

APPENDIX

czasopismo filozoficzno-kulturowe



Tom I
Zielona Góra 2012

IDEE WIEDZY I EGZYSTENCJI LUDZKIEJ

CZASOPISMO FILOZOFICZNO-KULTUROWE

APPENDIX

powstałe przy Instytucie Filozofii
Uniwersytetu Zielonogórskiego

TOM 1

ZIELONA GÓRA
2012

Recenzent:

Prof. dr hab. Bartłomiej Kozera

Rada Naukowa:

Jan Woleński (UJ), Adam Grobler (UO), Lilianna Kiejzik (UZ), Janusz Dobieszewski (UW), Jan Krasicki (UWr), Michał Bohun (UJ), ks. Stanisław Janeczek (KUL), Krzysztof Łastowski (UAM), Ryszard Kleszcz (UŁ), Bartłomiej Kozera (UO), Krzysztof Kilian (UZ), s. Teresa Obolevitch (UPJPII), Leszek Augustyn (UJ), Maciej Witek (US), Jacek Uglik (UZ), Tomasz Turowski (UZ), Marcin Sieńko (UZ)

Redakcja:

Redaktor Naczelna:

Ewelina Topolska, e-mail: ewkatopolska@wp.pl

Zastępca redaktora:

Sławomir Piechaczek, e-mail: iktaton20@wp.pl

Redaktor techniczny:

Adam Trybus, e-mail: adamtrybus@yahoo.com

Projekt okładki i logo:

Małgorzata Lichota, e-mail: margosia.lichota@gmail.com

Adres Redakcji:

Uniwersytet Zielonogórski, Instytut Filozofii,
Al. Wojska Polskiego 71A, 65-762 Zielona Góra

Spis treści

Zamiast wprowadzenia	5
Przedmowa	7
Artykuły	9
M. Bodynek, <i>Gnostyckie korzenie idei postępu w świetle filozofii politycznej Erica Voegelina</i>	11
B. Baszczak, <i>Szlachetna perswazja? Wokół idei reklamy społecznej</i>	40
S. Piechaczek, <i>Cioranowski pesymizm w pojmowaniu egzystencji ludzkiej</i>	70
E. Topolska, <i>Mariana Morawskiego analiza poglądów Włodzimierza Sołowjowa</i>	94
M. Raniczkowski, <i>O paradoksie Zenona i możliwości ruchu</i>	128
R. Plato, <i>Funkcjonowanie sprzeczności w naukach przyrodniczych w ujęciu Paula K. Feyerabenda i Gonzalo Munévara</i>	144

Recenzje	168
K. Drewniaczyk, <i>W trybach myśli Schelera</i> , (Małgorzata Baranowska, <i>Bóg w myśli Schelera</i> , Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 212)	170
Ł. Kołodziej, <i>Wokół metafizyki egzystencjalnej K. Jaspersa</i> , (Czesława Piecuch, <i>Metafizyka egzystencjalna</i> <i>Karla Jaspersa</i> , Wydawnictwo Universitas, Kraków 2011, s. 302)	174
Polemiki i sprawozdania	180
B. Baszczak, <i>Relacja z trzeciej edycji „Festiwalu Filozofii” zatytułowanej Deleuze, Derrida, Foucault, która odbyła się 6–11 września 2010 r. w Centrum Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie (Kortowo)</i>	182

ZAMIAST WPROWADZENIA

To dobrze, że reaktywujemy czasopismo „Appendix”, jest bowiem wiele tekstów studentów i doktorantów, które warto zatrzymać w tej formie, a inaczej nigdy byśmy o nich nie usłyszeli. Mamy nadzieję, że nasze zaproszenie do zamieszczenia tu swych przemyśleń przyjmą także uczeni — przedstawiciele polskiej humanistyki, nauk społecznych i nauk o kulturze. Czasopismo na tym zyska i niewątpliwie zachęci to młodych ludzi do przysyłania nam własnych tekstów. Dzięki temu będzie miało zasięg ogólnopolski, choć powstało przy Instytucie Filozofii UZ. Z pewnością będziemy chcieli z czasem poszerzyć formułę pisma tak, aby zyskało ono na znaczeniu. Jest to jednak sprawa przyszłości. W tej chwili pozostaje nam jeszcze sądowa rejestracja, ale aby jej dokonać najpierw musieliśmy przedstawić pierwszy tom. Oto on, mamy nadzieję, że spełnia nadzieje Autorów tekstów w nim zgromadzonych i spełni oczekiwania Czytelników. Dziękujemy szczególnie wszystkim pracownikom polskich uczelni wyższych, profesorom którzy wyrazili zgodę wejścia do Rady Naukowej. Każdy z członków Rady będzie mógł wpływać na tematykę tekstów, będziemy też ich prosić o anonimowe recenzowanie nadsyłanych artykułów. Dzięki temu będą one posiadały status pełnowartościowych, jakościowych publikacji. Jestem przekonana, że się Państwo nie zawiedziecie. Sama dołożę też wszelkich starań, aby **Czasopismo Filozoficzno-Kulturowe „Appendix”** reprezentowało wysoki poziom.

Dyrektor Instytutu Filozofii
Uniwersytetu Zielonogórskiego
Lilianna Kiejzik

PRZEDMOWA

Na wstępie winniśmy wyjaśnić Czytelnikowi kilka kluczowych kwestii związanych z czasopismem „**Appendix**”. Od chwili powstania w 2004 r. było to internetowe, studenckie czasopismo filozoficzne, utworzone przy Instytucie Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego. Głównymi pomysłodawcami całego przedsięwzięcia byli: Pani Profesor Beata Frydryczak i studenci filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego, którzy weszli w skład redakcji czasopisma. Funkcję redaktora naczelnego pełnił wówczas Michał Ferdynus, jego zastępcą był Paweł Łupkowski, a sekretarzem redakcji — Dorota Leszczyńska. Głównym celem czasopisma było zachęcenie studentów filozofii do pracy twórczej i wyrażania własnych myśli.

Do momentu przerwania działalności, co nastąpiło z końcem 2005 r., ukazały się dwa numery „**Appendixa**”. Pierwszy, opublikowany w 2004 r. poświęcony został zagadnieniu ponowoczesności. Drugi, wydany rok później, zorientowany był na problematykę z zakresu etyki i estetyki.

W tym roku postanowiliśmy wznowić działalność czasopisma, wprowadzając przy tym różne zmiany. Po pierwsze, pełna nazwa będzie odtąd brzmiała: **Czasopismo Filozoficzno-Kulturowe „Appendix”**. Zmiana ta ma związek z zakresem problematyki, jaka będzie w nim poruszana. W kręgu naszych zainteresowań znajdzie się szeroko rozumiana problematyka filozoficzna, kwestie religioznawcze, a także kulturowe. Po drugie, zmianie ulegnie szata graficzna czasopisma, również wygląd strony internetowej, na której będzie ono zamieszczane. Po trzecie, na łamach naszego czasopisma będą ukazywały się teksty studentów również spoza Uniwer-

sytetu Zielonogórskiego. Po czwarte, będziemy publikować także teksty pracowników naukowych, oraz wszystkich, którzy zainteresowani są szeroko rozumianą problematyką filozoficzną i kulturową. Wreszcie po piąte, pragniemy, by czasopismo „**Appendix**” spełniało w przyszłości wszelkie standardy czasopisma punkowanego. Dlatego też będziemy kłaść nacisk na to, aby publikowane u nas teksty były poddawane profesjonalnej procedurze recenzyjnej, w której każdy tekst ma osobnego recenzenta. Procedura ta zostanie uruchomiona przy redakcji kolejnego tomu. W drodze wyjątku niniejszy tom, jako całość, ma tylko jednego recenzenta. Podkreślić przy tym należy, że członkowie Rady Naukowej naszego czasopisma nie będą odpowiadać za jakość wszystkich tekstów, lecz tylko tych, które zgodzą się zrecenzować.

Mamy nadzieję, że wznowienie działalności czasopisma „**Appendix**” przyczyni się do jeszcze większego zainteresowania szeroko rozumianą problematyką filozoficzną.

Redaktor Naczelna

Ewelina Topolska

ARTYKUŁY



APPENDIX

2012, TOM 1, s. 11 – 38

WWW.APPENDIX.IFIL.UZ.ZGORA.PL

Mariusz Bodynek*

GNOSTYCKIE KORZENIE IDEI POSTĘPU W ŚWIETLE FILOZOFII POLITYCZNEJ ERICA VOEGELINA

Kontrowersje wokół genezy idei postępu

Problematyka genezy, źródeł oraz motywów powstania idei postępu wciąż stanowi przedmiot gorących dyskusji i przyczynę licznych kontrowersji. Nie ma zgody, co do czasowego umiejscowienia początków refleksji nad historią jako dziejami postępu. W przeważającej opinii badaczy i historyków myśli społeczno-politycznej narodziny idei postępu należy ściśle łączyć z epoką nowożytną, a konkretnie z XVII i XVIII stuleciem¹. Spotkać się można także ze zgoła

*Doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Opolskiego.

¹J. B. Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth*, Dover Publications, New York 1955, s. 5.

odmiennym poglądem, zgodnie z którym idea postępu jest tak stara, jak cywilizacja Zachodu². Pośrodku tych dwóch przeciwstawnych i wykluczających się stanowisk sytuuje się opinia, że idea postępu wprawdzie była znana starożytnym, ale to w nowożytności zapanowała powszechna wiara w postęp³. Bez względu na powyższe różnice zdań, bezsporne jest twierdzenie, że idea postępu w pełni rozwinęła się dopiero w epoce nowożytnej i to właśnie wtedy przybrała postać teorii filozoficznych. Podobnie bezsporne wydaje się stanowisko, że nadmiernym uproszczeniem byłoby utożsamianie nowożytnej idei postępu z obecną już zapewne w czasach starożytnych⁴ ideą stopniowej i kumulatywnej zmiany w czasie. Ta ostatnia nie jest szczególnie problematyczna, a jej zależność od kontekstów filozoficznych i teorii antropologicznych wydaje się dość znikoma. Daje się bowiem sprowadzić do zachodzącego w czasie, empirycznie stwierdzalnego przyrostu wiedzy, wzrostu umiejętności czy usprawnienia instytucji. Natomiast nowożytna idea postępu jest znacznie bogatsza treściowo, a o jej swoistości decydują przesłanki mocniejsze od tych, które leżą u podstaw wizji techniczno-progresywnej zmiany w historii człowieka i społeczeństwa. Jest ona związana z teoriami postępu osadzonymi w filozofii dziejów, historycznym determinizmie, eschatologicznej i moralnej wizji człowieka. W związku z tym stanowi raczej

²R. Nisbet, *History of Idea of Progress*, Basic Books, New York 1980, s. 10.

³E. Coreth, H. Schondorf, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, Wydawnictwo M. Derwiecki, Kęty 2006, s. 10.

⁴Zob. uwagi na temat charakteru koncepcji postępu występującej w starożytności w: L. Strauss, *Postęp czy powrót?*, [w:] L. Strauss, *Sokratejskie pytania*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 201–203.

nęcając zmysły i intelekt wielką narracją o człowieku i świecie, która swym teoretycznym rozmachem oraz prostotą ostatecznych odpowiedzi na fundamentalne i odwieczne pytania przypominała święte księgi wyznawców wielkich religii.

W niniejszym artykule analizie zostanie poddana tak właśnie pojmowana idea postępu, jako swego rodzaju świecki ekwiwalent Biblii czy Koranu; czynnik organizujący społeczną świadomość na sposób religijny⁵. Takie jej rozumienie wyrasta z nowożytnej filozofii dziejów powiązanej z teorią zmian politycznych i społecznych; wyłania się z twórczości A. Turgota, N. Condorceta, H. Saint-Simona, G. W. F. Hegla, K. Marksa, A. Comte’a, G. Lessinga i wielu innych. Między wymienionymi myślicielami istniały oczywiście zasadnicze różnice zarówno na poziomie filozoficznym, jak i metodologicznym. Wszyscy jednak byli piewcami postępu człowieka i społeczeństwa; wszyscy pojmowali historię jako linearny proces pozytywnie nacechowanych zmian zmierzających od niedoskonałego stanu świata do ostatecznego spełnienia człowieka. Historia w ich wydaniu nabierała wymiaru sakralnego, a człowiek charakteru niemal samobawczej istoty. Dzieje układali oni w ciąg zdarzeń podlegających żelaznym prawom historii, czyniąc w ten sposób z człowieka bezwolną, ale za to coraz szczęśliwszą i doskonalszą moralnie istotę. Wszyscy legitymowali się wiedzą ostateczną na temat

⁵Ilustracją takiego sposobu pojmowania idei postępu może być następująca wypowiedź Ernsta Jungera: „I któż zatem mógłby wątpić, że postęp jest wielkim powszechnym kościołem XIX wieku, jedynym, jaki cieszy się prawdziwym autorytetem i bezkrytyczną wiarą?”. Cyt. za: K. Marulewska, *Eugenika w świetle idei postępu. Rozważania wokół fundamentów filozoficznych*, „Dialogi Polityczne” 2008, nr 10, s. 63.

istnienia człowieka, jego powołania i przeznaczenia oraz sposobu jego realizacji, a zdecydowana większość wieściła konkretnie określony koniec historii będący ukoronowaniem postępu i nastaniem raju na ziemi w postaci Królestwa wolności (Marks), pojednania człowieka z rzeczywistością zapośredniczonego samorozumieniem absolutu (Hegel), rządów rozumu (Condorcet) czy panowania nauki (Comte). To właśnie te elementy i składniki nowożytnej filozofii postępu decydowały o jej popularności i mocy oddziaływania.

Wydaje się, że zadaniem karkołomnym byłoby doszukiwanie się w myśli starożytnych wymienionych wyżej atrybutów nowożytnego progresywizmu. Czy to jednak oznacza, że kluczowe idee składające się na filozofię postępu stanowią nowatorskie wytwory aktywności intelektualnej „człowieka nowożytnego”? Do twierdzącej odpowiedzi skłaniać może rozpowszechnione wyobrażenie nowożytności jako epoki ukształtowanej w klimacie odwrotu od średniowiecza i powrotu do antyku. W świetle takiej interpretacji jedynym potencjalnym czynnikiem, inspirującym nowożytne idee, może być myśl starożytna. W związku z tym wykluczenie udziału kultury antycznej w powstaniu nowożytnego progresywizmu każe sądzić, że filozofia postępu to specyficznie nowożytny fenomen. Teza ta jednak wydaje się mocno wątpliwa w świetle badań historycznych. Te ostatnie pozwalają doszukiwać się źródeł myślenia charakterystycznego dla nowożytnych filozofów postępu już w średniowieczu.

Intelektualna i teoretyczna aktywność myślicieli średniowiecznych może nam dostarczyć podwójnego układu odniesienia dla rozważań nad genezą idei postępu. W pierw-

szej kolejności należy zauważyć, że to za sprawą myślicieli chrześcijańskich rozpoczyna się zainteresowanie dziedziną historii jako przedmiotem pogłębionej refleksji⁶. To także z ich działalnością teoretyczną należy wiązać narodziny linearnej koncepcji czasu. W chrześcijańskiej wizji historii zawarta jest idea kroczenia naprzód, ku pewnemu, niepowtarzalnemu celowi. Stąd należy zgodzić się z autorem *Upadku idei postępu*, gdy stwierdził, że to „chrześcijańska teologia utorowała drogę idei postępu, ponieważ pojawiła się w niej koncepcja jedności ludzkiej historii, nieobecna w filozofii greckiej”⁷. Dodać tu trzeba, że wspomniany wyżej cel chrześcijańskiego pielgrzymowania jest ponadczasowy i wykracza poza porządek doczesny. Dlatego na aprobatę zasługuje zawarte w dalszych twierdzeniach przywołanego opracowania spostrzeżenie, że „choć nowożytna filozofia historii, będąca w swej pierwotnej postaci teorią postępu, wypływa z inspiracji chrześcijańskiej, stanowi zarazem odstępstwo od niej, radykalne przekształcenie, wręcz przeinaczenie jej sensu. (...) w filozofii historii ponadhistoryczny cel historii został sprowadzony do wnętrza samej historii. Teologia została uhistoryczniona”⁸. Z. Krasnodębski wyraził dalej pogląd, zgodnie z którym to uhistorycznienie sensu ostatecznego jest wynalazkiem filozofów nowożytnych. Z tym stanowiskiem nie chcemy się jednak zgodzić. Średniowieczna myśl okazuje się o wiele bogatsza, niż na ogół się sądzi, dlatego możemy

⁶Por. Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Wydawnictwo PIW, Warszawa 1991, s. 19.

⁷Tamże, s. 20.

⁸Tamże, s. 21.

wskazać — sygnalizowany wyżej, a w literaturze przedmiotu rzadko dostrzegany, przy tym często niedoceniany — drugi układ odniesienia. Wyznacza on perspektywę, w świetle której ograniczenie średniowiecznych źródeł inspiracji nowożytnego progresywizmu do ortodoksyjnego nurtu myśli chrześcijańskiej nie pozwala wyczerpać problematyki genezy idei postępu. Można bowiem pokusić się o wykazanie, że obecna w nowożytnej filozofii postępu (i historii) symbolika oraz leżący u jej podstaw typ myślenia mają ścisły związek z heterodoksyjnymi odnogami chrześcijaństwa średniowiecznego. Autorem takiego poglądu jest E. Voegelin, który w swej znakomitej i brawurowo napisanej pracy *Nowa nauka polityki* (1952 r.) oraz w *Ludzie Bożym* (1994 r.) dowodzi gnostyckiego rodowodu nowożytnej filozofii dziejów. W ślad za Voegelinem, w dalszej części rozważań, zostanie podjęta próba ukazania związków nowożytnej filozofii postępu z gnostycyzmem. Analiza będzie przeprowadzona w wymiarze esencjonalnym, tzn. zostanie ukierunkowana na odnalezienie strukturalnych podobieństw i pokrewnej symboliki, rezygnując przy tym z perspektywy badań nad procesem historycznej kontynuacji i ciągłości⁹.

⁹Zwięzłe analizy dotyczące historycznego rozwoju gnostycyzmu w Europie Zachodniej można odnaleźć m.in. w: E. Voegelin, *Lud Boży*, przekład M. Umińska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.

Gnostycki syndrom w ujęciu Erica Voegelina

Szukając gnostyckich korzeni omawianej idei należy zachować daleko posuniętą ostrożność i wrażliwość na ustalone podczas kongresu w Messynie w 1966 r. rozróżnienia terminologiczne. W świetle podjętych tam rozstrzygnięć zakres pojęciowy „gnozy” jest odmienny od znaczenia „gnostycyzmu”. Gnostycyzm oznaczać ma zbiór systemów powstałych u schyłku starożytności, natomiast przez gnozę należy rozumieć „wiedzę o boskich tajemnicach, zastrzeżoną dla pewnej elity”¹⁰. Stąd nie każda gnoza stanowi element gnostycyzmu, „lecz jedynie ta, która w tym kontekście zawiera wyobrażenie identyczności natury boskości z (boską) iskrą (w duszy ludzkiej), która ma zostać ponownie ożywiona i przywrócona do dawnego stanu”¹¹. Systemy gnostyckie opierały się zatem na teorii antropologicznej, która implikowała wyróżnienie w człowieku dwóch zasadniczych części: ziemskiej (ciało i psyche — dusza) i boskiej (pneuma — duch). Pierwsza określała człowieka w kategoriach wewnątrz-światowych, druga decydowała o jego pozaświatowym pochodzeniu. Ścisłe związanym z tym rysem systemów gnostyckich był dualizm świata: podział na królestwo ciemności określające wewnątrz-światowy porządek stworzony przez Archontów oraz królestwo światłości, w którym panuje transcendentny Bóg. Ziemskie bytowanie człowieka w rządzonego przez Archontów świecie naznaczone miało być cierpieniem i

¹⁰Cyt. za: J. Prokopiuk, *Gnoza i gnostycyzm*, dostępne: http://gnosis.art.pl/prokopiuk_gnoza_i_gnostycyzm01.htm.

