do słów Anthony'ego Giddensa warto w tym miejscu zauważyć, że instytucjonalne parametry nowoczesności zawierają raczej w sobie możliwości totalitaryzmu, a nie go wykluczają. Jest w tym stwierdzeniu istotne ostrzeżenie. (*Ibidem*, s. 6.)

jest wolny rynek wyzwalający mechanizmy wyznaczające nową deontologię. Przetrywają w nauce nie tyle ludzie mądrzy, co przede wszystkim ludzie sprytni, których wiedzy nikt nie będzie podważał ani krytycznie analizował jej wykorzystania, przetrwają specjaliści i tylko specjaliści, a także całkowici ignoranci. Nauki nie można uprawiać w horyzoncie powszechnej symulacji, także społecznej. Młody uczony „stymulowany” przez okresowe umowy o pracę będzie czuł się niepewnie, nieswojo, będzie jak „zbyt płytko wbity w ścianę gwóźdź”<sup>4</sup>. Swój status w świecie nauki będzie uzależniał od przynależności do jakiegoś zespołu badawczego oraz od określonych afiliacji, mogących stać się źródłem rozmaitych aberracji społecznych. Zespoły badawcze będą upadały w koniunkturę. W takiej perspektywie to niecierpliwość i dorażność będą cnotami.

Oczywiście, rozważania te mają status wstępnych założeń opartych na obserwacji zjawisk, które są wynikiem zbyt radykalnych często rozwiązań systemowych. Konieczność reform w nauce nie jest wszak tożsama z sensownością realizacji wielu z nich: „W demokracji nauczyliśmy się mielić frazesy. A frazes zastępuje życie umysłowe, bo jest czymś w rodzaju gotowca. Najbardziej rozpowszechnionym frazesem jest przekonanie, że »reforma« to automatycznie coś dobrego”<sup>5</sup>.

Gdy myśli się o wolnym rynku, to drżą kierunki studiów tradycyjne — filozofie, filologie klasyczne, teologie, jakby ich trwanie na uczelniach było uzasadniane jedynie tym, że upamiętniają tradycję. Ich społeczna wartość, ze względu na nikłą opłacalność na rynku oraz wiążące się z tym mniejsze zainteresowanie wśród studentów, upada w dobie koniunktury nie tyle nawet na bruk, co na dno kulturowych sensów i wartości. Nauki filozoficzne, filologiczne czy teologiczne nie są naukami aplikacyjnymi, których przydatność można określić na podstawie konkretnych zastosowań wyników badań. Są to nauki, w których liczy się dojrzałość, wiek uczonego, a także cierpliwość. Poziom poznawczy, instytucjonalny i podmiotowy, rozwijane zbyt radykalnie, mogą prowadzić do tego, że student archeologii będzie specjalistą od budowy autostrad, a filolog klasyczny od przemysłu turystycznego. Nie ma w tym nic złego, jeśli bycie specjalistą będzie skutkiem wyboru, ale będzie to na pewno coś niebezpiecznego, gdy okaże się rezultatem rynkowego przymusu. Pod podobny algorytm parametryzacji podpadają nauki humanistyczne oraz nauki

<sup>4</sup> Zdanie w cudzysłowie jest parafrazą wersu z wiersza Wisławy Szymborskiej zatytułowanego *Nieuwaga*, w którym podmiot liryczny mówi: „Byłam jak gwóźdź zbyt płytko wbity w ścianę” (W. Szymborska, *Nieuwaga*, [w:] *eadem*, Dwukropek, Biblioteka Poetycka Wydawnictwa a5 pod redakcją R. Krynickiego, t. 50, Wydawnictwo a5, Kraków 2005, s. 33).

<sup>5</sup> Zacytowane słowa pochodzą z wywiadu z prof. Karolem Modzelewskim, który na łamach „Gazety Wyborczej” przeprowadził Adam Leszczyński, *Nauka nie jest od zarabiania. A humanistyka — już na pewno* („Gazeta Wyborcza”, 15-16 stycznia 2011 r., s. 19).

przyrodniczo-matematyczne i techniczne, jednostki naukowe oraz jednostki, w których obok badań rozwija się również dydaktykę. Pracownicy naukowilicznych uczelni są oceniani oraz rozliczani za przygotowywane przez nich publikacje, a większość swego czasu i potencjału naukowego poświęcają na realizację dydaktyki; pośrednio system deprecjonuje w ten sposób sens kształcenia innych osób. Formalnie zakładana równość wszystkich w dostępie do wiedzy jest przy tym zniekształcana przez materialne ograniczenia wynikające z finansowania nauki oraz promowania grantów, które przecież inną funkcję pełnią w naukach przyrodniczych, a inną w humanistycznych. Odnieść można wrażenie, że hasła liberalizmu naukowego są jedynie zasłoną dla neoliberalnych cięć, które mają naukę zredukować do następującej triady: więcej, skuteczniej, szybciej. Ta triada jest ważna w przypadku badań dotyczących giełdy, ale już przy badaniach nad Norwidem raczej nie. „Więcej”, „skuteczniej”, „szybciej” są „Parkami” odcinającymi wiedzę od etyki, pracę i jej teleologię od wartości społecznej i kulturowej, są przy tym synonimami uprawiania nauki, która ma mieć swoją cenę, czyli ekwiwalent w postaci pieniądza będącego instytucją wykorzeniającą<sup>6</sup> indywiduum ze społeczeństwa, w którym ono egzystuje, człowieka z historii, którą współtworzy i która go tworzy. Pracując, ucząc się, wykonując badania, człowiek cały czas realizuje się w horyzoncie własnej oraz cudzej egzystencji, wszak uprawianie nauki jest również formą egzystencji.

Podział szkolnictwa wyższego na system: trzy plus dwa, a do tego tworzenie pleniących się jak kłącza specjalności i specjalizacji na różnych kierunkach studiów doprowadziło do tego, że student wybierający studia humanistyczne stara się obliczyć, na ile jego wybór będzie mu się opłacał, mniej zaś liczy się to, czy kierunek może być interesujący.

Uczony, który bada np. filozofię polską w XX w., ma nagle stać się specjalistą od spraw dotyczących komunikowania perswazyjnego, gdyż założmy, iż na kierunku filozofia prowadzona jest specjalność, która wymaga takich, a nie innych kwalifikacji. Uczelniom nie opłaca się często zatrudniać do realizacji takich przedmiotów osób mających kompetencje w tym zakresie (a do tego uczony zajmujący się filozofią polską XX w. nie będzie miał pensum, jeśli nie poprowadzi zajęć z przedmiotu, na którym się nie zna). O konsekwencjach takiego stanu rzeczy dla wszystkich zainteresowanych stron nie trzeba nawet pisać. Może błąd w doraźnie pojmowanej „pragmatyzacji” wiedzy i nauki tkwił w braku zaufania w środowiskach uczonych, gdy wprowadzano w Polsce po 1989 r. kolejne reformy dotyczące rozwoju nauki i kształcenia.

<sup>6</sup> Anthony Giddens definiuje wykorzenie jako „wyrwanie» stosunków społecznych z lokalnych kontekstów interakcji oraz ich ponowne skonstruowanie na nieokreślonych obszarach czasoprzestrzeni”. Jednym z mechanizmów wykorzeniających są tzw. środki symboliczne, wśród których Giddens wymienia pieniądze (A. Giddens, *op. cit.*, s. 15-16).

Jeśli zgodzimy się, że brak zaufania miał miejsce między środowiskami uczonych, wzmocniony pewnie przez pośpiech i brak odpowiednich kompetencji, to ten sam brak zaufania rozlał się na relacje między środowiskami uczonych a resztą społeczeństwa, które zaczęło myśleć o nauce jako tym, co jest przydatne (wtedy jest nauką) albo jest nieprzydatne (a wtedy jest „stratą czasu”).

Może uczelnie niepubliczne powinny — na skutek bardzo dobrych doświadczeń w ramach *public relations* — promować oraz otwierać takie kierunki studiów, jak właśnie filologia klasyczna, by solidarnie z uczelniami publicznymi mówić o tym, co może być nieopłacalne, ale istotne. My przecież przeminiemy, ale pozostanie forma myślenia o nas i o innych w perspektywie nauki. Może należy również postawić pytanie: dlaczego mamy przemijać w ciągłej niepewności, karmieni miazmatem braku radości z uprawianego przez nas rzemiosła?

Autor niniejszych słów nie zamierza rozstrzygać o przydatności reform ani o sensie rozwoju nauki w horyzoncie zmieniającego się modelu wartości społecznych, kulturowych i ekonomicznych. Główna hipoteza, którą będzie starał się udowodnić, brzmi następująco: uprawianie nauki, w tym rozwój badań oraz procesu dydaktycznego, opierający się na relacjach osobowych, personalizujących powiązań między człowiekiem i otaczającym go światem, może prowadzić do tego, że nauka będzie pomagała człowiekowi rozwiązywać problemy, które zagrażają mu drogę do pragnienia sensu i szczęścia. Kto powiedział, że nauka nie może prowadzić człowieka do szczęścia?

Można odnieść wrażenie, że współczesne zmiany w nauce odzwierciedlają płynny, co nie oznacza jeszcze konsekwentny, rozwój społeczeństwa wiedzy, które jest jednak oparte na pragmatycznie motywowanej aksjologii. Nie jest wcale utopijne przy tym założenie, że współcześnie nie można by rozwijać społeczeństwa mądrości. Dlaczego w uprawianiu nauki rezygnujemy z umiłowania mądrości? Nasze zwątpienie i niechęć do tak formułowanych pytań jest skutkiem „ukąszenia” nas przez pozytywizm i materializm oraz zdeformowanych i rozchwianych wyobrażeń na temat metodologii. Społeczeństwo wiedzy – realizacja tego projektu wcale nie wyklucza marzeń o mądrości. Społeczeństwo mądrości ma na celu realizację wolności osoby ludzkiej, społeczeństwo wiedzy koncentruje się na wykształceniu specjalisty. Społeczeństwo mądrości może trwać w czasie, społeczeństwo wiedzy w teraźniejszości (która też związana jest z czasem, tylko że doraźnym w realizacji celów). Osoba nie boi się rewolucji w nauce oraz wyzwania, które stawia się przed nią. Specjalista lęka się wszystkiego, co znajduje się poza horyzontem jego zainteresowań, bojąc się więc rewolucji w nauce, odczuwa lęk przed innością, w tym przed samym sobą jako innym. Tak rozumiane bycie specjalistą może stać się jedną z odmian homofobii.

Personalizacja nauki jest również alternatywą dla pozytywistycznego rozłam w naukach, w ich podziale na nauki humanistyczne i nauki przyrodnicze. Pewne pytania powinny zostać postawione przez uczonego bez względu na to, jaką dziedzinę wiedzy prezentuje, wśród takich pytań jednym z najważniejszych jest pytanie o to, kim jest człowiek i na co powinien żywić nadzieję ze względu na to, co wie?

Niniejszy szkic podzielony jest na trzy części. W pierwszej z nich omówione zostaną zawłości wynikające z konfrontacji modeli: społeczeństwo wiedzy a społeczeństwo mądrości. W drugiej części krytycznie omówione będą mity fundujące przydatność nauki na wolnym rynku. W trzeciej części zostanie zaproponowana perspektywa personalistyczna, która opiera się na przekonaniu, że społeczeństwo wiedzy może stać się społeczeństwem mądrości wtedy, gdy w swoim centrum postawi osobę ludzką, z wrodzoną jej godnością.

