

Ireneusz Witek

Spółeczeństwo wiedzy czy spółeczeństwo sztuki i religii? Spór o naturę człowieka

Panuje przekonanie, że fenomen „spółeczeństwa wiedzy” to nowe zjawisko, którym literatura przedmiotu zajmuje się dopiero od końca lat osiemdziesiątych XX stulecia. O ile jednak sam termin „spółeczeństwo wiedzy” wydaje się rzeczywiście nowy, o tyle fenomen, do którego się to pojęcie odnosi został – jak autor stara się pokazać, postępując za przemyśleniami Fryderyka Nietzschego – ukształtowany dwa i pół tysiąca lat temu przez filozofa greckiego Sokratesa i jego ucznia Platona. Dyskusja nad fenomenem „spółeczeństwa wiedzy” bez świadomości jego genezy, a także charakteru nadrzędnych celów stawianych przed nim, przekreślałaby możliwości właściwego zrozumienia tego zjawiska, wpływającego w znaczący sposób na charakter współczesności. Spółeczeństwo oparte na wiedzy to w gruncie rzeczy spółeczeństwo oparte na ideałach ascetycznych, przejętych kilka stuleci po Sokratesie i Platonie przez chrześcijaństwo. Dominacja tych ideałów oznacza z perspektywy filozofii Nietzschego chorobę człowieka i kultury Zachodu, która to choroba może jednak zostać przezwyciężona dzięki oparciu się na ideałach arystokratycznych oraz wiedzy będącej ich podstawą. Wywody poświęcone tej problematyce autor rozpoczyna od charakterystyki spółeczeństwa wiedzy, funkcjonującego w kontekście procesu globalizacji i wizji „nowej kosmologii”, będącej jego teoretycznym uzasadnieniem. Następnie wskazuje, w jaki sposób zjawiska te opierają się na ideałach ascetycznych sformułowanych przez Sokratesa, przedstawia też, w kontekście sporu o naturę człowieka, jeden z możliwych kierunków ewolucji spółeczeństwa opartego na wiedzy ku spółeczeństwu opartemu na sztuce i religii.

Spółeczeństwo wiedzy

Zainteresowanie kluczowym dla charakterystyki najbardziej rozwiniętych spółeczeństw pojęciem „wiedza” wiąże się z przekonaniem o decydującej roli „wiedzy” w procesie produkcji, wokół którego skupia się najważniejszy rodzaj działalności tych spółeczeństw. Z punktu widzenia światopoglądu technokratycznego ważne są w tym kontekście dwie

kwestie: (1) prymat nastawienia społecznego (stadnego) – badaczy wyznających zapatrywania technokratyczne nie interesuje indywidualizm ludzkie, ale przede wszystkim gromada – społeczeństwo; (2) wśród rozmaitych form życia społecznego dla teoretyków wyznających poglądy technokratyczne interesujące jest tylko takie społeczeństwo, dla którego nadrzędną wartością (i nieomal jedyną) jest działalność gospodarcza. Zgodnie z poglądami tego rodzaju teoretyków zachodzi ścisły związek między wiedzą – kapitałem intelektualnym a ich rolą w procesie produkcji.

„Gospodarka oparta na wiedzy. Jest to od kilku lat «gorący temat», i nic w tym dziwnego, skoro obecnie wiedzę, a ściślej mówiąc kapitał intelektualny, traktuje się jako najważniejszy czynnik produkcyjny, a zbudowanie gospodarki opartej na wiedzy w Europie, ma uczynić z niej najbardziej konkurencyjną gospodarkę świata” (Kukliński 2003, s. 6). Wiedza zostaje zatem utożsamiona z kapitałem intelektualnym, który może być wykorzystywany w procesie produkcji. Spośród rozmaitych władz, jakimi dysponuje indywidualizm ludzkie (czy społeczeństwo – według światopoglądu technokratycznego) ważny jest jedynie intelekt (rozum), i to tylko w tych przypadkach, w których może być zmieniony na kapitał użyteczny dla gospodarki.

Nadrzędnym celem społeczeństwa wiedzy sformułowanym z perspektywy technokratycznej jest światowa dominacja, osiągnięta dzięki zbudowaniu konkurencyjnej gospodarki, w obrębie której kapitał intelektualny byłby uznawany za najważniejszy czynnik produkcyjny. Światowa dominacja – jak powszechnie wiadomo – przybierała w przeszłości różne formy. W technokratycznym (redukcjonistycznym) sensie dominuje zatem takie społeczeństwo, które dysponuje najpotężniejszą gospodarką, mierzoną wskaźnikami o charakterze ściśle ekonomicznym. Zwróćmy uwagę, że nadrzędny cel społeczeństwa wiedzy nie jest niczym nowym – światowa dominacja była nadrzędnym celem wielu imperiów znanych z historii. W odniesieniu do współczesnej nam formy życia zbiorowego pojawia się następujące pytanie: czy w związku z dążeniem do dominacji mamy do czynienia ze społeczeństwem wiedzy, czy z imperium wiedzy? Sformułowanie „społeczeństwo wiedzy” brzmi oczywiście o wiele lepiej dla przedstawicieli współczesnych społeczeństw wychowywanych do demokracji. Określenie „imperium” budziłoby negatywne skojarzenia związane z przeszłością. Gdyby przyjąć za cel światową dominację, to społeczeństwo wiedzy – wbrew deklaracjom technokratycznych teoretyków – nie byłoby żadną nową formą życia zbiorowego, tylko następstwem określonego rozstrzygnięcia starego filozoficznego sporu streszczonego w pytaniu, czy to, co jest, ma charakter materialny, czy duchowy?

Przedstawiciele społeczeństwa wiedzy, uwikłani w perspektywę technokratyczną, wątpliwości w tej kwestii nie mają. W obrębie ich redukcjonistycznego światopoglądu mieści się wyłącznie materialny – ekonomiczny wymiar rzeczywistości. Konkretne ludzkie istnienie zostaje pozbawione tzw. wymiaru duchowego. W tym sensie technokrati nawiązują do ideałów ascetycznych, z tym że asceta był gotów pozbawić się „ciała”, technokrata zaś – „ducha”. W obu przypadkach mamy do czynienia z człowieczeństwem i społeczeństwem zredukowanym, będącym następstwem porażki związanej z niemożnością doświadczenia pełni indywidualnego istnienia.

Technokrata reprezentuje typ hylaka (gr. *hyle* – materia), średniowieczny asceta – typ pneumatyka (gr. *pneuma* – duch). Obaj w podobnym stopniu są typowymi przedstawicielami racjonalistycznej kultury sokratycznej, opartej na ideałach ascetycznych. Pierwszy opowiada się zdecydowanie po stronie „mieć” – rozumianego na sposób współczesnego

konsumenta właściwego społeczeństwu wiedzy, drugi – po stronie rozumianego w chrześcijańskim sensie „być”. Obie postawy są następstwem określonych rozstrzygnięć moralnych, charakterystycznych dla typu człowieka zwanego przez Nietzschego typem niewolniczym. W perspektywie nietscheańskiej problem moralny jest wcześniejszy niż problem epistemologiczny. W kontekście interesującej nas tutaj problematyki społeczeństwa wiedzy oznacza to, że decydujące dla danego typu społeczeństwa rozstrzygnięcie dokonuje się w sferze moralności, a nie w sferze *episteme* (gr. nauka, wiedza, poznanie). Nowy, w przypadku społeczeństwa (imperium) wiedzy, byłby zatem jedynie instrument, jakim ten nadrzędny cel społeczeństwo zamierza osiągnąć. Zastanawiające jest to, że określenie „społeczeństwo wiedzy” zostało zaczerpnięte z arsenału środków, a nie celów, którymi to społeczeństwo dysponuje. Wiedza jest tylko środkiem z punktu widzenia technokratów, celem jest dominacja gospodarcza. Czyżby dla społeczeństwa wiedzy ważna była iluzja, wedle której chodzi o „wiedzę”, a nawet „prawdę”, a nie o panowanie i dominację? Tego rodzaju strategię w walce o panowanie znamy doskonale z przeszłości. Została ona opisana przez Nietzschego w odniesieniu do ideałów ascetycznych. Filozof ten argumentował, że chrześcijanie często mówili o zbawieniu duszy, ale w rzeczywistości dążyli do władzy doczesnej i panowania. Byłby to niezwykle istotny sygnał wskazujący strategię społeczeństwa wiedzy przyjętą w walce o światową dominację. Wiedza uchodzi za zjawisko wysoko cenione we współczesnym społeczeństwie, dominacja (panowanie) natomiast to zjawisko, któremu to społeczeństwo, w imię wyznawanych ideałów demokratycznych, zdecydowanie się przeciwstawia.

Zachodzi zatem uzasadnione podejrzenie, że w przypadku społeczeństwa wiedzy mamy do czynienia z pewną antynomią „ducha i ciała” – przyjętych wartości i społecznej praktyki. Tego rodzaju antynomia występuje w tradycji Zachodu od czasów Sokratesa, twórcy ideałów ascetycznych. Z perspektywy filozofii nietscheańskiej antynomia „ducha i ciała” jest symptomem śmiertelnej choroby człowieka i kultury Zachodu. W antynomii „ducha i ciała”, przeciwstawionych sobie po raz pierwszy w tradycji Zachodu przez Sokratesa, ma źródła współczesne pomieszanie środków i celów, właściwe społeczeństwu wiedzy. W perspektywie poznawczej Sokratesa świadomość (a więc intelekt – kapitał intelektualny) uzyskała rangę naczelnej władzy poznawczej. Sokrates uczynił ją celem, chociaż przed nim była wyłącznie środkiem. Tego rodzaju zapatrywania odziedziczyli po Sokratesie technokratyczni teoretycy społeczeństwa wiedzy. Dlatego uczynili, po upływie 2500 lat, celem społeczeństwa wiedzy panowanie światowe, rozumiane w sensie dominacji gospodarczej. Ich zdaniem celem człowieka i historii jest zbudowanie gospodarki o określonych parametrach ekonomicznych.

Z perspektywy filozofii nietscheańskiej gospodarka i wiedza są jednak tylko środkami, celem może być jedynie określony typ człowieka – wybitne indywiduum. Pomieszenie środków i celów – właściwe społeczeństwu wiedzy – świadczy o chorobie tego społeczeństwa i jego przedstawicieli. Chory człowiek i społeczeństwo trapione kryzysem wartości nie mają dostatecznych kwalifikacji, by sprostać zadaniu światowej dominacji. Chory człowiek, mówiąc wstępnie i schematycznie, oznacza istotę podzieloną na dwa antagonistyczne wobec siebie porządki „ducha i ciała”.

Najpierw Sokrates, a po nim chrześcijaństwo, oddzielili „ducha od ciała”, po czym nowożytna tradycja oświeceniowa zanegowała istnienie „ducha”, pozostało „ciało”, nie ożywiane „duchem”, rozumiane na sposób wulgarnie materialistyczny. Ludzkie indywiduum

u kresu tego procesu, czyli współcześnie, zostało zredukowane do wymiaru cielesnego, przy czym „ciało” jest rozumiane, w technokratycznej perspektywie poznawczej, wyłączenie w kategoriach mechanistycznych, przez co uzyskuje wątpliwy status rzeczy funkcjonującej między innymi rzeczami. Opisane w ten sposób, nie może być źródłem autentycznych wartości ani tym bardziej czynnikiem ich realizacji. A to oznacza, że mamy do czynienia z kryzysem wartości. Pozostaje zatem wybór: albo nadal pogrążyć się w kryzysie, do czego zdają się prowadzić zabiegi technokratów dokonywane wokół społeczeństwa wiedzy, albo próbować przezwyciężyć kryzys, korzystając z filozoficznego dziedzictwa np. Nietzschego. Jest bowiem całkiem prawdopodobne (*vide* ostatnie wydarzenia we Francji), że dysharmonia między „wartościami i społeczną praktyką” będzie czynnikiem destabilizującym społeczeństwo wiedzy i w ostateczności doprowadzi do jego destrukcji. Biorąc pod uwagę dynamikę zmian właściwych współczesnemu społeczeństwu, zagrożenie destrukcją jest tym bardziej realne.