¹¹Cyt za: tamże.

trwogą, a przez to było godne odrzucenia. Prawdziwym powołaniem człowieka okazywało się przebudzenie pneumy, która miała stanowić boską cząstkę uwięzioną w ludzkim ciele. Wyzwolenie się ze stanu uwięzienia mogło zaś dokonać się dzięki gnozie (wiedzy), która prowadzi automatycznie do odkupienia pneumy i dotarcia do Absolutu¹².

Tak pojmowany gnostycyzm koresponduje z czterema spośród sześciu cech myślenia gnostyckiego, wyróżnionych przez Voegelina. Po pierwsze, gnostyk odrzucał istniejącą rzeczywistość i aktualną sytuację jako złą. Po drugie, zło tego świata nie jest skutkiem myślenia lub postawy człowieka — człowiek podlega, w myśleniu gnostyka, swego rodzaju przeobstwień, tzn. prawdziwa czy też uśpiona natura człowieka nie jest częścią skażonego złem świata. Po trzecie, zbawienie od zła świata jest możliwe. Po czwarte, kluczowym czynnikiem zbawienia jest wiedza, która jest bezwzględnie pewna i dotyczy całości świata. Dwie pozostałe cechy, wskazane przez austriackiego filozofa, nie mają już uniwersalnego charakteru i stanowią jedynie przygodną cechę pewnych, skądinąd bardzo ważnych i wpływowych, zwłaszcza w średniowieczu, immanentystycznych odmian gnostycyzmu. Jest to przede wszystkim przekonanie, że porządek świata ulegnie zmianie na lepsze drogą ewolucji lub rewolucji, czyli świat dobra wyłoni się ze świata błędu; owa zmiana leży ponadto w zasięgu ludzkich możliwości, to znaczy

¹²Zob. H. Jonas, *Religia gnozy*, Wydawnictwo Platan, Kraków 1994, s. 58–77.

będzie wynikiem ziemskich wysiłków¹³. Te dwa ostatnie elementy doktrynalne nie dają się pogodzić z systemami gnostycznymi, w których ostateczne spełnienie człowieka ulega radykalnej transcendentalizacji (ludzkie zbawienie zostaje w nich zamknięte w cyklu narodzin i śmierci oraz zostaje usytuowane w wymiarze wertykalnym). Ilustracją tego transcendentalnego rysu gnostycyzmu jest opis, w świetle którego wyposażona w gnozę „dusza wędruje po śmierci w górę, pozostawiając w każdej sferze pochodzącą z niej psychiczną »szatę«: pozbywszy się w ten sposób wszelkich obcych narośli duch dociera do transcendentnego Boga i jednoczy się na nowo z Boską substancją”¹⁴.

Do opisu symboliki i typu duchowości wyłaniającej się z nowożytnej filozofii postępu i historii nie nadaje się, jak widać, każdy system gnostycki. Wiele z nich nie ma bowiem charakteru historiozoficznego i zbawienie umieszcza nie tyle w wymiarze historycznym i społecznym, co w wymiarze pozaświatowym i w perspektywie poza-doczesnej. Dla naszych celów potrzebny jest gnostycyzm powiązany ze spekulacją na temat znaczenia historii, spekulacją, która nie była obecna ani w większości ruchów gnostyckich, ani w Augustiańskiej

¹³Zob. E. Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, [w:] E. Sandoz (ed.), *The Collected Works of Eric Voegelin*, University of Missouri Press, Columbia and London 2000, s. 296–298.

¹⁴H. Jonas, *Religia gnozy*, dz. cyt., s. 61; zob. także próbę porównawczą obejmującą gnostycyzm starożytny i nowożytny w: M. J. Czarnecki, *Człowiek wobec świata. Gnoza nowożytna E. Voegelina a gnostycyzm antyczny — próba porównania*, „Dialogi polityczne” 2007, nr 8.

(oficjalnej w Kościele powszechnym) wizji historii¹⁵. Tej odmiany gnostycyzmu dostarcza system stworzony przez Joachima z Fiore, żyjącego w XII w. mnicha i kaznodzieję¹⁶. U niego możemy odnaleźć „zespół symboli, które do dziś wyznaczają sposoby samointerpretacji współczesnych społeczeństw politycznych”¹⁷. Właśnie w jego twórczości Voegelin dopatruje się symboliki i duchowości, która zdominowała nowożytną teorię filozoficzną i ruchy polityczne.

Nowożytny progresywizm a gnostycyzm Joachima z Fiore

W spekulacjach średniowiecznego mnicha można wyróżnić zespół symboli złożony z czterech elementów¹⁸. Po pierwsze, mamy tu do czynienia z koncepcją historii ludzkości złożonej z trzech następujących po sobie epok, z których ostatnia

¹⁵Trzeba mieć jednak na uwadze fakt, że Apokalipsa św. Jana jest podatna na interpretacje gnostyckie. „Tysiąclecie Królestwo” Jezusa Chrystusa, panującego wraz ze świętymi, było niejednokrotnie traktowane jako zapowiedź nastania na ziemi nowych porządków i zmiany struktury doczesnej egzystencji. Taka dosłowna interpretacja została oddalona między innymi w Augustiańskiej wizji historii. Zob. więcej E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1992, s. 104.

¹⁶Na temat postaci Joachima i jego oddziaływania zob.: J. Grzeszczak, *Od epoki Ducha Świętego do ery Wodnika. Oblicza duchowego dziedzictwa Joachima z Fiore*, [w:] F. Lenort (red.), *Sapientis est ordinare. Opuscula Ludvico Wciórka septuagenario dedicata*, Wydawnictwo Teologiczne UAM, Poznań 2001, s. 59–71; F. Lenort, *Joachim z Fiore. Średniowieczny przyczynek do teologii dziejów*, Poznań 2006; M. Figura, *Duchowe dziedzictwo Joachima z Fiore w interpretacji Henri de Lubaca*, „Communio” 2000, nr 4, s. 66–86.

¹⁷E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, dz. cyt., s. 106.

¹⁸Por. tamże, s. 106–108.

uznana jest za Trzecie Królestwo. Jest to epoka Ojca, Syna i Ducha Świętego, którym odpowiada proces narastającego spełnienia duchowego. W pierwszej epoce dominuje typ świeckiego człowieka, druga owocuje aktywnym życiem kontemplacyjnym kapłana, a na końcu historii pojawia się typ doskonałego duchowo mnicha. Tego typu trynitarną eschatologię odnajdujemy wśród najbardziej wpływowych filozofów nowożytności. Turgot, Saint-Simon i Comte postrzegali dzieje jako proces złożony z trzech następujących po sobie faz: teologicznej, metafizycznej i pozytywnej (naukowej)¹⁹. Saint-Simon w dodatku dzielił historię na epoki, którym odpowiadają kolejno trzy systemy społeczne: militarny, przejściowy i industrialny²⁰. W Hegłowskiej dialektyce spotykamy się z trzema stopniami duchowego spełnienia wolności²¹. W dialektyce Marksowskiej występują formacje pierwotnego komunizmu, społeczeństwa klasowe i bezklasowe społeczeństwo komunistyczne²². Lessing wyróżnia trzy stadia edukacji, przez które przechodzi ludzkość: w pierwszym źródłem wychowania jest Stary Testament, w drugim ewangelia Chrystusa, zaś w trzecim pedagogiem

¹⁹Por. A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, Antyk, Kęty 2001, s. 15–26; zob. także na temat całej trójki i ich wzajemnych powiązań ideowych w: E. Voegelin, *Crisis and Apocalypse of Man*, [w:] D. Walsch (ed.), *The Collected Works of Eric Voegelin, History of Political Ideas*, vol. VIII, University of Missouri Press, Columbia and London 2000, s. 106–130, 161–184, 228–234.

²⁰Por. A. Sikora, *Saint-Simon*, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1991, s. 57–69.

²¹G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002.

²²K. Marks, F. Engels, *Manifest Komunistyczny*, Warszawa 1976.

człowieka staje się Rozum²³. Warto zauważyć, że do tego trynitarnego schematu nie pasuje koncepcja Condorceta, w której ten wyróżnił dziesięć epok²⁴. Niewątpliwie jednak skłonność do kreślenia dziejów na wzór trójelementowego ciągu była nagminna wśród filozofów historii i postępu. Trudno jednak byłoby przypisywać temu spostrzeżeniu jakąś większą filozoficzną wartość. Nie ma koniecznego związku między wizją trzech epok czy trzech królestw a spójnością i zwartością filozofii historii. Toteż w powyższej symbolice elementem najbardziej godnym wyeksponowania jest nie tyle jej „trynitarność”, co wizja nastania na ziemi królestwa światłości, szczęścia i ostatecznego spełnienia człowieka. W związku z tym bardziej adekwatnym symbolem określającym strukturę interesujących nas wizji historii będzie symbol dwóch światów²⁵: świata zła, ciemności czy niedoskonałości i świata dobra, światłości i doskonałości. Jest to cecha, która łączy wszystkich propagatorów idei postępu i utopistów, bez względu na liczbę wyróżnionych przez nich etapów, stadiów czy epok, które miałyby poprzedzać raj na ziemi²⁶.

²³Por. J. Krasicki, *Dwie krytyki gnozy* — Marian Zdziechowski i Leszek Kołakowski, [w:] J. Skoczyński (red.), *Gnoza polityczna*, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, Kraków 1998, s. 41.

²⁴Por. A. N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1957, s. 212–224.

²⁵Por. E. Voegelin, *Lud Boży*, dz. cyt., s. 62–64.

²⁶Zwróćmy jednak uwagę, że element trynitarności, któremu znaczenia dopiero co odmówiliśmy, może wrócić w kontekście symboliki dwóch światów, z tym że w zupełnie nowej roli. Występująca między obydwojma światami przepaść musi zostać pokonana, a to implikuje wyróżnienie fazy przejściowej spełniającej funkcję ogniwa pośredniczącego. Obecność tej fazy wydaje się nieodzowna i to niezależnie od tego czy przejście

Drugim symbolem występującym w gnostycyzmie Joachima jest symbol wodza. Każda epoka w trynitarniej koncepcji mnicha zapoczątkowana jest przez postać, która przez swoje objawienie rozpoczyna nową erę: epoka Ojca zainaugurowana była pojawieniem się Abrahama, epoka Syna pojawieniem się Chrystusa, natomiast trzecia epoka — epoka Ducha — nastanie wraz z pojawieniem się *Dux e Babylone*. Symbolika ta zyskała szybko dużą popularność. Znalazła swój wyraz w spekulacjach Dantego na temat nowej epoki duchowej, a w obrębie zakonu franciszkańskiego św. Franciszek uważany był za spełnienie Joachimowego proroctwa. W kolejnych wiekach symbol wodza uobecnił się w heterodoksyjnych ruchach religijnych reformacji na czele z jej wodzami (*homines spirituales* i *homini novi*), parakletami kierowanymi przez Ducha Bożego. W zsekularyzowanej epoce nowożytnej wódz przybrał postać nadczłowieka — „obywatela Trzeciego Królestwa, a zarazem jego herolda”²⁷. Przykładowo u Condorceta jest to człowiek stale się doskonalący, u Comte’a człowiek pozytywistyczny, u Marksa zaś człowiek komunistyczny.

Trzecim symbolem jest prorok nowej epoki. W spekulacji Joachima prorokiem epoki Syna jest Jan Chrzciciel zapowiadający przyjście Chrystusa, zaś rolę zwiastuna epoki Ducha Świętego Joachim przypisał sobie samemu. Znaczenie

z jednego świata do drugiego będzie miało charakter rewolucyjny czy też ewolucyjny. Można więc z pewną ostrożnością skonstatować, że o ile w wymiarze materialnym trynitarność jest cechą przygodną progresywnych koncepcji dziejów, o tyle w wymiarze formalnym stanowi konieczny element ich struktury.

²⁷M. J. Czarnecki, *Człowiek wobec świata*, dz. cyt., s. 164.

symbolu proroka jest szczególnie doniosłe. „By idea ostatecznego Trzeciego Królestwa nabrać mogła wiarygodności i mocy przekonywania, historia jako sensowna i zrozumiała całość musiała stać się dostępna ludzkiej wiedzy, a do tego niezbędne było albo objawienie, albo spekulatywna gnoza”²⁸. Na etapie sekularyzacji rolę zwiastuna przyjmuje intelektualista obdarzony profetyczną zdolnością do rozszyfrowania sensu i celu historii, a w konsekwencji do określenia recepty na aktualne zło i wyznaczenie drogowskazu kierującego Ludzkość ku pełni szczęścia i wolności. Wszyscy nowożytni filozofowie postępu, ze względu na głoszone przez siebie treści, mienili się prorokami ostatecznego spełnienia człowieka.

Czwartym i ostatnim typem symbolicznym jest idea braterstwa autonomicznych osób. Trzecia epoka, zdaniem Joachima, dzięki zstąpieniu Ducha przemieni ludzi w członków nowego królestwa, w którym znikną instytucjonalne więzi oraz społeczne autorytety. Ślady tej symboliki można odnaleźć w sektach średniowiecznych i renesansowych, jak też w kościołach purytańskich złożonych ze „świętych”. W czasach nowożytnych odnajdujemy ją u Turgota i Saint Simona głoszących narastające braterstwo i powszechną miłość²⁹, u Condorceta objawia się w postaci wzrastającej akceptacji naturalnych praw człowieka³⁰, u Marksa zaś przyjmuje ona postać efektownej tezy o stopniowym zanikaniu

²⁸E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, dz. cyt., s. 107.

²⁹Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 226–227.

³⁰Por. A. N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego*, dz. cyt., s. 157–160, 212–224.

państwa³¹. Wydaje się, że owa wiara w zbyteczność więzi instytucjonalnej stanowi logiczną konsekwencję przekonania o możliwości uformowania się nadczłowieka — a więc istoty „skrojonej” na miarę doskonałego świata, niepotrzebującej zewnętrznych zachęt, motywacji czy kar, by postępować w harmonii z rajskim porządkiem.

„Immanentyzacja chrześcijańskiego eschatonu” jako istota progresywizmu

Na podstawie powyższej, ogólnie zarysowanej prezentacji związków między Joachimowym gnostycyzmem a nowożytną filozofią postępu można stwierdzić daleko posunięte pokrewieństwo w zakresie używanej symboliki. Trzeba jednak zauważyć, że gnostycyzm Joachima na poziomie symbolicznym jest jeszcze ściśle związany z chrześcijaństwem i uzależnia w dużym stopniu nadejście Trzeciego Królestwa od interwencji czynnika transcendentnego. Natomiast w nowożytnych koncepcjach historii i postępu kres dziejów i proces przybliżania się do niego jest już uwarunkowany wyłącznie wydarzeniami o czysto wewnątrzświatowym charakterze; stanowią więc one sekularystyczną odmianę Joachimowej wersji gnostycyzmu. Ta różnica, a także inne nie mogą jednak przesłaniać fundamentalnego podobieństwa, wskazującego wspólny rdzeń duchowy porównywanych prądów kulturowo-intelektualnych, a mianowicie immanentyzacji chrześcijańskiej koncepcji spełnienia transcendentnego. Ponadhistoryczne zbawienie zostało sprowadzone do wnętrza

³¹Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, dz. cyt., s. 432–437.

historii. Był to motyw przewodni i newralgiczny całej nowożytnej filozofii postępu, a zarazem jej najsłabszy punkt. Immanentyzacja eschatonu jako wyraz spekulacji nad sensem historii jest bowiem teoretycznie błędna.

Voegelin wysunął pod adresem Joachimowego gnostycyzmu oraz nowożytnej filozofii historii zarzut o arbitralność i nieuprawnioną hipostazę symboli wiary³². Nadnaturalna eschatologia chrześcijańska swój sens czerpie z objawienia, zaś źródłem jej epistemologicznej prawomocności jest wiara i nadzieja. Inaczej być nie może, gdyż ponadczasowe i pozaziemskie zbawienie nie jest dane w bezpośrednim doświadczeniu. Natomiast filozofowie postępu kruche i niepewne poznanie ostatecznego spełnienia, dokonujące się na drodze wiary, zastępują apodyktycznym i pewnym poznaniem przez rozum. Eschaton — ów symbol wiary — traktują tak, jakby był on przedmiotem immanentnego doświadczenia; tak, jakby kres historii pojęty jako stan doskonałości był przedmiotem wglądu danego w strukturze przeżycia bezpośredniego. Jest to jednak absolutnie niemożliwe³³, gdyż — ze względu na fakt, że rozwój i trwanie historii rozciągają się w nieznaną przyszłość — tok dziejów jako całość nigdy nie będzie przedmiotem doświadczenia. Gnostycy intelektualisci na mocy arbitralnej decyzji unieważniali, wpisane w strukturę ludzkiego doświadczenia, napięcie między znaną przeszłością i nieznaną przyszłością i w jego miejsce

³²Tamże, s. 113–114.

³³Zob. uwagi na ten temat w: K. Mądel SJ, *Gnoza i rzeczywistość według Eryka Voegelina*, www.jezuici.pl/iss/essay/madel/eric_voegelin.pdf.

wstawiali doskonale przejrzystą i racjonalistyczną teorię lub ideologię. „Każda poszczególna granica jest przekraczalna — pisał Leszek Kołakowski — ale nieprzekraczalne jest samo istnienie granicy”³⁴. Wypowiedź ta syntetycznie ujmuje błąd gnostycki.

Teoretyczna wadliwość historycyzmu i filozofii postępu, która zdominowała umysły ludzi na wiele wieków, skłania do postawienia pytania o przyczyny powodzenia i popularności spekulacji historiozoficznych. Jest to w gruncie rzeczy pytanie o typ ludzi, którzy stoją za ideą postępu i zbawienia immanentnego. Voegelin zadał w tym kontekście złośliwe pytanie: „Czy wolno nam powiedzieć, że myśliciele oddający się takim spekulacjom są na tyle nieinteligentni, iż nie są w stanie pojąć własnych błędów?”³⁵. I odpowiedział z całą powagą: „Nie da się siedmiu wieków intelektualnej historii wyjaśnić tym, że zapanowała głupota i nieuczciwość. Musimy raczej założyć, że w ludziach i w ich duszach dokonało się coś takiego, że ulegli zaślepieniu i przestali dostrzegać błędy w tego rodzaju spekulacjach”³⁶.

W opinii Voegelina motywem przyjęcia postawy gnostycznej jest chęć uzyskania pewności co do sensu historii i własnego w niej miejsca; ostatecznego i pewnego rozwikłania tajemnicy stworzenia i istnienia; pokonania lęku wywołanego egzystencjalnymi napięciami pomiędzy doczesnością a wiecznością, skończonością a nieskończonością; i wreszcie zasadnicza niezgoda na życie na dotychczasowych warun-

³⁴Cyt za: J. Krasicki, *Dwie krytyki gnozy*, dz. cyt., s. 48.

³⁵E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, dz. cyt., s. 115.

³⁶Tamże.

kach³⁷. Nieprzypadkowo więc gnostycyzm rodzi się w łonie chrześcijaństwa, którego istotą jest niepewność wynikająca z odbóstwienia świata i społeczeństwa³⁸. Gdy świat ulega odbóstwieniu, kontakt z Bogiem transcendentnym i ponadświatowym sprowadza się do cienkiej nici wiary. Sytuacja egzystencjalna chrześcijanina polega wtedy na życiu „duszy otwartej na Boga, czekającej, przechodzącej okresy zapału i przygnębienia, poczucia winy i zwątpienia, cichego poruszenia miłością i łaską, drzenie na skraju pewności, która ledwie osiągnięta zaraz umyka — sama więc delikatność tej materii okazać się może zbyt wielkim obciążeniem dla ludzi pożąujących solidnych i narzucających się swoją pewnością doświadczeń”³⁹. Gnoza ma więc stanowić panaceum na niechciane i uciążliwe rozterki duchowe: jest przeżyciem bardzo podobnym do doświadczenia wiary, a zarazem ulecza ją z jej niepewności. Lekarstwo polega tu na przebóstwieniu człowieka i przypisaniu mu znamion boskich. W nowożytności zjawisko przebóstwienia przybrało o wiele bardziej radykalne formy niż w średniowiecznym gnostycyzmie. Człowiek nowożytny, wchłaniając w siebie boskiego ducha, nie tyle pozostawił Boga samego sobie w transcendencji (jak miało to miejsce w przypadku Joachimowego gnostycyzmu w trzecim stadium historii), ale uznał go za fikcję równoważną projekcji najlepszych cech człowieka. Odtąd boskość wyczerpuje się w

³⁷Por. tamże. Zob. także podobnie określone motywy przyjęcia historycystycznego punktu widzenia w: K. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, przekład H. Krahelska, W. Jedlicki, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2006, s. 6–8.