## **W poszukiwaniu mądrości<sup>7</sup>**

Myślimy dychotomiami. Takie działanie daje nam poczucie, że możemy wybierać między jednym porządkiem a drugim, widząc jak między nimi dokonuje się coś subtelnego, niekiedy tragicznego albo coś wzniosłego, albo wręcz odwrotnie — coś, co w swoich skutkach okazuje się wyłącznie „bastardem upadku”.

Społeczeństwo wiedzy oraz społeczeństwo mądrości — między tymi porządkami, jak sądzę, kryje się tylko pozorna dychotomia, jeśli uwzględnimy oczywiście odpowiednie proporcje. Opozycja między nimi wikła nas w to, co wspólne, w to, co wiemy oraz w to, co na podstawie tego, co wiemy — czynimy lub powinniśmy czynić. Porządek poznawczy łączy się więc z porządkiem etycznym. Często zresztą definiuje się społeczeństwo mądrości jako społeczeństwo wiedzy działające w perspektywie wartości etycznych.

W horyzoncie tej dychotomii rozważamy również status uniwersytetów, ich zaangażowanie w sprawy polityczne, społeczne oraz kulturowe. W horyzoncie tej dychotomii rozpatruje się także inną parę różnic, która wyłania się

---

<sup>7</sup> Główne tezy tej części rozważań były omówione w referacie *Społeczeństwo wiedzy a społeczeństwo mądrości — poszukiwanie odpowiednich proporcji* wygłoszonym podczas sesji naukowej zatytułowanej *Humanistyka dzisiaj. Sesja Jubileuszowa Akademii »Artes Liberales«*, Warszawa, 4 marca 2010 r. W znacznie zmienionej, a także w różnej wersji od tekstu, którego jest obecnie częścią, referat ten, zatytułowany *The society of knowledge — the society of wisdom. In looking for of the adequate proportion*, został wydany w języku angielskim w tomie *The humanities today and the idea of interdisciplinary studies: in honor of Jerzy Axer*, ed. by B. Bokus, Matrix, Warszawa 2011, s. xx-xx.

na skutek podziału na nauki humanistyczne oraz nauki przyrodnicze i matematyczne, dodaje się tu także wiedzę z zakresu nauk technicznych. W horyzoncie tej dychotomii uwzględnia się również wpływ na rozwój społeczeństw wiedzy i mądrości czynników gospodarczo-ekonomicznych, technologii militarnych oraz oddziaływania środków masowej komunikacji.

Zagrożeniem dla rozwoju społeczeństwa wiedzy jest ignorancja, brak perspektywicznego myślenia, doraźność, bezkrytyczność, koniunkturalność oraz totalna ekspansywność. Zagrożeniem dla społeczeństwa mądrości jest ignorancja, obojętność, brak jakiegokolwiek myślenia, zarozumiałość oraz totalna idiomatyczność. Napięcie istniejące ze względu na różnicę między społeczeństwem wiedzy i społeczeństwem mądrości opiera się na zaniku XIX-wiecznej spuścizny modelu wiedzy i szkolnictwa wyższego, który był ufundowany na równoległym do niego rozwoju państw narodowych<sup>8</sup>. Współcześnie w perspektywie globalnej, w kontekście systemów światowych, w miejsce modelu państwa narodowego pojawia się model korporacyjności będącej hybrydą pragmatyzmu oraz unifikacji. Taka hybryda jest przyczyną redukcji wiedzy, a często umniejszania jej społecznej i kulturowej wartości. Należy w tym miejscu dodać, że z ekspansją tej hybrydowej, polityczno-ekonomicznej struktury wiąże się kres tożsamości i hegemonii Zachodu, dlatego obawy uczonych w Polsce są głosem osobliwym i lokalnym, lecz jednocześnie stają się wyrazem lęków, które dotyczą uczonych na całym świecie. Metaforycznie można by powiedzieć, parafrazując słowa Marka J. Siemka<sup>9</sup>, że kres hegemonii Zachodu, niekoniecznie najszcześniejszej z możliwych, wiąże się nie tyle z kryzysem potencjału demograficznego, ekonomicznego czy militarnego, ale właśnie z kryzysem sensu bycia i rozwoju uniwersytetów, a szerzej wiedzy, którą takie właśnie instytucje powinny tworzyć i której powinny nauczać.

Wymienione zagrożenia — przyjęte arbitralnie — są metaforami zmian oraz transformacji, którym podlegamy my sami. Poszukiwanie właściwej proporcji jest więc wyznaczaniem konsyliancyjnego porządku, w którym to, co jest wiedzą, może dać asumpt do rozwoju tego, co chcielibyśmy definiować jako mądrość. Mądrość pojmować w tym kontekście można postulatywnie, jako ten stan bycia człowiekiem w perspektywie wiedzy, który czyni z niego kogoś, kim chciałby być ze względu na innego człowieka.

<sup>8</sup> Uwaga ta dotyczy modelu Humboldtowskiego, w którym „uniwersytety, zachowując pełną autonomię akademickiej wspólnoty, zostają jednocześnie wyniesione do rangi najważniejszego organu oświatowej, edukacyjnej, naukowej i kulturalnej polityki nowoczesnego państwa” (M.J. Siemek, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 345).

<sup>9</sup> Marek J. Siemek, pisząc o historii uniwersytetów, stwierdza: „Słowem, co do swego historycznego rodowodu, uniwersytety były właśnie Europą” (*ibidem*, s. 343).

Dychotomia między społeczeństwem wiedzy i społeczeństwem mądrości jest podstawowa, ale niekonieczna, gdyż może pojawić się trzeci porządek, który całkowicie rozsadzi wszelkie nasze nadzieje, kompetencje, oczekiwania oraz możliwości. Mam na myśli porządek pandemicznej obojętności oraz destrukcyjności wyłaniającej się na skutek pauperyzacji nie tylko intelektualnej. Określenie więc tej miary może zminimalizować ryzyko pandemii buntu mas, warunkowanejubożeniem, brakiem chleba, miejsca dla siebie w przestrzeni fizycznej i społecznej oraz brakiem szans dla swych potomnych<sup>10</sup>.

W wielu pracach naukowych poświęconych społeczeństwu wiedzy mówi się o rosnącej dysproporcji między tymi, którzy wiedzą (uwzględnia się przy tym także to, że wiedza i praca oparte są coraz częściej na kompetencji specjalisty oraz tworzonej i przekazywanej przez niego informacji) a tymi, którzy na skutek przemian społeczno-gospodarczych spychani są na margines życia. Wprowadza się różnorodne kategorie, odmiennie opisuje się wyniki prowadzonych badań, ale wspólnym elementem dla tych dociekań, opartych na różnych często metodologiach, pozostaje jednak rosnąca dysproporcja między tymi dwoma porządkami rzeczywistości międzyludzkiej.

Należy w tym miejscu dodać, że dysproporcja ta nie jest określona przez różnicę między ludźmi wykształconymi a ludźmi niewykształconymi. Można odnieść wrażenie, że coraz częściej to właśnie osoba kończąca studia humanistyczne czuje się jak „robotnik” nieposiadający odpowiednich kwalifikacji. Pojęcie „robotnika niewykwalifikowanego” jest intertekstem, zaczerpniętym z opisu doświadczeń obozowych Jeana Améry’ego, który pisał, że rzemieślnik w Auschwitz-Monowitz miał z reguły większe szanse na przetrwanie, niż osoba, która wykonywała zawód inteligencki. Człowiek, który był wychowany na Beethovenie, Novalisie i Nietzschem, stawał się zwyczajnie „robotnikiem niewykwalifikowanym”. To pojęcie we współczesnym kontekście społecznym, tak zdecydowanie odmiennym od tych doświadczeń, które stanowiły o egzystencji Jeana Améry’ego, powraca w nowym znaczeniu, które zapewne naznacza wyobraźnię i poczucie wartości wielu absolwentów uczelni głównie niezawodowych. Mogą oni w różny sposób, parafrazując słowa Améry’ego, czuć, iż „od *Zakł<sup>ę</sup> Merseburskich* po Gottfrieda Bennę, od Buxtehudego po Richarda Straussa”, że wszystkie te dobra intelektualne bezsprzecznie ztracają w sobie, oddając ich wartość w ręce pracodawcy, pozwalając przy tym

---

<sup>10</sup> M. Oakeshott, *Masy w demokracji przedstawicielskiej*, przeł. M. Szczubiałka, [w:] *idem*, *Wieża Babel i inne eseje*, UNUS, Warszawa 1999, s. 147-149.



siebie uprzedmiotowić i umniejszyć ze względu na brak odpowiednich kwalifikacji zawodowych<sup>11</sup>.

Zapomina się przy tym, że wiedza humanistyczna nie powinna umniejszać osoby, która ją posiada i rozwija. To, że społeczny tenor nie sprzyja obecnie uznaniu wartości, które niosą ze sobą studia oraz badania humanistyczne, nie oznacza, że one nie mają takich wartości. Problem dotyczy nie tyle akceptacji otoczenia, które szybko zostaje potraktowane jako synonim wymagań rynkowych, ale nas samych. Nasza wiedza nie powinna nas umniejszać.

Przyglądając się profilom absolwenta, dostępnym na stronach internetowych Rady Głównej Szkolnictwa Wyższego możemy przeczytać o tym, co absolwent będzie wiedział i w jakim zawodzie będzie się czuł najlepiej, nie czytamy natomiast nic na temat tego, jaką stanie się osobą. Ta ostatnia uwaga może brzmieć utopijnie. Zgoda. Proszę jednak zastanowić się nad tym, kto jest adresatem tzw. profilu absolwenta — urzędnik ministerialny lub kandydat na studia, a może my sami — nauczyciele akademicki, przecież często mówimy: nie ma czasu, jest zbyt wielu studentów, musimy pracować dużo, aby godziwie żyć w sensie naukowym oraz materialnym, musimy wreszcie realizować programy i plany studiów. Słyszac wyrażony głos sceptyka, akademik zapyta — kim jesteśmy, żeby wychowywać, jakie mamy do tego prawo? Odniesienie do osoby w tym kontekście jest ważne, gdyż społecznie będzie ono modelowało pewien styl myślenia o nauce w horyzoncie ludzkiej egzystencji.

Coraz mniej dziwi nas, że poziom językowy absolwentów, a wraz z tym, także intelektualny, jest kakofonią klisz poznawczych koloryzowanych atramentem potoczności, konsumpcji oraz instrumentalnie pojmowanej praktyczności. Jaki inny ma być, skoro my w atramencie tej samej potoczności maczamy pióra naszego „kompetentnego” *status quo*?

Radykalizacja rozwiązań systemowych w rozwoju nauki może paradoksalnie okazać się awangardą pandemicznej ignorancji oraz podmiotowej indyferencji. Niniejszy szkic jest ogólnym opisem, zbiorem uwag odnoszących się do myślenia o nauce w perspektywie osoby, a także dychotomii między społeczeństwem wiedzy i społeczeństwem mądrości. W tle tej dychotomii istnieje zaś porządek możliwej, nieprzewidywalnej reakcji o prawdopodobnym wymiarze destrukcyjnym, a przy tym wyrastającej z utrwalanej współcześnie opozycji między obywatelem i człowiekiem masowym. Przedstawione zostaną dalej te elementy, które stanowić mogą podstawę do określenia właściwej proporcji.