„Zainteresowanie problematyką gospodarki opartej na wiedzy ekonomistów, socjologów, psychologów, informatyków i przedstawicieli innych dyscyplin nauki, było reakcją na gwałtowność, radykalizm, szybkość oraz zakres zmian, jakie zachodzą w gospodarce, społeczeństwie, nauce i technice w ciągu ostatniego ćwierćwiecza, a także wzrostu ich wzajemnych powiązań [...]” (Kukliński 2003, s. 6).

Z technokratycznego punktu widzenia interesujące i znaczące zmiany zachodzą głównie w gospodarce, społeczeństwie, nauce i technice, a nie np. w psychice konkretnego ludzkiego indywiduum. Zmiany, którymi społeczeństwo wiedzy ma aspiracje zarządzać, mają charakter mechaniczny, rozpatrywane są wyłącznie w kategoriach nauk ekonomicznych lub (i) przyrodniczych. Społeczeństwo wiedzy, by sprostać zachodzącym zmianom i realizować założone cele, musi zrozumieć, dlaczego tak szybko i gwałtownie się rozwija. Przeszkodą dla zrozumienia sensu tych procesów jest jednak m.in. niepewność co do zakresu pojęcia wiedzy i jego wieloznaczność. Nie do końca w gruncie rzeczy wiadomo, patrząc z perspektywy technokratycznej, co, jak i dlaczego się zmienia. Istnieje wiele pojęć na określenie gwałtownych przemian zachodzących w gospodarce i sposobie życia obecnego pokolenia. Lester Thurow mówi o gospodarce opartej na wiedzy (*knowledge based economy*), John Naisbitt o społeczeństwie wiedzy (*knowledge society*), Taichi Sakaiya o społeczeństwie doceniającym wiedzę (*knowledge-value society*), Charles Savage o erze wiedzy (*knowledge era*). Inne, równie popularne określenia to: „era informacyjna” i „społeczeństwo informacyjne”, „wiek technologiczny” (Zbigniew Brzeziński), „gospodarka niematerialna”, „postfordyzm”, „posttaylorizm”, „gospodarka połączeń”, „gospodarka napędzana wiedzą” (*knowledge-driven economy*) (Kukliński 2003, s. 6).

Powyższe próby definiowania istoty zmian dokonujących się we współczesnym społeczeństwie opierają się, po pierwsze, na problematycznym założeniu prymatu sfery „poznania-wiedzy” nad zupełnie pomijaną sferą moralności. Wykazanie uwikłania współczesnego społeczeństwa wiedzy w ideały ascetyczne (i człowieka w ogóle w sferę moralności) jest jednym z najważniejszych zadań niniejszego tekstu. To zadanie ilustruje przypomniana już teza Nietzschego, głosząca iż „problem moralny jest wcześniejszy niż problem epistemologiczny”. Po drugie, cechą wspólną powyższych określeń obecnej fazy rozwoju społecznego jest próba definiowania procesu historycznego, dokonującego się w społeczeństwie zaawansowanym cywilizacyjnie, przez poszukiwanie adekwatnego pojęcia opisującego instrumenty-narzędzia, jakimi przedstawiciele tej społeczności postępują się

w celu zaspokojenia podstawowych potrzeb życiowych. Proponowane próby nazywania procesów historycznych pomijają jednak ich istotę, czyli rolę i miejsce w historii człowieka tworzącego wartości (moralne), cele i sensy. Badacze społeczeństwa wiedzy przenoszą na procesy historyczne logikę właściwą naukom ekonomicznym czy przyrodniczym, co nieuchronnie prowadzi do niezrozumienia historii i jej fenomenów. W związku z tym geneza i sens gwałtownych zmian nie zostają, w oparciu o perspektywę technokratyczną, zrozumiane, a zatem zachodzi realne niebezpieczeństwo niemożności zrealizowania celów stawianych przed społeczeństwem wiedzy.

Gwałtowne zmiany zachodzące w obrębie kultury Zachodu są związane z dokonującym się na coraz większą skalę podważaniem znaczenia wartości chrześcijańskich, nie regulujących już dłużej dynamiki procesów historycznych. Nie jest to bynajmniej zjawisko jednoznacznie pozytywne, jak mogłoby się to wydawać z perspektywy światopoglądu technokratycznego. Przeciwnie, być może w sferze wartości (moralności) lepiej dla przyszłości kultury Zachodu i świata byłoby pozostawać konserwatystą, będąc jednocześnie (o ile to możliwe) liberałem w gospodarce. Tego rodzaju rozwiązania konserwatywno-liberalne bywają praktykowane, ale nie mieszczą się w charakteryzowanej tutaj perspektywie technokratycznej. Nawiasem mówiąc, widzimy, że również obecna sytuacja społeczno-polityczna w Polsce jest następstwem określonych rozstrzygnięć starych filozoficznych dylematów dokonywanych w obrębie społeczeństwa wiedzy. „Wspólną cechą wszystkich wyżej wymienionych ujęć jest to, iż termin «wiedza» stosuje się w określonym kontekście i w ujęciu pragmatycznym, tj. eksponując jej rolę w procesie rozwoju gospodarczego lub postrzegając ją jako źródło przewagi konkurencyjnej przedsiębiorstw” (Kukliński 2003, s. 7).

Kluczowe dla charakterystyki współczesnego społeczeństwa pojęcie „wiedza” pozostaje zatem niedookreślone albo zdefiniowane bardzo wąsko. Wiedza byłaby decydującym czynnikiem dla przedsiębiorstw w walce o przewagę konkurencyjną i nowe rynki zbytu. Punkt widzenia przedsiębiorstwa i jego interesy uzyskują tym samym najwyższą rangę w procesie określania istoty społeczeństwa wiedzy. Przyjęcie tego rodzaju stanowiska uchodzi za przejaw tzw. rewolucji menedżerów dokonującej się w społeczeństwie wiedzy. Istotą „rewolucji menedżerów” wydaje się redukcjonistyczna postawa wobec ludzkiego indywiduum, polegająca na urzeczowieniu konkretnego, unikatowego i niepowtarzalnego ludzkiego jestestwa. Konkretnie ludzkie indywiduum, postrzegane z perspektywy menedżera, którego indywidualne jestestwo oddzielone zostało od „ducha” i jest rozpoznawane tylko w kategoriach mechanicznego „ciała” wyposażonego w świadomość „ja substancjalnego”, nie reprezentuje cech indywidualnych, a tylko reprezentuje stado (masę) i jako takie nie różni się istotnie od rzeczy. Charakteryzowany w ten sposób egzemplarz ludzki najlepiej przystaje do rzeczywistości społecznej postrzeganej głównie przez pryzmat interesów przedsiębiorstwa, rzeczywistości rozpoznawanej w ostatecznej instancji przez analogię do przedsiębiorstwa. Konkretnie ludzkie indywiduum, przynajmniej w niektórych przypadkach, wydaje się jednak, mimo wszystko, mieć możliwość bycia czymś więcej. Poza „substancjalnym ja”, wyposażonym w świadomość, ma ono dostęp do stanów „nieświadomości” i „nadświadomości”. Dokonująca się nieustannie w czasie wymiana między tymi sferami psyche, zwana niekiedy „strumieniem świadomości”, jest jak gdyby pierwotnym doświadczeniem zmiany, obcym menedżerowi i nie znajdującym żadnego odzwierciedlenia w światopoglądzie technokratycznym. Podobnie społeczeństwo wydaje się być czymś

więcej niż przedsiębiorstwem (czy zbiorem przedsiębiorstw) opartym na wiedzy rozumianej w technokratycznym sensie.

W tym kontekście należy zadać pytania: w jaki sposób społeczeństwo opiera się na wiedzy? Czy społeczeństwo opiera się wyłącznie na wiedzy? Czy przede wszystkim na wiedzy? Czy tylko w pewnym stopniu na wiedzy? Na czym w końcu opiera się sama wiedza? Czy tworzy ostateczną podstawę dla społeczeństwa? Lektura tekstów poświęconych zagadnieniu społeczeństwa wiedzy pozwala przypuszczać, że badacze o poglądach technokratycznych w tej kwestii podzielają radykalne przekonanie, zgodnie z którym społeczeństwo wiedzy opiera się wyłącznie na wiedzy jako ostatecznej podstawie. Cóż jednak warte byłoby wyżej wymienione definicje społeczeństwa wiedzy, gdyby się okazało, patrząc z odmiennej perspektywy poznawczej, że sama wiedza opiera się na czymś jeszcze, w dodatku czymś, co jest jej przeciwieństwem? Wiedza może się opierać na właściwym ludzkiej naturze pierwiastku irracjonalnym, nieobliczalnym, nieprzewidywalnym, nawet na pewnej wizji Boga. Czy twierdząca odpowiedź na postawione wyżej pytanie oznaczałaby koniec rozumienia współczesnego społeczeństwa wyłącznie przez pryzmat wiedzy? Może bowiem się okazać, że społeczeństwo oparte wyłącznie bądź przede wszystkim na wiedzy (rozumianej na sposób technokratyczny) po prostu nie istnieje i istnieć nie może, ponieważ nie może istnieć wiedza zawieszona w próżni, z pominięciem jej podstawy: człowieka – twórcy wartości. Powyższego stanowiska w kwestii społeczeństwa wiedzy nie zmieniają kolejne próby dookreślenia pojęcia „wiedza” przeprowadzone z perspektywy technokratycznej.

Charakteryzując gospodarkę opartą na wiedzy, można zastosować trzy podejścia. Dwa mają charakter typowo ekonomiczny, trzecie – cywilizacyjny: „Poprzez cywilizację informacyjną rozumiemy tu okres rozwoju społeczeństwa informacyjnego lub – co niemal równoważne – społeczeństwa opartego na gospodarce wiedzą (gdyż ich wspólna definicja mówi, że chodzi tu o społeczeństwo i gospodarkę, w których czynnikiem produkcji staje się informacja i wiedza)” (por. Kleer 2003, s. 43).

Do omawianej próby definiowania pojęcia „wiedza” w kategoriach „kapitału intelektualnego” dołączone zostaje zatem kolejne dookreślenie pojęcia „wiedza” w postaci terminu „informacja”. Wskazywałem już, że dla społeczeństwa wiedzy proces produkcji uchodzi za najważniejszą czynność życiową. Wiedza teoretyczna jest warunkiem określonego działania – wiedza społeczeństwa wyznacza zakres tego, co ono produkuje, wiedza określa charakterystyczny dla tego społeczeństwa styl bycia. Za sprawą określonej wiedzy społeczeństwo uznaje za swoją najważniejszą czynność życiową produkcję, a nie np. tworzenie kultury. Można przyjąć, że według przekonania niektórych badaczy tego społeczeństwa, skoro dysponujemy określoną wiedzą, to z pewnością niejako automatycznie w jej następstwie zostanie podjęte określone działanie, np. związane z produkcją. Upowszechnianie wiedzy, dokonujące się we współczesnym społeczeństwie, wydaje się dostateczną przesłanką, by zastąpić określenie „społeczeństwo masowe” terminem „społeczeństwo wiedzy”, a także by domniemywać pojawienie się nie znanej wcześniej jakości, stanowiącej pomost ku nowej formie cywilizacji. „Czy gospodarka oparta na wiedzy prowadzi wyłącznie do zmian w ramach cywilizacji przemysłowej, czy też stanowi przejście, etap wstępny do nowej cywilizacji, którą, ze względu na brak precyzji w nazewnictwie, określamy jako cywilizację postindustrialną [...]” (Kleer 2003, s. 44).

Za tym, że mamy do czynienia z przejściem do nowego stadium cywilizacji przemawiają – zdaniem autora cytowanego tekstu – następujące czynniki: nastąpił wzrost sektora usług w tworzeniu PKB; dokonano rewolucyjnych zmian w infrastrukturze komunikacyjnej i upowszechnianiu wiedzy (przełomowe znaczenie informatyki, jej wpływ, porównuje się niekiedy do znaczenia wynalezienia druku); procesy globalizacyjne zachodzące w gospodarce stworzyły nową jakość w funkcjonowaniu społeczeństw; korporacje ponadnarodowe i nowoczesne środki komunikacji, telewizja, Internet uruchomiły efekt naśladownictwa na nieznaną dotąd skalę; upowszechniający się i kształtujący model spożycia i produkcji, i – co ważniejsze – styl bycia, zachowań, wywiera olbrzymi wpływ na system wartości (por. Kleer 2003, s. 44–45).