³⁸Por. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, dz. cyt., s. 116.

³⁹Tamże.

człowieku, który sam sobie udziela łaski i odkupienia⁴⁰.

Wypada zadać sobie pytanie: dlaczego akurat Joachimowa, powiązana ze spekulacją historyczną, odmiana gnostycyzmu zyskała taką popularność w nowożytności? Wszak istniały gnozy innego rodzaju, które zaspokajały ludzką żądzę pewności poprzez umieszczenie obietnicy zbawienia, nie w wymiarze historycznym i społecznym, ale w perspektywie życia jednostkowego. Nie można zapewne tego fenomenu wytłumaczyć, dowodząc intelektualnej wyższości spekulacji historycznej nad niehistoriozoficzną wersją gnozy. Tym bardziej, że nowożytność to nie tylko filozofia historii i postępu, ale także filozofia Nietzschego, Schopenhauera i innych, którzy nie uprawiali spekulacji historycznych, choć, zdaniem Voegelina, byli także gnostykami⁴¹. Jaki to więc

⁴⁰Jest to przejaw demonicznego odwrócenia zasady, które najdobitniej zostało wyrażone przez F. Nietzschego. Zob. więcej: E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, dz. cyt., s. 121–122; E. Voegelin, *Nietzsche, the Crisis, and the War*, [w:] *The Collected Works of Eric Voegelin. Published Essays, 1940–1952*, University of Missouri Press, Columbia and London 2000, s. 126–157.

⁴¹Do grona gnostyków Voegelin zaliczał zadziwiająco wielu myślicieli nowożytnych, których z różnych względów niezmiernie trudno byłoby zestawić w jednym szeregu: np. Niccolo Machiavelliego, Tomasza Hobbesa, Georga Wilhelma Hegla, Augusta Comte’a, Karola Marksa, Georgesa Sorela, Michała Bakunina, Fryderyka Nietzschego, a także takich współczesnych filozofów jak Martin Heidegger. Ten niezwykle szeroki zakres pojęciowy „gnozy” jest jedną z głównych przyczyn krytyki wysuwanej pod adresem Voegelinowskiej interpretacji nowożytności. Wielu krytyków podnosi, iż tak szeroko zakrojona kategoria gnozy, po pierwsze, niewiele wyjaśnia, a po drugie, uniemożliwia precyzyjne odróżnienie gnostyków od nie-gnostyków. W polskiej literaturze tego typu zarzut występuje w: R. Skarżyński, *Koncepcja gnozy Erica Voegelina*, [w:] J. Skoczyński (red.), *Gnoza polityczna*, dz. cyt., s. 29–37. Na marginesie tych zastrzeżeń warto odno-

czynnik spaja gnozę ze spekulacjami historycznymi? Tym czynnikiem zdaje się być „cywilizacyjna ekspansywność społeczeństw zachodnich. Rodząca się epoka poszukiwała dla siebie sensu (...). I rzeczywiście, zachodnia cywilizacja wyposażyła się w sens w momencie, gdy nastąpił jej rozwój i zróżnicowanie”⁴². Przykładowo: duchowy rozkwit Zachodu w postaci zakonów, jaki obserwujemy od czasów Cluny, wyraził się Joachimową spekulacją o Trzecim Królestwie, w którym dominować mają mnisi; wczesny humanizm literacki u schyłku średniowiecza wyraził się w obecnej u Dantego i Petrarcki idei Apollińskiego Imperium — Trzeciego Królestwa intelektualnego życia, które nastanie po imperium duchowym i ziemskim; w epoce Rozumu Condorcet stworzył ideę zjednoczonej, obejmującej całą ludzkość, cywilizacji, w której wszyscy byłiby francuskimi intelektualistami; aż w końcu w dobie rozwoju nauki narodziła się idea epoki pozytywnej⁴³. Wydaje się więc, że to duma i zachwyt z zaistnienia pewnych fenomenów życia kulturowego i intelektualnego skłaniały do postrzegania własnej epoki czy swojego środowiska kulturowo-historycznego jako załóżka przyszłej szczęśliwości i podwaliny Trzeciego Królestwa. A wskutek nadania wewnątrzświatowemu i historycznemu działaniu wymiaru eschatologicznego cywilizacyjna aktywność stawiała się „mi-

tować, że Voegelin pod koniec życia nieco zrewidował swój stosunek do pojęcia gnozy, stwierdzając, że być może inne pojęcie byłoby bardziej adekwatne na określenie fenomenu nowożytności. Por. K. Dorosz, *Zabójstwo Boga i gnoza*, cz. II, www.gnosis.art.pl/e_gnosis/aurea_catena_gnosis/dorosz_krzysztof_zabojstwo_boga_i_gnoza2.htm.

⁴²E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, dz. cyt., s. 119.

⁴³Tamże, s. 120.

stycznym dziełem samozbawienia”.

Powyższe przykłady uwidaczniają nam także zależność między rozwojem gnostycyzmu na Zachodzie a zmianami w obrębie nośników gnostyckiej prawdy. Zdaniem Voegelina współcześnie najbardziej rozpowszechnionym nośnikiem prawdy gnostyckiej jest nauka. „Gdy pozytywistyczny odkrywca zastąpił epokę Chrystusa epoką Comte’a, scjentyzm w gnostyckich spekulacjach osiągnął swój pełny rozkwit. Do dziś na Zachodzie scjentyzm jest jednym z najprężniejszych ruchów gnostyckich, a immanentystyczna duma z nauki jest tak mocna, że nawet poszczególne dyscypliny naukowe (takie jak fizyka, ekonomia, socjologia, biologia i psychologia) stworzyły własne odmiany zbawienia”⁴⁴. Należy zauważyć, że to właśnie niespotykany rozkwit nauki w XVII w. dla wielu stanowi podstawę rozwoju idei postępu. Nie wydaje się jednak, że samą pozytywną reakcją na rozwój wiedzy naukowej i techniki można by wytłumaczyć powstanie filozofii postępu. Nauka jest raczej przygodnym symbolem postępu, fetyszem, który najbardziej pobudzał wówczas ludzką wyobraźnię, gdyż dawał największe podstawy do wiary w opanowanie świata i gloryfikację człowieka. Kult nauki należałoby więc raczej postrzegać jako skutek zakażenia „wirusem gnostyckim”, a rozwój nauki wprowadzić jako czynnik pojawienia się pewnej odmiany filozofii postępu, ale nie jako przyczynę jej pojawienia się. Korzenie tej filozofii sięgają bowiem do doświadczenia duchowego człowieka, jego wrażliwości i postawy wobec świata.

⁴⁴Tamże.

Upadek idei postępu

Zdaniem Voegelina, którego Paweł Śpiewak określa mianem „historyka i filozofa duszy otwartej”, ceną postępu jest śmierć ducha i stłumienie prawdy duszy⁴⁵. Jest tak m.in. dlatego, gdyż w miejsce wpisanej w ludzką egzystencję „niepewności, szamotaniny, heroicznej i nigdy nie osiagającej celu walki o ład, sens, wkracza pewna siebie teoria, system z dobrze spreparowanymi racjami, dając wyznawcy poczucie pewności i bezpieczeństwa, światu — jednoznaczny sens, a za nas decydując o tym co dobre i złe”⁴⁶. Przyjmując na wiarę takie teorie i ideologie, człowiek odwraca się od fundamentalnego doświadczenia egzystencjalnego, którym dla Voegelina zdaje się być doświadczenie metaksy, czyli bycie *między*⁴⁷: między tym, co boskie i tym, co ziemskie, między narodzinami i śmiercią, między chaosem i pragnieniem ładu itd. W dziedzinie politycznej to zubożające ludzką egzystencję zjawisko ideologizacji objawia się w zakazie zadawania pytań oraz dyskusji nad naturą i przeznaczeniem człowieka, ponieważ są one dane i odkryte przez profetycznych intelektualistów. W konsekwencji na mocy „ideologicznej prawdy” i politycznego przymusu

⁴⁵ Zob. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, dz. cyt., s. 123.

⁴⁶ P. Śpiewak, *Eric Voegelin — filozof i historyk duszy otwartej*, [w:] E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, dz. cyt., s. 8.

⁴⁷ Zob. więcej o znaczeniu „metaksy” w filozofii politycznej E. Voegelina w: C. J. Olbromski, *Platońskie pojęcie μετὰξὺ w filozofii politycznej Erica Voegelina*, [w:] P. Kłoczowski (red.), *Dziedzictwo greckie we współczesnej filozofii politycznej*, Ośrodek Myśli Politycznej i Księgarnia Akademicka, Kraków 2004, s. 91–107.

zostają „zlikwidowane” napięcia, w które uwikłana jest egzystencja człowieka. Choć jednak „zamknięcie duszy w obrębie nowożytnego gnostycyzmu może stłumić prawdę duszy, jak również te doświadczenia, które ujawniają się w filozofii i w chrześcijaństwie”, to ze względu na fakt, że natura ludzka nie ulega zmianie, progresywizm „nie jest w stanie usunąć duszy i jej transcendencji ze struktury rzeczywistości”⁴⁸. Mając to na uwadze można zaryzykować twierdzenie, że cywilizacja gnostycko-progresywistyczna jest przejawem zdeformowanego doświadczania świata — na mocy przesądnej wiary w postęp rzeczywistość zostaje zastąpiona wymarzoną i urojonym światem snów o potęgę człowieka.

Na zakończenie zwróćmy uwagę na jeszcze dwa znamienne aspekty filozofii postępu, które można potraktować w kategoriach nadziei i przestrogi. Z jednej strony, chodzi o nieuchronne „samowyczerpywanie się” idei postępu. Progresywistyczne zabiegi immanentyzacji eschatonu nie mogą być powielane bez końca ze względu na to, że wewnątrzświatowa rzeczywistość zawiera w sobie ograniczone zasoby istotnych i relewantnych źródeł sensu. Rasa, proletariąt, mnisi, popęd, technologia i inne immanentne symbole dążenia do osiągnięcia doskonałości i szczęścia, wskutek historycznej demistyfikacji i utraty swego absolutnego wymiaru, mogą być zastąpione przez inne tego typu symbole, jak naród, państwo itp. Ale każdy z następnych symboli pozbawiony jest już na wstępie tej siły perswazyjnej, co jego „poprzednik”, z którym, na mocy teoretycznej analogii, dzieli

⁴⁸E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, dz. cyt., s. 151.

jego historyczną i intelektualną kompromitację⁴⁹.

Z drugiej strony chodzi o społeczno-instytucjonalne i ustrojowe implikacje dążenia do ustanowienia „Trzeciego Królestwa”. Wydaje się, że normatywnym korelatem idei apokalipsy cywilizacji⁵⁰ oraz pragnienia zbawienia wewnątrzświatowego jest wspomniany wyżej zakaz zadawania pytań i dyskusji nad sensem istnienia. Zakaz ten zaś przybiera formę porządku totalitarnego. Staje się to widoczne w idei immanentnego zbawienia, którą wyraża choćby koncepcja Comte’a. Twórca pozytywizmu „ustanowił nagrodę dla tych, którzy wnieśli wkład w rozwój cywilizacji. Zagwarantował im nieśmiertelność” oraz „przyjęcie (...) w poczet pozytywistycznych świętych”⁵¹. Natomiast „tacy niegodziwcy, co nie kwapią się do budowy cywilizacji zgodnej z wymaganiami Comte’a” i wybierają Boga, a nie pozytywistycznego sędziego Sądu Ostatecznego, „będą skazani na piekło zapomnienia”⁵². Voegelin w dosadny i bezlitosny sposób podsumowuje filozofię postępu: „progresywistyczna symbolika wkładu, upamiętnienia i zapomnienia wyznacza zarysy »dołów zapomnienia«, do których boscy zbawiciele gnostyckich imperiów wrzucali swe ofiary z kulą w potylicy”⁵³. Totalitaryzm zdaje się więc być końcową formą cywilizacji progresywistycznej.

⁴⁹E. Voegelin, *In Search of the Ground*, [w:] E. Sandoz (ed.), *The Collected Works of Eric Voegelin: Published Essays 1953–1965*, University of Missouri Press, Columbia and London 2000, s. 236–237.

⁵⁰„Wyposażenie w sens zbawienia uczyniło z rozwoju Zachodu apokaliipsę cywilizacji”; E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, dz. cyt., s. 122.

⁵¹Tamże.

⁵²Tamże.

⁵³Tamże, s. 123.

Bibliografia

Bury J. B., *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth*, Dover Publications, New York 1955.

Comte A., *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, przekład J. K., Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.

Condorcet N., *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, przekład E. Hartley, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1957.

Coreth E., Schondorf H., *Filozofia XVII i XVIII wieku*, przekład P. Gwiazdecki, Wydawnictwo M. Derwiecki, Kęty 2006.

Czarnecki M. J., *Człowiek wobec świata. Gnoza nowożytna E. Voegelina a gnostycyzm antyczny — próba porównania*, „Dialogi polityczne” 2007, nr 8.

Dorosz K., *Zabójstwo Boga i gnoza*, cz. II, www.gnosis.art.pl/e_gnosis/aurea_catena_gnosis/dorosz_krzysztof_zabojstwo_boga_i_gnoza2.htm.

Engels F., Marks K., *Manifest Komunistyczny*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1976.

Figura M., *Duchowe dziedzictwo Joachima z Fiore w interpretacji Henri de Lubaca*, „Communio” 2000, nr 4.

Grzeszczak J., *Joachim z Fiore. Średniowieczny przyczynek do teologii dziejów*, Wydawnictwo Teologiczne UAM, Poznań 2006.

Grzeszczak J., *Od epoki Ducha Świętego do ery Wodnika. Oblicza duchowego dziedzictwa Joachima z Fiore*, [w:] F. Lenort (red.),

Sapientis est ordinare. Opuscula Ludvico Wciórka septuagenario dedicata, Wydawnictwo Teologiczne UAM, Poznań 2001.

Hegel G., *Fenomenologia ducha*, przekład Ś. F. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002.

Jonas H., *Religia gnozy*, przekład M. Klimowicz, Wydawnictwo Platan, Kraków 1994.

Popper K., *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, przekład H. Krahelska, W. Jedlicki, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2006.

Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu*, t. 1, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2000.

Krasicki J., *Dwie krytyki gnozy — Marian Zdziechowski i Leszek Kołakowski*, [w:] J. Skoczyński (red.), *Gnoza polityczna*, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, Kraków 1998.

Krasnodebski Z., *Upadek idei postępu*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1991.

Madel K., *Gnoza i rzeczywistość według Eryka Voegelina*, www.jezuici.pl/iss/essay/madel/eric_voegelin.pdf.

Marulewska K., *Eugenika w świetle idei postępu. Rozważania wokół fundamentów filozoficznych*, „Dialogi polityczne” 2008, nr 10.

Nisbet R., *The History of Idea of Progress*, Basic Books, New York 1980.

Olbromski J., *Platońskie pojęcie μεταξὺ w filozofii politycznej Erica Voegelina*, [w:] P. Kłoczowski (red.), *Dziedzictwo greckie*

we współczesnej filozofii politycznej, Ośrodek Myśli Politycznej i Księgarnia Akademicka, Kraków 2004.

Prokopiuk J., *Gnoza i gnostycyzm*, http://gnosis.art.pl/prokopiuk_gnoza_i_gnostycyzm01.htm.

Sikora A., *Saint-Simon*, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1991.

Skarżyński R., *Koncepcja gnozy Erica Voegelina*, [w:] J. Skoczyński (red.), *Gnoza polityczna*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1998.

Strauss L., *Sokratejskie pytania*, przekład P. Maciejko, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.

Voegelin E., *Crisis and Apocalypse of Man*, [w:] D. Walsch (ed.), *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 26, University of Missouri Press, Columbia and London 2000.

Voegelin E., *In Search of the Ground*, [w:] E. Sandoz (ed.), *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 11, University of Missouri Press, Columbia and London 2000.

Voegelin E., *Nietzsche, the Crisis, and the War*, [w:] E. Sandoz (ed.), *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 10, University of Missouri Press, Columbia and London 2000.

Voegelin E., *Nowa nauka polityki*, przekład P. Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 1992.

Voegelin E., *Science, Politics and Gnosticism*, [w:] M. Henningsen (ed.), *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 5, University of Missouri Press, Columbia and London 2000.

GNOSTIC ROOTS OF THE IDEA OF PROGRESS IN THE LIGHT OF
ERIC VOEGELIN'S POLITICAL PHILOSOPHY

Summary: In the article an attempt to connect the modern idea of progress — which is contained in such influential philosophical systems as Heglism, Marxism, Comtism — with medieval Gnosticism of Joachim of Fiore was taken. We focused more on theoretical, not historical analysis. What it means is that we are trying to show a relation between modern philosophy of progress and Gnosticism through comparison of the symbolical structures but without going into the history and factual genesis of the former. The main thesis of this article can be expressed in the statement that progressivist philosophy is fundamentally corresponding to the medieval sectarian system. In the background of the main thesis there are several other problems and questions. It is worth emphasising two of them: the first concerns a theoretical incorrectness of the end of history thesis; the second concerns spiritual sources of progressivist theories and is explored on the basis of the differentiation between faith and gnosis.

Keywords: Gnosticism, idea of progress, The Third Kingdom, immanentization of the Christian eschaton, secularization.

Słowa kluczowe: gnostycyzm, idea postępu, Trzecie Królestwo, immanentyzacja chrześcijańskiego eschatonu, sekularyzacja.



APPENDIX
2012, TOM 1, S. 40 – 69
WWW.APPENDIX.IFIL.UZ.ZGORA.PL

Błażej Baszczak*

SZLACHETNA PERSWAZJA? WOKÓŁ IDEI REKLAMY SPOŁECZNEJ

Nie wolno zostawiać świata takim, jakim jest.

Janusz Korczak

Tworzący ponad sto lat temu Georg Simmel już wtedy zadziwiająco aktualnie wskazywał na nowe, psychologiczne mechanizmy dotyczące człowieka żyjącego w wielkim mieście. „Psychologicznym tłem indywidualności wielkomiejskiej jest natężenie podnieć nerwowych, wynikających z szybkich, nieustannych zmian zewnętrznych i doznań wewnętrznych”¹. Każde przejście ulicą wystawia świadomość

*Doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego.

¹G. Simmel, *Most i drzwi. Wybór esejów*, przekład M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 115.

człowieka na natłok szybko zmieniających się obrazów, na zróżnicowanie doznań percepcyjnych, na nieoczekiwane wrażenia. Takie warunki psychologiczne generuje, wg Simmla, wielkie miasto, a dziś już wiemy, że nie tylko ono, wydaje się, że jest to charakterystyka adekwatna dla całej kultury masowej. Uczy ona człowieka przede wszystkim przeżywać, a nie doświadczać. Chwilowe, nieoczekiwane zdarzenia, szok percepcyjny — tak rodzą się przeżycia, wtedy, gdy człowiek nie potrafi już zasymilować nadmiernej ilości wrażeń, nie ma czasu i energii ich doświadczać, idzie dalej, przechodzi obok. Doświadczenie to komfort rzeczywistego wzbogacenia zrodzonego ze świadomej chęci asymilacji i z możliwości namysłu nad czymś — szybkość i ulotność obrazów je wyklucza.