---

<sup>11</sup> J. Améry, *Poza winą i karą. Próby przełamania podjęte przez złamanego*, przeł. R. Turczyn, postłowie P. Weiser, Wydawnictwo Homini, Kraków 2007, s. 27, 36.

Odpowiednią miarę w relacjach między społeczeństwem wiedzy i społeczeństwem mądrości wyznacza horyzont, w którym uwzględnia się osobę ludzką jako cel działań indywidualnych oraz zbiorowych.

Konieczność dyskusji na temat społeczeństwa wiedzy oraz społeczeństwa mądrości wynika między innymi z tego, że żaden z tych porządków nie pozostaje obojętny na losy całej wspólnoty akademickiej, jej społecznych oraz kulturowych ról oraz odpowiedzialności za to, co terażniejsze i przyszłe w odniesieniu do rozwoju społeczeństw. Omawiana dychotomia w perspektywie naukowej stoi przed następującymi wyzwaniami: występuje coraz większy dostęp do wiedzy przy coraz mniejszej zdolności jej przetworzenia, zachodzi coraz większe uzależnienie instytucji naukowo-dydaktycznych od podmiotów gospodarczych, które realizują swoje priorytety według praw rządzących wolnym rynkiem, rośnie liczba studentów, maleje paradoksalnie liczba osób zainteresowanych wiedzą oraz uczących się, coraz mniejsza jest też możliwość weryfikacji kwalifikacji kandydatów chcących tworzyć wspólnotę akademicką na różnych szczeblach edukacji.

Wzrasta znaczenie wiedzy jako podstawowego zasobu, którego tworzenie, posiadanie oraz odpowiednie używanie i przetwarzanie decydują o sukcesie korporacji, o zdolności konkurencji poszczególnych państw, a w efekcie o zamożności poszczególnych ludzi i całych społeczności. Popularność pojęcia „społeczeństwa wiedzy” wynika więc w dużej mierze z tych czynników, są one jednak skutkiem rozpadu porządku *ethosu* i *logosu* w historii samej nauki. Badania na sprzedaż to punkt krytyczny społecznego ryzyka. Można przyjąć, że rozpad porządków *logosu* i *ethosu* nastąpił w okresie pozytywizmu, prowadząc do polaryzacji oraz specjalizacji wiedzy<sup>12</sup>, ale także do wzmagającego się społecznego ryzyka, które może się zrodzić na skutek nadużyć co do jej treści i funkcji.

Społeczeństwo wiedzy wskazuje na rolę nauki i edukacji w gospodarce. Tym, co w tej perspektywie nas niepokoi, jest fakt, że to gospodarka zaczyna determinować rozwój wiedzy, że na miejsce osoby ludzkiej pojawić się ma profesjonalista, czyli człowiek nade wszystko wydajny i wyłącznie kompetentny. Problemy jego egzystencji, w tym relacje z innymi ludźmi, „obsługi-

---

<sup>12</sup> Bronisław Baczko sądził, pisząc o dyskursie nauk społecznych, że znajduje się on w stanie rozproszenia, rozbicia. Ekstrapolując rozważania autora *Wyobrażeń społecznych*, można zauważyć, iż pytania nauk specjalistycznych, spolaryzowanych, dotyczą współcześnie nie tyle kultury, co różnorodnych kultur odzwierciedlających segmentację wiedzy domagającej się społecznego usankcjonowania. Por.: B. Baczko, *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, przeł. M. Kowalska, przekład przejrzał B. Baczko, PWN, Warszawa 1994, s. 34.

wać” będą odpowiednie instytucje, technologie oraz inni „profesjoniści”, inni „specjaliści”<sup>13</sup>.

Za społeczeństwo wiedzy uznaje się społeczeństwo, które opiera swój rozwój na wiedzy naukowej. Mowa więc o społeczeństwie, którego sfera społeczna i gospodarcza jest w coraz większym stopniu kształtowana przez ludzi działających na podstawie nauki, a nie na podstawie wiedzy pozanaukowej lub irracjonalnych przesłanek. W wiedzy naukowej w tej perspektywie uwzględnia się zdolność do działania oraz możliwość kształtowania rzeczywistości. *Scientia est potentia*<sup>14</sup>. Jak jednak połączyć takie rozumienie społeczeństwa wiedzy ze wzrostem zjawiska wtórnego, funkcjonalnego, a nawet społecznego analfabetyzmu, z coraz mniejszym zaangażowaniem się ludzi w życie wspólnotowe czy z ekspansją „farmakonu masowego”, który dając protezy wiedzy — czyni z całych grup społecznych intelektualnego „golema”, zdolnego ożywać jedynie poprzez wypisanie na jego czole hasła „enter” lub „on”?

Rozwarstwienie, o którym była wcześniej mowa, powoduje przyrost ubogich grup społecznych, co implikuje wzmagający się proces marginalizacji tych ludzi, którzy nie mają odpowiednich kwalifikacji, wegetujących na granicy minimum socjalnego, nie mówiąc już o podstawach egzystencji, którzy nie mają już praktycznie możliwości korzystania ze zdobytej wcześniej wiedzy i doświadczają na skutek tego np. długotrwałego bezrobocia i dekwalfikacji, przejawiającej się w zanikaniu nabytych umiejętności<sup>15</sup>. Problem ten dotyczy nie tylko osób z wykształceniem zawodowym i średnim, ale coraz częściej również z wyższym.

Brak wypracowanego *ethosu* poszerzania i pogłębiania wiedzy powoduje pasywność i wzrost postaw roszczeniowych wobec osób najbliższych i państwa. To, że wiemy, jak użytkować internet i konwergentne telefony komórkowe, wcale nie oznacza, że wiemy, jak odnaleźć się w zmiennej zawodowo rzeczywistości społecznej, nie wiemy, jak być, nie wiemy, jak dbać o własne

<sup>13</sup> Społeczeństwo wiedzy może być potraktowane jako synonim odpowiednich czynności oraz działań. Wymagany jest przy tym totalny empiryzm badanych pojęć — ich znaczenia ograniczone są do przedstawienia poszczególnych zachowań. Zdaniem Herberta Marcusego pozytywizm w swym odrzuceniu transcendujących elementów rozumu stanowi akademicki odpowiednik zachowania społecznie pożądanego (H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy: badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, wprowadzenie W. Gromczyński, przeł. S. Konopacki, Z. Koenig i inni, PWN, Warszawa 1991, s. 31, 32).

<sup>14</sup> J. Sztumski, *Czy żyjemy w społeczeństwie wiedzy*, [w:] Edukacja w społeczeństwie wiedzy. Niejednoznaczność rzeczywistości edukacyjnej, społecznej i kulturowej, red. S. Juszczak, M. Musioł, A. Watoła, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2007, s. 46. Por. L. Marek, *Informacja, wiedza i mądrość jako kluczowe kategorie współczesnej edukacji*, [w:] Edukacja w społeczeństwie wiedzy, s. 143-150.

<sup>15</sup> J. Sztumski, *op. cit.*, s. 47.

poczucie wartości. Wiedza o tym, jak skreślać liczby w totalizatorze sportowym nie jest wiedzą naukową, ale echem wiedzy magicznej, *ethos* myślenia i pracy zostaje tutaj zastąpiony złudzeniem, a refleksja taktyką<sup>16</sup> dostosowaną do tego, by przetrwać w codzienności przy możliwie minimalnym nakładzie sił.

Uczeni nie dominują w społeczeństwie, są komentatorami rzeczywistości i taki ich społeczny status definiują media masowe, w których uczeni komentuje to, co się wydarza, nie tworzy przy tym biegu wydarzeń. Można założyć hipotezę, że paradoksalnie brak społecznego zaufania w mediach masowych budowany jest poprzez to, że media konstruuują pakt o nieufności wobecuczonych, co jest może następstwem (w perspektywie krajów byłego bloku wschodniego) tego, że władza starała się inicjować nieporozumienia między wykształconymi grupami społecznymi a warstwami robotników. Uczeni niewiele robią, aby taki stan rzeczy przewyciężyć, dlatego pozwalają, nie wszyscy, wziąć siebie w nawias i istnieć jedynie jako komentatorzy rzeczywistości. Przemocny wpływ wiedzy naukowej widoczny jest w gospodarce, ale społecznie niewiele to zmienia, gdyż ci, którzy tworzą wiedzę, stają się nade wszystko jednym z wielu pól potencjalnej konsumpcji.

Revolucja technologiczna XX w. powoduje, że kończy się okres dominacji pracy fizycznej i robotników fizycznych<sup>17</sup>. Peter F. Drucker zauważył, że w USA na przełomie XX i XXI w. liczba robotników wiedzy (czyli profesjonalistów z wyższym wykształceniem) przewyższyła liczbę robotników fizycznych. Dokonuje się więc przewartościowanie zasobów<sup>18</sup>.

Ekspersi Organizacji Współpracy Gospodarczej i Rozwoju (OECD) stwierdzili, że w amerykańskich firmach środki trwałe stanowią już tylko 20% wartości księgowej firm, a resztę stanowi kapitał ludzki i niewymierne składniki majątkowe, ich logo, *know-how*, specjalistyczny *software*, banki danych. Kiedy inwestycje w pakiecie B+R (Badania i Rozwój) przewyższają inwestycje kapitałowe, można mówić o przedsiębiorstwie, które przestaje być miejscem produkcji, a staje się miejscem wytwarzania wiedzy. Autorzy raportu OECD wskazują, że społeczeństwo wiedzy będzie ufundowane na dwóch elementach: na gospodarce opartej na wiedzy oraz na społeczeństwie, w którym dominować będzie warstwa robotników wiedzy, czyli profesjona-

<sup>16</sup> M. de Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, przeł. K. Thiel-Jańczuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 31.

<sup>17</sup> K. Pawłowski, *Spółeczeństwo wiedzy. Szansa dla Polski*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 7.

<sup>18</sup> P. F. Drucker, *From capitalism to knowledge society*, [w:] *The knowledge economy*, D. Neef (ed.), Massachusetts Woburn 1985, s. 15 (cyt. za: K. Pawłowski, *op. cit.*, s. 7).

listów<sup>19</sup>. Ta perspektywa jest aporetyczna. Tak definiowane społeczeństwo wiedzy wikła się na poziomie zewnętrznym w paradoks „wspólnego pastwiska”. Na poziomie wewnętrznym taka sytuacja prowadzi do rozwarstwienia grup społecznych, relatywizacji nadrzędnych wartości etycznych — wiedza, jej status nie jest w tej perspektywie najwyższy, to pieniądz, na który tę wiedzę można przekuć, staje się szóstym zmysłem użytkowników wiedzy, nawet za cenę wykorzenienia z relacji podmiotowych.

Można więc powiedzieć, że „wiedza” jest jedynie językową etykietą w kontekście omawianego pojęcia, która nadawana jest społeczeństwu określanemu w horyzoncie wymagań gospodarczych, konstytuując jedynie mit progresu ewolucyjnego tych, którzy ją tworzą. Tak rozumiana przydawka jest przejawem tego, jak sfera potoczności modeluje społeczny odbiór wiedzy.