Kryterium przyjmujące wzrost udziału sektora usług w tworzeniu PKB za miarę nowego stadium cywilizacji jest znaczące i charakterystyczne dla światopoglądu technokratycznego. Umożliwia ono dookreślenie natury wiedzy preferowanej w „nowym społeczeństwie”. Z punktu widzenia filozofii nietscheańskiej jednak dopiero przezwyciężenie kryzysu kultury Zachodu i pojawienie się w następstwie „nowego ideału człowieka” stanowiłoby właściwą przesłankę dla rozwoju nowej cywilizacji. Wspomniane bowiem oznaki „rewolucyjnych zmian” doskonale wpisują się w datowany co najmniej na 2500 lat wstecz projekt ideałów ascetycznych. Rzekomą rewolucją – czyli „nowym” – rządzi zatem „stare”. Uchodzące (w perspektywie technokratycznej) za forpocztę przemian społecznych korporacje ponadnarodowe, nowoczesne środki komunikacji, telewizja, Internet – wbrew intencjom i samowiedzy technokratów – pozostają w służbie ideałów sokratejskiego racjonalizmu. Jako takie bynajmniej nie dominują, ale są zdominowane przez ideały ascetyczne. Globalne panowanie społeczeństwa wiedzy oznaczałoby globalne panowanie sokratejskiego racjonalizmu i jako takie nie byłoby następstwem żadnej rewolucji, lecz powolnej ewolucji.

Największą słabością prezentowanych koncepcji, mieszczących się w ramach światopoglądu technokratycznego, jest wspomniany już brak zainteresowania niepowtarzalnym artystycznie i z natury usposobionym religijnie indywiduum ludzkim. Sokrates zapoczątkował proces brzemiennej w negatywne konsekwencje niemożności sprostania wezwaniu „Poznaj samego siebie”, umieszczonemu na portalu świątyni Apollina w Delfach. W tej kluczowej dla egzystencji konkretnego ludzkiego indywiduum i kultury Zachodu kwestii Sokrates, z punktu widzenia filozofii nietscheańskiej, okazał się człowiekiem chorym, wewnętrznie podzielonym, dekadentem, którego „duch i ciało” toczą permanentną walkę na śmierć i życie. Jego naturze (dziś powiedzielibyśmy – osobowości) zabrakło doświadczenia żywiołu dionizyjskiego, jednoczącego przeciwieństwa, czyli w terminologii nietscheańskiej – Woli Mocy.

Od czasu wystąpienia Sokratesa, twórcy ideałów ascetycznych, następuje, osiągając we współczesnym społeczeństwie wiedzy kulminację, proces degeneracji konkretnego ludzkiego indywiduum do poziomu jednowymiarowej istoty, podobnej do wszystkich pozostałych przedstawicieli gatunku. *Homo Faber* – bo o nim mowa – to nie tylko człowiek wytwarzający narzędzia, ale również, a nawet przede wszystkim, ten, który zapomniał swego imienia i w następstwie rozpoznał siebie jedynie jako konsumenta. Dla kultury sokratejskiego racjonalizmu wystarczy przypomnieć koncepcje totalitarnego platońskiego Państwa – usuwającego poza swoje mury artystów – którego spadkobiercą jest również współczesne społeczeństwo wiedzy, gotowe usuwać ze swoich szeregów wszystkich sprzeciwiających się technokratycznym koncepcjom. Największym zagrożeniem jest konkretne

ludzkie indywiduum, autentycznie doświadczające własnej egzystencji, zwane przez Nietzschego „typem pańskim” – *megalopsyche*.

Nie powinna nas w tym przypadku znieść deklarowana przez współczesne społeczeństwa wiedzy gotowość respektowania praw człowieka. Architekci społeczeństwa wiedzy są bowiem gotowi wykluczyć ze swoich szeregów tych, którzy kontestują technokratyczny paradygmat, będący podstawą budowy „nowego społeczeństwa. „Miałaby się ona dokonać dzięki «unicestwieniu» tego, co «zawadza» – nie daje się inkorporować i upiera się przy swojej niewłaściwej tożsamości” (Goćkowski 2002, s. 17). Te słowa mógłby równie dobrze wypowiedzieć uczeń Sokratesa, Platon, kreślący na kartach *Państwa* plany budowy swojej totalitarnej Rzeczypospolitej. Historia uczy, że wykluczanie indywiduów może pociągnąć za sobą w następstwie wykluczanie całych grup społecznych, a nawet narodowości. Należy zatem w tym kontekście zapytać, czy współczesne społeczeństwo wiedzy respektuje, stosownie do swoich deklaracji, prawa mniejszości (np. tej mniejszości, która nie podziela wiary w technokratyczny paradygmat)? Czy też i w tym przypadku mamy do czynienia z zagadkową, wspomnianą już, antynomią „ducha i ciała”, przyjętych wartości i społecznej praktyki? Technokratyczny paradygmat oznacza redukcjonistyczną koncepcję człowieka; mówiąc obrazowo, człowiek – przedstawiciel społeczeństwa wiedzy – w koncepcji technokratów (rozumiany przez pryzmat świadomości osadzonej wokół „substancjalnego ja”) jest jak dom mający ściany bez rzetelnych fundamentów i stropu. W koncepcji Nietzschego ten dom ma oczywiście ściany, ale ma także porządne fundamenty – piwnice (nieświadomość), ma również solidny strop – wieże (nadświadomość), z których poszczególne indywidua sięgają niekiedy gwiazd. „Substancjalne ja” – to „ja” nie podlegające przemianie, nie znające ruchu ku nieświadomości i nadświadomości.

Warto zauważyć, że proces wrastania wiedzy (opartej na „substancjalnym ja”) w społeczeństwo, wiedzy rozumianej jako użyteczny instrument w walce o przetrwanie przedsięwzięć w ramach globalnego współzawodnictwa, ma pewne granice. Pozostaje kwestią otwartą pytanie, czy społeczeństwo wiedzy jest w stanie te granice dostrzegać? Czy wraz z ich uświadomieniem nie staje się już innym społeczeństwem? Przedstawiciele społeczeństwa wiedzy mogą przecież, bez specjalnego namysłu i zupełnie nieoczekiwanie dla teoretyków badających naturę społeczeństw, wybrać „niewiedzę”, jak to było np. w przypadku zwrotu społeczności Imperium Romanum ku chrześcijaństwu (albo jak to dzieje się obecnie we Francji). Nieprzewidywalnego charakteru zachowań społecznych nie są bowiem w stanie zmienić powierzchowne definicje pojęcia „społeczeństwo wiedzy” formułowane z pozycji technokratycznych. Tego rodzaju zachowania są tym bardziej prawdopodobne, że konstrukcja społeczeństwa wiedzy opiera się na właściwym dla sokratejskiego racjonalizmu grzechu pierworodnym – zapomnienia o pełni indywidualnej ludzkiej egzystencji, rozpoznawanej przez decydentów (polityków) jako niezgodnej z celami praktycznymi czy zapotrzebowaniem społecznym.

„Podstawowy spór toczący się w gronie przedstawicieli świata nauki, ekonomistów, naukoznawców i polityków dotyczy obecnie problemu, w jaki sposób nauka realizuje cele praktyczne oraz czy są one realizowane zgodnie z oczekiwaniami polityków. Z jednej strony bowiem niektórzy autorzy zajmujący się gospodarką opartą na wiedzy pomijają w ogóle rolę wiedzy naukowej, z drugiej zaś występują postulaty transformacji procesu tworzenia wiedzy, tak aby mogła ona być bezpośrednio zastosowana w praktyce i ten sposób lepiej odpowiadała na zapotrzebowanie społeczne” (Dąbrowa-Szeffler 2003, s. 72).

Areną realizacji celów praktycznych w perspektywie technokratycznej jest społeczeństwo wiedzy dookreślane w swej istocie przez koncepcję wiedzy uniwersalnej. Założeniem technokratycznej wiedzy uniwersalnej jest, sygnalizowane już, zjawisko rozpadu (dezintegracji) osobowości Sokratesa, twórcy ideałów ascetycznych. Redukcjonistyczne rozpoznanie samego siebie, właściwe również technokratom – animatorom społeczeństwa wiedzy, znajduje odzwierciedlenie w technokratycznej koncepcji kosmologii. Zgodnie z przekonaniem Nietzschego poznamy bowiem wyłącznie przez analogię. To, jak rozpoznamy siebie, to, kim jesteśmy, znajduje również odzwierciedlenie w koncepcji kosmologii.

Uniwersalna wiedza technokratyczna

Koncepcja nowej kosmologii wyznacza najszerze ramy globalistycznego porządku, ku któremu prawdopodobnie zmierza współczesny świat, a wraz z nim społeczeństwo wiedzy. Zgodnie z nową koncepcją „kosmologii” produkcja (dóbr, usług czy idei podporządkowanych procesowi produkcji) stanowi główny rodzaj więzi łączącej ludzi i narody [...]” (Neave 1996, s. 29).

Kosmologia – jak pamiętamy – określa genezę, budowę i ewolucję wszechświata. Wszechświat postindustrialny to zatem przestrzeń wypełniona w całości poprzez nieustanny proces fabrycznej produkcji. Kto wie, jak produkować, wie niemal wszystko, wie, jak działa wszechświat i pozostaje z nim w harmonii. Zachodzi więc uzasadnione podejrzenie, że to, co nie jest produkcją lub się z nią bezpośrednio nie wiąże nie mieści się w obrębie tak rozumianego wszechświata, nie istnieje w umysłach twórców tego rodzaju kosmologii i nie powinno istnieć w praktyce budowania społeczeństwa wiedzy.

Ambicją twórców nowej kosmologii jest opracowanie definicji wiedzy uniwersalnej: „ma ona wspólne podstawy, jest gotowa do zastosowania niezależnie od kontekstu kulturowego, społecznego czy politycznego oraz reguluje wejście nie tylko do krajowych rynków pracy, ale także do rynku globalnego” (Neave 1996, s. 29).

W kontekście przytoczonego wyżej cytatu zasadne jest pytanie, o jakie wspólne podstawy wiedzy uniwersalnej chodzi. W przekonaniu twórców technokratycznego światopoglądu chodzi zapewne o nauki ekonomiczne i technikę, gwarantujące dominację gospodarczą w globalnym społeczeństwie wiedzy m.in. poprzez zapewnienie dostępu do globalnego rynku pracy. Tak rozumiana wiedza uniwersalna ma mieć zastosowanie niezależnie od kontekstu kulturowego, społecznego czy politycznego. Z perspektywy filozofii nietzscheańskiej takiej wiedzy jednak nie ma, nie było i być nie może, albowiem wiedza nieuchronnie zależna jest od jednego z dwóch typów ideałów moralnych: niewolniczego (jest to przypadek technokratycznej wiedzy uniwersalnej) lub pańskiego (czyli filozofii nietzscheańskiej).

Technokratyczna wiedza uniwersalna budowana jest na błędnym przekonaniu co do natury człowieka, o której zakłada się, że ma ona tylko jeden, cielesny wymiar (rozumiany mechanicznie), będący pochodną „substancjalnego ja”, zogniskowanego wokół świadomości. Tak rozumiane indywiduum ludzkie nie jest zdolne do tworzenia wartości. Z punktu widzenia filozofii nietzscheańskiej na tym polega jego niewolniczy charakter – skoro nie tworzy wartości, to jest nieuchronnie zależne od wartości sformułowanych przez innych. Zdaniem technokratów ta niemoc w tworzeniu wartości jest wartością najwyższą (a nie nie-

mocą), oznacza bowiem wolność indywiduum, jego niezależność wobec systemów wartości. Oto wolność, do której odwołuje się liberalizm. Z perspektywy filozofii nietscheańskiej tak rozumiana wolność jest oznaką kryzysu kultury Zachodu, dziedziczonego przez współczesne społeczeństwo wiedzy. Waler uniwersalny – jak należy się domyślać – wiedza technokratyczna zawdzięcza wspomnianej wyżej koncepcji Uniwersum – Wszechświata. Naturalne jest, że skoro opisaliśmy wszechświat (czyli Uniwersum) wyłącznie w kategoriach produkcji, to miejsce, w którym dotąd tworzono wiedzę uniwersalną – uniwersytet – powinno być czymś na kształt tak rozumianego Uniwersum. W tym sensie światopogląd technokratyczny, kluczowy dla globalnego społeczeństwa wiedzy, rozpoczyna swój pochód od murów uniwersytetu-przedsiębiorstwa, którego sens istnienia tłumaczą zapatrywania technokratów. We wszechświecie rozumianym w kategoriach procesu produkcji charakterystyczne dla tego procesu stosunki wyznaczają również istotę uniwersytetu i jego relacji ze społeczeństwem. Konstytutywne dla uniwersytetu stają się pieniądz oraz idea rynku wiedzy, w obrębie którego wiedza staje się towarem; „[...] każda wiedza ma swoją cenę, jednostka może ją posiadać, można ją kupić i sprzedać” (Neave 1996, s. 40).