Podstawowym instrumentem oddziaływania takiej rzeczywistości jest perswazja. „Każdego dnia bombarduje się nas jednym komunikatem perswazyjnym za drugim. Mamy do czynienia z perswazją opartą nie na wymianie argumentów i dyskusji, ale na manipulacji symbolami i naszymi najbardziej podstawowymi emocjami. Czy tego chcemy czy nie, żyjemy w epoce propagandy”². Owa perswazja szczególną swą moc objawia w środkach masowego przekazu, a jeszcze dokładniej w reklamie, podstawowym instrumencie współczesnego oddziaływania. Gdyż to reklama „sprzedaje” dziś odpowiedzi co do oczekiwanego wyglądu, stylu życia, zainteresowań, ulubionych produktów, preferowanych zachowań i postaw. Jest wszechobecna. „Dziś mamy reklamy na

²A. Pratkanis, E. Aronson, *Wiek propagandy*, przekład J. Radzicki, M. Szuster, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2003, s. 14.

wszystkim, co stoi, jeździ, pływa i lata. Reklamy atakują nas z murów, słupów ogłoszeniowych, gazet, czasopism i stron Internetu. Wdzierają się do naszych uszu między piosenkami nadawanymi przez radiowe stacje i do naszych oczu między kolejnymi scenami filmów w telewizji”³. Ale nie wszystkie reklamy stawiają za swój priorytet cele ekonomiczne, jak wylansowanie pewnej marki, sprzedanie jakiegoś produktu. Niektóre, operując perswazją, wybierają, zdawałoby się, dwuznaczną etycznie drogę lisa, by realizować szlachetne cele społeczne.

Reklama komercyjna a reklama społeczna

Cechą konstytutywną reklamy jako takiej jest to, że jest ona komunikatem perswazyjnym. Ma zazwyczaj na celu skłonienie potencjalnych konsumentów do kupna określonych produktów lub korzystania z pewnych usług, a także do wyrażenia poparcia dla jakiejś sprawy lub idei. Te cechy można odnieść również do reklamy społecznej, tym jednak, co ją odróżnia od reklamy komercyjnej, jest jej specyficzny cel, a mianowicie wywołanie społecznie pożądanых zachowań i postaw. I to w aspekcie pozytywnym, czyli namawiając do prospołecznych zachowań, jak np. pomaganie ofiarom przemocy, czy też negatywnym jako propagowanie zaprzestania określonych zachowań, np. palenia papierosów.

Przyjrzyjmy się kryteriom odróżniającym reklamę komercyjną i społeczną. Po pierwsze, złożoność postaw. „W

³D. Doliński, *Psychologia reklamy*, Wydawnictwo Agencja Reklamowa „Aida”, Wrocław 1998, s. 8–9.

odróżnieniu od reklamy komercyjnej, postawy, które mają być zmieniane przez reklamę społeczną, są na ogół mocno zakorzenione w społecznej tradycji i wartościach”⁴. To może okazać się bardzo trudną zaporą do przejścia dla twórców takich reklam, którzy chcieliby chociażby zmienić niezdrowe tradycje kulinarne, stając wtedy do walki z reklamami komercyjnymi, wyraźnie często zachęcającymi do niezdrowej żywności. Problem jeszcze bardziej staje się złożony i subtelny, gdy twórcy reklamy społecznej próbują zmodyfikować czy wręcz przeciwstawić się postawom akceptowanym np. przez systemy religijne danej społeczności. Wtedy przestaje już chodzić tylko o zmianę swoich preferencji, ale o głęboką zmianę postawy życiowej, nierzadko na opozycyjną wobec dotychczas realizowanej.

Po drugie, reklama komercyjna wyraźnie różni się od społecznej charakterem swego przekazu. „Autorzy większości reklam komercyjnych starają się wywołać dobry nastrój poprzez wprowadzenie przyjemnej scenerii i muzyki, wykorzystanie znanych i lubianych osób, pięknych kobiet, uśmiechniętych dzieci oraz tworzenia zabawnych historii”. Zgoła inaczej jest w przypadku reklamy społecznej. „Mają one często charakter awersyjny: smućą, przerażają, mówią o sprawach, które wywołują lęk, niechęć i dotyczą problemów, o których większość chciałaby zapomnieć (np. tematy takie, jak śmierć, choroby, bieda, przemoc, patologia)”⁵. Czyli

⁴D. Maison, N. Maliszewski, *Co to jest reklama społeczna?*, [w:] D. Maison, P. Wasilewski (red.), *Propaganda dobrych serc, czyli rzecz o reklamie społecznej*, Wydawnictwo Agencja Wasilewski, Kraków 2002, s. 9.

⁵Tamże, s. 11.

reklamy społeczne generują na ogół uczucia negatywne, które ludzie próbują wyprzeć, do których sami przed sobą często nie chcą się przyznać.

Trzecim kryterium jest rodzaj korzyści związany z reklamą. O ile reklama komercyjna najczęściej oferuje korzyści łatwo dostępne, wymagające co najwyżej pójścia do sklepu, a w kontekście sklepów internetowych nawet takiej fatygi można sobie zaoszczędzić, to w przypadku reklamy społecznej korzyści są dużo mniej bezpośrednie i oczywiste, a bardziej dalekowzroczone. Nierzadko nie jest prosto udzielić jasnej odpowiedzi odbiorcy takiej reklamy, jakie może mieć konkretne korzyści z tolerancji dla uchodźców czy restrykcyjnych dla niego zachowań proekologicznych. Mimo wszystko o skuteczności reklamy społecznej decyduje atrakcyjność i właściwe zdefiniowanie owych korzyści dla odbiorcy, nawet jeśli wydają się one dużo bardziej mgliście zarysowane niż w reklamie komercyjnej.

Reklamy różnią się także co do intencji przypisywanej nadawcy przez jej odbiorców. Generalnie większość z nas nie ma najlepszego zdania o reklamach, gdyż kojarzą się nam z manipulacją, propagandą, „naciąganiem”. Ale takie nastawienie odnosimy głównie do twórców reklamy komercyjnej, postrzegając ich jako ludzi nastawionych wyłącznie na zysk, osiągających swoje cele nierzadko w nieuczciwy sposób, co skutkuje małym do nich zaufaniem. Akurat pod tym względem w dużo lepszej sytuacji są twórcy reklamy społecznej, przypisywana im chęć pomocy innym zyskuje wysokie zaufanie społeczne u odbiorców, przez co reklama taka staje się dużo bardziej wiarygodna. Chociaż to nie jest reguła,

stopień pozytywnego nastawienia do reklamy społecznej może ulec wyraźnemu osłabieniu, jeśli jej nadawca nie cieszy się uznaniem, nie jest lubiany. Jako przykład można podać pewne organizacje rządowe czy firmy ubezpieczeniowe.

Ostatnim przyjętym kryterium porównawczym jest budżet. „Pomimo większej złożoności problemów społecznych budżety większości kampanii społecznych są zazwyczaj wielokrotnie mniejsze niż kampanii komercyjnych”⁶. Na kampanie społeczne często jest wręcz brak środków finansowych, choć jest to wpisane w specyfikę tej reklamy. Wszak komercyjne ich finansowanie mogłoby osłabić zaufanie odbiorców, co do intencji tego przekazu.

Podsumowując, powyższe porównanie jasno pokazuje, że reklama komercyjna i społeczna różnią się od siebie pod wieloma względami, poczynając od specyfiki postaw, które kreują, poprzez wykorzystywane przez nie środki, a kończąc na budżecie. Niemniej należy zauważyć, że sposoby ich oddziaływania nie różnią się aż tak bardzo od siebie, bazują na podobnych mechanizmach komunikacji i perswazji. Oba typy reklam muszą uporać się z wieloma podobnymi problemami, jak chociażby wybór odpowiedniej strategii reklamowej właściwej dla danego segmentu odbiorców.

⁶Tamże, s. 12.

Tło reklamy społecznej — marketing społeczny i marketing zaangażowany społecznie (*cause related marketing*)

Marketing mix w wymiarze społecznym

Czy te same techniki używane w marketingu można zastosować do promowania idei społecznych? Okazuje się, że tak, gdyż doświadczenia z dziedziny klasycznego (czyli zorientowanego komercyjnie) marketingu dostarczają sprawdzonych i skutecznych narzędzi do wspierania i organizowania kampanii społecznych. Te podstawowe instrumenty marketingu, inaczej zwane mieszanką marketingową to produkt, cena, dystrybucja i promocja.

Produktem w marketingu społecznym jest przedmiot jego działania. Mogą to być prewencyjne badania piersi, zbiórka pieniędzy dla domów dziecka, niepalenie papierosów czy zapinanie pasów przez kierowców. Czyli może to być produkt rozumiany jako coś materialnego (pieniądze), ale również jako określone zachowanie. Jak w każdej dobrej kampanii, powinien on być dobrze zdefiniowany, gdyż, rzecz jasna, zwiększa to skuteczność całego przedsięwzięcia.

W marketingu komercyjnym ceną jest na ogół koszt finansowy produktu. W marketingu społecznym koszt finansowy odnosi się jedynie do akcji charytatywnych opartych na zbiórce pieniędzy. W pozostałych przypadkach są to koszty behawioralne i psychologiczne. „Koszty behawioralne to energia spożytkowana na działanie promowane przez kampanię, np. strata czasu, aby oddać honorowo

szpik kostny lub wysiłek związany z segregowaniem śmieci. Natomiast koszty psychologiczne to szeroko rozumiane poczucie psychologicznego dyskomfortu związane ze zmianą postawy lub zachowania, np. głód nikotynowy towarzyszący rzucaniu palenia lub przełamanie niechęci do zdrowych, ale mniej smacznych potraw”⁷. Oczywiście, im ten dystans między stanem docelowym a obecnym jest większy, tym bardziej wzrastają koszty (szczególnie emocjonalne, a także te związane z naszą postawą czy nawet światopoglądem) jakiejś naszej zmiany i tym trudniej nam będzie się zmienić.

Również inaczej rozumie się dystrybucję w marketingu społecznym. Oczywiście nie jako dostarczenie produktu na rynek, ale jako ułatwienia, dzięki którym można łatwiej realizować cel kampanii społecznej, np. ośrodki edukacyjne, bezpłatna infolinia, terenowe punkty poboru krwi czy zbiórki pieniędzy. Wydaje się, że dystrybucja w marketingu społecznym ma niebagatelne znaczenie, może nawet większe niż w marketingu komercyjnym, gdyż dużo trudniej jest namówić np. na zmianę przyzwyczajeń niż nakłonić do kupna czegoś smacznego. Te ułatwienia muszą się pojawić, o ile kampania ma odnieść spodziewany skutek, to jest oszczędzenie czasu odbiorcom gotowym do wzięcia udziału w jakiejś akcji dobroczynnej, jaki musieliby poświęcić, stojąc w kolejkach w banku czy szpitalu. Przykładem świetnej dystrybucji jest Wielka Orkiestra Świątecznej Pomocy, co widać przez pryzmat skuteczności i powszechności jej działania.

Czwartym elementem jest promocja, czyli w tym wypadku informowanie o danej akcji. Tu szczególnie są wy-

⁷Tamże, s. 14–15.

korzystywane narzędzia wypracowane przez marketing komercyjny, jak reklama, public relations czy promocja różnie rozumiana, np. czekolada za oddanie krwi. Promocja ma niewiele mniejszą rolę do odegrania co dystrybucja, decydując nierzadko o powodzeniu lub porażce jakiejś kampanii.

Strategiczne podejście do kampanii społecznych

Kampania komercyjna czy społeczna musi być dobrze zaplanowana, aby być skuteczną, czyli nie może się obejść bez zdefiniowania tego, co i do kogo ma być adresowane.

Analogicznie do marketingu komercyjnego, w jego odmianie społecznej używa się również podejścia segmentacyjnego, czyli takiego, które dzieli daną zbiorowość na podgrupy wewnętrznie spójne, co do których powinny być zastosowane takie same strategie komunikacyjne i perswazyjne. Często dzieje się tak, że im lepiej zdefiniowana jest nasza grupa docelowa, nasz segment, tym bardziej precyzyjny jest nasz komunikat, a przez to staje się on bardziej skuteczny. Właściwe zdefiniowanie odbiorcy reklamy społecznej daje bowiem możliwość posługiwania się jego językiem, odwołania się do jego potrzeb i motywów zachowań, a dzięki temu skuteczniejszego przekonania go do zmiany postaw czy zachowań. Najczęstsze kryteria, które bierze się pod uwagę, to cechy społeczno-demograficzne odbiorcy, jego potrzeby, zachowania i styl życia.

Kolejnym aspektem przy planowaniu strategii reklamy społecznej jest odpowiednie zdefiniowanie problemu, którego ma dotyczyć kampania, aby właściwie go zaprezentować wybranej uprzednio grupie docelowej. Generalnie

są dwie strategie. „Pierwsza to strategia grupy docelowej, polegająca na wyborze ważnej ze społecznego punktu widzenia grupy społecznej, a następnie diagnozie najbardziej istotnych w tej grupie problemów oraz podjęciu działań mających na celu ich uświadomienie i rozwiązanie. Druga to strategia problemu polegająca na diagnozie ważnego społecznie problemu, a następnie określeniu grupy docelowej”⁸. Ten etap w marketingu komercyjnym nazywany jest też pozycjonowaniem, ponieważ wówczas trzeba podjąć decyzję, jak mówić do grupy docelowej, by wywołać w niej pożądane działanie. Jednak w marketingu społecznym jest to kwestia dość subtelna, gdyż często wybór danego sposobu komunikacji okazuje się nieskuteczny dla danej grupy docelowej, stąd często w jednej kampanii, dotyczącej jakiegoś problemu dochodzi do repozycjonowania.

Bardzo ważnym elementem strategii jest właściwa komunikacja, tak aby obietnica korzyści, którą ma odnieść grupa docelowa, była jasna i klarowna. „Aby komunikowana korzyść zmieniła postrzeganie zachowania przez grupę docelową, powinna być ważna dla odbiorców reklamy, silnie związana z motywami ich zachowania, odpowiadać na ich potrzeby i oczekiwania”⁹. Ta korzyść musi być zakomunikowana jako interesująca dla odbiorców, jako atrakcyjna dla danej grupy, nawet jeśli to nie będzie jedyna, a może nawet wcale nie największa, korzyść. Jednak wybranie jednej

⁸M. Stasiakiewicz, *Psychologiczne problemy społecznej reklamy*, „Człowiek i Społeczeństwo” 2003, t. 21, s. 21.

⁹D. Maison, N. Maliszewski, *Co to jest reklama społeczna?*, dz. cyt., s. 26.

obietnicy sprawia, że przekaz jest jaśniejszy, lepiej pamiętany, co w konsekwencji silniej motywuje do zmiany zachowania.

Marketing społecznie zaangażowany (*cause related marketing*)

Coraz częstszym zjawiskiem staje się połączenie komercyjnych działań marketingowych służących firmie lub marce z działaniami na rzecz jakiejś istotnej sprawy o znaczeniu społecznym. Jest to symbioza, czyli marketing zaangażowany społecznie, to „prowadzone przez firmy komercyjne działania wykorzystujące pieniądze, techniki i strategie marketingowe w celu wspierania istotnych społecznie spraw, wzmacniające jednocześnie własny biznes firmy. Dzięki takim działaniom firmy promują swój wizerunek w powiązaniu ze sprawą, o którą walczą powodując w konsekwencji wzrost pieniędzy na dany cel, a zarazem odnosząc (...) korzyści poprzez poprawę wizerunku firmy, podkreślenie specyfiki produktu, wzmacnianie lojalności konsumentów i powodowanie wzrostu sprzedaży swoich produktów”¹⁰. Jest to działalność usytuowana pomiędzy czystym biznesem a filantropią, przynosząca korzyści każdej ze stron zaangażowanych w kampanię. To współdziałanie trzech stron: organizacji społecznej, organizacji komercyjnej i konsumenta. Organizacja społeczna dzięki takiemu marketingowi może realizować swoje szczytne cele (np. fundacje „Polsat dzieciom”

¹⁰D. Maison, N. Maliszewski, *Cause Related Marketing — Marketing Zaangażowany Społecznie*, [w:] D. Maison, P. Wasilewski (red.), *Propaganda dobrych serc, czyli rzecz o reklamie społecznej*, dz. cyt., s. 120–121.

czy „Podaruj dzieciom słońce” wspierające ciężko chore dzieci), które związane są z komercyjną stacją telewizyjną i markami określonych produktów. Takie kampanie mają dwóch darczyńców: organizację komercyjną i konsumenta. Oboje dużo mogą zyskać. Organizacja komercyjna nie tylko zwiększa swój obrót, ale wzmacnia swój pozytywny wizerunek, co w rezultacie zdecydowanie wyróżnia jej produkty na tle konkurencji. Natomiast konsument, prócz po prostu nabycia produktu, niejako *gratis*, dostaje zadowolenie ze swego altruistycznego zachowania.

Można by sobie zadać pytanie, czy nie jest to zatem wyrafinowany chwyt komercyjny, brudny interes w masce filantropii. Przytoczmy dane z kampanii Polsatu i fundacji „Podaruj dzieciom słońce” z 1999 r. Zakończyła się ona niewątpliwym sukcesem, gdyż uzyskano 4,8 milionów złotych ze sprzedaży polecanych produktów. „Dzięki tym pieniądzom sfinalizowano program rodzinnych przeszczepów wątroby, utworzono bank komórek z krwi pępowinowej oraz dziecięcy oddział onkologiczny w jednym z wrocławskich szpitali. Poza korzyściami finansowymi akcja zwracała również uwagę na problemy społeczne”¹¹. Wyniki te mówią same za siebie. Wydaje się, że ważniejsza jest sama pomoc niż rodzaj motywacji leżących u jej podłoża. Nawet jeśli nie są one moralnie nieskazitelne, to pragmatycznie dobry wymiar całej kampanii, globalnie rzecz ujmując, zwycięża. W czasach społeczeństwa konsumpcyjnego taki kierunek działań

¹¹M. Spychalski, *Czysty zysk*, [w:] D. Maison, P. Wasilewski (red.), *Propaganda dobrych serc, czyli rzecz o reklamie społecznej*, dz. cyt., s. 132.

społecznych, jako połączonych z komercyjnymi, wydaje się naturalną konsekwencją wielu globalnych procesów.

Krótką historia reklamy społecznej

Już w starożytnej Grecji i Rzymie inicjowano kampanie, których celem miało być uwolnienie więźniów. W czasie rewolucji przemysłowej w Anglii przeprowadzono akcje mające na celu wyswobodzenie więzionych za długi, wywalczenie praw wyborczych dla kobiet czy wynegocjowanie zakazu pracy dzieci. W XIX w. w Stanach Zjednoczonych istniały ruchy na rzecz zniesienia niewolnictwa, na rzecz wstrzemięźliwości i prohibicji, działały sufrażystki i organizacje promujące obronę praw konsumenta.

Od 1943 r., gdy utworzona została Wojenna Rada ds. Reklamy (War Advertising Council), Rada wydała ogromne pieniądze na podjęcie prób przezwyciężenia problemów społecznych. Rada Reklamy była w społeczeństwie amerykańskim prekursorem takich kwestii, jak: podejście do chorób umysłowych, stosunek do AIDS, walka z dyskryminacją, przestępczością, szerzeniem się chorób. To właśnie głównie dzięki wysiłkom Rady ds. Reklamy wiele przedsiębiorstw i organizacji zaczęło stosować reklamę w celu nagłaśniania problemów społecznych¹².

Zjawisko reklamy społecznej (*public service advertising*, *public service announcement* — reklama w służbie publicznej)

¹²J. T. Russell, W. R. Lane, *Reklama*, Wydawnictwo Felberg, Kraków 2000, s. 769.

pojawiło się w USA podczas II wojny światowej. W tym czasie wykorzystywano ją w celach propagandowych — zaprzestanie rozrzutnego korzystania z wełny, cukru i produktów gumowych (utyliczacja starych kaloszy), zachęta do uprawy ogródków przydomowych, namawianie kobiet do podjęcia pracy pielęgniarstwa (zmieniło to oblicze roli kobiety), a także na rzecz ostrożnego przekazywania informacji cennych dla wroga („Loose lips, sink ships” — „Zbyt długi język przynosi korzyści wrogom”¹³).