Niski status społeczny wiedzy deprecjonuje też status społeczny tych, którzy uczestniczą w jej tworzeniu oraz przetwarzaniu. Można więc powiedzieć, że paradoks społeczeństwa wiedzy opiera się na tym, że nadrzędnym celem w tym wymiarze nie jest wiedza, ale dobra finansowe, polityczne oraz militarne. Narzędziem, które ilustruje to zjawisko, jest język „racjonalności operacyjnej”, który nie liczy się z rzeczywistym, historycznie ukształtowanym znaczeniem słów, a łącząc w ciągle powtarzanych formułach przeciwstawne pojęcia jak np. „wojna-pokój” (chcesz pokoju — szykuj się do wojny), łącząc np. wojnę z luksusowym życiem w bezpiecznym schronie, język ten, pozornie godzący przeciwieństwa w rzekomo harmonijnej jedności, kształtuje postawę obojętności czy nawet przyzwolenia na grę ze śmiercią, na politykę grożącą unicestwieniem całej ludzkości w powszechnym kataklizmie. W podobnym duchu pisze Anthony Giddens, który zauważa, że gdy mowa o sferze militarnej, to należy pamiętać, że nie ma krajów III świata<sup>20</sup>. Zunifikowany, jednowymiarowy język, dostosowujący sens pojęć do potrzeb oficjalnego społeczeństwa, jest częścią „systemu panowania”<sup>21</sup>, który można na podstawie tej wiedzy afirmować.

Rozumiemy, dlaczego więc humanista czuje się niekiedy jak „zbyt płytko wbity w ścianę gwóźdź”, rozumiemy, dlaczego wiedza staje się w perspektywie komunikacji masowej czymś w rodzaju *fantasteonu*, czymś w rodzaju niezobowiązującego, publicznego *digestum*. Rozumiemy wreszcie, dlaczego można porównywać wiedzę w procesie jej tworzenia ze skutkami jej wykorzystania.

Społeczeństwo mądrości jest natomiast społeczeństwem krytycznie przetwarzanej wiedzy, za którą ponosi się osobową odpowiedzialność, wie-

<sup>19</sup> K. Pawłowski, *op. cit.*, s. 22.

<sup>20</sup> A. Giddens, *op. cit.*, s. 54.

<sup>21</sup> H. Marcuse, *op. cit.*, s. XXXVI.

dzy, którą tworzą osoby dla osób i świata spersonalizowanego, którego celem powinno być najpełniejsze umożliwienie człowiekowi dążenie do szczęścia. W wielu analizach odnoszących się do społeczeństwa wiedzy w ogóle nie uwzględnia się dążenia do szczęścia; jakby wiedza oprócz realizacji sfery praktycznej nie mogła mieć przełożenia na porządek etyczny.

## Dwa mity

Spółeczeństwo wiedzy jest społeczeństwem, w którym to, co się wie, musi się opłacać, musi być wydajne. Poziom nakazu jest obiektywizacją ludzkich dążeń, obiektywizacją, która czyni z nich towar. Herbert Marcuse porównywał społeczeństwo funkcjonujące wedle zasady wydajności do wielkiej fabryki rządzonej przez administrację, w której organizacja pracy i całe życie jest podporządkowane efektywnemu i skutecznemu działaniu. Według Marcusego nie było istotne w tym kontekście to, która grupa społeczna sprawuje w takim społeczeństwie władzę. W perspektywie użytkowania wiedzy sens pojęć „rozum”, „wolność”, „szczęście” kształtuje się zgodnie z wymaganiami zasady wydajności. „Rozum” w tym społeczeństwie ma charakter technologiczno-represywny. Stanowi logikę działania, w której nie ma miejsca dla zachowań zakłócających „normalne”, utylitarne funkcjonowanie jednostki w społecznej machinie<sup>22</sup>.

Zasada rzeczywistości w swym współczesnym wcieleniu zasady wydajności tworzy na poziomie refleksji odpowiadającą jej filozofię człowieka, upatrującą istotę człowieczeństwa w sile, sprawności, zdobywczości, odnoszeniu sukcesów, ujarzmianiu przyrody, któremu towarzyszy możliwe instrumentalizowanie oraz zniewalanie innych ludzi<sup>23</sup>. Czas i warunki pracy osób pracujących dla wielkich koncernów w krajach najuboższych są dowodem na to, jak potrzeba gromadzenia kapitału niweluje potrzebę myślenia o człowieku jako celu. Oczywiście, ostatnie zdanie nie uwzględnia różnic kulturowych, jednakże należy w tym miejscu spojrzeć na siebie — na to, jaką świadomość zniewolenia drugiego człowieka nosi się nie tyle w sobie, co na sobie. Jest ogromna przepaść między zadowolonym z siebie konsumentem produktu a jego wykonawcą. Największe korporacje i koncerny budują swój kapitał właśnie na tej przepaści oraz na atrakcyjnie opakowanej oraz sprzedanej świadomości jej istnienia.

Poniżej zostaną przedstawione porządki odniesień między społeczeństwem wiedzy i społeczeństwem mądrości. Istotne jest to, że wprowadzone

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. XXV.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. XXVI.

opozycje, inspirowane rozważaniami Herberta Marcusego, mają charakter umowny, a więc ich celem nie jest wykluczenie odmiennych rozwiązań, co alternatywne, komplementarne ich uszeregowanie.

Pierwszym porządkiem odniesień w tym kontekście byłyby zatem porządek zasad definiujących, które oznaczają dominację w przypadku społeczeństwa wiedzy zasady rzeczywistości, zaś w perspektywie społeczeństwa mądrości nadrzędna byłaby zasada szczęśliwości. Rozróżnienie to uzasadniane jest przez kolejne porządki odniesień i implikowanych przez nie napięć między społeczeństwem mądrości i społeczeństwem wiedzy.

Drugim porządkiem odniesień byłyby porządek odnoszący się do pracy. W jego perspektywie społeczeństwo wiedzy definiowane byłoby przez zasadę wydajności oraz doraźności (tymczasowości), zaś społeczeństwo mądrości rozwijane byłoby w horyzoncie wartości etycznych (takich jak odpowiedzialność) oraz myślenia perspektywicznego.

Trzecim porządkiem odniesień byłyby w kontekście tych rozważań porządek definiowany poprzez relacje ze światem. W ich perspektywie społeczeństwo wiedzy byłoby definiowane przez mechanizmy ujarzmiania przyrody oraz drugiego człowieka (w tym ujęciu problemy bioetyczne czynią z osoby ludzkiej poligon cyrkulacji ekwiwalentów materialnych), natomiast społeczeństwo mądrości oparte byłoby na personalizacji relacji człowieka z człowiekiem oraz człowieka z naturą. Ta perspektywa nie jest jednoznaczna, ale w jej charakterystyce istotne jest dostrzeżenie wymiaru moralnego, który przysługuje nie tylko ludziom, lecz również światu i żyjącym w nim stworzeniom odczuwającym cierpienie. Fundamentem społeczeństwa mądrości jest uwzględnienie przede wszystkim człowieka i natury jako celu, którego realizacja powinna opierać się uznaniu jednostkowości istniejących oraz żywych istot w całym bogactwie ich różnorodności. Tworzone przez osobę ludzką instytucje nie powinny być wymierzone przeciwko człowiekowi ani przeciwko naturze, lecz powinny stanowić integralną część realizowanych przez nią celów. Personalizacja w tym rozumieniu powoduje, że rzeczywistość jest ruchem bytów osobnych, w których istnieniu można dostrzec sens na poziomie społeczno-kulturowym, ich trwanie jest częścią natury, której zagrażać totalnie może właśnie sam człowiek.

Czwartym porządkiem odniesienia byłyby to, co można nazwać: „mitycznym umotywowaniem”. Można przyjąć przy tym, że społeczeństwo wiedzy opiera się na micie prometejskim, który potraktowany w tym kontekście jest jako fundamentalny symbol represywnej, zachodniej cywilizacji<sup>24</sup>. W społeczeństwie mądrości mityczne odniesienie znalazłoby swój symbol w zdeformowanej przymusem formie człowieczeństwa, obrazowanej poprzez

---

<sup>24</sup> *Ibidem.*

postawę egzystencjalną Narcyza-Orfeusza, który „jest zatrzymaniem czasu, triumfem spokoju, równowagi, harmonii istnienia”<sup>25</sup>. Orfeusz jest przy tym traktowany jako figura doskonałej harmonii człowieka i przyrody, wiąże go ona w intymną całość z przyrodą. Narcyz jest figurą tego, który widzi w całym otaczającym go świecie swoje odbicie, tworząc z nim niepodzielną całość<sup>26</sup>. Narcyz widzi, że granice jego wyobraźni — są granicami świata, w którym żyje, a także — że w każdym innym bycie jest jego częścią. Świat Orfeusza-Narcyza nie jest światem poddanym człowiekowi, lecz światem oddanym człowiekowi, zakładającym konieczną wzajemność ze względu na niepowtarzalność realnego istnienia tego, co jest i żyje. Nauka powinna tworzyć mity wpisujące się nie tyle w horyzonty sukcesu definiowanego przez mechanizmy ekonomiczno-polityczne, lecz w horyzonty tworzenia, w których myśleć i badać znaczy odczuwać i dawać. Nie jest przy tym ważne — czy dotyczy to badań humanistycznych, czy też przyrodniczych. Za każdym razem, gdy wydaje się nam, iż takie rozpatrywanie nauki jest utopijne oraz naiwne, ulegamy schematom fatalizmu, które społecznie zostały wykształcone na skutek oddziaływania ogromnych struktur korporacyjnych<sup>27</sup>, a także na skutek uświadomienia sobie, że człowiek jest instrumentem władzy — politycznej, ekonomicznej, gospodarczej.

Piąty poziom opiera się na zakresie motywacji. Zakładamy przy tym, że społeczeństwo wiedzy rozwija się, opierając się poczuciu niedosytu, dla którego układem nerwowym jest triada: więcej, skuteczniej, szybciej<sup>28</sup>. Przy takim nastawieniu świat, w tym ludzie, to dane statystyczne oraz przedmioty do zbadania oraz do zarządzania. W perspektywie społeczeństwa mądrości porządkiem motywacji jest pragnienie transcendencji, które pozwala wyznaczyć granice wolności nie tylko osób uprawiających naukę, ale także osób, które na różnych poziomach życia publicznego czerpią z niej korzyści. Należy w tym miejscu wyraźnie zaznaczyć, że środowiska naukowe są szczególnie predysponowane, bez względu na przedmiot badań, do tego, by uświadamiać człowiekowi jego wielowymiarowość, by ten był gotowy lub po prostu miał możliwość transcendowania siebie i każdej formy systemowego fatalizmu (stającego się częścią jego tożsamości opartej na redukcji wolicjonalności). W perspektywie kultury masowej człowiek, aby nie stał się człowiekiem ma-

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. XXVII.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. XXVIII.

<sup>27</sup> M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, przeł. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, Wydawnictwo W. A. B., Warszawa 2005, s. 45 i n.