We wszechświatowym procesie produkcji nauki ekonomiczne spełniają rolę dyscyplin najlepiej przystających do rzeczywistości zaprojektowanej na kształt megaprzedsiębiorstwa. Zredukowanie wiedzy do kategorii towaru oznacza *de facto* przyjęcie pieniądza za najważniejsze kryterium wartości. Tym samym zostaje wyznaczona właściwa dla społeczeństwa wiedzy hierarchia w dziedzinie poznania: jej szczyt zajmują nauki ekonomiczne, które dystansują nauki przyrodnicze i pozbawiają niemal jakiegokolwiek znaczenia nauki humanistyczne. „Jednakże ten sam proces stawia w innym świetle nauki humanistyczne czy nauki «wartościujące». Odkąd koncepcja humanistyczna ustąpiła miejsca produkcji i wymianie jako procesowi, który reguluje życie i szczęście konsumentów, sama humanistyka nie reprezentuje już uniwersalizmu. Została ona raczej potraktowana jako zjawisko narodowej lub lokalnej swoistości, ucieleśnionej w ramach literatury, zachowań społecznych i przeszłych osiągnięć danego kraju. Umiejętności, których dostarcza humanistyka, nie mają charakteru operacyjnego i z tego powodu nie nadają się do zastosowania bez dalszego konkretnego treningu. Co więcej, ludzie posiadający tę wiedzę są głównie związani z krajowym, a nie globalnym rynkiem pracy. Krótko mówiąc, technika jest uniwersalna, wartości mają charakter lokalny” (Neave 1996, s. 40).

Nauki humanistyczne ustąpiły miejsca produkcji dzięki powolnej ewolucji ideałów ascetycznych, opartych na koncepcji „substancjalnego ja”. Trzeba było stworzyć nowego człowieka (i to była rzeczywista rewolucja, bynajmniej jednak nie przeprowadzona przez menedżerów), by tzw. koncepcja humanistyczna ustąpiła miejsca produkcji i wymianie jako procesom regulującym życie oraz szczęście konsumentów. Zredukowane do pojmowanego w kategoriach mechanicznych ciała, wyposażonego w „substancjalne ja”, zogniskowanego wokół świadomości, jednowymiarowe indywiduum uzyskało nowe imię – nie mówi się już o nim dłużej „człowiek”, ale „konsument”. Ta zmiana, będąca następstwem długiej ewolucji ideałów ascetycznych, może mieć decydujące znaczenie dla przyszłości cywilizacji Zachodu, a w jeszcze odleglejszej perspektywie czasowej – dla ostatecznego kształtu procesu globalizacji.

Demokracja, społeczeństwo obywatelskie (prawa człowieka) zostały zaprojektowane – jak same nazwy wskazują – dla człowieka, a nie konsumenta, zachodzi zatem uzasadnione podejrzenie, że instytucje te mogą działać jedynie w społeczności, która apeluje do god-

ności „osoby ludzkiej”, a nie do konsumenta utożsamianego z rzeczą, traktowanego wyłącznie instrumentalnie wedle zasady „zużyj i wyrzuć”. Zasada ta może stać się wkrótce podstawowym „kanonem moralnym” społeczeństwa wiedzy projektowanego przez technokratów.

Przekonanie o uniwersalnym charakterze techniki i lokalnym charakterze wartości może mieć – jak widać – bardzo niebezpieczne konsekwencje. Za sprawą tego rodzaju koncepcji dochodzi do zmiany tradycyjnego sposobu rozumienia tego, co uniwersalne. Skoro zdefiniowaliśmy kosmos w kategoriach produkcji, „uniwersalnym” staje się technika, która tej produkcji służy, tworzenie wartości właściwe naukom humanistycznym staje się zjawiskiem marginalnym, pozbawionym znaczenia, co najwyżej spowalniającym proces produkcji. Nauki humanistyczne stają się, w perspektywie technokratycznej koncepcji człowieka, po prostu bezprzedmiotowe.

Społeczeństwo wiedzy ma zostać zjednoczone poprzez plany biznesmenów, obliczenia ekonomistów oraz wysiłki inżynierów, a nie usiłowania humanistów, odwołujących się do wartości. Powiedzmy jednak wyraźnie raz jeszcze o cenie, jaką za plany biznesmenów, obliczenia ekonomistów oraz wysiłki inżynierów przyjdzie zapłacić: człowiek przestanie być człowiekiem (nie wspominając już nawet o aspirowaniu do nadczłowieczeństwa), a stanie się istotą jednowymiarową: konsumentem – rzeczą między rzeczami, towarem. „W dobie wielonarodowych korporacji, których menedżerowie kształceni są za pomocą tych samych technik – mimo że w ramach różnych systemów szkolnictwa wyższego i odmiennych kultur – w wieku ponadnarodowych struktur biurokratycznych, kierujących się jednakowym imperatywem, istnieją podstawy, by twierdzić, że obecna kultura menedżerska jest uniwersalistyczna, a humanistyka – ledwie narodowa” (Neave 1994, s. 36).

„Nowa kosmologia”, będąca wyrazem wszechświatowych aspiracji technokratów, stanowi uzasadnienie teoretyczne dla procesów określanych mianem globalizacji. Skoro twórcy wiedzy uniwersalnej ograniczyli naturę człowieka do jednego wymiaru, a następnie zdefiniowali wszechświat w kategoriach procesu produkcji, to i planeta Ziemia nie jest wyjątkiem, stanowi jedynie część wszechświatowego procesu produkcji. Każdy, kto ewentualnie chciałby podjąć poważną dyskusję z zarysowanym wyżej poglądem na świat – co do którego zakładamy, że zdobywa coraz szersze rzesze zwolenników – powinien odwoływać się do innej koncepcji kosmologii. Przy czym „inne” oznacza dla mnie – będącej dziełem dostojnego typu człowieka, a nie typu ostatniego człowieka, reprezentującego społeczeństwo wiedzy.

Globalizacja a tradycyjny model uniwersytetu

Według światopoglądu technokratycznego status wiedzy uniwersalnej przysługuje w społeczeństwie wiedzy naukom ekonomicznym, zgodnie z niżej zaprezentowaną formułą: „Globalizacja jest teorią rozwoju ekonomicznego, która kroczy drogą nie tak znowu odmienną od tej wytyczonej przez Marksa, z jedną różnicą: podczas gdy Marks traktował internacjonalizację kapitału jako ostateczny kryzys państwa i ostatni etap przed rewolucją proletariatu, globalizacja jest postrzegana jako rewolucja biznesmenów, która wraz kapitałem przekracza granice krajów” (Neave 1996, s. 29). Rolę zatem proletariatu, jako nośnika rewolucji, mają przejąć w społeczeństwie wiedzy biznesmeni. „Rewolucja biznesme-

nów” polegałaby na tworzeniu globalnego społeczeństwa wiedzy za pośrednictwem kapitału, generowanego dzięki znajomości zasad służących budowaniu ponadnarodowych struktur biurokratycznych oraz zasad rządzących międzynarodowym handlem i rynkiem pracy. Uniwersytet w społeczeństwie wiedzy powinien się przystosować (w sensie technicznym, pragmatycznym i efektywnym) do realiów światowego rynku giełdowego, międzynarodowych przepływów kapitałów i techniki informacyjnej. Należy podkreślić wyłącznie pasywną rolę przypisywaną uniwersytetowi w kontekście globalnej gospodarki.

Proces dostosowania do warunków wolnego rynku – urastających do roli decydującej siły w świecie akademickim – powoduje, że w obrębie społeczeństwa wiedzy uniwersytetowi, podporządkowanemu regułom popytu i podaży, będzie coraz częściej przydzielana rola sprzedawcy usług.

„Urynkowanie jest reakcją na towarzyszącą procesowi upowszechniania szkolnictwa wyższego tendencję do automatyzacji, standaryzacji i uniformizacji usług, obserwowanej wcześniej w przemyśle (fordyzm), środkach masowego przekazu (murdochizm) czy gastronomii (macdonaldyzacja)” (Antonowicz 2003, s. 65). Nie tylko jednak do tego rodzaju konsekwencji prowadzi realizowany od lat sześćdziesiątych XX stulecia zamysł „upraktycznienia” uniwersytetu. Tak zaprojektowany uniwersytet zwraca się z konieczności przeciw elitom: „[...] uczelnie na Wyspach [Brytyjskich] zawsze były instytucjami niezwykle elitarnymi, skupiającymi się raczej na przekazywaniu treści kulturowych i wychowaniu elit niż na kształceniu specjalistów” (Antonowicz 2004, s. 121).

Zwolennicy działań na rzecz „upraktycznienia uniwersytetu” wskazywali na niezadowalającą, ich zdaniem, liczbę studentów na brytyjskich uczelniach w porównaniu z liczbą studentów kształconych na uczelniach amerykańskich, traktowanych jako wzór dla uniwersytetów brytyjskich i generalnie europejskich. Z punktu widzenia technokratycznych teoretyków społeczeństwa wiedzy amerykański model uniwersytetu ma za sobą niezaprzeczalny atut: zapewnia, jako jeden z ważnych czynników, światowe panowanie. W Anglii, Niemczech czy Francji, po tym, jak przegrały one w następstwie II wojny światowej walkę o globalne panowanie, zwyciężyło przekonanie, że stało się tak za sprawą m.in. charakteru uniwersytetu, kształcącego elitę hamującą rozwój gospodarczy i uniemożliwiającą panowanie w skali globu. „Corelli Barnett oraz William D. Rubinstein [dowodzą, że] oderwane od rzeczywistości uczelnie przyczyniały się do spowolnienia rozwoju gospodarczego. W podobnym tonie wypowiadał się Martin J. Wiener [...] oskarżając brytyjskie uniwersytety o zabijanie ducha przedsiębiorczości [...]” (Antonowicz 2004, s. 123).

Nadrzędny cel społeczeństwa wiedzy – światowa dominacja – może być w pełni zrealizowany pod warunkiem wychowania nowego typu jednowymiarowego indywiduum – konsumenta, a także pod warunkiem opanowania procesów gospodarczych w skali globu. Najbliższe realizacji tego „ideału” jest społeczeństwo wiedzy Stanów Zjednoczonych.

Powstają jednak pytania, czy Europa powinna konkurować ze Stanami Zjednoczonymi w tym wyścigu, „upraktyczniając” swoje uniwersytety? Czy też może ścigać się tutaj nie warto, bo ten wyścig ma bardzo krótki dystans? Może po jakimś czasie natura ludzka i tak upomni się o swoje prawa i trzeba będzie wracać do wartości tradycyjnych (chrześcijańskich) lub próbować tworzyć nowe, autentyczne wartości, wypływające z rzeczywistych źródeł ludzkiego istnienia? Innymi słowy, nawiązując do zaproponowanej przeze mnie metafory ludzkiego bycia jako domu – pytanie brzmi: czy budujemy szybko, ale bez piwnic i stropów, czy też wolniej, ale solidnie – z piwnicami i wieżami, z których kiedyś może sięg-

niemy gwiazd? Musimy – obawiam się – czynić i jedno, i drugie. Dlatego Europa potrzebuje Stanów Zjednoczonych, te zaś potrzebują Europy, Europa potrzebuje Polski, a Polska Europy.