W Polsce wbrew pozorom historia reklamy społecznej jest znacznie dłuższa niż okres od 1989 r. Wątki związane z tematyką społeczną pojawiają się w literaturze (Konopnicka, Orzeszkowa, Prus — nowelki pozytywistyczne) i malarstwie pozytywistycznym (Gieryski). Niektórzy wskazują na artykuły w prasie jako pierwsze kampanie społeczne w Polsce — przede wszystkim w okresie zaborów i działalności obozu narodowego¹⁴.

Czasy II Rzeczypospolitej to okres bali charytatywnych, akcji inicjowanych przez Kościół oraz wykorzystywanie technik public relations — artykuły nieodpłatne w gazetach. Akcje edukacyjne były „wspierane” przez nakazy rządowe, nadzór policyjny itp. Jako przykład można podać wychodki Felicjana Sławoja-Składowskiego, propagujące czystość i higienę. Kolejnym ważnym etapem w polskiej historii reklamy społecznej jest propaganda komunistyczna

¹³A. Stafiej, *Historia reklamy społecznie użytecznej*, [w:] D. Maison, P. Wasilewski (red.), *Propaganda dobrych serc, czyli rzecz o reklamie społecznej*, dz. cyt., s. 51.

¹⁴Tamże, s. 65.

— plakaty promujące BHP, wydajność pracy, produkcję na użytek partii, działalność ku chwale ojczyzny („Cały naród buduje stolicę”, „Żeby Polska rosła w siłę a ludzie żyli dostatniej”). Te przekazy były dystrybuowane za pomocą radia, prasy i plakatu. Najważniejszą rolę odegrał właśnie plakat, który można traktować za pierwowzór billboardu. Równie ważnym zjawiskiem była Polska Kronika Filmowa (jako źródło kształtowania postaw społecznych), a także Polska Szkoła Plakatu (plakat filmowy). Później ukształtował się plakat społeczny, którego znakomitym twórcą był i nadal jest Andrzej Pagowski. W chwili obecnej działa w Polsce wiele fundacji i organizacji non-profit, będących inicjatorami i twórcami przekazów o tematyce społecznej. Poza tym akcje niekomercyjne są inicjowane przez agencje rządowe oraz instytucje publiczne, takie jak policja, szpitale.

Należy także wspomnieć o wkładzie fotografii w rozwój reklamy społecznej. W latach dwudziestych i trzydziestych XX w. doszło w USA do rozwoju nurtu fotografii społeczno-dokumentalnej. Wśród nazwisk, które wypada wymienić, są Lewis Hine, fotografujący emigrantów i pracujące dzieci, Dorothea Lange i Walker Evans, wykonujący swą misję fotograficzną pod auspicjami Urzędu do Spraw Bezpieczeństwa w Rolnictwie, Margaret Bourke-White, a także Eugene W. Smith i Robert Capa. W ich przekonaniu fotografia zaangażowana społecznie może wywołać realną zmianę społeczną¹⁵.

¹⁵ Zob. J. Berger, *Obrazy reklamowe*, [w:] M. Hopfinger (red.), *Nowe media w komunikacji społecznej w XX wieku. Antologia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.

Przykładowe kampanie społeczne

Po upadku komunizmu w Polsce nastąpił czas przemian społecznych, gospodarczych i ekonomicznych. Ludzi spragnionych dobrobytu fascynowały prezentowane przez media atrakcyjne, niekiedy nawet zabawne, reklamy dóbr konsumpcyjnych. Jednak wkrótce dostrzeżono potrzebę zaspokojenia także głodu moralnego, który wyłonił się głównie na tle wydarzeń społecznych lub jako wynik dojrzałego myślenia bazującego na dążeniu do zaspokojenia potrzeb innych niż hedonistyczne.

Zacząto więc przykładać większe znaczenie do możliwości przeciwdziałania istotnym problemom społecznym, w co ochoczo zaangażowały się instytucje społeczne i organizacje pozarządowe, a także polscy artyści, wśród których znalazł się Andrzej Pakowski, znany grafik i obecnie właściciel agencji reklamowej — Studio P. Podjął on próbę przeciwstawienia się przeintelektualizowanym plakatom tworzonemu na potrzeby komórek wydawniczych, których zadaniem było raczej odfajkowanie prospołecznego „tematu” niż faktyczne przeciwdziałanie problemom społecznym. W sztuce publicznej perswazji uprawianej przez polskich plastyków zaczęła liczyć się bardziej osobowość samego autora, a forma przekazu, jak w przypadku Pałowskiego, stała się bardziej awangardowa i eksperymentatorska¹⁶. Plakaty Pałowskiego miały wyrażać wyraźną więź między

¹⁶E. Mazurczak, *Andrzeja Pałowskiego twórczość w służbie ludzkości*, [w:] D. Maison, P. Wasilewski (red.), *Propaganda dobrych serc, czyli rzecz o reklamie społecznej*, dz. cyt., s. 73–74.

projektantem i przedstawianym przez niego problemem, by dzięki temu skuteczniej i w sposób bardziej przekonujący trafić do ludzi i istotnie wpłynąć na ich postawy.

Plakaty Pągowskiego stwarzały swego rodzaju rezonans pomiędzy nadawcą a odbiorcą. Ich funkcją było wywołanie zainteresowania poprzez intrygowanie i w pewnym stopniu szokowanie ludzi, a nie powodowanie konkretnego działania. W tym wypadku każda reakcja odbiorców, pozytywna bądź negatywna, zdaje się być odpowiednia i uzasadniona, jedynym niepożądanym zjawiskiem przy tego typu komunikatach jest brak reakcji.

W 1992 r. pojawiła się jedna z pierwszych reklam społecznych autorstwa Andrzeja Pągowskiego przygotowana wspólnie z Ministerstwem Zdrowia oraz Towarzystwem Antynikotynowym, będąca karykaturalnym zobrazowaniem problemów spowodowanych paleniem papierosów. Pierwsza jej część była skierowana głównie do mężczyzn, gdyż jak ustalili twórcy, znakomita większość palaczy, to właśnie oni. Plakat przedstawiał bardzo zniszczonego paleniem człowieka, który miał wszędzie powtykane papierosy, w nosie, uszach, ustach. Do tego zostało dołączone hasło: „Zgaś zanim sam zgaśniesz”. Niejako kontynuacją tego wątku był stworzony rok później kolejny plakat, tym razem skierowany do kobiet. Pokazywał zakapturzoną, pociągłą twarz kobiety o trupiej urodzie, która wyraźnie sugerowała twarz śmierci, napis zaś głosił: „Do niej się już NIE PAŁĘ”. Przekaz wyrażał jasną i ogólnie zrozumiałą ideę, która miała stać się dewizą grupy docelowej: już nie pałę, bo nie chcę umierać, czy już się NIE PAŁĘ do śmierci.

W 1994 r. powstał kolejny plakat z tej serii, zawdzięczający swą popularność głównie nośnemu hasłu „Papierosy są do dupy”, które swego czasu wstrząsnęło całą opinią publiczną. Intencją twórcy było zwrócenie się do nastolatków. Plakat przedstawiający dziecko z pupą zamiast twarzy, w której tkwił zapalony papieros, wydał się ludziom dość kontrowersyjny. Krytycy odnieśli się bardzo negatywnie do tej interpretacji problemu palenia twierdząc, że jest to odrażające i obraźliwe, jednak plakat został wyemitowany za zgodą ówczesnego Ministra Zdrowia, Jacka Żochowskiego, który publicznie przyznał, że nie widzi w tym nic złego, a z hasłem całkowicie się zgadza. Podczas jednej z dyskusji telewizyjnych na zakończenie powiedział: „proszę państwa, papierosy są naprawdę do dupy”, dobitnie podkreślając swoje stanowisko w tej sprawie¹⁷.

Cała kampania, wraz z honorarium dla autora, została sfinansowana z budżetu Ministerstwa Zdrowia i Opieki Społecznej. Pojawiły się billboardy, które wzbudziły ogromny sprzeciw wśród dorosłej części społeczeństwa, z kolei młodzież odniosła się do nich bardzo pozytywnie, akcentując także zabawną stronę owego przekazu. Młodzież całkowicie zaakceptowała formę i treść komunikatu, do tego stopnia, że widząc kolegę palącego w toalecie, piętnowała go mianem „dupa”. Główne zarzuty nie odnosiły się do problemu, którego dotyczył plakat, ale do użycia w przekazie wulgarnego słowa. Uważano, że jest to skandaliczne, żeby używać słowa „dupa”. Autor w swojej obronie mówił, że wziął wyraz ze słownika; poza tym był to przekaz kierowany do młodzieży,

¹⁷Tamże, s. 76.

która jest taka a nie inna i traktuje to słowo jak jedno z wielu.

W rezultacie plakat „Papierosy są do dupy” stał się jednym z najbardziej znanych dzieł autorstwa Pągowskiego i niewątpliwie najlepiej rozpoznawalną reklamą antynikotynową w Polsce.

Kolejne kontrowersyjne hasło propagandowe na plakacie Andrzeja Pągowskiego brzmi: „Służy do grania, nie do zabijania”. Na pierwszym planie widzimy kij baseballowy na tle wielkiej plamy krwi. Plakat został stworzony jako reakcja na bezmyślny akt agresji dokonany na dwudziestoczteroletnim studencie Uniwersytetu Jagiellońskiego przez dwóch pijanych piętnastoletnich chuliganów z Nowej Huty, którzy go zamordowali kijem baseballowym. Jak sami potem powiedzieli, chcieli „dać mu wycisk”. Po tej zbrodni, w Krakowie odbył się największy marsz delegacji studentów i profesorów z całej Polski.

Celem tej kampanii było doprowadzenie do zakazu sprzedaży kijów baseballowych oraz zwrócenie uwagi społeczeństwa na rozwijające się akty przemocy i przeciwdziałanie jej; przede wszystkim zwrócenie uwagi na prawdziwe przeznaczenie tego przedmiotu. Akcja była skierowana głównie do rodziców, którzy powinni wiedzieć, co robi ich dziecko, oraz do sprzedawców, których należało przestrzec, że ten „kij ma dwa końce” i w każdej chwili może zostać użyty przeciwko ich rodzinom, znajomym lub nim samym. Ogólna dyskusja na forum mediów doprowadziła w rezultacie do wprowadzenia w 1998 r. ustawy o zakazie sprzedawania kijów baseballowych oraz wycofania się większości sieci sklepowych z zakupu tych narzędzi. Dotychczas Polska była

krajem, w którym sprzedawało się największą ich liczbę w Europie.

Akcja medialna „Służy do grania, nie do zabijania” była niewątpliwie najbardziej spektakularnym wydarzeniem w historii twórczości społecznej Pagowskiego.

Reklamy tworzone przez Andrzeja Pagowskiego niekiedy zdają się być zjawiskiem intrygującym i kontrowersyjnym. Z jednej strony problemy, do których się odnosi, są niewątpliwie ważne i wynikają z troski o dobro społeczne, ale z drugiej — są raczej wyrazem własnych uprzedzeń artysty, co wiąże się z poruszaniem w sferze subiektywnych doznań i intuicji.

Zadaniem reklamy społecznej, jako narzędzia, jest zmiana postaw społecznych zgodnie z zamierzonym przez jej twórców kierunkiem. A zatem reklama ma być pragmatycznym nośnikiem abstrakcyjnych idei, co zakłada konieczność jednoznacznej interpretacji treści przekazu w grupie, do której kierowany jest ów komunikat. Niemniej zasada ta tyczy się wyłącznie efektu końcowego powstałego w świadomości odbiorców, nie zaś poszczególnych etapów dochodzenia do zrozumienia intencji nadawcy. Z tego punktu widzenia reklama społeczna może być rozumiana w kategoriach sztuki, przy czym wspólnym mianownikiem jest tu różnorodność wzorów dochodzenia do jednoznacznej interpretacji jedynie treści przekazu, podczas gdy jego forma może być dowolna, co należy rozumieć jako weryfikację zgodności intencji twórcy i interpretacji dokonywanej przez odbiorców¹⁸.

Z tego typu problematyką mamy do czynienia w sytuacji przekazów kontrowersyjnych, czy zbyt dosłownych, które,

¹⁸Tamże, s. 82.

szokując swą formą, przekazują istotne, z punktu widzenia społecznego, informacje na temat np. walki z przemocą, narkotykami lub informacje nawołujące do promowania zachowań pozytywnych będących wyrazem postawy nastawionej na profilaktykę, a nie na zmaganie się z istniejącym już problemem.

Tego typu gry intelektualne z odbiorcą szczególnie upodobał sobie Andrzej Pagowski, dzięki czemu jego plakaty na długo pozostają w pamięci, niekiedy wstrząsając, prowokując i strasząc. Zawsze wzbudzają zainteresowanie, są dyskutowane zarówno przez zwolenników, jak i przeciwników, i niezależnie od opinii istnieją w świadomości odbiorców.

Nad większością reklam społecznych, które powstają w naszym kraju, pieczę sprawuje Fundacja Komunikacji Społecznej (dawna Fundacja Reklamy Społecznej). Jest organizacją pozarządową zrzeszającą socjologów, psychologów, grafików, muzyków, aktorów, filmoznawców. Organizuje m.in. konkursy i przyznaje nagrody w dziedzinie reklamy społecznej.

W Polsce wśród przykładów kampanii społecznych ostatnich lat wymienić należy między innymi akcję na rzecz dożywiania najuboższych dzieci z rejonów Polski wschodniej, organizowaną od 1998 r. przez Polską Akcję Humanitarną Janiny Ochojskiej. Do wpłat na rzecz ubogich dzieci przekonywać miały dwa drewniane pajacyki. Polska Strona Głodu, www.Pajacyk.pl, jest przedsięwzięciem Polskiej akcji Humanitarnej. Każdy, kto odwiedzi stronę „Pajacyka”, może wesprzeć kampanię dożywiania.

W marcu 2000 r. rozpoczęto kampanię antykorupcyjną

będącą elementem całościowego programu budowy zaufania społecznego do instytucji publicznych i przeciwdziałania korupcji. Kampania jest realizowana przy udziale Fundacji im. Stefana Batorego i Helsińskiej Fundacji Praw Człowieka pod auspicjami Fundacji Reklamy Społecznej. Na billboardach i plakatach przystankowych widnieje krąg pożerających się ryb przerwany czerwonym znakiem „stop” i nietypowe pytanie — „KorupcJA?”, a pod spodem slogan: „Nie muszę dawać, nie muszę brać w tym udziału”. Celem tej kampanii jest zwrócenie uwagi na indywidualną odpowiedzialność w obliczu korupcji „na dole”, w której bierze udział ten, kto proponuje np. łapówkę kontrolerowi za niewypisanie mandatu za jazdę bez biletu lub wręcza przed zabiegiem „prezent” lekarzowi. Kampania jest elementem programu „Przeciw korupcji”, którego celem jest m.in. budowanie świadomości społecznej poprzez informacje w gazetach, telewizji i seminaria, proponowanie zmian w prawie, które ułatwiłyby karanie skorumpowanych oraz tworzenie ruchów obywatelskich, które patrzyłyby na ręce władzom.

Kampanią o charakterze społecznym, o której śmiało można powiedzieć, że odniosła sukces, jest kampania społeczna „Dzieciństwo bez przemocy” przygotowana przez McCann Erickson. Kampania ta została nagrodzona za medialny wyraz przeciwstawianiu się złu. Zainicjowała ją Państwowa Agencja Rozwiązywania Problemów Alkoholowych, Fundacja „Dzieci Niczyje” oraz Ogólnopolskie Pogotowie dla Ofiar Przemocy „Niebieska Linia”. Główny przekaz werbalny reklamy: „Widzisz, do czego mnie doprowadziłeś?” ma na celu nie tylko uświadomienie problemu okrucieństwa,

ale też uwrażliwienie na zło.

Fachowcy od reklamy przyznają, że reklama społeczna to trudny temat. Nierzadko mass media nie chcą jej pokazywać, ponieważ drażni, szokuje, wywołuje kontrowersje. Reklamy, które spoczęły na półkach studia telewizyjnego, nie zostawszy nigdy wyemitowane (może z wyjątkiem festiwali dla osób z branży) zyskały nazwę: reklamowe „półkowniki”. Los taki spotkał m.in. spot „W imię tolerancji” promujący tolerancję, przedstawiający Żydów w jarmułkach, którzy śpiewali polski hymn narodowy. Miał to być film poświęcony konkretnemu problemowi społecznemu — tolerancji. Od momentu nagrania tego filmu reklamowego żadna ze stacji telewizyjnych nie chce go wyemitować. Nikt nie traktuje go wprost jako głosu opowiadającego się za tolerancją, każdy szuka jakichś podtekstów. Woli się nie poruszać pewnych problemów, bo te mogłyby być za bardzo ryzykowne, lepiej się nad nimi nie zastanawiać i udawać, że nie ma żadnych problemów¹⁹.

Istotą reklamy społecznej jest to, aby od razu po jej obejrzeniu odbiorca zmienił swój stosunek do prezentowanego problemu, aby potrafił spojrzeć na problem ze strony, której do tej pory nie dostrzegał. W reklamie społecznej nigdy nie chodzi o zysk tych, którzy ją robią, ale o korzyści tych, którzy są jej odbiorcami. W swej istocie dotyczy zagadnień poważnych i fundamentalnych: ludzkich wyborów moralnych.

Reklama społeczna nie odwołuje się wyłącznie do naszych portfeli, ale do naszych sumień. Nie zachęca nas do kupna żadnego towaru, nie wciąga nas w spiralę konsumpcji,

¹⁹ A. Nowak, *Idea na sprzedaż*, „Dziennik Polski”, 2 września 2000.

która nie ma końca, nie kreuje stanów wiecznej szczęśliwości. Pokazuje świat, jakiego nigdy nie ujrzymy w reklamie komercyjnej. Wyrwani z konsumpcyjnego błogostanu nagle stajemy wobec problemu: głodnych dzieci (akcja „Pajacyk”), pedofilii („Dziecko w sieci”), wypadków drogowych („Młodzi kierowcy”), przemocy w rodzinie („Bo zupa była za słona”), chorób psychicznych („Schizofrenia — otwórzcie drzwi”). Reklama społeczna czegoś od nas wymaga. Ściślej — chce naszej uwagi, skupienia, dostrzeżenia problemu dotychczas marginalizowanego w życiu społecznym, wstydliwie przemilczanego.

Reklama społeczna wychowuje nas, uczy, napomina. I zarazem pokazuje, że możemy być lepsi, wrażliwsi, hojniejsi, bardziej otwarci, że możemy przełamać nasze lenistwo, obojętność, że możemy przestać przymykać oczy na pewne sprawy. Przerywa słowotok komercyjnej reklamy i krzyczy: nie bądź obojętny na głodne dziecko, nie sprzedawaj alkoholu nieletniemu, sprawdź, na czym skupia uwagę Twoje dziecko korzystając z Internetu. A czasem kpi z naszego lenistwa, jak w reklamie akcji „Cała Polska czyta dzieciom”, gdy na pytanie córki: „Tato, czy ty umiesz czytać???” zaferowany oglądaniem meczu ojciec spogląda speszony na gazetę i odpowiada: „Oczywiście, że umiem: Legia — Górnik 2:0”²⁰.

Filozoficzne założenia reklamy społecznej — ku jakości życia i etyce odpowiedzialności

²⁰ A. Stafiej, *(K)rok do przodu?*, „Newsletter Fundacji Komunikacji Społecznej” 2003, nr 7.