<sup>28</sup> Triada ta odzwierciedla jedną z zasad konstytuujących także kulturę popularną, która głosi, że jeśli coś jest dobre, to więcej tego, znaczy lepiej (J. Weizenbaum, *Computer Power and Human Reason. From Judgment to Calculation*, San Francisco 1976, s. 27).



sowym, ba — nawet totalitarnym, musi mieć rozwiniętą w sobie potrzebę transcendencji, by poprzez np. pragnienie rozciągające się, nawiązując znów do Jeana Améry'ego, „od *Zaklęć Merseburskich* po Gottfrieda Benna, od Buxtehudego po Richarda Straussa” zobaczyć siebie jako innego. Niedosyt odziera człowieka z pragnienia tajemnicy, transcendencja pozwala z tajemnicy czerpać sens dla tego, co w nauce wieloosobowe.

Szósty poziom odniesienia dotyczy podmiotu działań — w społeczeństwie wiedzy jest nim złożenie profesjonalisty (specjalisty dziedzinowego) oraz technologii, które powinny obiektywizować proces badania i działania, depersonalizować więc zarówno proces poznawczy (maszyny modelują relacje między człowiekiem a innymi ludźmi, między człowiekiem a światem ożywionym), jak i społeczny (wszelkie porządki parametryzacyjne oraz formy zarządzania korporacyjnego z dużym powodzeniem przenoszone z poziomu korporacji na grunt akademicki zawieszają np. zaufanie, które przecież jest konieczne przy uprawianiu nauki i przy nauczaniu). Natomiast w społeczeństwie mądrości podmiotem działań jest osoba, która wykorzystuje technologie jako narzędzia, nie zaś substytuty własnej oraz cudzej intencjonalności. Osoba ludzka w nauce bierze odpowiedzialność za to, co wykonuje, nie tylko dlatego, że zło może kolejny raz okazać się banalne, ale dlatego, że poprzez możliwość transcendowania rozumie ona, że chce czynić tak, by uprawiana nauka przekraczała świat jako zbiór przedmiotów. Odpowiedzialność jest granicą między tym, co w nauce jest spersonalizowane a tym, co w nauce jest jedynie zinstrumentalizowane, między stwarzaniem a zniszczeniem.

Siódmy poziom odniesienia dotyczy podstaw poznania, którymi w przypadku społeczeństwa wiedzy jest ideologia oraz konsumpcja. Ideologia pokazuje, że wiedza jest podporządkowana władzy państwa lub korporacji, które ustalają cele oraz przedmioty badań, niwelując lub nawet negując konieczność prowadzenia badań, które w perspektywie tego, co doraźne, mogą nie przynosić w danym momencie odpowiednich korzyści materialnych. Nauka musi się opłacać, ale musi także jej rozwój być wpisany w porządek wychowania oraz uznania tego, że dążenie do prawdy nie może oznaczać negacji potrzeby sensu, którego wymiar nie daje się zredukować do wolnorynkowych algorytmów. Przyjmujemy, iż w społeczeństwie mądrości osoba ludzka prowadząca badania rozwija refleksję krytyczną wobec jakiegokolwiek, chcącej zinstrumentalizować proces poznania, ideologii oraz konsumpcji, w której z nauki czyni się schematycznie przyswajalny produkt, towar. Zapomina się przy tym, że choć rezultaty nauki mogą być przedmiotem sprzedaży, to jednak nie powinno się pozwalać na to, by przedmiotem sprzedaży był sam proces badania i myślenia. Utowarowienie samego procesu uprawiania nauki prowadzi bowiem do tego, że proces ten zaczyna ulegać mechanizmom redukcji poszukującej doraźnej korzyści.

Ósmym poziomem odniesienia trwanie, które można metaforycznie określić jako dychotomię między snem i jawą. Społeczeństwo wiedzy opiera się na założeniu, wręcz schematycznym i modelowym, iż poznawana rzeczywistość daje się opisać, przeanalizować, doświadczyć oraz zinterpretować ze względu na to, iż nie rozróżnia snu od jawy, myląc to, co się bada od tego, co jest badane, ważny jest w tym kontekście również implikowany przez społeczeństwo wiedzy zakres podmiotowej woli działania. Realizm w ujęciu społeczeństwa wiedzy można zdefiniować jako utożsamianie modeli poznawczych, ekonomicznych i gospodarczych z rzeczywistością. W odniesieniu do społeczeństwa mądrości to, co wydaje się jedynie utropijną formą snu, jest w rzeczywistości realne, a model teoretyczny okazuje się tylko narzędziem przybliżania się do doświadczeń poznawczych oraz egzystencjalnych. Tylko we śnie katastrofy ekologiczne nie będą potraktowane jako zagrożenie dla następnych pokoleń.

Dziwiątym poziomem odniesienia jest tzw. geometria dialektyki. W przypadku społeczeństwa wiedzy tę dialektykę wyznacza na poziomie podmiotu jednowymiarowość doświadczanej rzeczywistości. Człowiek jest odpowiedzialny za swą pracę wykonywaną w ramach rozwijanej przez siebie, często na bardzo wysokim poziomie zaawansowania, specjalizacji. Wszystko, co inne — nie podlega żadnej analizie, w tym skutki wykonywanej pracy. W strukturze komunikacyjnej można by tę „prawidłowość” określić jako monologiczną zasadę oczekiwania i spełnienia, oczekuje się realizacji określonych zadań, które się następnie wykonuje, spełnia. Podział ról jest określony, podobnie zresztą, jak i wynikający z tego zakres odpowiedzialności. Myślenie jednowymiarowe jest w tym kontekście podporządkowaniem tego, co się wie — temu, co należy wykonać, poziom aksjologiczny jest wtórny. W społeczeństwie mądrości zakłada się możliwość wielowymiarowego ujęcia badanego problemu, w którym bycie specjalistą w jakiejś dziedzinie nie zwalnia z rozumienia różnych kontekstów współkonstytuujących konieczność reagowania nawet na to, co pierwotnie wydawałoby się abstrakcyjne lub nawet odległe od podejmowanych zadań. Społeczeństwo mądrości jest społeczeństwem, które rozmawia, jest polilogiczne — gdyż tylko w takim kontekście zło nie powinno stać się czymś banalnym.

Wymienione porządki odniesienia są arbitralnym ukazaniem różnic między społeczeństwem wiedzy a społeczeństwem mądrości. Wydaje się, że na skutek komercjalizacji badań naukowych, ich biurokratyzacji oraz podporządkowaniu ich dyskursom władzy zbyt szybko zrezygnowano z myślenia o społeczeństwach, które dążyłyby do mądrości. Naszkicowane porządki odniesienia odsłaniają te dziedziny, w których usystematyzowanie pewnych, w tym dotychczasowych, dokonań, pomogłoby ukazać osobę ludzką w personalizującej relacji z otaczającym ją światem. W kontekście tych rozważań

należy przyjąć, iż celem społeczeństwa mądrości byłaby więc, nawiązując do koncepcji autora książki *Człowiek jednowymiarowy*, egzystencja uspokojona (ang. *pacified existence*)<sup>29</sup>. Osoba ludzka ma zdolność transcendowania „zasady wydajności” konkretyzującej się w „racjonalności technologicznej”<sup>30</sup>, przekraczania ram cywilizacji społeczeństwa przemysłowego, a współcześnie dodalibyśmy również — informacyjnego. Tak pojmowana cywilizacja, nawiązując do słów autora książki *Człowiek jednowymiarowy*:

Indoktrynuje aparat produkcyjny, który wytwarzając dobra i usługi, potrzeby i formy ich zaspokojenia „wprowadza” do wnętrza jednostki System jako całość. Produkcja różnorodnych towarów, przemysł rozrywkowy, język potocznego komunikowania się, a także nauka, metodologia naukowa empiryzmu są ideologiczne, ponieważ urabiają postawy, pragnienia, nawyki myślenia i odczuwania, które dostosowują jednostkę do wymagań ustanowionego Systemu. Społeczeństwo technologiczne swoją rosnącą produktywnością, efektywnością wielorakich oddziaływań na jednostkę tworzy drugą, sztuczną naturę człowieka, sztuczne pragnienia, które jednostka uważa błędnie za wyraz swej autentycznej osobowości. Fałszywe potrzeby są stymulowane przez nowoczesną technikę mass-mediów, narzucających podświadomości i świadomości jednostki wzory zachowania, form odpoczynku, zabawy, kochania i zniechęcenia.<sup>31</sup>

Potrzeba egzystencji uspokojonej wynika z lęku przed autentycznością w prowadzeniu badań naukowych oraz w nauczaniu wynika również z konieczności łączenia *ethosu* z poznaniem. Radykalne odmiany nowoczesności charakteryzują się tym, że w miejsce etyki wprowadzony jest porządek ekonomii, taka substytucja — nawet jeśli jest systemowa, to i tak nie gwarantuje ontologicznego bezpieczeństwa, jest zagrożeniem m.in. na poziomie kształcenia czy rozwijania badań, które nie mają swojego bezpośredniego przełożenia na to, co dałoby się jednoznacznie zaaplikować społecznie. Herbert Marcuse uważa, że kultura technologiczna jest totalitarna, gdyż zarządza nawet najbardziej intymną sferą życia człowieka.

Aktualność oraz adekwatność myśli autora książki *Człowiek jednowymiarowy* widoczna staje się również w uwagach mówiących o tym, że w kształtowaniu myślenia jednowymiarowego istotna rola przypada niektórym empirycznym dyscyplinom naukowym i naukowej metodologii. Społeczeństwo technologiczne podnosi jednowymiarowe widzenie świata do rangi zasady naukowej<sup>32</sup>. Zdaniem Marcusego pozytywistyczny empiryzm, be-

---

<sup>29</sup> H. Marcuse, *op. cit.*, s. XXIX.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. XXX.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. XXXII.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. XXXIII.

hawiorizm oraz operacjonizm eliminują myślenie krytyczne, „transcendujące”<sup>33</sup>. Jeśli to, co jest destruktywne, prezentuje się jako przedsięwzięcie racjonalne, to właściwie relatywizuje się pojęcia moralne. Świadomość tej zależności prowadzi do tego, że współcześnie w badaniach naukowych relatywizuje się zło, prawdy historyczne czy kulturowe stają się nieme wobec ekonomicznych zależności między państwami i korporacjami. W skali mikrospołecznej relatywizacja staje się widoczna, gdy uczone, dla którego porządek wiedzy i etyki są rozdzielne, omawiając problemy natury moralnej czy społeczno-ekonomicznej, czyni to w sposób na tyle uprzedmiotawiający wymiar podmiotowy, do których odnosi się refleksja, opis lub interpretacja, iż w słuchaczu zahamowuje się rozwój krytycznego, transcendującego myślenia, które pokazałoby, że za wiedzą kryje się rzeczywistość. Na ile współczesne systemy kształcenia uczą i jednocześnie uwrażliwiają na to, co jest treścią kształcenia?