W Polsce bowiem, z racji naszej historii, rozumiemy jeszcze potrzebę wartości (świadczą o tym wyniki ostatnich wyborów, wskazujące na preferencje konserwatywno-liberalne). Wiemy, i jest to poznanie tragiczne, że niekiedy trzeba poświęcić znacznie więcej niż gospodarkę (nie mówiąc nawet o zwalnianiu jej rozwoju). Tak się stało np. w 1939 r., kiedy to stawką była obrona pewnego „mitu”. Trudniej bowiem odbudować mit, jego utrata może być zjawiskiem nieodwracalnym, niż odbudować i utrzymać sprawną gospodarkę w sytuacji, gdy naród czy społeczność ocaliły jednoczący je „mit”. Niemiecki badacz Max Weber, wbrew technokratycznym teoretykom społeczeństwa wiedzy, wykazał, że dziewiętnastowieczny kapitalizm zbudowano w Europie Zachodniej dzięki wierze protestanckiej, w której głęboko było zakorzenione przekonanie o bogactwie pochodzącym z pracowitości i oszczędności jako miłym Bogu. Zatem nauki humanistyczne czy wartościujące, tworzące „mit”, patrząc z perspektywy Webera, nie tylko nie spowalniały rozwoju gospodarczego, ale wręcz przeciwnie – były jego siłą napędową. Argumentacja biznesmenów, zwracająca uwagę na nie przemyślany do końca argument „hamowania rozwoju gospodarczego” przez tradycyjne modele uniwersytetu, jest coraz częściej bezkrytycznie przyjmowana przez polityków, którzy w zasadzie nie zasługują na to miano, ponieważ zajmują się jedynie administrowaniem i nie rozumieją różnicy między nim a polityką. Tym samym technokratyczna koncepcja wiedzy uniwersalnej uzyskuje realny kształt w postaci określonej praktyki uniwersyteckiej. W ramach tzw. rewolucji biznesmenów uniwersytetowi próbuje się narzucić rynkowe reguły gry właściwe przedsiębiorstwu. Rozstrzygające znaczenie dla przebiegu „rewolucji biznesmenów” ma zredukowany do wymiaru „ja substancjalnego” sposób, w jaki biznesmen poznaje siebie i świat, uniemożliwiający zrozumienie różnicy między nim, czyli mechanicznie rozumianym ciałem wyposażonym w określoną, zawężoną świadomość, a przedsiębiorstwem. Zrozumienie procesu dekadencji człowieka do wymiaru indywiduum jednowymiarowego, czyli konsumenta, wymaga bliższego opisu przypadku Sokratesa, twórcy ideałów ascetycznych.

Sokrates i ideały ascetyczne

Zgodnie z poglądami Nietzschego pojawienie się Sokratesa stanowi punkt zwrotny w dziejach kultury europejskiej. W tym miejscu warto zwrócić uwagę na różnicę w podejściu do historii Nietzschego i badaczy o poglądach technokratycznych. Nietzsche w centrum historii stawia osobę – twórcę wartości, w tym przypadku Sokratesa, a jego doświadczenia wewnętrzne – psychiczne jako najbliższe i najważniejsze dla indywiduum, co wszakże nie oznacza: najszybciej czy najłatwiej uświadamiane. Technokraci natomiast w centrum historii stawiają potęgę bezosobowe, np. mechanizmy gospodarcze. Czynią tak dlatego, że ich „psyche” jest nierozwinięta, w jej obrębie nie dokonuje się żadna historia, ich osobowość nie zna doświadczenia czasu wewnętrznego, bo jest substancjalna (nie staje się).

Zgodnie z filozofią Nietzschego lokalne wydarzenie ateńskie, jakim było pojawienie się Sokratesa, zostało przekształcone w wydarzenie uniwersalne, decydujące o losach Zachodu. Doświadczenia Sokratesa uzyskały status „uniwersalnych”, tworząc podwaliny insty-

tucji uniwersytetu – najpierw w postaci Akademii Platońskiej, do której dorobku odwoływało się następnie chrześcijaństwo, powołując do życia wiele wieków później swoje uniwersytety. Do tej tradycji nawiązują również twórcy światopoglądu technokratycznego, negujący znaczenie wartości chrześcijańskich, ale pozostający pod ich wpływem.

W obrębie tragicznej antycznej kultury nie istniał dualizm „ducha i ciała”, charakterystyczny dla kultury sokratejskiego racjonalizmu. Sokrates położył kres pewnej dostojnej formie kultury, zbudowanej przez indywidualia kompletne, znające z autopsji dionizyjskie doświadczenie pełni istnienia. Dlatego w obrębie tej kultury występuje różnorodność wybitnych indywidualności, a nierzadko i geniusz, nieznane współczesnemu społeczeństwu wiedzy. Grecka kultura – zdaniem Nietzschego – dzięki szczęśliwemu połączeniu żywiołów apollońskiego i dionizyjskiego osiągnęła szczyt w czasach Ajschylosa i wczesnych filozofów. Indywidualium osiągnęło wówczas największą perfekcję, czystość i integralność. Jakże piękni są oni – mówi Nietzsche: „Wyrzeźbieni z jednej bryły, całkowita jedność zachodzi między ich myśleniem i charakterem [...] posiadają wirtuozowską energię, która przewyższa innych w znajdowaniu własnej formy i kształtowaniu jej do najdoskonalszej postaci [...]” (Morgan 1985, s. 337).

Nietzsche odwoływał się do tej wizji-mitu człowieka i społeczeństwa sztuki-religii, formując koncepcję nadczłowieka i kultury dostojnej opartych na ideałach arystokratycznych, zasadniczo różnych od ideałów ascetycznych. Mit tłumaczył sens poszczególnego ludzkiego istnienia, z perspektywy *sub specie aeternitatis* czynił możliwym doświadczenie wieczności istnienia, mimo nieuchronnego cierpienia i destrukcji indywidualów, właściwych dla procesu historii. Na tym polegała, mówiąc w największym skrócie, jego płodna – zdrowa dla indywidualów i kultury – moc. Mit oferował, w wielkim stylu w sztuce tragedii, metafizyczną pociechę. W obecności mitu indywidualium ludzkie przeżywało istnienie jako pełne wartości i sensu, mimo destrukcji i przemijania.

Kultura sokratejska pozbawiła człowieka Zachodu mitu, odgrywającego kluczową rolę w doświadczeniu pełni istnienia, prowadząc tym samym do rozpadu podstaw religijnych, stworzonych przez kulturę presokratyczną. Sokrates doświadczył, być może jako pierwszy, uniwersalnego fenomenu tworzenia się indywidualnej świadomości, będącej podstawą kultury sokratycznego racjonalizmu (blisko 2500 lat później Nietzsche, doświadczając nadświadomości, będzie próbował uczynić ten uniwersalny fenomen doświadczenia wewnętrznego podstawą kultury dostojnej). Sokrates wyraził i dobitnie utrwalił rozdział ludzkiego jestestwa na dwa antagonistyczne względem siebie porządki, rozdzielił dionizyjskie i apollońskie „ciało i ducha”, tworząc tym samym ideały ascetyczne, zgodnie z którymi specyficznie rozumiany „duch”, może w zasadzie funkcjonować bez „ciała”.

To decydujące rozdzielenie natury ludzkiej, świadczące o dezintegracji osobowości Sokratesa i jego spadkobierców, łącznie ze współczesnymi przedstawicielami społeczeństwa wiedzy, było i jest pochodną charakterystycznej dla dekadenta niemożności doświadczenia pełni własnej natury jako Woli Mocy, wyrażającej się w przeżyciu dionizyjskiego upojenia. Dionizyjskie upojenie (szaf) występuje w wielu postaciach: upojenia właściwego wielkim pasjom, festiwalom, współzawodnictwu, brawurze, upojenia erotycznego, religijnego, upojenia okrucieństwem. Zdolność do przeżywania upojenia odróżnia artystę (arystokratę – indywidualium pańskie, a także społeczeństwo sztuki-religii), przedstawiciela dostojnej, presokratycznej kultury tragicznej, od ostatniego typu człowieka ukształtowanego przez ideały ascetyczne właściwe kulturze sokratejskiego racjonalizmu. Artysta, przeżywając eks-

tażę, doświadcza wieczności w momentalnym przeżyciu zniesienia wszelkiego rodzaju antynomii. Doświadcza tym samym harmonii istnienia, opartej na przeżyciu jedności w wielości. Bogatszy o tego typu doświadczenia, afirmuje siebie i świat będący tajemniczą unią zmysłowości (cielesności) i duchowości. W dionizyjskim doświadczeniu, właściwym artyście, istotna jest głęboka więź z życiem, czyli sferą tego, co nieświadome. Uchwycenie zaś *in statu nascendi* tego procesu oznacza wytworzenie czegoś na kształt nadświadomości.

Sokratejskie – substancjalnie zogniskowanie wokół świadomości „ja” (wieczne-niezmienne) w przypadku osobowości artysty-arystokraty zostaje wkomponowane w zmieniony kontekst psychologiczny, staje się „jaźnią”, strumieniem stawania się. Z punktu widzenia sokratejskiego substancjalnego „ja” sztuka jest wolą pozorów, iluzji, łudzenia się, afirmacją zmiennego, „falszywego” strumienia istnienia. Artysta, w ujęciu Nietzschego, jest przeciwieństwem teoretyka-uczonego, który poszukuje transcendentnej, absolutnej – nieziennej-wiecznej prawdy – przy czym technokrata odnajduje ją w urzeczowionym istnieniu konsumenta i w „nowym” społeczeństwie wiedzy.

Sokrates to przykład osobowości patologicznie zafascynowanej mózgiem (duch oddzielony od ciała zmienia się w rozum-mózg), uległej wobec logiki, abstrakcji, aż do granic samobójstwa. W przypadkach Sokratesa manifestuje się pragnienie końca – umiarkowania, będące pochodną rozdzielenia „ciała i ducha (rozumu)”. Oba, fundamentalne dla ludzkiej egzystencji pierwiastki, nie połączone doświadczeniem Woli Mocy, oddzielone od siebie obumierają. W tym sensie o kulturze sokratejskiego racjonalizmu i jej współczesnej egzemplifikacji w postaci społeczeństwa wiedzy możemy powiedzieć „kultura (cywilizacja) śmierci”. Dekadent to ten bowiem, który chyli się ku rozpadowi, końcowi, tzn. ku śmierci. Sokrates (dekadent) próbuje zastąpić doskonały automatyzm ciała-instynktów-nieświadomości rozumem. Dzieje się tak dlatego, że nie jest w stanie doświadczyć pozytywnego aspektu cielesności Woli Mocy, wyrażającej się w największej doskonałości połączonego ciała i ducha – w ekstazie. Doświadczenie ciała-instynktów-nieświadomości oznacza dla Sokratesa największe zagrożenia, dlatego stara się zastąpić ciało rozumem. Sokrates wciela w życie panowanie rozumu i dialektyki, związane z utratą pewności instynktów. „Roztropność, jasność, surowość i logiczność, jako broń przeciwko dzikości popędów. Te ostatnie muszą być niebezpieczne i grozić ruiną [...]. Filozofowie greccy stoją na takim samym fakcie zasadniczym swego wewnętrznego doświadczenia jak Sokrates i na odległość pięciu kroków od ekscesu, anarchii, wyuzdania – wszystko to ludzie *décadence*. Sokratesa odczuwają jako lekarza i logikę jako wolę mocy, jako dążenie do panowania nad sobą, do szczęścia. Dzikość i anarchia instynktów jest w Sokratesie symptomem *décadence*, również supremacja logiki i jasności rozumu. Obie te rzeczy są anomaliami, obie należą do siebie [...]. Być rozumnym albo zginąć, było alternatywą, wobec której wszyscy oni stali. Moralizm greckich filozofów świadczy, że czuli się w niebezpieczeństwie” (Nietzsche 1907b, s. 104).

Sokratejskie „ja”, zagrożone ze strony „ciała-nieświadomego”, w odruchu obronnym zamknęło się na działanie „nieświadomego”, przyjmując charakter substancjalny, mechaniczny, budując wokół siebie kokon w postaci logiki, abstrakcji (pojęć, sądów, wniosków, przyczynowości) – jasności, chłodu rozumu. Społeczeństwo wiedzy, którego charakter, zgodnie z proponowaną przeze mnie tezą, określił Sokrates, stoi również przed niebezpieczeństwem dokonania aktu autodestrukcji, ulega bowiem charakterystycznej już dla Sokratesa, jak byśmy dzisiaj powiedzieli, nerwicy, będącej pochodną choroby ciała – anarchii

instynktów, które nieustannie grożą wybuchem niekontrolowanej agresji, opisanej choćby przez Homera w przypadku Ajaksa, rzucającego się na stado świń w przekonaniu, że to grupa nieprzyjaciół. Tego rodzaju niekontrolowana agresja może być udziałem zarówno indywidualu, jak i państw czy bloków państw. Nieobliczalna i kapryśna część ludzkiej natury zagraża życiu indywidualu i społeczeństwu wiedzy (*vide* ostatnie wydarzenia we Francji).