Idee, którymi kierują się ludzie, nie pojawiają się w próżni, są wektorem wypadkowym wielu procesów i tendencji społecznych. Można by zapytać, skąd wzięła się idea reklamy społecznej, tudzież ogólnie marketingu społecznego? Dlaczego ludzie zaczęli angażować swoją energię, czas, pieniądze dla innych osób i to często w wymiarze kolektywnym, niespotykanym w minionych dekadach? Skąd taka popularność i niepodważalne społeczne przyzwolenie dla akcji filantropijnych? By to wyjaśnić, można posłużyć się tezą R. Ingleharta o zmianie hierarchii wartości w społeczeństwach zachodnich z materialistycznych na postmaterialistyczne. Te nowe wartości zaczęły determinować całkiem nieznane lub niepopularne dotychczas typy postaw i zachowań. „Ich wyznacznikiem nie jest już tradycyjny paradygmat pracy i konsumpcji, który był tak charakterystyczny dla przemysłowego procesu produkcji lub też reprodukcji, lecz nowe ideały w sferze kształtowania się i prowadzenia życia: samourzeczywistnienie się jednostki (zamiast realizacji pewnych materialnych priorytetów), zaspokojenie potrzeb ludzkich w sprawach wolności i kształtowania czasu wolnego (zamiast realizacji tych wartości, które wyznaczały praca i konsumpcja), rozwijanie umiejętności twórczych i intelektualnych (ideały te stały do tej pory w cieniu wartości zapewniających materialne bezpieczeństwo i utrzymanie)”²¹. Można tę perspektywę interpretacyjną wyjaśnić także odwołując się do hierarchii

²¹J. Zetter, *Zmiany w hierarchii wartości w zachodnich społeczeństwach przemysłowych — opis i krytyka studiów R. Ingleharta*, [w:] G. Mayer, F. Ryszka (red.), *Przemiany wartości a system polityczny*, Wydawnictwo Ośrodek Badań Społecznych, Warszawa 1990, s. 58.

potrzeb A. Masłowa, ale nie rozpatrywać jej w perspektywie rozwoju jednostki, ale całych społeczeństw. Kiedy konieczne było zapewnienie sobie bezpieczeństwa materialnego, przełamania powojennego niedostatku, na szczycie hierarchii stały wartości konsumpcyjne. Natomiast, gdy warunki życia zdecydowanie się poprawiły, kiedy osiągnięto ekonomiczne *prosperity*, w sposób naturalny ludzie zaczęli myśleć nie tylko o własnym utrzymaniu, ale także o swoim duchowym „wyposażeniu”. W ten oto sposób pojawiła się właściwa przestrzeń dla takich przedsięwzięć jak reklama społeczna, wiążąca się zdecydowanie z ideą jakości życia. „Za dochód własny odpowiedzialna jest przede wszystkim jednostka, natomiast na jakość życia wpływa w dużej mierze otoczenie społeczne i fizyczne. Przekładanie jakości życia nad jego poziom może wiązać się ze wzmożonym poczuciem współzależności między życiem własnym a życiem innych — a co za tym idzie, z większym poczuciem odpowiedzialności za innych. Stąd już tylko krok lub dwa do marketingu społecznego. Marketing społeczny ma rację bytu wówczas, gdy społeczeństwo dostrzega, że poprawy bytu jednostkowego nie można uzyskać wyłącznie poprzez poprawę sytuacji materialnej; konieczna jest również poprawa stanu otoczenia fizycznego i społecznego”²². Jakość życia, rozumiana jako jedna z głównych wartości postmaterialistycznych, wydaje się silnie motywować do takich zachowań jak kupowanie zdrowej żywności czy protesty przeciw ścinaniu drzew, a także, w myśl współzależności mego losu i innych, do

²²B. Jacennik, *Perspektywy marketingu społecznego w Polsce*, „Nowiny Psychologiczne” 2000, nr 4, s. 31.

wszelkich akcji filantropijnych i charytatywnych.

Przyjęcie założenia, że mój własny los zależy od zachowań innych, i odwrotnie, że to ja mam możliwość wpływania na innych, jest tylko uświadomieniem sobie własnej odpowiedzialności, szczególnie chyba ważnej w epoce globalizacji, w erze krystalizującej się jednej społeczności ludzkiej. Jak wskazuje Zygmunt Bauman: „Żaden kraj czy naród nie może być pewny swej wolności i bezpieczeństwa, odwracając się plecami od reszty świata i zamykając oczy na cierpienia zadawane ludziom w złudnym przekonaniu, że służą obronie własnej wolności i własnego bezpieczeństwa”²³. Współczesna wolność powinna wyrażać się właśnie w braniu odpowiedzialności za swe czyny, czyli opowiadaniu się za solidarnością ogólnoludzką wynikającą ze współzależności planetarnej. Wzajemne powiązanie ludzkich losów sprawia, że nasze czyny wpływają na życie innych, stąd czy chcemy, czy nie, tę odpowiedzialność i tak ponosimy za to, co nam się nawzajem przydarzy. Gdy sobie to uświadamiamy, odkrywamy bagaż naszej wolności, przestajemy czuć się igraszkami losu i przekuwamy go w powołanie. Tak otwiera się pole naszego społecznego sumienia, mentalnego oręza marketingu społecznego.

²³ Z. Bauman, *Moralność w niestabilnym świecie*, Wydawnictwo Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 2006, s. 18.

Bibliografia

Bauman Z., *Moralność w niestabilnym świecie*, Wydawnictwo Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 2006.

Berger J., *Obrazy reklamowe*, [w:] M. Hopfinger (red.), *Nowe media w komunikacji społecznej w XX wieku. Antologia*, Wydawnictwo Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.

Doliński D., *Psychologia reklamy*, Agencja Reklamowa „Aida”, Wrocław 1998.

Jacennik B., *Perspektywy marketingu społecznego w Polsce*, „Nowiny Psychologiczne” 2000, nr 4.

Maison D., Maliszewski N., *Cause Related Marketing — Marketing Zaangażowany Społecznie*, [w:] D. Maison, P. Wasilewski (red.), *Propaganda dobrych serc, czyli rzecz o reklamie społecznej*, Wydawnictwo Agencja Wasilewski, Kraków 2002.

Maison D., Maliszewski N., *Co to jest reklama społeczna?*, [w:] D. Maison, P. Wasilewski (red.), *Propaganda dobrych serc, czyli rzecz o reklamie społecznej*, Wydawnictwo Agencja Wasilewski, Kraków 2002.

Mazurczak E., *Andrzeja Pągowskiego twórczość w służbie ludzkości*, [w:] D. Maison, P. Wasilewski (red.), *Propaganda dobrych serc, czyli rzecz o reklamie społecznej*, Wydawnictwo Agencja Wasilewski, Kraków 2002.

Nowak A., *Idea na sprzedaż*, „Dziennik Polski”, 2 września 2000.

Pratkanis A., Aronson E., *Wiek propagandy*, przekład J. Radzicki, M. Szuster, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2003.

Russell J. T., Lane W. R., *Reklama*, Wydawnictwo Felberg, Kraków 2000.

Simmel G., *Most i drzwi. Wybór esejów*, przekład M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.

Spychalski M., *Czysty zysk*, [w:] D. Maison, P. Wasilewski (red.), *Propaganda dobrych serc, czyli rzecz o reklamie społecznej*, Wydawnictwo Agencja Wasilewski, Kraków 2002.

Stafiej A., *(K)rok do przodu?*, „Newsletter Fundacji Komunikacji Społecznej” 2003, nr 7.

Stafiej A., *Historia reklamy społecznie użytecznej*, [w:] D. Maison, P. Wasilewski (red.), *Propaganda dobrych serc, czyli rzecz o reklamie społecznej*, Wydawnictwo Agencja Wasilewski, Kraków 2002.

Stasiakiewicz M., *Psychologiczne problemy społecznej reklamy*, „Człowiek i Społeczeństwo” 2003, t. 21.

Zetter J., *Zmiany w hierarchii wartości w zachodnich społeczeństwach przemysłowych — opis i krytyka studiów R. Ingleharta*, [w:] G. Mayer, F. Ryszka (red.), *Przemiany wartości a system polityczny*, Wydawnictwo Ośrodek Badań Społecznych, Warszawa 1990.

NOBLE PERSUASION? ON THE IDEA OF SOCIAL ADVERTISING

Summary: In my article I want to approach a few dimensions of social advertishment (also known as public service advertising). I will try to explain this essential feature with reference to commercial publicity and cause related marketing and I will also give a short review of the history of social advertishment. Then I will adduce a selected public service advertising by Andrzej Pagowski. At the end I will take a closer look at the relationship between social advertishment and the psychological, philosophical background: the quality of life and the responsibility of ethic.

Keywords: social advertising, persuasion, social marketing, ethics of responsibility, quality of life.

Słowa kluczowe: reklama społeczna, perswazja, marketing społeczny, etyka odpowiedzialności, jakość życia.



APPENDIX
2012, TOM 1, S. 70 – 92
WWW.APPENDIX.IFIL.UZ.ZGORA.PL

Sławomir Piechaczek*

CIORANOWSKI PESYMIZM W POJMOWANIU EGZYSTENCJI LUDZKIEJ

Po lekturze tekstów Emila Ciorana można odnieść wrażenie, że jego myśl jest nieustannym zmaganiem się, ciągłą walką z wrogiem najzacieklejszym i nie odstępującym ani na krok — z samym sobą, z tym, kim i jakim jest. Rumuński myśliciel na każdym kroku wadzi się sam ze sobą, jest zarazem kasanym i kającym, jednocześnie kocha i nienawidzi, uwielbia i detronizuje, wynajduje lekarstwo i wlewa w siebie truciznę. Charakteryzując się najwyższą uczciwością — gdyż każde jego poszukiwanie jest poszukiwaniem wyłącznie dla samego siebie, a uczciwość uczciwością wyłącznie wobec samego siebie — nigdy nie akceptuje rozwiązań, które mogłyby okazać się złudne. Porzuca wszelkie pozy, zdejmując z ludzi oraz idei fałszywe maski i bez względu na konsekwencje

*Doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Opolskiego.

prowadzi swą myśl gnany pragnieniem dowiedzenia się, czy istnieje coś, co jest w stanie całkowicie wyeliminować ludzkie udręki. W tym sensie historia jego myśli jest historią prób, rozważania, doświadczania i testowania.

Motywnym dominującym w twórczości autora *Pokusy istnienia* i w swoisty sposób przeplatającym się z rozmyślaniami dotyczącymi wyzwolenia jest negatywny charakter egzystencji ludzkiej. Cioran podkreśla, że wszystko o człowieku zostało powiedziane już w Księdze Rodzaju. Bóg zakazał Adamowi i Ewie zrywania owoców z Drzewa Poznania, gdyż ich spożycie groziło śmiercią. Jednak, zdaniem rumuńskiego myśliciela, Adam już na długo przed złamaniem zakazu Boga był niezadowolony z siebie, z tego, że jest ktoś większy i wspanialszy od niego — chciał być tak potężny jak Bóg. Nie był zainteresowany Drzewem Żywota, w przeciwieństwie do śmierci, nieśmiertelność jawiła mu się jako coś wszechobecnego, banalnego i pospolitego.

Zrywając owoc, chciał dorównać Bogu, lecz wraz z tym aktem dostał się do poznania i dokonał skoku poza naturę. Stał się podmiotem, pojedynczą osobą, zerwał łączność z błogostanem Jedni — odtąd stoi na zewnątrz lub obok rzeczy, nigdy do końca nie utożsamia się z samym sobą i ze światem. To skazuje go na nadmiar woli, popycha do nieustannego wychodzenia poza siebie, co jest dodatkowo potęgowane przez czas, w który wpadł po opuszczeniu raju. Upadek w czas okazał się równocześnie upadkiem w czyn, a człowiek, pochłonięty realizacją celów, stał się „małą zaferowaną”. Wpadł także w nałóg kwalifikowania czynów jako dobre i złe. Nazywając i kwalifikując czyny wydawał opinie, z kolei

opinie sprawiały, że zaczynał traktować jako istniejące to, czego twórcą był on sam. W ten sposób stał się ekspertem w dziedzinie pozorów, tworów własnego autorstwa.

Zabrał się również za podbój świata przyrody. Wciąż pragnie tego, co lepsze¹. Wierzy, że lepsze pomoże mu uśmierzyć cierpienie i niepokój, dając szczęście i dobrobyt. Nieobecność zastąpił działaniem się i nie potrafi już żyć w teraźniejszości. Lokuje wszystkie nadzieje i trwogi w przyszłości — świecie *możliwego*, stał się niewolnikiem zewnętrżności. Zdaniem Ciorana człowiek idzie drogą, która doprowadzi go do ruiny i nie mógł nią nie pójść — wybierając wiedzę i czas, skazał się na zagładę². Cokolwiek przedsięwzięcie, kończy się przeciwieństwem tego, co sobie zamierzył. Nie stacza się mimo swych sukcesów, lecz właśnie z ich powodu³.

Dodatkowo sama historia jest wielką epifanią zła, pasmem niegodziwości i zbrodni⁴. Upodobanie do zła jest człowiekowi wrodzone, co więcej, suma zadanych bliźnim krzywd ukazuje stopień żywotności jego instynktów, jest wyznacznikiem jego skuteczności i siły. Człowiek jest skończony nie wówczas, gdy przestaje kochać, lecz właśnie wtedy, kiedy przestaje nienawidzić⁵. To, że poza nielicznymi przypadkami

¹Por. E. M. Cioran, *Upadek w czas*, przekład I. Kania, Wydawnictwo Oficyna Literacka, Kraków 1994, s. 3–11.

²Por. tenże, *Rozmowy z Cioranem*, przekład I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 49.

³Por. tenże, *Pokusa istnienia*, przekład K. Jarosz, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, s. 5.

⁴Por. tenże, *Rozmowy z Cioranem...*, dz. cyt., s. 54.

⁵Por. tenże, *Zły Demiurg*, przekład I. Kania, Wydawnictwo Oficyna Literacka, Kraków 1995, s. 77.

nie skłania się ku dobru, może oznaczać, że całe istnienie zostało skażone już u swych początków. Ponadto, zdaniem Ciorana, Bóg nie mógł stworzyć świata bez zasady ruchu, a ponieważ zło to warunek konieczny każdego aktu twórczego i motor działania, Najwyższy musiał być zły. Niedoskonały Demiurg stworzył świat, który przejął cechy swego stwórcy⁶.

Człowiek naśladuje „niezdolność do trwania wsobnego”⁷ Boga. Bóg, tworząc wybrakowany byt, przekazał nam moc tworzenia bytów wybrakowanych⁸, zmusił do współpracy polegającej na działaniu i płodzeniu. Jednak w przeciwieństwie do Niego, człowiek musi zmagać się z niedoskonałością siebie i bytu, a to z kolei czyni go stokroć nieszczęśliwszym od Boga.

Według Ciorana cierpienia będące konsekwencją niszczenia pierwiastka cielesnego odłączają człowieka od uśpionej całości i skazują go na świadomość, jednostkowość, samość, wieczne zapytywanie i poszukiwanie, czynią go zwierzęciem metafizycznym. W tym kontekście okazuje się, że źródłem historii jest w pierwszym rzędzie nie grzech, lecz choroba jako czynnik oddzielający, aktywna zasada indywiduacji⁹. Ponadto człowiek woli ból, cierpienie, porażkę i przedkłada je nad stany pozytywne, które dotyczą go tylko powierzchownie i nie niosą ze sobą niczego istotnego. Cierpienie otwiera

⁶Por. tenże, *Ćwiczenia z zachwyty*, przekład J. M. Kłoczowski, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1998, s. 16–17.

⁷Tenże, *Zły Demiurg...*, dz. cyt., s. 9.

⁸Por. C. Wodziński, *Światłocienie zła*, Wydawnictwo Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1998, s. 285.

⁹Por. S. Piechaczek, *Człowiek jako chore zwierzę. Z antropologii E. M. Ciorana*, „Przegląd Filozoficzny” 2008, nr 3 (67), s. 109–110 [107–123].

oczy, zmienia to, co w nas najbardziej podstawowe, chroni od pospolitości¹⁰. Pierwsze przejawy choroby wzmacniają i wzbogacają nas, jednak, w miarę jej rozwoju, nie daje ona już nic temu, kto cierpi, poza potwierdzaniem faktu, że nie ma wolności od cierpienia¹¹.

Człowiek jest uzależniony od cielesności. Umysł mówi mu, że jest podmiotem, ale wskazuje też na istnienie materii, która umieszcza go w świecie przyrody. Będąc podmiotem, odczuwa siebie jako przedmiot i przerażony tą dwoistością, zniszczalnością pierwiastka cielesnego, nie potrafi włączyć się w nurt codzienności¹². W tym sensie świadomość własnej skończoności jest oznaką „najgłębszego schorzenia życia”¹³, budzi grozę i strach. Krocząc w stronę ducha i świadomości, człowiek zawsze uchybia życiu, gdyż myślenie i poznanie są formami profanacji. Poznanie ukazuje naszą sytuację we wszechświecie, odcina nas od codzienności i skazuje na samotność, nieustannie przypomina o bezsensie i śmierci. Im więcej świadomości, tym więcej cierpienia i zła. Cioran porównuje pojawienie się świadomości do kosmogonicznej tragedii, do patologii w świecie przyrody. Jest przekonany, że stworzenie nie przewidywało ducha, zaś wszystko poza naturą jest przekleństwem i bólem.

Człowiek tęskni za nieświadomością, która była jego prawdziwą ojczyzną i którą zamienił na metafizyczne wy-

¹⁰Por. E. M. Cioran, *Zmierzch myśli*, przekład A. Dwulit, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 229.

¹¹Por. S. Piechaczek, *Człowiek jako chore zwierzę...*, dz. cyt., s. 113.

¹²Por. E. M. Cioran, *Zarys rozkładu*, przekład M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 2006, s. 198.

¹³Tamże.

gnanie, czyli świadomość. Żal za utraconą ojczyzną jest tak wielki, że wzbudza w nim skłonności autodestrukcyjne. Sednem pragnienia śmierci jest właśnie chęć powrotu do materii, zaś historia okazuje się być drogą okrężną, która umożliwia mu to. Nim jednak nastąpi śmierć, świadomość nieustannie mu o niej przypomina tak, że nie umiera się tylko raz jeden u schyłku swego życia, lecz każda chwila naznaczona jest agonią i perspektywą końca. Życie okazuje się więc być swoistą drogą-w-śmierci-ku-śmierci.

Cioran twierdził, że śmierć to jedyna pewna rzecz w życiu. W jej obliczu gasną radości, naiwność, rozkosze, niknie wszelka moralność, dzieje ludzkości zostają pozbawione sensu i celu, zaś z wszystkiego, co człowiek zrobi i powie, ostatecznie nie pozostanie nic. Ona czyni wszystkie jego sprawy przegranymi, zaś jego samego przedmiotem — jest dla niego dyshonorem, hańbą oraz tryumfem i potwierdzeniem materii¹⁴. Gdy pomyślimy, że urodziliśmy się tylko po to, by umrzeć, w pełni odsłania się przed nami bezsens „niepotrzebnie spłodzonego świata”¹⁵ oraz naszego własnego istnienia. Świat, który rodzi formy tylko po to, by je następnie zniszczyć, nie może mieć sensu — jest irracjonalny i nieskończony, zaś nieskończoność nie prowadzi do niczego, bowiem wszystko w niej jest przemijające i tymczasowe.

Wobec niedogodności towarzyszących egzystencji ludzkiej Cioran szukał rozwiązania problemu — jak znosić życie, jak znosić siebie, a przede wszystkim jak znosić świadomość własnej zniszczalności i kresu własnego istnienia. Przed-

¹⁴Por. S. Piechaczek, *Człowiek jako chore zwierzę...*, dz. cyt., s. 119-122.

¹⁵E. M. Cioran, *Zarys rozkładu...*, dz. cyt., s. 102.

stawiał kilka propozycji wyzwolenia, zbawienia, czy też złagodzenia skutków świadomości. Czy jednak któraś z nich okaże się skuteczna?

Pierwszą z nich, rozważaną w niemal każdym dziele rumuńskiego myśliciela, jest propozycja wyzwolenia, które obiecuje buddyzm. W buddyzmie indywidualne wyzwolenie opiera się na oczyszczeniu świadomości z fikcji i iluzji świata zewnętrznego. Człowiek buduje konstrukcje, tworzy systemy oraz wartości, w które wierzy i według których żyje, a które nie posiadają żadnej rzeczywistości. One generują cały szereg pragnień i przywiązań, które stają się źródłem dążeń oraz wzbudzają w nas ciągły niepokój ze względu na możliwość niepowodzenia lub straty. Każda namiętność — uciążliwość czegoś, wiara w coś, opowiedzenie się po którejś ze stron, starania na rzecz czegoś — gwarantuje nam to, że będziemy szli od udręki do udręki¹⁶.