Relatywizacja w tym kontekście jest redukcją poprzez indyferencję. Nie ma wojen sprawiedliwych, podobnie jak nie ma przemysłu, który nie niszczy natury, nie ma ludzi niegodnych innych ludzi, każde przedsięwzięcie, które inaczej traktuje te problemy, abstrahując od otepiającej mocy eufemizmów, jest wyrazem tego, o czym wiele lat temu pisał Herbert Marcuse:

Choroba irracjonalności całego Systemu wywołuje chorobę irracjonalności jednostki [...] Możliwości (intelektualne i materialne) współczesnego społeczeństwa są niepomierne większe niż kiedykolwiek przedtem — to

---

<sup>33</sup> Herbert Marcuse pisał, że w uniwersum jednowymiarowym rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego wzrastająca alienacja-represja jednostki obejmuje także język. W krajach Zachodu i Wschodu, w których dominuje racjonalność technologiczna, przeważa również jednowymiarowy język rytualno-autorytarny, będący rozszerzeniem jednowymiarowego myślenia oraz zachowania człowieka. Determinuje on *a priori* podział na prawdę i fałsz, dobro i zło. Media komunikacji masowej nieustannie implodują w ludzkim umyśle, jak pisze Marcuse, prawdami, które przyjmowane są przez niego bez samodzielnej krytycznej oceny. „Język jednowymiarowy służy manipulowaniu świadomością pośrednio, przez to, że tworzy zamknięte uniwersum dyskursu, eliminując wielość możliwych interpretacji użytego słowa. Rzeczownikowi towarzyszy ta sama powtarzająca się przydawka przymiotna. Są one razem wbudowane w hipnotyczną formułę wbijającą sugestywnie w świadomość odbiorcy jedno określone znaczenie reklamowanej rzeczy, niezależnie od tego, czy jest nią nowy model samochodu, wolne życie w wolnym amerykańskim świecie, czysta bomba nuklearna lub luksusowy, wygodny, absolutnie bezpieczny schron, skutecznie osłaniający przed opadem radioaktywnym. Rozum technologiczny, wywierając represję na biologiczną naturę człowieka, prowadzi do tego, że popędy Erosa i Tanatosa ulegają zniekształceniu, co przejawia się w irracjonalności społeczeństwa”. W możliwym jako lepszym społeczeństwie, które ma pojawić się w przyszłości, Tanatos nie będzie dążeniem do zniszczenia oraz agresji, lecz stanie się dążeniem do stanu „egzystencjalnego spokoju, równowagi, harmonii, nieobecności strachu. Śmierć przestanie wtedy być celem Tanatosa, który pomagał będzie utrwaleniu istnienia” (H. Marcuse, *op. cit.*, s. XXXVI, XLI).

znaczy, że zasięg panowania społeczeństwa nad jednostką jest bez porównania szerszy niż przedtem. Społeczeństwo nasze wyróżnia się tym, że przezwyższa odśrodkowe siły społeczne bardziej za pomocą Technologii niż terroru — co dokonuje się na podwójnej podstawie przygniatającej wydajności i wzrastającego standardu życia.<sup>34</sup>

Powstaje w ten sposób środowisko, w którym kultura, polityka oraz ekonomia zlewają się we wszechobecny system, który niweluje możliwe alternatywy. Już na poziomie refleksji odrzuca się pewne propozycje, w tym propozycję budowania społeczeństwa mądrości, jako marginalne. Dokonuje się to zawsze przy udziale człowieka, który z jednej strony konstruuje systemy powiększające wydajność w takim środowisku, stwarza się w ten sposób pozór wolności i stabilności jako podstaw ontologicznych funkcjonujących społeczeństw, a z drugiej strony wywołuje się „zastępcze” pola możliwych zagrożeń w celu wzmocnienia przekonania o tym, że ich źródło znajduje się w innej czasoprzestrzeni społeczno-polityczno-gospodarczej. Dziewięć opisanych porządków odniesienia wskazuje również na to, że rozwój społeczeństwa wiedzy odartego z pragnienia transcendencji przyczyni się do tego, że technologiczna, specjalistyczna racjonalność stanie się racjonalnością jedyną, represywną.

Porządek technologiczny — w celu obrony i ekspansji — narzuca swe ekonomiczne oraz polityczne wymagania na czas pracy i czas wolny, na kulturę materialną i intelektualną. Społeczeństwa współczesne zbroją się (wystarczy porównać środki, które wydają poszczególne kraje na rozwój technologii militarnych)<sup>35</sup>, karmiąc najedzonych (opinia publiczna Zachodu oszukuje się lub jest oszukiwana, gdy bardzo schematycznie definiuje (się) zjawiska głodu i nędzy na świecie; abstrahując przy tym od tego, że ciągły „podbój kolonialny oddalanej biedy” zaciera prawdę o nędzy lokalnej, odległość wyznacza

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. XXXVIII, 4.

<sup>35</sup> Herbert Marcuse pisał, że „społeczeństwo totalnej mobilizacji, na najbardziej rozwiniętych obszarach cywilizacji przemysłowej, łączy w produktywny związek cechy Państwa Dobrobytu i Państwa Wojny. Główne tendencje: koncentracja narodowej gospodarki na potrzebach wielkich korporacji, z rządem jako siłą stymulującą, a niekiedy nawet kontrolującą; powiązanie tej gospodarki ze światowym systemem sojuszy militarnych, porozumień monetarnych, pomocy technicznej i planów rozwoju; stopniowe upodabnianie się grup niebieskich i białych kołnierzyków, typów przywódczych w biznesie i związkach, form odpoczynku i aspiracji różnych klas społecznych, skwapliwe podtrzymywanie przedustanowionej harmonii między wiedzą akademicką i celami narodowymi; wdarcie się do ogniska domowego wszędobylskiej opinii publicznej; wkroczenie w życie intymne środków masowej komunikacji (ang. *opening of the bedroom*), [...] programy wielkich partii stają się coraz bardziej nieodróżnialne, nawet co do stopnia obłudy i banałów” (*ibidem*, s. 38-39). Podobnie napisze o tym wiele lat później Anthony Giddens, stwierdzając, że jedną z cech charakterystycznych współczesnych społeczeństw jest rozwój technologii militarnych. Por. A. Giddens, *op. cit.*, s. 44-51.

przy tym granice abstrakcji), upośledzając martwych (dotyczy to instrumentalnego traktowania w polityce pamięci ofiar licznych ludobójstw), eliminując wyeliminowanych (odgradzanie się zewnętrznie od ludzi, którzy i tak są społecznie wyłączeni lub wykluczani, bowiem wraz ze wzrostem standardów życia wzmagają się poczucie zagrożenia, iż można stracić osiągnięty poziom). Taki stan rzeczy mógłby zostać przekroczony, gdyby to właśnie środowiska naukowe, akademickie uznały, że ich zadaniem jest personalizacja świata, a nie jego uprzedmiotowienie. W tym miejscu warto dodać, że osoby przekształcane w abstrakcyjne treści stają się „nieobecne”. Abstrakcja wyzbyta personalizacji jest bowiem negacją bycia, skrajnym jego zawieszeniem.

Wszelkie wyzwolenie zależy od świadomości zniewolenia, która krępowana jest dominacją potrzeb i ich zaspokojen, które w dużej mierze stały się potrzebami konkretnego człowieka:

Pod władzą represyjnej całości wolność może zostać przetworzona w potężny instrument panowania. Zakres wyboru dostępny jednostce nie jest czynnikiem decydującym w określaniu stopnia ludzkiej wolności, lecz jest nim to, co może być wybrane i co jest wybrane przez jednostkę.<sup>36</sup>

Można odnieść wrażenie, że współcześnie w kształceniu według modeli edukacyjnych właściwych dla Zachodu rozwija się w interakcjach między nauczającym i nauczonym umiejętności reagowania na z góry narzucone potrzeby, minimalizując przy tym konieczność doświadczenia autonomii, krytycznej refleksji oraz pragnienia transcendencji. Paradoksalnie więc społeczeństwo wiedzy bez uwzględnienia porządku osoby będzie służyło potwierdzaniu skuteczności kontroli, którą ma już nie tyle nauczający nad nauczonym, lecz zarządzający nad myślącym. Marnotrawi się w ten sposób potencjał człowieka odczuwającego, egzystującego w za każdym razem osobnej sferze własnego bycia. Odbiera się w ten sposób temu, co indywidualne jego jednostkowość, osobność i niepowtarzalność, wprowadzając w to miejsce tylko pozorną powtarzalność. Tak pojmowane racjonalizowanie jest odcieśnieniem intelektu potwierdzającym tezę Marcusego o irracjonalnym charakterze racjonalnego społeczeństwa<sup>37</sup>:

Najbardziej rozwinięte obszary społeczeństwa przemysłowego wykazują przez cały czas dwie cechy: trend w kierunku udoskonalania technologicznej racjonalności oraz intensywne wysiłki utrzymania go wewnątrz ustanowionych instytucji. W tym tkwi wewnętrzna sprzeczność tej cywilizacji: irracjonalny element w jej racjonalności.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> H. Marcuse, *op. cit.*, s. 25.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 26.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 36.

Poszukiwanie mądrości jest remedium na radykalizujące się odmiany nowoczesności, to już bowiem nie tyle nowe technologie komunikowania się, rozwój kolejnych odmian kapitalizmu czy uprzemysłowienie<sup>39</sup> są fundamentami instytucjonalizacji relacji społecznych, lecz zanik celowości w prowadzeniu badań naukowych oraz w kształceniu. Radykalizująca się nowoczesność, odnosząc się do koncepcji Anthony'ego Giddensa, charakteryzuje się — obok zjawisk opisanych przez tego wybitnego uczonego — również tym, że uprawianie nauki oraz systemy kształcenia zaczynają ulegać lub w niektórych dziedzinach życia już uległy podporządkowaniu się kontroli narzucanej przez różnorodne dyskursy władzy. Radykalizująca się nowoczesność to świat, w którym zanika obok porządku etycznego także charakter teleologiczny współczesnej nauki i edukacji.

Relatywizacja na poziomie moralnym staje się trwałym stanem odrealnienia koniecznej odpowiedzialności człowieka za człowieka, istotnej wartości konstytuującej porządek personalizacji. Ironia zarządzającego kompensowana jest przez potęgowane w zarządzanym poczucie przygodności i tymczasowości jego trwania. Taka relacja powoduje zaś, że zarządzany uzależnia się od rządzącego, rezygnując przy tym ze swej wielowymiarowości w sposób płynny, choć stały. Ten asymetryczny trans uprzedmiotowienia może zostać zatrzymany przez myślenie człowieka krytycznego, który swą siłę czerpie z poczucia własnej godności oraz z przekonania, że wspiera go wspólnota. Takiego człowieka powinno się kształcić, co oznacza, że opisana asymetria mogłaby zmienić się w nową relację, w której personalizacja jest relacją obojętną, zwrotną i wzajemną między, podanymi w tym miejscu jako przykład, „rządzającym” i „zarządzanym”. Inaczej bowiem będzie nadal tak, jak opisywał to już wcześniej Herbert Marcuse, że „kapitalistyczni bosowie i właściciele” będą tracili swoją tożsamość odpowiedzialnych podmiotów działania, a przyjmując funkcję „biurokratów w korporacyjnej machinie”<sup>40</sup>, uznają, iż są totemami współczesności, totemami, których cień wyznacza za każdym razem od nowa obowiązującą aksjologię.