Zwycięstwo „rozumu”, datowane przez Nietzschego od czasów Sokratesa, oznacza początek pochodzenia przez dzieje, unikającego działania, tzn. tworzenia właściwych dla siebie wartości człowieka-teoretyka. Sokratejski teoretyk, którego najpóźniejszym wydaniem jest współczesny technokrata, nie może tworzyć wartości, bo one wypływają jedynie z pełni indywidualnego ludzkiego istnienia. Działanie w sensie tworzenia określonych wartości jest poza jego zasięgiem. Stąd pochodzi jego wiara w rozum, mający za zadanie poprawić perwersyjną ludzką cielesność, zagrażającą dezintegracją osobowości. „Wraz z Sokratesem przyszło na świat nowe wyobrażenie, że myślenie sięga po przewodniej nici przyczynowości do najgłębszych otchłani istnienia, że myślenie zdolne jest nie tylko poznać istnienie, lecz nawet je poprawić [...]” (Nietzsche 1907b, s. 104). Silne przekonanie o możliwości poprawienia istnienia tłumaczyłoby, przynajmniej po części, tęsknotę społeczeństwa wiedzy za utopią, pogoń za nowością i potrzebę ciągłych zmian.

Sokrates zaszczepił społeczeństwu wiedzy przekonanie o tym, że etyczne poznanie poprzedza etyczny czyn. Innymi słowy, ustanowił coś w rodzaju imperatywu „najpierw wiedza, później działanie”. Nawiasem mówiąc, to przekonanie jest zgodne z biblijną koncepcją Boga, stwarzającego świat zgodnie z Planem, czyli dzięki poznaniu-wiedzy (również w tym sensie uzasadniona jest hipoteza o oparciu społeczeństwa wiedzy na pewnej koncepcji Boga). Brak właściwych czynów Sokrates utożsamiał z brakiem właściwego poznania, czym dawał wyraz racjonalizmowi etycznemu (inaczej Nietzsche, który brak działania wiąże z brakiem woli). Z tych właśnie względów w perspektywie sokratejskiego racjonalizmu uzasadnione jest mówienie o społeczeństwie wiedzy, przy czym Sokrates miał na myśli wiedzę o moralności przede wszystkim.

Nietzsche przeciwnie, odrzucając sokratejską koncepcję człowieka uważał, że poznanie następuje po czynie, którego źródła są nieświadome (wolicjonalne). Stąd wnosił o istnieniu przepaści między czynem a poznaniem. Dlatego z perspektywy filozofii nietzscheańskiej sokratejskie społeczeństwo wiedzy jest symptomem największego kryzysu w dziejach kultury zachodniej. Odpowiedź na fundamentalne pytanie o relację „ducha i ciała” ma decydujące znaczenie dla przyszłości człowieka, społeczeństwa wiedzy i kultury Zachodu. Nie muszę chyba dodawać, że w perspektywie poznawczej, którą podzielam, technokratyczne rozstrzygnięcie tych dylematów jest dla przyszłości kultury Zachodu największym, śmiertelnym zagrożeniem. Stąd pilna potrzeba odmiennej, od ugruntowanej na sokratejskim racjonalizmie, wiedzy na temat istoty człowieka i podstawowej relacji „duch-ciało”. Przewartościowanie znaczenia i roli świadomości w nietzscheańskiej koncepcji człowieka oznacza zakwestionowanie podstaw sokratejskiego racjonalizmu, a wraz z nim – współczesnego społeczeństwa wiedzy. To społeczeństwo, w kontekście filozofii Nietzschego, traci rację bytu. „W rzeczy samej, nieświadomość należy do wszelkiego rodzaju doskonałości: nawet matematyk operuje swoimi kombinacjami nieświadomie. Sokrates jako pierwszy człowiek-teoretyk odkrył urok przyczyny i skutku, powodu i następstwa, rozbudził zainteresowanie pojęciami, sądami, wnioskami. Wysoka ocena rozumności wyeliminowała możliwość przeżywania upojenia, a co za tym idzie, tworzenia sztuki. Rozum-

ność jest stanem zimnym, jasnym, dalekim od tego, by dać uczucie szczęścia, jakie przynosi wszelkiego rodzaju upojenie” (Nietzsche 1907e, fragm. 235).

Społeczeństwo wiedzy przecenia wartość świadomości, istotę ludzkiego indywiduum sprowadza wyłącznie do wymiaru tego, co świadome, traktując nieświadome jako coś, co „zawadza”, nie daje się inkorporować i upiera przy swojej niewłaściwej tożsamości, przez co zasługuje na unicestwienie. Podobnie było już od czasów Sokratesa. „Filozofowie antyczni (postsokratyczni) zwalczają wszystko, co upaja, co zmniejsza absolutny chłód i neutralność świadomości, byli konsekwentni na zasadzie fałszywego założenia, iż świadomość jest najwyższym stanem, warunkiem doskonałości, podczas gdy prawda jest po przeciwnej stronie [...]” (Nietzsche 1907e, fragm. 238).

Zdanie dotyczące wykluczenia ma decydujące znaczenie. Sokrates, skazany na śmierć, został w drastyczny sposób wykluczony przez społeczeństwo sztuki-religii. W rewanżu (a prawdopodobnie mniej przez odniesienie do prawdy i sprawiedliwości) jego uczeń, Platon, biorąc odwet za niesłusznie skazanego mistrza, wykluczył przedstawicieli tego społeczeństwa z zaprojektowanej przez siebie Rzeczypospolitej. Dziś mamy do czynienia z analogiczną sytuacją. Pytanie brzmi, czy teoretycy i decydenci o światopoglądach technokratycznych wykluczą innych, czy może inni wykluczą technokratów? Być może jednak kiedyś dojrzejemy do trzeciego rozwiązania, w którym zamiast wykluczania postawiono by na wzajemne uzupełnianie się.

Dla przedstawicieli presokratycznego społeczeństwa sztuki najważniejsze rzeczy opierają się wyjaśnieniu rozumem. Sercem rzeczy jest tajemnica. Tutaj tkwi jedna z bardziej znaczących różnic także między postawą nietzscheańską i sokratejską. Nietzsche uważał, że wszystko, co jest, jest Wolą Mocy, wielkim i tajemniczym spektaklem: „W ujęciu psychologii, będącej pochodną namysłu przeprowadzonego przez typ dostojny, nie świadomość ma kluczowe znaczenie, lecz wola [...]; wszędzie, gdzie rozpoznajemy działanie, jest ono skutkiem woli [...]. Świat widziany od wewnątrz byłby Wolą Mocy [...]” (Nietzsche 1907e, fragm. 11). Technokrata sądzi natomiast, że „[...] gdyby człowiek tylko chciał, to mógłby w każdej chwili przekonać się, że nie ma żadnych tajemniczych, nieobliczalnych mocy, które by w naszym życiu odgrywały jakąś rolę, ale wszystkie rzeczy można – w zasadzie – opanować przez kalkulację” (Goćkowski 2002, s. 17). Mimo upływu 2500 lat to przekonanie jest identyczne z charakteryzowaną wyżej postawą Sokratesa. Grecki filozof nie znał doświadczenia dionizyjskiego, co za tym idzie poszukiwał „bycia” całkowicie obliczalnego i możliwego do wyjaśnienia. Tylko jako takie „bycie” prezentowało się jego doświadczeniu, opartemu na świadomości i rozumie.

Wysoka pozycja „świadomości”, „rozumu”, w świecie wartości zaszczerpionych przez sokratejski racjonalizm współczesnemu społeczeństwu wiedzy, łączy się z inną, kluczową dla tego społeczeństwa wartością – mam na myśli zasadę sprawiedliwości opartej na koncepcji „równości”. Rozumowanie kryjące się za tą koncepcją równości opiera się na uczuciu rewanżu. Skoro dane indywiduum nie zna doświadczenia dionizyjskiego i nie ma szans, by je poznało, a niektórzy je znają, to aby sprawiedliwości stało się zadość, należy w imię równości ogłosić jako najbardziej wartościową większość nie znającą tego doświadczenia, w ogóle zaprzeczyć jego możliwości, uznać je za niezgodne z rozumem, a tych, którzy uważają inaczej, usunąć jako zawadzających, upierających się przy swojej fałszywej tożsamości.

Oto sposób, w jaki społeczeństwo wiedzy radzi sobie z opanowaniem wszystkich „nieobliczalnych mocy”. A czyni tak zgodnie z przekonaniem, że wszystkie rzeczy można w zasadzie opanować przez obliczenia i kalkulacje. Termin „rzecz” nie jest tutaj przypadkowy, przyjęta bowiem przez Sokratesa koncepcja człowieka po tysiącach lat ewolucji kończy się urzeczowieniem ludzkiego indywiduum, dokonującym się w technokratycznym społeczeństwie wiedzy. Człowiek w technokratycznej perspektywie poznawczej musi zostać urzeczowiony, o ile ma zostać zrealizowany podstawowy cel społeczeństwa wiedzy – światowa dominacja, oparta na swoiście rozumianej idei sprawiedliwości i równości, którym staje się zadość tylko wtedy, gdy wszyscy przedstawiciele społeczeństwa wiedzy zostaną zredukowani do wymiaru „substancjalnie” pojmowanego „ja”.

Sokrates zauważył u swoich współczesnych, że wykonują oni swe zawody instynktownie (nieświadomie), bez żadnego racjonalnego uzasadnienia swoich działań. „Instynktownie – wyrażenie to dotyka serca i centralnego punktu sokratejskiej tendencji. Za to skazywał współczesną sobie sztukę i etykę. Dlatego chciał istnienie poprawić” (Nietzsche 1907b, s. 93).

Tradycja sokratejska przesłania to, że człowiek jest jednorazowym, unikatowym wydarzeniem, a nie tworem fabrycznym. Kto wie – pyta Nietzsche – czy Sokrates nie był blisko tego odkrycia? „Ów despotyczny logik miał tu i ówdzie względem sztuki uczucie luki, pustki, zaniedbanego może obowiązku. Często nachodziła go [...] jedna i ta sama zjawia sena, która mówiła mu zawsze to samo. «Sokratesie, uprawiaj muzykę» [...]. Może istnieje królestwo mądrości, z którego wyklęty jest logik. Może sztuka jest koniecznym *correlativum* i dopełnieniem wiedzy” (Nietzsche 1907b, s. 101).

Sokrates zapoczątkował kulturę człowieka-teoretyka, władającą od dwóch i pół tysiąca lat Zachodem. Przekonanie wyrażone przez Sokratesa przejął jego uczeń Platon, a wraz z nim cała tradycja chrześcijańska, formułująca ideały ascetyczne w ostatecznej postaci, dokonując negacji „ciała”, reprezentującego sferę nieświadomego, na rzecz transcendencji – pozaświatowego rozumu. Podstawę ideałów ascetycznych tworzy teza o prymacie „ducha”, „rozumu”, wykładanego w kategoriach apollinijskich, nad dionizyjskim „ciałem”. Koncepcja ducha (potocznie mówiąc – duszy), jako niezmiennego substancjalnego „ja”, zostaje przeniesiona na wszystko, co jest, dopiero wtedy powstaje pojęcie rzeczy, bytu, decydujące również dla rozwoju nauki.

Koncepcja „ja substancjalnego” stanowi podstawę schematu kategorii rozumu. To „ja” jest źródłem zasady identyczności, niezbędnej do myślenia, wyciągania wniosków, warunkuje powstanie logiki: „Logika spoczywa na przypuszczeniach, którym nic nie odpowiada w rzeczywistości, np. na przypuszczeniu, że rzeczy bywają równe, że ta sama rzecz bywa identyczna w różnych punktach czasu [...]” (Nietzsche 1907e, fragm. 11).

Zasadnicza różnica między typem niewolniczym a typem pańskim polega na sposobie doświadczania (poznawania) samego siebie. Typ niewolniczy rozpoznaje w sobie „substancjalne ja” – identyczne w różnych punktach czasu. Typ pański właściwy dla siebie stan „jaźni” opisuje jako coś, co jest i nie jest jednocześnie. W tym samym czasie doświadcza zatem największej z możliwych różnic. Stąd może pochodzić właściwa dla dziejów Zachodu polaryzacja stanowisk w zasadniczej kwestii relacji „duch–ciało”.