Odwołując się do buddyzmu, myśliciel czynił rozróżnienie między prawdą absolutną a prawdą względną. Pierwsza ukazuje niesubstancjalność rzeczy, znosi wszystkie inne prawdy i ukazuje ich pustkę¹⁷. Odkrycie pustki tam, gdzie do tej pory były sensy i wartości, odziera świat z iluzji i pragnień oraz redukuje do nicości życie i śmierć po to, by uczynić je znośnymi. W dochodzeniu do wyzwolenia poprzez doświadczenie pustki zaczynamy od kontemplacji tego, co z nas zostaje — kości ludzkich czy zwłok w stanie rozkładu. Kiedy następnie wyobrazimy sobie siebie jako

¹⁶Por. tenże, *Upadek w czas...*, dz. cyt., s. 70.

¹⁷Por. tenże, *Ćwiartowanie*, przekład M. Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 6–8.

szkielety, natychmiast ogarnia nas rezygnacja i uspokojenie, czujemy się wolni i odporni na ciosy losu. Własne ciało, życie i śmierć, widziane z tej perspektywy, zaczynają się nam jawić jako coś, z czym nie mamy związku i co nigdy do nas nie należało. Widząc jak niewiele z nas zostanie i to, że zarówno świat, jak i my, stanowi tylko chwilowy zlepek kilku pierwiastków, jesteśmy skłonni zakwestionować rzeczywistość zewnętrzną względem świadomości¹⁸.

Wszystko okazuje się być złudzeniem, kreacją własnego „ja”, jednakże również to „ja” nie posiada autonomicznego bytu jako proces, łańcuch nieustannie powstających i ginących aktów, który przyjmuje pozory jedności i trwałości dzięki pamięci, jest egzystencjalną iluzją. Jeśli wszystko jest pozbawione realności, to sama śmierć, jak i strach przed nią, również tej realności nie posiadają. Świadomość wszechobecnej pustki prowadzi bezpośrednio do wyzwolenia polegającego na wygaśnięciu zarówno cielesnej, jak i duchowej aktywności. Rozczarowani, wyzbyci popędów, zaprzestajemy działań i pogrążamy się w całkowitym zobojętnieniu.

Jednak takie zawieszenie bytu nie zadowala Ciorana. Uwalniając się od świata i porzucając swą jednostkowość, pozostaje nam tylko pusta, pozbawiona złudzeń świadomość, której nic nie jest w stanie wypełnić. Niszczymy własne życie dla jałowej obojętności, zapędzamy się w ślepy zaułek, wyrzekamy się życia jeszcze przed śmiercią. Według niego filozofia Wschodu zawsze pozostanie nam istotowo obca. Jako ludzie Zachodu nie potrafimy oderwać się od świata i wyciszyć, odrzucić przygody, wielkich afirmacji i negacji

¹⁸Por. tenże, *Zły Demiurg...*, dz. cyt., s. 38–39.

oraz cierpienia, dającego pełniejsze odczucie świata i siebie. Buddyizm, negując realność tego cierpienia i zalecając wyzwanie się od niego, nakazuje tym samym zrezygnować z własnego istnienia, człowieczeństwa.

Chociaż „ja” wydawało się mu największym przekleństwem i brzemieniem, wątpił w możliwość zniszczenia go za pomocą medytacji, wiedział, że duma człowieka Zachodu domaga się istnienia nawet w nicości¹⁹, wzbrania się przed rozplynięciem w anonimowości pustki. Ponadto człowiek jest istotą skonstruowaną w ten sposób, że wszechświat zawsze będzie dla niego „pretekstem do pulsowania krwi”²⁰. Kiedy zaczynamy tracić wszelką nadzieję, z naszej głębi dobywa się głos łakący istnienia i świata pozorów. Zdaniem Ciorana czytanie Buddy budzi tylko jedno pragnienie: jak najszybciej wziąć coś na wzmocnienie.

Inną propozycją, blisko związaną z tym, co oferuje buddyzm, jest mądrość. Zwracając się do mędrców, pytał: jak można mówić o życiu, skoro się je w sobie unicestwiło? Mędracy, będąc ponad, nie wiedzą, co to tragizm, namiętności, strach przed śmiercią, poryw, ryzyko czy bohaterstwo. Ich egzystencja jest obojętna, pusta i jałowa, gdyż wyzbyta sprzeczności, antynomii i beznadziei. Są wygodni, lękliwi, wstrzemięźliwi, znieczuleni na rozkosz i na ból. Ich dusza nie wibruje, jest chłodna, lodowata, stąd też przemawiają maksymami i udzielają rad. Niczego nie przeżywają i nie czują, nie pragną i nie oczekują. Nie mają prawa mówić o

¹⁹Por. tenże, *Brewiarz zwyciężonych*, przekład A. Dwulit, M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 24.

²⁰Tamże, s. 26.

życiu, skoro go w sobie nie mają — nic ich nie boli, nie cierpią, nie lękają się, nie wiedzą także, czym są prawdy witalne, zrodzone z niepokoju. Odrzucając każdą formę buntu, wzburzenie, gniew i wściekłość, a więc coś, co dodaje egzystencji dynamizmu i jest źródłem energii, mądrość paraliżuje nas i umniejsza — powstrzymuje życiodajny proces obalania starych prawd i oferując bezruch pustki, uderza w samą zasadę naszego bytu, hamując jego rozrost. Mądrość jako główny czynnik wyjałowienia, zagraża wszystkim naszym władzom, czyniąc ambicje i talenty rozsądnymi, zabija je, głębie zamienia w równiny, zaś to, co nadaje życiu wymiar tajemnicy, pozbawia znaczenia²¹.

Zdaniem Ciorana nie ma świata bardziej antypatycznego niż ten, gdzie żyliby sami mędrcy. Powinno się ich zabić albo zamknąć w jakimś pałacu, by nikogo nie niepokoili. Należy unieważnić wszystkie prawdy tych wysuszonych ludzi, którzy „myślą bez spermy w mózgu”²², wolni od lęku i rozpacz. Bohatersko obojętni, stanowią żywe wcielenie degeneracji i pustki ostatniego etapu filozofii.

Filozof większy szacunek żywił dla rozgorączkowanego młodzieńca. Nieskończenie płodniejsza jest dla niego ta egzystencja, która wyciągając wszelkie konsekwencje z bycia człowiekiem, w dalszym ciągu pada łupem nieprzezwykłych sprzeczności. Podczas gdy szalenie dodaje życiu pikanterii i sam jest życiem, jedyne, co może nam zaoferować mędrzec, to opanowanie, powściągliwość oraz brak zainteresowania

²¹Por. tenże, *Upadek w czas*, dz. cyt., s. 94.

²²Tenże, *Na szczytach*, przekład I. Kania, Wydawnictwo Oficyna Literacka, Kraków 1992, s. 128.

czymkolwiek²³. Kto poznał, czym jest obojętność mędrca, za wszelką cenę pragnie odzyskać dawne utrapienia i wejść do świata żywych.

W poszukiwaniu zadowalających rozwiązań rozpatrywał również kwestie związane z Bogiem i wiarą. Jego zdaniem człowiek jest przepełniony pragnieniem chwały, zaś pod żarliwą wiarą nie kryje się nic innego, jak mania wielkości. Pożądając wieczności, ludzie zwalczają czas, który ich niszczy. Ten świat wydaje się im lichy i stąd chcą innego, wiecznego, który starają się sobie zapewnić za pomocą modlitw²⁴. Jednakże, jak podkreślał Cioran, chcąc dostąpić zbawienia, sami wpędzają się w pułapkę. Podczas gdy marzy im się życie wieczne, religie nakazują im wyrzec się samego siebie — ich celem jest zniesienie różnorodności, a następnie zepchnięcie nas w nieobecność, anonimowość. Nakazują też wyrzec się zła, samotności, pychy i bólu, a więc tych wszystkich niedoskonałości, które stanowią o niepowtarzalności i wartości ludzkiego istnienia.

Doskonałość, głębia i monotonia idei Boga odstrasza Ciorana — Najwyższy jest zawsze tożsamy z samym sobą i nieskończony w ten sam sposób, zaś prowadząc człowieka poza niego samego, przypomina rdzę²⁵. Docierając do Boga, mamy wyłącznie jeden cel, rozplynać się w nim i zapomnieć. Im częściej jest przedmiotem naszych myśli, tym mniej jesteśmy, zaś stając u jego progu, całkowicie przestajemy być. Religia obiecując lekarstwo na przyrodzone człowiekowi

²³Por. tamże, s. 131.

²⁴Por. E. M. Cioran, *Pokusa istnienia...*, dz. cyt., s. 127.

²⁵Por. tenże, *Zarys rozkładu...*, dz. cyt., s. 188.

niedoskonałości, tak naprawdę leczy z samego człowieka i życia²⁶. Pisał: „Zbawienie kończy wszystko; w nim kończy się również człowiek”²⁷. Kto raz został zbawiony, już właściwie nie żyje. Sens odkupienia to wymazanie zaimka osobowego.

Według myśliciela, Boga, który przecież jest fikcją zależną od wartości i nastrojów, Niczym prowadzącym do niczego, wylansowali ci zbrodniarze i nędzarze „na użytek własnej goryczy”²⁸ tylko po to, by pogrzebać się w nim żywcem w imię „wzniosłych oszustw odwiecznego lazuru”²⁹. Ponadto Bóg to nie dające żadnej nadziei zbawienie, wejście duszy na drogę do „zajezdni”, a także „bezrobocie duszy, której brak niepokojów”³⁰. Pod tym względem wyższa jest niedoskonałość, która nie wymaga od nas tak radykalnych wyrzeczeń. Za każdym razem, kiedy Cioran uciekał w stronę nieba, wracał natychmiast na dół, gdyż nie było tam miejsca na jego dumę i smutek. „Tak więc zwróciłem się ku ziemi i odmówiłem zbawienia”³¹ — pisał.

Złudzenie bycia na ziemi podoba mu się bardziej, niż spokój nie bycia nigdzie czy bycia w jakimś niebie. Nie chce z tępyim uwielbieniem kulić się w ramionach boga, któremu może poświęcić chwilę, ale nie całe godziny i życie. Wzniosłość jest dla niego mdła i pozbawiona smaku, a monotonia ciągłego objawienia czyni z religii nużące

²⁶Por. tenże, *Zmierzch myśli...*, dz. cyt., s. 143.

²⁷Tenże, *Zarys rozkładu...*, dz. cyt., s. 41.

²⁸Tenże, *Święci i łzy*, przekład I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, s. 65.

²⁹Tamże, s. 66.

³⁰E. M. Cioran, *Zarys rozkładu...*, dz. cyt., s. 15.

³¹Tenże, *Brewiarz zwyciężonych...*, dz. cyt., s. 24.

zajęcie. Jego zdaniem lepszy wypoczynek dają ciernie tego świata, lepiej nurzać się w swej śmiertelności oraz oddawać „przyjemnościom rozczarowania”³².

Inną propozycją rozpatrywaną przez Ciorana jest piękno. Według niego nie obrazy marności świata, lecz piękno prze-raża najbardziej i najbardziej boleśnie daje nam znać o zbliżającym się końcu. Z jednej strony jesteśmy przepelnieni szczęściem nurzania się w nim, nasze zmysły wznoszą się ponad czas, z drugiej, zaraz po osiągnięciu świadomości wielkiego zysku, pojawia się świadomość nieuniknionej straty i wielki smutek. Wystarczy jedna myśl i przypominamy sobie o ulotności tego, co nas zachwyca i pozwala zapomnieć o niedogodnościach istnienia. Pisał tak: „Głębiej ranią mnie wspaniałości świata niż porywy ciała, broczyłem krwią częściej ze szczęścia niż z rozpacz”³³, oraz: „Tylko brzydota nie sprawia bólu”³⁴.

Piękno nie jest w stanie pokonać śmierci, gdyż moment upojenia się nim jest czymś przemijającym, zaś w trakcie najintensywniejszego zachwyty odczucie szczęścia jest tak wielkie, że, miast niszczyć, rodzi się w nas pragnienie śmierci, o której sądzimy, że jako jedyna jest w stanie uchronić nas od świadomości nadchodzącej straty.

Był przekonany, że piękno nie ocala i jako „ikona wiecznej marności”³⁵ sprzyja tylko pogłębianiu się ambiwalentnego stosunku do świata, który kochamy, lecz równocześnie niena-

³²Tamże, s. 55.

³³Tamże, s. 16.

³⁴Tamże.

³⁵E. M. Cioran, *Zmierzch myśli...*, dz. cyt., s. 45.

widzimy, ponieważ nie możemy obronić go i siebie przed unicestwieniem. Piękno jest sposobem zapominania o wielkich tragediach, jest zbawieniem, ale wyłącznie chwilowym, trwa dopóty tragedia nie wróci ze zdwojoną siłą. Zdaniem Ciorana trwałe zbawienie przez piękno byłoby możliwe tylko wtedy, gdyby sama istota naszego bytu była naznaczona pięknem, tak że w każdej chwili przemienialibyśmy antynomie w harmonie, sprzeczności w syntezy, rozbieżność w zgodność³⁶. Sądził, że świat jest uniwersalnym nonsensem, jedynie od czasu do czasu rozświecany błyskiem odległego piękna, zaś ono samo dotyczy tylko pozorów i doznań, co dodatkowo świadczy o tym, że nie stanowi trwałego wybawienia.

Ze względu na intensywne przeżycia związane z płcią przeciwną, Cioran odnosi się również do ukojenia, jakie dają kobiety i miłość. Kiedy uczęszczał do gimnazjum, był sekretnie zakochany w dziewczynie o imieniu Cella. Pochodziła ze znaczącej rodziny mieszczańskiej. Przez dwa lata próbował zwrócić jej uwagę na siebie, lecz nie miał odwagi na wyznanie skrywanej miłości. Pewnego razu, gdy czytał wraz z bratem dzieła Szekspira, zobaczył w parku Cellę idącą pod ramię z kolegą o przezwisku „Pizdulici”. W ten sposób raz na zawsze wyrzekł się kobiet, romantycznej miłości, małżeństwa i został bywalcem domów publicznych³⁷.

Chociaż w wielu dziełach wyrażał się lekceważąco, a

³⁶Por. tenże, *Samotność i przeznaczenie*, przekład A. Dwulit, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008, s. 168.

³⁷Por. I. Zarifopol-Johnston, *Searching for Cioran*, Indiana University Press, Bloomington i Indianapolis 2009, s. 54.

nawet obelżywie o kobietach³⁸, to twierdził również, że życie bez nich byłoby mechanicznym samobójstwem. Uważał, że zwykły krowi uśmiech dziewczki potrafi sprawić, że dalecy jesteśmy od rezygnacji. Piękne kobiety pozwalają zapomnieć o czasie, pograć się w irracjonalności, niosą pocieszenie, ulgę, równowagę i słodką nieświadomość. Przy nich znika nuda, problemy, sprzeczności i metafizyczne udreki. Znajdujemy w nich jeśli nie ocalenie, to chociaż chwilowe ukojenie, zaś zerwanie z kobietą oznacza symboliczne wyrzeczenie się życia.

Z kolei miłość, zdaniem Ciorana, jest zarazem absolutną powszechnością i pojedynczością, uczestniczymy dzięki niej w całości, osiągamy harmonię, doświadczamy życia w jego totalności, jednak wszystko to dzieje się za pośrednictwem pojedynczej istoty³⁹. Miłość jest formą zjednoczenia i intymności, towarzyszy jej fenomen roztapiania się, strzaskania barier indywiduacji, ponadto przekracza ona wymiar czasu i osiąga absolut chwili. Roztapiając się, doznajemy organicznego dreszczu, który zamienia życie w tętniący rytm, w pulsowanie. W akcie seksualnym kobieta i mężczyzna sami siebie negują i stają się czystym wyrazem życia, czystą ekspresją.

Miłości nie może jednak towarzyszyć poznanie — kiedy kochamy, chwile poznania są rzadkie, pojawiają się natomiast, gdy miłość słabnie. Miłość jest zatem ucieczką

³⁸Np. „Każda kobieta nadaje się albo na kurwę, albo na nauczycielkę” (E. M. Cioran, *Zeszyty 1957–1972*, przekład I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 144).

³⁹Por. E. M. Cioran, *Na szczytach...*, dz. cyt., s. 123.

od prawdy, a prawdziwie kochamy tylko wtedy, gdy nie pragniemy prawdy⁴⁰. Również nie może jej towarzyszyć cierpienie, które hamuje irracjonalny pęd i niszczy niezbędną w miłości naiwność.

Mimo wielu zalet miłości, Cioran twierdził, że nie rozwiązała ona żadnego z jego problemów, zaś po miłosnych uściskach pozostawała mu tylko straszliwa jasność umysłu i wrażenie straty. „A na tym właśnie polega sedno tej anomalii, tak rozpowszechnionej i niewiarygodnej zarazem: rozwiązać we dwoje — a raczej zawiesić — wszystkie zagadki; dzięki ułudom zapomnieć, że życie nurza się w fikcji, podwojonym gruchaniem zapełnić powszechną pustkę; i wreszcie — cóż za parodia ekstazy — tarzać się w pocie swojego nieszczęsnego współnika”⁴¹. Zdaniem autora *Pokusy istnienia* w hierarchii kłamstw na pierwszym miejscu stoi życie, za nim jest miłość — kłamstwo w kłamstwie.

Następnym intensywnym przeżyciem, które wydaje się łagodzić skutki indywiduacji, jest ekstaza. Rumuński myśliciel gardził intelektualizmem i głosił uwielbienie dla życia bezrozumnego, wyzbytego myślenia. Pragnie w szale zmysłów zapomnieć o świecie schematów i form, i zatonać w nurcie wewnętrzności. Chce aktualności, absolutnego przeżywania chwili, zamiast wychodzenia z siebie i bycia niewolnikiem złudzeń i czasu. Pragnie ekstazy czystego istnienia, które nie daje pewności poznania, lecz intensywne doznanie istotowego współuczestnictwa. W jego trakcie

⁴⁰Por. tenże, *Księga złudzeń*, przekład S. Królak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 63.

⁴¹Tenże, *Zarys rozkładu...*, dz. cyt., s. 125.

dochodzi do oczyszczenia bytu z elementów przypadkowych i przygodnych oraz eliminacji związków następstwa, co umożliwia dotarcie do sfery najistotniejszej, do bycia całkowitym bez posiadania pamięci⁴².

Ekstaza jest doznaniem pierwotnego pra-chaosu, całkowitego pomieszania bez podziałów, rozróżnień, klasyfikacji, objaśnień, rozumienia i ocenienia. W niej, w wieczności chwili, niczego już nie żałujemy i nie oczekujemy, wyrывая się z czasu, wyrывая się z życia, przekraczamy nicość. Przekraczając historię, uzyskujemy nadświadomość, która prowadzi nas tam, gdzie byt staje się niematerialny, gdzie antynomie, niepokoje, sprzeczności i niepewności tego świata nie mają żadnego znaczenia, gdzie nie wiemy już, że istniejemy i że umieramy. Taka wrażliwość prowadzi tylko do radości, nie ma tu miejsca na nic fatalnego, nieodwracalnego, nieuniknionego, na cierpienie czy smutek. Czujemy, że możemy wszystko, że jesteśmy bogiem bez świata, że nadmiar w nas to nadmiar świata, że sami jesteśmy światem, że istnienie jest do pomyślenia tylko o tyle, o ile przepływa przez nas⁴³. Cioran uważał, że właśnie w takiej ekstazie zaczyna się szczęśliwość człowieka nieszczęśliwego. Wzywał nawet do ustalenia reguł „nowej ascezy”, która, skierowana nie ku bogu, lecz ku własnym wyżynom, będzie polegała na włożeniu w każdą chwilę, nawet smutku i rozpacz, tyle namiętności i żaru, by stała się stopniem na drodze ku absolutowi, wieczności, najwyższej komunii⁴⁴.