Społeczeństwo wiedzy jest eufemizmem. Społeczeństwo wiedzy dokonuje się w języku, w sensie: spełnia, ale też kończy. Oczywiście, ogromna jest już na ten temat bibliografia, odbywały się i ciągle odbywają kolejne konferencje — wszystko to jednak spełnia się w języku i poprzez język. Społeczeństwo mądrości to wiedza, której ciałem jest działanie i świadectwo, której celem jest osoba ludzka. Porządek osoby ludzkiej, w przekonaniu autora, przenosi się także na jej relacje z porządkiem natury, który nie jest już jedynie instrumentem dla ludzkich eksperymentów, otwartym, mechanicznie traktowa-

<sup>39</sup> A. Giddens, *op. cit.*, s. 8.

<sup>40</sup> H. Marcuse, *op. cit.*, s. 53.

nym laboratorium, ale światem, w którym żyją istoty odczuwające cierpienie, światem, który współkonstruuje porządek bycia osobą. Dla społeczeństwa wiedzy cierpienie człowieka czy zwierzęcia jest daną statystyczną, dla społeczeństwa mądrości — wyzwaniem.

## Niekonieczna konieczność

Elementem wspólnym społeczeństwa mądrości oraz społeczeństwa wiedzy jest perspektywa ewolucyjna, ale ewolucja ta powinna być ukierunkowana na osobę<sup>41</sup>. „Prawda nie jest niczym innym, jak totalną koherencją wszechświata w odniesieniu do każdego jego punktu”. Dlaczego mielibyśmy traktować podejrzliwie lub lekceważąco tę koherencję, czy tylko dlatego, że my sami jesteśmy obserwatorami, czy ta perspektywa stawia nas ponad, a jednocześnie usprawiedliwia wszelkie „przeoczenia” w oglądzie świata? „Przeciwstawia się ciągle jakieś złudzenie antropocentryczne jakiejś rzeczywistości obiektywnej. Nie ma takiego przeciwieństwa. Prawda człowieka jest prawdą wszechświata dla człowieka, to znaczy po prostu prawdą”<sup>42</sup>.

W kontekście konsyliacyjnego ujmowania gromadzonej wiedzy można by więc założyć, że te dwa ujęcia: „obiektywne” oraz „antropocentryczne” (personalistyczne) są źródłem podziału na społeczeństwo wiedzy oraz na społeczeństwo mądrości.

Interpretacja Pierre’a Teilharda de Chardin ma więc konsyliacyjny wymiar, co oznacza, że poznając świat — naznacza się go osobową aktywnością, myślą, pojęciem, słowem, wreszcie technologią — to naznaczenie nie jest podporządkowaniem, a jedynie uporządkowaniem, stąd też można się zgodzić, że prawda nie jest niczym innym, jak totalną koherencją wszechświata w odniesieniu do każdego jego punktu. Uporządkowanie nie oznacza wyczerpania, a jedynie nakreślanie w horyzoncie poznania oraz wartościowania (*logosu* oraz *ethosu*) granic tego, co osobowo implodyjne, a więc tego, co człowiek może poznać i na skutek tego poznania, co powinien zrobić z taką wiedzą. To mu da nadzieję. Autor tych słów jest bowiem przekonany, że podział na społeczeństwo wiedzy i mądrości, a właściwie debaty i badania odnoszącego się do tego zagadnienia, wynikają z tego, że życie ludzkie oparte jedynie na wiedzy — nie daje nadziei na bycie szczęśliwym człowiekiem, którego ukojenie znajduje się w poczuciu jego własnej godności, własnej war-

<sup>41</sup> P. Teilhard de Chardin, *Zarys wszechświata personalistycznego*, [w:] *idem*, *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*, przeł. M. Tazbir, K. Waloszczyk, IW PAX, Warszawa 1985, s. 58.

<sup>42</sup> Zdania w cudzysłowie pochodzą z książki: P. Teilhard de Chardin, *op. cit.*, s. 56.



tości odbitej we wspólnotowych doświadczeniach, wreszcie transcendującej autentyczności<sup>43</sup>.

Można mieć wiedzę i możliwe jest przy tym, że dawanie świadectwa nie jest żadnym nakazem dla przygodnie, praktycznie usposobionego ironisty. Można mieć wiedzę i nie dawać świadectwa odnoszącego się do tego, co wie-  
 zda ta „wyrządza” mi jako jej posiadaczowi. Można wreszcie mieć wiedzę, a stan posiadania tej wiedzy definiowany jest społecznie przez jej wartość użytkową oraz zakreślenie jej statusu w tym, co można by nazwać kulturą potoczności, kulturą popularną. Znajdujemy się w sytuacji, w której opozycja umowna: społeczeństwo wiedzy i społeczeństwo mądrości wikła się w następujące zależności: porządek ekonomiczny, gospodarczy, militarny oraz ludyczny — wiedza musi się sprzedać od humanistycznej po chirurgiczną<sup>44</sup>. To „wytwarzanie” jest produkcją, poetyką, ukrytą, ponieważ rozprasza się w rejonach zdefiniowanych i okupowanych przez systemy „produkcji” (telewizyjnej, urbanistycznej, handlowej), a coraz bardziej złożony, jak pisze Michel de Certeau, całościowy zakres owych systemów nie pozostawia „konsumentom” miejsca, w którym mogliby zaznaczyć, co robią z produktami. Zracjonalizowanej, tyleż ekspansyjnej, co scentralizowanej, hałaśliwej i spektakularnej produkcji odpowiada inna produkcja, nazywana „konsumpcją”: jest ona podstępna i rozproszona, przenikająca wszędzie, cicha i jakby niewidoczna, gdyż nie ujawnia się za pomocą własnych produktów, ale przez sposób używania produktów narzuconych przez dominujący porządek ekonomiczny<sup>45</sup>. Alain Badiou stwierdza bardzo kategorycznie, że w miejsce tradycyjnego pojęcia nowożytnej konieczności należy współcześnie wprowadzić pojęcie ekonomii<sup>46</sup>. W perspektywie tej hipotezy możemy zrozumieć, dlaczego wiedza połączona z etyką może uchronić człowieka przed uprzedmiotowieniem, otwierając go na horyzont bycia osobą wolną wolnością innych osób. Przecież konieczność, o której pisze Badiou, jest kategorią społeczną nie zaś ontologiczną, nawet jeśli zgodzimy się na deterministyczne, systemowe ujęcie problemu, to i tak zrozumiemy, że takie rozumienie konieczności nie jest konieczne, że jest raczej krytyczną interpretacją porządków aksjologicznych skupionych na cyrkulacji dóbr materialnych.

<sup>43</sup> Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Znak, Kraków 2002, s. 68-69.

<sup>44</sup> Zdaniem Michela de Certeau: „należy badać obok obrazów rozpowszechnianych przez np. telewizję (należących do przedstawień) i czasu spędzanego przed odbiornikiem (należącego do zachowań), także to, co konsument kultury <<wytwarza>> w tym właśnie czasie z tych obrazów” (M. de Certeau, *op. cit.*, s. XXXVI).

<sup>45</sup> M. de Certeau, *op. cit.*, s. XXXVI.

<sup>46</sup> A. Badiou, *Etyka jako postać nihilizmu*, przeł. S. Sierakowski, „Krytyka Polityczna”, nr 14 (2007/2008), s. 302.

Zdaniem Michela de Certeau, współcześnie środowiska „popularne” czynią z kultur propagowanych i narzuconych przez wytwarzające język „elity” — na podstawie odmiennych praktyk konsumpcyjnych — dominujące tendencje światopoglądowe oraz użytkowe. Osobliwości praktyk konsumpcyjnych prowadzić będą do użycia (wykorzystania) propagowanych kultur do zupełnie odmiennych, od zakładanych, pierwotnie celów. Zależności te są w dużej mierze wypadkową innej perspektywy — narastającego, ewoluującego napięcia między władzą sprawowaną przez państwa narodowe a dominacją podmiotów korporacyjnych<sup>47</sup>.

Spółczeństwo wiedzy porządkuje swe działania, opierając się na oczekiwanych skutkach, zamierzeniach, taktykach. Spółczeństwo mądrości porządkuje swe działania, opierając się na zasadach oraz kategoriach, które określają ludzki wymiar samotnej, za każdym razem odpowiedzialnej peregrynacji w poszukiwaniu mądrości. W społeczeństwie mądrości możliwy jest sprzeciw, niemożliwe jest „zasypianie”. W społeczeństwie wiedzy ocena działań, ramy podejmowanych wyborów naznaczone są w dużej mierze regułami przydatności łączącymi poszczególne przedmioty badań, poszukiwań, eksploracji oraz dociekań. Kodeks moralny w tej sytuacji jest jak skóra węża — ambiwalencja znaczeń definiowana przez wybory większości karmi nas pozorem, w którym pod semantyczną powierzchnią pojęcia „społczeństwa wiedzy” ciąży wolnorynkowy schemat i radykalizująca się nowoczesność.

Michel de Certeau wprowadza rozróżnienie na „strategię” i „taktykę”. Strategią jest nazwany rachunek sił możliwy z chwilą, gdy w jakimś „środowisku” można wyodrębnić podmiot woli lub władzy. Strategia wymaga miejsca, które mogłyby być opisane jako *w ł a s n e* i które może w związku z tym stanowić podstawę do regulowania jego stosunków z odmienną zewnętrżnością. Na tym strategicznym wzorcu została zbudowana polityczna, ekonomiczna i naukowa racjonalność.

Taktyką jest taki rachunek, który nie może liczyć na to, co własne, a więc także na istnienie granicy wyróżniającej innego jako widzialną całość. Miejscem taktyki jest miejsce innego. Zakrada się on do tego miejsca częściowo, nie biorąc go w całości w posiadanie, a zarazem nie mogąc utrzymać go na dystans. Taktyka nie ma bazy, w której mogłaby przygotowywać podboje i zachowywać niezależność od okoliczności. „To, co własne” jest zwycięstwem miejsca nad czasem. Z faktu, że taktyka nie posiada miejsca, wynika natomiast jej zależność od czasu; pragnie ona „uchwycić” możliwości zysku<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Interpretacje autorów *Imperium* wydają się w tym kontekście wciąż bardzo intrygujące.

<sup>48</sup> M. de Certeau, *op. cit.*, s. XLII.

Człowiek dokonuje syntezy elementów, która nie przybiera formy uporządkowanego dyskursu, lecz samej decyzji, aktu i sposobu „chwytania» sposobności”<sup>49</sup>: „Wiele codziennych praktyk (mówienie, czytanie, jeżdżenie, robienie zakupów, gotowanie, itd.) ma charakter taktyczny”<sup>50</sup>. Kierunek ewolucji wiedzy nastawiony na osobę nie może być jedynie formą taktyki, powinien być strategią w perspektywie społeczeństwa mądrości.

W społeczeństwie wiedzy symbioza porządków *logosu* oraz *ethosu* definiowana może być jako forma przyjmowanych taktyk, których mechanizmy są zbliżone do działań codziennych. Przydarzamy się sobie jako osoby, gdyż na pełnię naszej odpowiedzialnej autentyczności nie pozwala nam system społeczno-ekonomiczny, który nas definiuje „funkcjonalnie”. W społeczeństwie mądrości, powiązanie porządków *logosu* i *ethosu* darzy jak źródło w horyzoncie strategii, które personalizują „wszechświat tego, co wiemy i tego, do czego ta wiedza nas zobowiązuje”. Bycie osobą nie może się ograniczać jedynie do działań taktycznych, gdyż taka perspektywa implikowałaby arbitralne oraz przypadkowe traktowanie złożonej etycznie zdolności do wykorzystywania i tworzenia wiedzy.