Gwarancją nieśmiertelności ludzkiej duszy rozumianej w kategoriach „substancjalnego ja” stanowi transcendentny porządek idei – wiecznego, niezmiennego, tożsamego ze sobą Dobra. Sokratejsko-platońska Idea Dobra została przez chrześcijaństwo zmieniona

w koncepcję osobowego Boga, która z kolei legła u podstaw współczesnej nauki. Z sokratejsko-platońską koncepcją dobra-sprawiedliwości – równości wobec Boga – trudno zharmonizować niezbędny do istnienia kultury sokratycznej stan niewolników. Optymistyczna ideologia równości, głoszona przez tę kulturę, neguje jednak sprawiedliwość istnienia stanu niewolników. Owa sprzeczność zniszczy tę kulturę, przewidywał Nietzsche, i utoruje drogę kulturze tragicznej, w obrębie której niewolnictwo jest znoszone „momentalnie” w dionizyjskim upojeniu. Jeśli dobrze rozumiem Nietzschego, to skaza – „wieczna rana istnienia” – może być wykładana jako konieczność dominacji, właściwa władzy związanej z istnieniem panów i niewolników. Konieczność dominacji jest również charakterystyczna dla współczesnego społeczeństwa wiedzy, głoszącego ideały demokratyczne, ale dążącego do światowego panowania, głoszącego ideały równości i akceptującego równocześnie oparte na pogardzie stosunki pracy, a także niezgodne z duchem demokracji wykluczenia indywiduali, grup społecznych, a nawet narodów. Zjawiska te prowadzą do narastającej globalnie świadomości istnieniu podziału na ciemniężonych i ciemniężycieli oraz zagrażają istnieniu społeczeństwa wiedzy.

Nietzsche proponuje rozwiązanie tej antynomii poprzez tragiczny światopogląd, współczesne postsokratyczne społeczeństwo wiedzy, w propagowanej przez technokratów wersji laicko-demokratycznej mocą techniki i nauki, których symbolem uczynił Edypa: „Mądrość jest czymś wbrew naturze. Edyp, który odkrył zagadki natury – w następstwie zabił ojca i poślubił własną matkę. Ten, kto rozwiązuje zagadki natury, rozbija jej urok i czar, doznając w konsekwencji rozproszenia iluzji na sobie. Mądrość zwraca się przeciw samej sobie. Edyp ojcobójca, żyjący w kazirodztwie, rozwiązał zagadkę Sfinksa, natury; [...] rozwiązujący zagadkę Edyp jest symbolem nauki” (Nietzsche 1907e, fragm. 340).

Edyp to *Homo Faber* współczesnego społeczeństwa wiedzy (symbolicznie można próbować wyjaśnić przypadek Edypa następująco: zabił ojca, czyli nieświadomość, poślubił matkę, czyli „substancjalne ja”, przez co nigdy nie osiągnął stanu nadświadomości, czyli jaźni). Chodzi o to, by rozstrzygnąć, czy życie (nieświadome) ma panować nad poznaniem (świadomym), czy poznanie nad życiem. Technokratyczni teoretycy społeczeństwa wiedzy uważają, zgodnie z dziedzictwem Sokratesa, że poznanie powinno panować nad życiem – stąd społeczeństwo wiedzy. Nietzsche uważał inaczej, chciał ustanowić jeden cel – nadrzędną wartość dla ludzkości rozwijającej się w wymiarze globalnym. Dlatego poszukiwał kogoś, kto byłby Sokratesem uprawiającym muzykę, poszukiwał arystokraty – człowieka dostojnego, wyższego (pięknego – *megalopsyche*). Filozofia Nietzschego miała służyć wychowaniu „nadczłowieka”.

Problem moralny, jakim jest zagadnienie ustanowienia wartości, w tym wartości najwyższych, czy inaczej – naczelnego celu ludzkiej działalności – ma decydujące znaczenie. Jego sformułowanie wyznacza charakter ludzkiej aktywności, zgodnie z tym przekonaniem istota najodleglejszych metafizycznych doktryn, istota współczesnego społeczeństwa wiedzy, wypłyne właśnie z wartości moralnej przyjętej za nadrzędną. Dlatego m.in. Nietzsche głosi przekonanie, że „problem moralny jest ważniejszy od problemu epistemologicznego”. Nietzsche, mówiąc nam o największych mocach-wartościach na ziemi – o dobru i złu – ma na myśli wartości, które mówią nam, co powinno być wybrane, uczynione, a co odrzucone i zaniechane.

Indywidualium, naród, Europa, ludzkość, globalne państwo przyszłości muszą mieć taką ideę – w ten sposób ustanowiona zostaje hierarchia wartości. Brak nadrzędnej wartości

powoduje zamieszanie, anarchię, katastrofę, rozpad. Dopóki społeczeństwo wiedzy będzie uznawało środki takie jak np. konkurencyjna gospodarka za nadrzędny cel Europy czy globalnego porządku świata, dopóty szanse na istnienie w wielkim stylu indywidualności, narodów, ludzkości czy autentycznej kultury zmniejszają się do zera. Pod znakiem zapytania staje nawet samo przetrwanie ludzkości (a raczej konglomeratu konsumentów), sprowadzonej do roli narzędzia pomocnego w budowaniu gospodarki o określonych parametrach. Nietzschego hasło przywrócenia człowieka naturze (równoznaczne z przewartościowaniem tradycji sokratejskiego racjonalizmu, będącego wbrew naturze) należy rozumieć w kontekście przemiany wartości, której źródłem jest instynkt zdomowiony w ciele, nie przeciwstawiany dłużej duszy. Człowiek, jako całość psychocieleśna, wyposażony jest w smak rozstrzygający o wartościach – „smakują” mu wartości służące życiu. Wartość oznacza dla Nietzschego warunki, w których życie wznosi się ponad siebie, np. ku nadczłowiekowi. Wartość to coś, co życie podnosi. Przy wznoszeniu się zamyka się dookoła danego indywidualium określona perspektywa. Koncepcja „substancjalnego ja”, na której opiera się technokratyczna wykładnia społeczeństwa wiedzy, jest w tym sensie bezwartościowa, „nie wznosi” danego indywidualium, ale przeciwnie – sprowadza do poziomu.

Nietzschego interesują prawie wyłącznie indywidualności wybitne, wpływające na kształt historii, tworzące wartości, wokół których obraca się historia (sformułowanie „obraca się” nie jest bynajmniej przypadkowe – w tym ujęciu „historia kołem się toczy”). Nietzsche nazywa te władcze jednostki artystami, arystokratami, prawodawcami, rozkazodawcami. Opisuje proces tworzenia wartości znany mu z własnego doświadczenia. Pierwotne poruszenie wartości manifestuje się jako zmiana smaku. Źródła transformacji tkwią jednak głębiej. „Nowy smak oznacza przemianę ciała – ten, kto wydaje na świat wartość, winien wysłuchać żądań swojej natury, nawet najsubtelniejszych jej tonów. Wtedy wartości mają szansę stać się ogólnymi” (Morgan 1985, s. 297). „Poznanie samego siebie” – wsluchiwanie się w żądania własnej natury (do tego należy mieć słuch muzyczny, trzeba być artystą) – jest zatem warunkiem pojawienia się wartości uniwersalnych, tworzących uzasadnienie dla wiedzy uniwersalnej, stanowiącej podstawy uniwersytetu.

Koło Witruwiusza – symboliczny zarys wiedzy uniwersalnej

Zgodnie z logiką wewnętrznego rozwoju zarówno indywidualium, jak i społeczeństwo wiedzy mogą przejść transformację ku formie życia indywidualnego (i w następstwie zbiorowego), będącego przeciwieństwem ustalonych dotychczas form. Warunkiem tego rodzaju transformacji pozostaje jednak dionizyjskie doświadczenie źródeł egzystencji, doświadczenie tego, czym indywidualium jest dla siebie jako unikatowa historyczna „jaźń”. Nietzsche odkrywa coś w rodzaju centrum organicznej vitalności – ostateczny punkt, korzeń historycznej „jaźni” (Nietzsche 1993, s. 128). Koncepcji „ja substancjalnego” przeciwstawia (i uzupełnia ją zarazem) koncepcję jaźni (niem. *Selbst* – ang. *self*). Koncepcję tę zawdzięcza wglądowi psychologicznemu we własne jestestwo, uchodzące za przykład znanego mu z autopsji indywidualium doświadczającego pełni istnienia. „Jaźń” – „samość” – nie jest stabilną całością, ale czymś, co się nieustannie staje, dokonuje się między nieświadomym-świadomym-nadświadomym. Tak rozumiana „jaźń” przesądza o charakterze danego jestestwa, o jego chceniu, działaniu, myśleniu. Pragnienia i działania w przypadku tak uspo-

sobionego indywiduum nie są przypadkowe, ale organicznie ze sobą powiązane, tworząc określony, właściwy danej osobie styl. Stany „jaźni” stanowią podstawę naszej afirmacji lub negacji istnienia. Stany jaźni nigdy nie są przedmiotem-rzeczą, prowadzą raczej do pełnego doświadczenia samego siebie, tworzą źródło myśli, łączą porządek „ducha i ciała”. Nietzsche poszukiwał doświadczenia, przywracając znaczenie ciała jako źródłu inspiracji dionizyjskich. Dlatego powoływał się na presokratyków, a także na okres dzieciństwa w życiu człowieka, wówczas bowiem nie dysponuje się jeszcze zbyt rozwiniętymi strukturami językowymi, co ułatwia kontakt z żywiołem dionizyjskim. Dionizos uchodził za boga ciała, proctwa, profetycznego marzenia. Symbolizuje on wcielenie najbardziej oryginalnej formy *spirit*, rozumianej w znaczeniu mistycznego doświadczenia, inspiracji, objawienia, oświecenia. Nietzsche wzywa do powrotu do ciała, bo tam odnajduje największą inteligencję. Społeczeństwo wiedzy oczywiście docenia w charakterystyczny dla siebie sposób „ciało”, ale oddzielone od „ducha” i – co za tym idzie – rozumiane w kategoriach mechanistycznych, przypominające rzecz wyposażoną w doświadczenie „ja”, czyli *mind* (umysł – świadomość). Do tego rodzaju wiedzy sprowadza się poznanie badaczy społeczeństwa wiedzy w dziedzinie psychologii. Nietzsche dokonuje jednak odkrycia, że poza świadomością – *mind* (umysłem) istnieje coś, od czego zależy nasze jestestwo. Zdaniem Karla Gustava Junga nie jest to wyłącznie idea Nietzschego, ale raczej stare przekonanie, że inteligencja nie jest ostateczną realnością, że nawet *mind* (umysł) jest rezultatem czegoś poza ekranem (Jung 1994, s. 369). To coś to twórcza „samość” – „jaźń”, właściwa dostojnemu typowi człowieka, a nieznaną typowi niewolniczemu.

Indywiduum, wyposażone w „substancjalne ja”, nie jest w stanie stworzyć ponad siebie, nie zna doświadczenia nadświadomości, które wypływa z głębi nieświadomości. Skoro „ja substancjalne”, w które wyposażony jest ostatni człowiek jest niechętnie sobie, w końcu pozbywa się siebie, utożsamiając się z rzeczą. W ten sposób spełnia swoje największe pragnienie, by zniknąć, przestać istnieć. To znużenie odkrywa przed nami stan „twórczej samości” jaźni, jej chorobę i rozpacz, wyrażającą się w pragnieniu końca ziemskiego istnienia. „Powiadam ja wam: «samość» wasza umrzeć chce i odwraca się precz od życia. Nie podoła ona już temu, czego najserdeczniej pragnie – tworzyć ponad siebie. Tego ona pragnie najbardziej, to jest jej całym żarem. Lecz za późno już na to dla niej. Przeto chce wasza «samość» zniknąć” (Nietzsche 1907c, fragm. *O wsgardzicielach ciała*). Jest to kluczowy fragment wyjaśniający zjawisko niewolnictwa, które Nietzsche stara się przybliżyć określeniami „człowiek stadny”, „masowy”, „ostatni”, „reaktywny”. Niewolnik nie jest właśnie w tym sensie twórczy, „istota” jego jestestwa jest brakiem – pustką, głodem.

Żyjące ciało (związane integralnie z duchem) zawiera jednak, według Nietzschego, tajemnicę – twórczą „samość” – ośrodek oceniający i dysponujący owym „tak” i „nie” wobec życia. By chociaż w przybliżeniu wyjaśnić, czym jest to „coś”, muszę się posłużyć terminologią Jungowską – strefa *spirit* znajduje się ponad strefą *mind*, utożsamianą z mową, inteligencją. Charakter *mind* decyduje o myśleniu dyskursywnym. Zakłada się, że język wiązany z tą strefą wyznacza ramy myślenia logicznego (w sensie logiki dwuwartościowej, stojącej na gruncie zasady sprzeczności), będącego stylem myślenia charakterystycznym dla społeczeństwa wiedzy. Jung uważa, że doświadczenie *spirit* jest czymś na kształt zjawiska, jakie obserwujemy otwierając butelkę szampana, jest to zjawisko jak najbardziej *effervescent* – kulminacyjny moment życia. Na ów efekt powstający przy otwieraniu butelki szampana wskazuje etymologia niemieckiego słowa *Geist*. Łacińskie słowo *spiritus*

oznacza wiatr, podobnie greckie *animos*. Słowo *pneuma*, oznaczające oddech życia, w chrześcijaństwie przekształciło się w *spirit*. Intelkt zaś uchodził za niszczyciela życia – demona słów (Jung 1994, s. 370).

Im bardziej *mind* staje się słowem, tym życie staje się mniej intensywne. Słowa są tym, co pozostało, gdy *spirit* się ulotnił. W kontekście badania fenomenu społeczeństwa wiedzy są to uwagi ważne. Społeczeństwo wiedzy (ściślej mówiąc, jego przedstawiciele), wyposażone w imponujący aparat nauki i techniki, reprezentuje jednak tylko pewną resztę (cywilizację śmierci), po intensywnym istnieniu właściwym dla społeczeństwa sztuki. Resztę w postaci typu ostatniego człowieka, którego „ciało” zostało najpierw odłączone od „ducha”, w następstwie nieco później zostało rozpoznane na podobieństwo rzeczy i w końcu, jako takie, zostało włączone do globalnego systemu nauki i techniki właściwego społeczeństwu wiedzy. *Spirit* i *mind*, to inaczej Eros i Logos, nieświadome i świadome, w kategoriach Nietzschego dionizyjskie i apollińskie. Zdaniem Junga nie można opisać, czym jest suma świadomego i nieświadomego. Istnienie tego rodzaju sumy możemy zasugerować jedynie przez antynomię. „Ta suma-całość, to coś, co istnieje i nie istnieje zarazem” (Jung 1994, s. 393).

Owa suma-całość to najwyższe dobro każdego indywiduum, duchowa moc, istota kreatywności, jego nadświadomość, „Jaźń” („Nadczłowiek”), zwana też niekiedy ciałem subtelnym. Subtelne ciało to jedność powstająca w wyniku połączenia nieświadomości i świadomości, tajemnicze połączenie psychologicznego i fizjologicznego, ducha i ciała – ani jedno, ani drugie lub jedno i drugie. Punkt łączenia przeciwieństw na „koło” Witruwiusza. Ekstaza jest kluczowym elementem w mojej próbie interpretacji filozofii Nietzschego. W doświadczeniu ekstazy doznajemy właściwego dla jaźni stanu jedności w wielości, pozbywamy się na moment – tożsamy z wiecznością – świadomości obecności „nieusuwalnych” przeciwieństw w naturze istnienia. Ich konflikt zostaje przezwyciężony, antypody przestają istnieć, a koło istnienia zamyka się. Przeżycie dionizyjskie pozwala nam doświadczyć nadczłowieczeństwa (czyli całkowitości i niepodzielności), stanowi źródło naszej afirmacji istnienia, udzielając nam intensywnego poczucia Woli Mocy, rodzi jednocześnie pragnienie powracania tego samego. Ten moment to kryterium zdrowia: albo jest się silną – pańską – naturą i doświadcza tych stanów pełni, albo nie. Zdrowa natura – powiada Nietzsche – pragnie zwielokrotnień, bo zaznała stanu kompletności swego istnienia, jest przeciwieństwem podzielonego, czyli diabolicznego (*diabolus* – podzielony). Zgodnie z interpretacją Junga „jaźń” nie jest identyczna z indywidualnym „ja”. Stanowi ona centrum osobowości nie pokrywające się z „ego”, coś łączącego nas z innymi, co kiedyś było jednością, a teraz jest wielością. Jaźń jest czymś paradoksalnym, jest i nie jest zarazem. Jest to metafizyczne pojęcie wyjaśniające, że można odczuwać siebie jednocześnie jako przedmiot i jako podmiot (Jung 1994, s. 782). Jaźń to „idea” przeznaczona do panowania, rozwijająca się w głębi danego indywiduum – zaczynająca stopniowo rządzić, przygotowująca indywidualne właściwości i zdolności. Ta idea staje się z czasem celem wszystkich działań danej jednostki. Jej uświadomieniu, oznaczającemu wyodrębnienie się nadświadomości po okresie nieświadomego rozwoju, towarzyszy wyzwolenie energii i mocy. Podziały „wewnętrzne” zostają przekroczone. Organizująca idea tkwiąca w głębi jaźni powoduje, że chory powraca do zdrowia, staje się tym, kim jest! W okresie tworzenia *Tako rzecze Zaratustra* Nietzsche doświadczał czegoś w rodzaju „nadświadomości” – rytm, obraz, idea zjawiały się jednocześnie. Nietzsche uważał, że był to stan właściwy dla Greków presokra-

tycznych: ogląd i uporządkowanie wedle jednej zasady całego życiowego doświadczenia danego indywiduum. Charakter stanów bycia, w których antynomie przestawały istnieć, najlepiej oddawała muzyka (Nietzsche 1907a, fragm. *Dlaczego piszę takie dobre książki?*). Nadczłowiek ma być nadrzędną wartością dla ludzkości – taki jeden dla ziemi jako całości jeszcze nie istniał: „Tysiące celów było dotychczas, gdyż i narodów było tysiące. Brak jeszcze tylko jarzma dla tego grzbietów tysiąca, brak jednego celu [...] jeśli ludzkości celu jeszcze brak, zali nie brak jeszcze jej samej?” (Nietzsche 1907c, fragm. *O tysiącu i jednym celu*).

Sformułowanie takiego celu to wyraz najwyższej Woli Mocy. Cel ten oznacza także zadanie Wielkiej Polityki realizowanej globalnie. Podkreślmy zatem: nadczłowiek jest nadrzędną wartością w filozofii Nietzschego – koncepcje Woli Mocy i Wiecznego Powrotu są „światem według nadczłowieka”, jego sposobem postrzegania rzeczywistości. Mówiąc najprościej i w największym skrócie, kategorię „Nadczłowiek” symbolicznie przedstawia postać w kole Witruwiusza. Pojęcie „Woli Mocy”, rozumianej w sensie ruchu dokonującego się między przeciwieństwami-antynomiami istnienia, ilustrują bieguny na kole, takie jak „duch – ciało”, kultura tragiczna – kultura sokratyczna, świadome-nieświadome, „ja-substancjalne” – jaźń, ostatni człowiek – człowiek dostojny, dobro – zło, nauka – sztuka, rozum – instynkt itp. Kategorię „Wiecznego Powrotu” tego samego symbolicznie przedstawia obwód koła, oznaczający wieczne powracanie życia w identycznej strukturze. Nihilizm byłby pojęciem oznaczającym identyfikację indywiduum, społeczności, z jedną grupą przeciwieństw ilustrowanych przez koło. Kategoria „przewartościowania wszystkich wartości” oznaczałaby po prostu nihilistyczne dostrzeżenie wzajemnego związku przeciwieństw, oparte na doświadczeniu ekstazy, wskazywałaby na dokonanie „wewnętrznej integracji”, rodzącej poetycką inspirację, wyrażając tym samym stan najwyższy dla ludzkiej duchowości – „jaźń”. Wola Mocy staje się w ten sposób definicją „jaźni”. Koło Witruwiusza, zgodnie z moją interpretacją, symbolizuje tak pojętą „jaźń”, Nadczłowieka oraz organiczny związek wszystkich pięciu podstawowych kategorii filozofii nietzscheańskiej.



Podstawowe kategorie filozofii Nietzschego tworzą obraz świata, tym samym w całości spełniają rolę współczesnego mitu będącego warunkiem przekroczenia kultury sokratycznego racjonalizmu, z jej współczesną egzemplifikacją w postaci społeczeństwa wiedzy i powstania autentycznej kultury opartej na dostojnym, „kompletnym” typie człowieka. Zarysowana wyżej hipotetyczna propozycja całościowego obrazu świata mogłaby być zacytowanym autentycznej „Wiedzy Uniwersalnej”, mającej wszystkie wskazane już cechy przypisywane rzekomo uniwersalnej wiedzy technicznej (por. Neave 1996). „Wiedza” ta nie war-

tościuje, lecz tworzy nowe wartości, nie ustępuje miejsca produkcji, lecz wyznacza właściwe jej miejsce, tworzy uniwersalną propozycję sensu życia ludzkiego. Spełniając wspomniane warunki, wiedza ta bez utraty tzw. walorów humanistycznych sprzeciwia się w każdym niemal punkcie wizji świata wyrażającej się w kosmologii będącej następstwem tzw. rewolucji menedżerów, pojmujących świat wyłącznie na podobieństwo przedsiębiorstwa. Co wszakże nie wyklucza, że stanowi także jej – i nie tylko jej – dopełnienie. Udział w wychowaniu wybitnej indywidualności-nadczłowieka opierającym się na całościowym obrazie świata byłby według mnie właściwą misją dla uniwersytetu tworzącego nową arystokratyczną elitę globalnego społeczeństwa przyszłości. Elitę, której przedstawiciele doświadczają siebie jednocześnie podmiotowo i przedmiotowo.

Literatura

Antonowicz D. 2003

Przyszłość uniwersytetu, jego kształtu, funkcji i wzorów działania, „Nauka i Szkolnictwo Wyższe”, nr 1/21.

Antonowicz D. 2004

Z tradycji w nowoczesność. Brytyjskie uniwersytety w drodze do społeczeństwa wiedzy, „Nauka i Szkolnictwo Wyższe”, nr 1/23.

Dąbrowa-Szefler M. 2003

Nauka w gospodarce opartej na wiedzy a sytuacja w Polsce, „Nauka i Szkolnictwo Wyższe”, nr 2/22.

Goćkowski J., Kopczyńska E. 2002

Nauki społeczne a pluralizm cywilizacyjny świata, „Nauka i Szkolnictwo Wyższe”, nr 2/20.

Jung K.G. 1994

Nietzsche's – Zarathustra, London.

Kleer J. 2003

Czy Polska ma szansę na gospodarkę opartą na wiedzy?, „Nauka i Szkolnictwo Wyższe”, nr 2/22.

Kukliński A. 2003

Gospodarka oparta na wiedzy – społeczeństwo oparte na wiedzy – trajektoria regionalna. Artykuł dyskusyjny, „Nauka i Szkolnictwo Wyższe” nr 2/22.

Morgan A. 1985

What Nietzsche Means, London.

Neave G. 1994

O wiedzy do natychmiastowego spożycia i lekarstwie na wszystko, „Nauka i Szkolnictwo Wyższe”, nr 4.

Neave G. 1996

Cywilizacja globalna i wartości kulturowe: wizja powszechnej szczęśliwości czy apokryf?, „Nauka i Szkolnictwo Wyższe”, nr 8.

Nietzsche F. 1907a

Ecce Homo. Kim jestem? Jakim się staję? Dlaczego piszę takie dobre książki? Warszawa.

Nietzsche F. 1907b

Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm, Warszawa.

Nietzsche F. 1907c

Tako rzecze Zaratustra, fragm. *O wgardzicielach ciała; O tysiącu i jednym celu*, Warszawa.

Nietzsche F. 1907d

Wiedza radosna, fragm. 11, Warszawa.

Nietzsche F. 1907e

Wola Mocy, fragm. 11, 235, 237, 238, 340, Warszawa.

Nietzsche F. 1907f

Z genealogii moralności, rozpr. I, Warszawa.

Nietzsche F. 1993

Pisma pozostałe 1862–1975, Kraków.