Społeczeństwo mądrości to społeczeństwo posługujące się wiedzą, która jest lub może być nieustannym ustosunkowywaniem się niej, dodać można: krytycznym albo heurystycznym, do niej samej. „A jednak nawet najbardziej »inteligentnej« małpie brak jeszcze podstawowej właściwości: aby świadomość mogła ustosunkować się do siebie samej”<sup>51</sup>.

Można by więc powiedzieć w kontekście tych uwag, że mądrość jest wiedzą, która jest koherencją człowieka, tego, co on wie i wszechświata, który nie wie, ale jest odczuwany i przeczucowany. Mądrość jednoczy wokół wiedzy (albo siebie) wszechświat, który bez niej popadłby w rozpadającą się mnogość! Społeczeństwo wiedzy może bowiem prowadzić do rozpraszania się wszechświata otaczającego osobę ludzką, dodajmy: „kontrolowanego” rozpraszania. Jakby na tym miała się opierać ewolucja wiedzy żywej w sensie teraźniejszości, w sensie tego, co bieżące. Skutkiem rozproszenia jest egoizm, pozorna autonomia jednostki i ofiara, która pierwotnie nie musiała być postulowana albo zakładana.

---

<sup>49</sup> Na przykład uczący się zdobywa wiedzę, następnie jest egzaminowany, lecz coraz częściej ze względu na instrumentalne, zdystansowane podejście do jej treści, nie buduje w oparciu o nią jakiegoś dyskursu, a zadowala się jedynie fragmentami całości, sądząc przy tym, że wiedza, na przykład humanistyczna, i tak „nie przyda się w życiu”. Jego refleksja przechodzi w działanie oparte na tym, by tej wiedzy „pozbyć się” poprzez zaliczenie przedmiotu, którego jest ona elementem. Wiedza w tym kontekście staje się towarem.

<sup>50</sup> Dotyczy to wielu różnorodnych relacji: żartowania, przewagi słabego nad silniejszym, polimorficznych symulacji itp. Por. M. de Certeau, *op. cit.*, s. XLIII.

<sup>51</sup> P. Teilhard de Chardin, *op. cit.*, s. 62.

Społeczeństwo wiedzy to społeczeństwo, w którym miejsce odrywa się od przestrzeni, to kolektywna podmiotowość, która — pomimo zdobyczy techniki — zmierza do nawet, jeśli interaktywnej, to jednak rzeczywistej separacji. Społeczeństwo wiedzy to bycie sobą bez bycia osobą dla innych osób, w perspektywie wewnętrznej formy dialogu z nimi. Bycie osobą to znaczy bycie nie tyle indywidualne, co powszechne, kolektywne<sup>52</sup>. Jeśli nie mamy ciągłości z innymi, wspólnotowości, to jak możemy mieć z naturą taką ciągłość?

Prawdziwie ja wiąże się z organicznym łączeniem go z całą resztą wszechświata. „A zatem to wszystko, co w naszym egoizmie [oznacza tu przywiązanie do własnej osoby, które wyklucza nadużycia] jest prawomocne i święte, powinno znaleźć spełnienie w utworzeniu w głębi nas ducha powszechności”<sup>53</sup>. Według Pierre’a Teilharda de Chardin ważnym elementem „przedłużenia osoby” poza nią samą jest „osobowość w powszechności”: „Najbardziej nieprzekazywalne, a więc i najcenniejsze, jest w każdym bycie to, co wspólne z wszystkimi innymi bytami. Dlatego też, utożsamiając się z wszystkimi innymi ludźmi, odnajdujemy to, co stanowi centrum nas samych”<sup>54</sup>.

W społeczeństwie mądrości wiedza nie rozprzestrzenia się po to, by się rozprzestrzeniać, ale po to jedynie, by gromadzić elementy potrzebne do personalizacji relacji człowieka z człowiekiem oraz człowieka ze światem, wiedza powinna nas czynić elementem wspólnym dla innych i świata. Brzmi to utopijnie — zapytajmy się: „dlaczego?”, abstrahując przy tym od mód intelektualnych.

„Nie sposób wspinać się na szczyt górski nie idąc skrajem przepaści”. Możemy uniknąć upadku. „Maszyna organiczna” wyzwoliła po raz pierwszy myśl w ciele ludzkim. Czemuż by maszyna technologiczna albo informatyczna nie miała jej wyzwolić po raz drugi w ludzkości? Nie możemy uniknąć cierpienia, jakie przynoszą pierwsze kontakty ze zbiorowością jeszcze dostatecznie niezorganizowaną. Wszystko to jednak, co zmierzałyby systematycznie do uczyńnięcia z nas termitów, jest fałszywe i z góry skazane na przegraną.

W społeczeństwie mądrości miarę stanu kielznania wiedzy stanowi personalizacja zbiorowa jej rezultatów. Jest ona warunkiem indywidualnej formy jej dystrybucji. Wiedza — jeśli nie ma być opresyjna<sup>55</sup> — musi przy-

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 67

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 68

<sup>55</sup> „W roku 1774 król pruski, Fryderyk II, zalecił Akademii Nauk rozpisanie konkursu na temat: »Czy lud winno się lub nie powinno okłamywać?«. Po upływie 150 lat władca rządzący Niemcami już nie zasięgał w tej sprawie opinii uczonych, lecz domagał się od nich stanowczo, by dowodzili, że jego kłamstwa stanowią przełom w dziejach kształtowania ducha niemieckiego i są pod każdym względem dla narodu korzystne. Uczeni mieli wspierać proces

bierać oblicze mądrości. Totalitaryzmy pokazały, co oznacza opresyjna wiedza, pokazały jak z człowieka wydobywa się technologiczny tryb urzędnika, unaocznily wreszcie, jak za cenę synekury idee sięgają nie bruku, nie granic języka, ale cierpienia przeniesionego w niebyt<sup>56</sup>.

Trzy powody, dla których ewolucja personalizująca musi być bolesna: męka wielości, męka różnicowania („Za każdy krok naprzód w procesie personalizacji trzeba zapłacić”), męka metamorfozy („Można stwierdzić bez obawy popełnienia błędu, że prawdziwe cierpienie pojawiło się na świecie dopiero wraz z człowiekiem, kiedy to, po raz pierwszy, świadomość refleksyjna stała się zdolna towarzyszyć własnemu pomniejszeniu”). Głównym złem jest to, które dotyka osoby. Personalizacja jest próbą zamazania blizny, którą w uprawianiu nauki pozostawił pozytywizm oraz kapitalizm, a także w ich horyzoncie samoniszczący się, destruktywny w swych totalitarnych odmianach XX w.

Największym błędem, kiedy myślimy o społeczeństwie mądrości jako o utopijnej perspektywie, jest przekonanie, że wiedza, która nie jest wydajna, pomniejsza jej twórców i odtwórców. Taka perspektywa jest źródłem cierpienia i rozpadu *ethosu* człowieka posiadającego wiedzę, która nie służy pomniejszeniu możliwości bycia osobą. Każda katastrofa cywilizowanego świata opartego na wiedzy w XX w. wynikała z tego, że była ona bękartem ideologii, jednowymiarowej refleksji i odarcia człowieka z jego prawa do bycia osobą.

## Zakończenie

W perspektywie polskiej rodowód dychotomii między społeczeństwem wiedzy i społeczeństwem mądrości ma ślady historii, podobnie zresztą jak rozpad *ethosu* i *logosu* w uprawianiu nauki, a także liczne próby nadania polskiej nauce „rangi światowej”. Znaczenie tych „śladów historii” kreślą blizny. Blizna Zagłady i Straty. Blizna Katynia. Blizna komunizmu. Blizna 1946 r., 1968 r., 1970 r., 1981 r. — m.in. te blizny charakteryzują obrazy „prawdy” ze względu na to, co działo się podówczas ze środowiskami akademickimi

---

politycznej integracji narodu niemieckiego na gruncie hitlerowskiej ideologii i jego systemu politycznego” (S. Tyrowicz, *Światło wiedzy zdeprawowanej. Idee niemieckiej socjologii i filozofii (1933–1945)*, Instytut Zachodni, Poznań 1970, s. 12).

<sup>56</sup> To, że filozofia była w okresie III Rzeszy przedmiot nieustannych ataków, nie wynikało z tego, że była ona formą buntu, sprzeciwu i wyrazu postawy nonkonformistycznej. Stanisław Tyrowicz pisze: „Jeżeli istnieli w Niemczech hitlerowskich ikonoklasti i heretycy, burzyciele ustanowionych dogmatów i demistyfikatoryzy idoli — profesjonalnych filozofów wśród nich nie było” (S. Tyrowicz, *op. cit.*, s. 138).

oraz między przedstawicielami nauki, władzy i społeczeństwem. Z wielu różnorodnych postaw ludzkich, których nie sposób ocenić piszącemu te słowa — postaw pięknych, nadludzkich etycznie oraz postaw demonicznych, złych — zrodziło się coś, co współcześnie ma duży wpływ na to, czego przejawem są liczne próby „usztyniania” relacji osobowych w nauce, a mianowicie: brak zaufania między uczonymi oraz brak zaufania w relacjach osób uprawiających naukę ze społeczeństwem. Niepewność i brak zaufania — tak można nazwać blizny zamazywane pozornie życiodajnymi zapisami formalnymi (biurokratycznymi oraz ekonomicznymi modelami uprawiania nauki), które w rzeczywistości podtrzymują trwanie ustalających je instytucji.

To prawda, że z bliźnim się można zabliznić. Blizna jest jednak śladem wyznaczającym agonię pewnych *ethosów*, m.in. dlatego ulega się często pewnym modom intelektualnym oraz edukacyjnym. Blizna jest synekdochą czasu minionego, który „wżywa się” w terażniejszość.

W *Weselu* Stanisława Wyspiańskiego dziennikarz mówi Stańczykowi, że wypala się duch w narodzie, że on jako intelektualista usypia, bo na Stańczyka pytanie — czy woli spać niż budzić ducha narodu, Dziennikarz odpowiada: „To jedno!/ Usypiam duszę mą biedną/ I usypiam brata mego;/ wszystko jedno, wszystko jedno,/ tyle złego, co dobrego/ okropne rzeczy się dzieją”<sup>57</sup>. Relatywizm w nauce jest uprzedmiotowieniem, które może społecznie implikować poczucie totalnego fatalizmu przekuwanego przez pojedyncze osoby na ich bierną egzystencję.

Podczas kolejnych reform w szkolnictwie wyższym należy pamiętać, że dotyczą one nie abstrakcyjnych danych, lecz osób, należy również pamiętać, że inicjatorami tych reform też są osoby. Jeśli uprawianie nauki prowadzić ma do uśpienia porządku etycznego w procesie poznania, to znaczy, że człowiek może zniewolić siebie poprzez zniewolenie innych. Dusza Dziennikarza usypia. W perspektywie braku świadectwa wiedza jest niema, mądrość staje się marzeniem utraconym w pustej sali po platońskiej *Uczcie*. Mądrość to świadectwo i odpowiedzialność, to wybór, to pragnienie osoby.

---

<sup>57</sup> S. Wyspiański, *Wesele*, Kraków 2007, s. 79.