⁴²Por. tenże, *Na szczytach...*, dz. cyt., s. 102.

⁴³Tamże, s. 108.

⁴⁴Por. E. M. Cioran, *Księga złudzeń...*, dz. cyt., s. 26.

Cioran przyznawał, że choć nieskończenie pragnie ekstaz pełnych światła, to ich też by się wyrzekł, po nich bowiem zawsze przychodzą depresje. Dzięki ekstazom zapominamy o śmierci, jednak powrót z nich jest czymś tragicznym. Dodatkowo każda ekstaza jest tylko chwilowa, a wyodrębnienie jednej chwili z serii chwil, przydaje jej wieczności w sposób wyłącznie subiektywny.

W rozpatrywaniu różnych rozwiązań mogących zapewnić człowiekowi wyzwolenie rumuński myśliciel nie pomijał także muzyki, którą uwielbiał i która towarzyszyła mu aż do późnej starości. Twierdził, że gdy słuchamy muzyki, nasza materialność niknie, a to, co w nas jednostkowe i określone, rozplywa się. Pograżamy się w ekstazie nieskończoności bez form i cofamy się do pierwotnego zamętu. Wpadamy w zachwyt i omdlewamy z rozkoszy, nasza istota staje się czystym rytmem i traci substancjalność. Tak jak w miłości, tu również doznajemy rozkoszy aż do zatruty w śmierci. Poza końcem doznania, nic już nie wiąże nas z nieuchronnym przeznaczeniem, nie budzi niepokoju i nie przeraża⁴⁵.

Niestety i ten stan jest chwilowy, a powrót do codzienności okazuje się nieskończenie większą stratą, niż ostateczne zniknięcie. I chociaż Cioran w jednym miejscu pisał, że stan muzyczny nie jest złudzeniem, bo żadne złudzenie nie osiąga takiego stopnia pewności, tak organicznego doznania absolutu, poczucia panowania nad światem⁴⁶, to gdzie indziej podkreślał, że: „Muzyka — owo apogeum nierzeczywistości i absolutu, ta nieskończenie realna fikcja,

⁴⁵Tamże, s. 9.

⁴⁶Tamże, s. 8.

to kłamstwo bardziej prawdziwe niż świat — traci wszelki swój czar, gdy przygnębienie lub obojętność oddzielają nas od Stworzenia⁴⁷ oraz „Dźwięk — kosmiczne oszustwo zastępujące nieskończoność”⁴⁸.

Można zauważyć dwie cechy wspólne tych wszystkich rozwiązań — albo zmuszają do wyrzeczenia się człowieczeństwa ze stanowiącymi o nim doświadczeniami, albo są wyłącznie chwilowym ukojeniem, a to w żadnym przypadku nie zadowala Ciorana. Jaki wobec tego jest jego stosunek do życia i jaką postawę powinniśmy przyjąć?

Pisał tak: „Jedyną rzeczą, którą mogę kochać, jest życie, którego nienawidzę”⁴⁹ i jeszcze inny cytat: „Brzydzę się tym życiem, przed którym padam na kolana”⁵⁰. Według niego, z jednej strony, prawdą jedyną i niepodważalną jest śmierć i tę prawdę podpowiada nam rozum, z drugiej, serce i zmysły nieustannie stwarzają świat pozorów i przyciągają nas do niego oraz domagają się istnienia nawet u progu śmierci. Rozum każe nienawidzić życie i tęsknić za śmiercią, serce na powrót łączy z życiem. Tak więc Cioran jest rozkochany w życiu, ale przez brak nieśmiertelności równocześnie nienawidzi go. Ponieważ jednak czuje się związany bardziej z „zagubioną ziemią”⁵¹, niż z wzniosłym niebem, proponuje zaakceptować złudzenia, ale tak, aby nie była to rezygnacja, lecz najwyższa odwaga — zaakcep-

⁴⁷E. M. Cioran, *Zarys rozkładu...*, dz. cyt., s. 150.

⁴⁸Tenże, *Brewiarz zwyciężonych...*, dz. cyt., s. 82.

⁴⁹Tenże, *Księga złudzeń...*, dz. cyt., s. 159.

⁵⁰Tenże, *Zarys rozkładu...*, dz. cyt., s. 250.

⁵¹Tenże, *Księga złudzeń...*, dz. cyt., s. 253.

tować je świadomie. Bezużyteczny i niepotrzebny pragnie prowadzić swoje próżniacze przeznaczenie po wnętrzach iluzji, ale przy tym dalej chce wiedzieć, że „wszystko” skrywa „nic”⁵². Pragnie do końca przeżywać swą kondycję, próbować wszystkich sprzeczności i załków bez wyjścia. Jak podkreślał, jedyne możliwe wyzwolenie w przypadku człowieka nastąpi wtedy, gdy pojmiemy przypadkowość swojego pojawienia się i bezsens swych doświadczeń, gdy życie sprowadzone do swych właściwych proporcji będzie już tylko hipotezą roboczą⁵³. Jego zdaniem bohaterem jest tylko ten, kto umiera bez przekonań, kto przejrzał absurdalność tego, co przyszło mu robić⁵⁴ i kto wie, że żadnego wyzwolenia uwalniającego nas całkowicie od niedogodności związanych z naszą śmiertelnością nie ma i być nie może.

⁵²Por. tenże, *Brewiarz zwyciężonych...*, dz. cyt., s. 110.

⁵³Por. tenże, *Sylogizmy goryczy*, przekład I. Kania, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009, s. 156.

⁵⁴Por. tenże, *Zarys rozkładu...*, dz. cyt., s. 62.

Bibliografia

Cioran E. M., *Księga złudzeń*, przekład S. Królak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.

Cioran E. M., *Samotność i przeznaczenie*, przekład A. Dwulit, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008.

Cioran E. M., *Święci i łzy*, przekład I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003.

Cioran E. M., *Brewiarz zwyciężonych*, przekład A. Dwulit i M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.

Cioran E. M., *Ćwiartowanie*, przekład M. Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.

Cioran E. M., *Ćwiczenia z zachwyty*, przekład J. M. Kłoczowski, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1998.

Cioran E. M., *Na szczytach rozpacz*, przekład I. Kania, Wydawnictwo Oficyna Literacka, Kraków 1992.

Cioran E. M., *O niedogodności narodzin*, przekład I. Kania, Wydawnictwo Oficyna Literacka, Kraków 1996.

Cioran E. M., *Pokusa istnienia*, przekład K. Jarosz, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003.

Cioran E. M., *Rozmowy z Cioranem*, przekład I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

Cioran E. M., *Sylogizmy goryczy*, przekład I. Kania, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009.

Cioran E. M., *Upadek w czas*, przekład I. Kania, Wydawnictwo Oficyna Literacka, Kraków 1994.

Cioran E. M., *Zarys rozkładu*, przekład M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 2006.

Cioran E. M., *Zeszyty 1957–1972*, przekład I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.

Cioran E. M., *Zły Demiurg*, przekład I. Kania, Wydawnictwo Oficyna Literacka, Kraków 1995.

Cioran E. M., *Zmierzch myśli*, przekład A. Dwulit, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.

Piechaczek S., *Człowiek jako chore zwierzę. Z antropologii E.M. Ciorana*, „Przegląd Filozoficzny” 2008, nr 3 (67), s. 107-123.

Wodziński C., *Światłocienie zła*, Wydawnictwo Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1998.

Zarifopol-Johnston I., *Searching for Cioran*, Wydawnictwo Indiana University Press, Bloomington i Indianapolis 2009.

CIORANIAN PESSIMISM IN THE COMPREHENSION OF HUMAN
EXISTENCE

Summary: The text presents the majority of Cioran's strategies to cope with the suffering connected with the awareness of one's corporeality and the passing of individual existence. Under consideration are all those existential issues mentioned by Cioran — Buddhism, wisdom, God and faith, the beauty, women and love, ecstasy, and music; they initially appear to reduce, if not remove this suffering, but ultimately, they do not lead to a solution. In the text, one can also find the answer to the question on what ultimately is Cioran's attitude to life and what stance, in his view, should be adopted by a man in case of the absence of the solution of the tragedy of individual existence.

Keywords: suffering, death, awareness, liberation, pessimism, existentialism.

Słowa kluczowe: cierpienie, śmierć, świadomość, wyzwolenie, pesymizm, egzystencjalizm.



APPENDIX

2012, TOM 1, s. 94 – 126

WWW.APPENDIX.IFIL.UZ.ZGORA.PL

Ewelina Topolska*

MARIANA MORAWSKIEGO ANALIZA POGLĄDÓW WŁODZIMIERZA SOŁOWJOWA

W 1890 r. w *Przeglądzie Powszechnym* ukazał się tekst jezuitę, księdza Mariana Morawskiego¹ pt. *Włodzimierz Sołowiew*².

*Doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Opolskiego.

¹Marian Morawski (1845–1901) — był jezuitą i profesorem Uniwersytetu Jagiellońskiego.

²Tekst ten został opublikowany w trzech częściach. Pierwsza z nich ukazała się w styczniu 1890 r. Zob. M. Morawski, *Włodzimierz Sołowiew*, „Przegląd Powszechny” 1890, t. XXV, s. 305–327, natomiast dwie kolejne części zostały opublikowane w następnym numerze tego czasopisma. Zob.: M. Morawski, *Włodzimierz Sołowiew*, „Przegląd Powszechny” 1890, t. XXVI, s. 21–39; 230–246. Jednakże, omawiając wspomniany tekst, skupimy się na wersji nieco zmodyfikowanej, która ukazała się w 2007 r. Została ona dołączona do książki Sołowjowa pod tytułem *Zaślubiny Wschodu z Zachodem*. Zob. M. Morawski, *Włodzimierz Sołowjow*, [w:] W. Sołowjow, *Zaślubiny Wschodu z Zachodem*, przekład G. Górny, Wydawnictwo FRONDA, Warszawa 2007.

W tekście tym autor odniósł się do głównych idei Sołowjowowskich wyrażonych w dziełach: *Historia i przyszłość teokracji*, *Rosja i Kościół Powszechny*, oraz do broszury *Rosyjska idea* i kilku pomniejszych artykułów związanych przede wszystkim z problematyką religijną i narodowościową.

Morawski starał się przybliżyć polskiemu czytelnikowi sylwetkę rosyjskiego filozofa, a także jego poglądy na temat Kościoła Powszechnego i miejsca Rosji w świecie. Należy podkreślić, że to przede wszystkim wokół tej problematyki toczyła się polemika polskich myślicieli z Sołowjowem³. Już we wstępie Morawski podkreślał, że twórczość rosyjskiego filozofa odbiła się szerokim echem w środowisku krakowskim. Świadczą o tym teksty poświęcone jego osobie i twórczości, zamieszczone w *Przeglądzie Powszechnym*⁴.

Poglądy filozofa na temat Kościoła katolickiego i kwestii narodowościowych, w tym relacji polsko-rosyjskich, a zwłaszcza osobliwa zdolność Sołowjowa do „syntetycznych spostrzeżeń i poglądów”⁵, której próżno, zdaniem Morawskiego, szukać u innych myślicieli, zrobiły na nim ogromne

³Sołowjow odpowiedział na zarzuty jednego z profesorów Uniwersytetu Jagiellońskiego, hr. Stanisława Tarnowskiego, w krótkim tekście pod tytułem *Lettre a la Rédaction du „Przegląd Polski”*. Przypuszczalnie jest to jedyny tekst, będący odpowiedzią filozofa na recenzję polskiego myśliciela. Por. W. Sołowjow, *Lettre a la Rédaction du „Przegląd Polski”*, przekład S. Tarnowski, „Przegląd Powszechny” 1889, t. 92, s. 179–189. Tłumaczenie to ukazało się wraz z oryginałem w języku francuskim.

⁴Por. S. Tarnowski, *Głos sumienia z Rosyi*, „Przegląd Polski” 1988/1989, t. 91, s. 32–58; S. Tarnowski, *Wykład idei i powołania Rosji*, „Przegląd Polski” 1989/1990, t. 94, s. 1–45.

⁵M. Morawski, *Włodzimierz Sołowjow*, [w:] W. Sołowjow, *Zaślubiny Wschodu z Zachodem*, dz. cyt., s. 193.

wrażenie. To właśnie wspomniana zdolność stanowi o wyjątkowości i novum jego twórczości.

Morawski, zapoznawszy się z publikacjami Sołowjowa, stwierdził, że należy go wpisać w poczet wybitnych jednostek, które swymi poglądami mogą zrewolucjonizować dotychczasowy sposób myślenia na temat społeczeństwa, państwa, a nawet Kościoła. Choć zwykło się bagatelizować rolę jednostki w dziejach ludzkości — stwierdzał — to niemniej należy przyznać, co potwierdzają fakty historyczne, że swymi koncepcjami osoby niegodzące się na zastany stan rzeczy mogą przyczynić się do poprawy lub pogorszenia rzeczywistości historycznej. *De facto* w kwestii tej istotne jest, że koncepcje zaproponowane przez wybitne jednostki, docierając różnymi drogami do szerszego audytorium, z biegiem czasu wchodzą w powszechny obieg, stając się „doktryną utartą, nawykiem, i formułą myślenia”⁶. Morawski dowodził, że „wystarczy najmniejszy wstrząs, aby ją wprowadzić w czyn; czy wybuch ludowy, czy ramię potężnego władcy, wciela tę myśl i całą zawartą w niej logikę w ogromną rzeczywistość”⁷. Niewykluczone jest także, że doktryna ta nie wywrze większego wpływu na ustrój polityczny czy — szerzej — na relacje społeczno-polityczne, czy stosunki międzynarodowe, ale już samo jej dotarcie do różnych klas społecznych może być zaczątkiem wielkich przemian⁸. Ten ogólny pogląd

⁶Tamże, s. 178.

⁷Tamże.

⁸Por. tamże. W poczet wybitnych myślicieli Morawski wpisał Aleksego Chomiakowa, Iwana Aksakowa, a także Adama Mickiewicza, Zygmunta Krasińskiego oraz Augusta Cieszkowskiego. Według niego wszyscy oni wywarli przemożny wpływ na koncepcję Sołowjowa. Ponadto, jego zda-

Morawskiego na rolę jednostki w historii pozwala zrozumieć, jak wielkie poruszenie wywołały idee rosyjskiego filozofa, tak dobrze znane polskiemu myślicielowi z historii jego własnej ojczyzny. Mało tego, o czym świadczyć może w tym kontekście powyższe ujęcie, wielu myślicieli, i to nie tylko rosyjskich, będąc pod przemożnym wpływem twórczości Sołowjowa, zmieniło swój dotychczasowy punkt widzenia.

Warto w tym kontekście zauważyć, że współcześnie widoczny jest wpływ myśli Sołowjowskiej, uwidacznia się on najpełniej w kwestii związanej z ekumenizmem⁹. Jak traf-

niem, łączył ich jeden wspólny mianownik — przeciwstawiali się wszelkim wypaczeniom nauki chrystusowej, jakie miały miejsce w ich czasach. Dlatego też swymi koncepcjami starali się wywrzeć wpływ na społeczeństwo, uzmysławiając mu, że zdecydowanie odbiegło swym postępowaniem od chrześcijaństwa. Jednakże, według niego, mimo widocznej inspiracji rosyjskiego myśliciela ich ideami, koncepcja Sołowjowska jest pod pewnymi względami inna, a mianowicie Sołowjow potrafił wznieść się ponad podział Wschód-Zachód i, co nader istotne, jego rozumienie chrześcijaństwa cechowała jasność i głębia. Por. M. Morawski, *Włodzimierz Sołowjow*, dz. cyt., s. 178.

⁹Termin „ekumenizm” wywodzi się z greckiego słowa „oikoumene”, pierwotnie oznaczał świat zamieszkały lub wszechświat. Jeden z rosyjskich badaczy N. Gordienko definiuje go na przykład jako „Idee jedności wszystkich chrześcijan na rzecz likwidacji rozdziału między nimi” (Николай Гордиенко [N. Gordienko], *Ekumenizm*, przekład S. Grzybowski, [w:] Lazari A. (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 2, Wydawnictwo Ibidem, Łódź 1999, s. 396 [396–398]. Warto przy tym wspomnieć, że idea ta zyskała największą popularność na przełomie XIX i XX w. W czasach tych wyznawcy chrześcijaństwa dyskutowali o próbie powrotu do utraconej jedności. Jako swoistą egzemplifikację można podać tu II Sobór Watykański (1962–1965), na którym dyskutowano o kwestiach otwarcia się Kościoła katolickiego na inne wyznania. Jak trafnie zauważono, trudno na dzień dzisiejszy powiedzieć i ocenić, na ile owe kwestie

nie zauważył jeden z historyków Kościoła, Balanos z Aten, „jeśli rzeczywiście uważamy rozdział Kościołów za nieszczęście, moim zdaniem, nieuniknione, to ich wzajemną nieznaną-jomość należy uznać za jeszcze większe nieszczęście. Nieznajomość ta bowiem utrudnia obustronne zrozumienie i współpracę, co więcej, czyni ją niemożliwą. A właśnie ta współpraca jest najważniejszym czynnikiem wyzwolenia ludzkości z wielkiego kryzysu moralnego, na który cierpi. Poznajemy się lepiej, by się lepiej rozumieć i szanować, i tak czuć się między sobą, aby mimo różnic poglądów uważać, że jesteśmy chrześcijanami o wspólnych celach i wspólnych ideałach”¹⁰. Autor ten uzmysławia nam nader istotny fakt — na który zwracał niegdyś uwagę również Sołowjow — że wiele nieporozumień pomiędzy chrześcijanami wynika z nieznaności twierdzeń i przekonań drugiej strony. Innymi słowy, kwestię tak problematyczną, jak rozdzielenie Kościołów, powinno się rozpatrywać przede wszystkim z dystansem do własnych przekonań, które często stanowią niezbywalny element naszego światopoglądu. W tym przypadku należy podkreślić,

zostały posunięte do przodu. Jednak już sam fakt tak diametralnej zmiany i modernizacji Kościoła katolickiego, który przejawia się w otwarciu na inne odłamy wiary chrześcijańskiej, stanowi niewątpliwy krok naprzód. Warto także odnotować, że reforma zapoczątkowana przez II Sobór Watykański zmieniła dotychczasowe oblicze Kościoła katolickiego do tego stopnia, że zaczęto używać rozróżnienia na Kościół „przedsoborowy” i „posoborowy”. Należy też wspomnieć, że zwolennicy powrotu do Jedności Kościoła stworzyli ruch ekumeniczny, który po dziś dzień, ze zmienną intensywnością, funkcjonuje w różnych krajach.

¹⁰P. Evdokimov, *Prawosławie*, przekład J. Klinger, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986, s. 5. Wypowiedź tę uczynił mottem do książki P. Evdokimova jej polski wydawca.

że wbrew niektórym krytykom poglądów rosyjskiego myśliciela — na co zwrócił uwagę Morawski — Sołowjow był świadom tych problemów. Dlatego też starał się wykazać, że ważnym aspektem dyskursu pomiędzy obiema stronami powinno być przede wszystkim wzajemne zrozumienie, o którym mimo wszystko tak często chrześcijanie zapominają. Tak więc nie chodzi o to, aby dana strona wykazała swą wyższość, lecz o to, by była tolerancyjna względem drugiej, by odnosiła się do niej z szacunkiem. Jeśli ludzkość wzniesie się na takie wyżyny, wtenczas dopiero będzie mogła wypracować wspólny język, spajający zwaśnione strony.

Nie do końca jednak zrozumieli to współcześni Sołowjowowi polscy myśliciele, zwłaszcza wspomniany hr. Stanisław Tarnowski¹¹, a także sami Rosjanie. Kwestie, które wzbudzały najczęściej kontrowersji, związane były przede wszystkim z ujęciem przez rosyjskiego filozofa problemów narodowościowych, a także z jego wizją chrześcijaństwa i stosunkiem do tej religii. Jednakże, jak się przekonamy, Morawski, w przeciwieństwie do Tarnowskiego, nie ujmował stanowiska Sołowjowa tak krytycznie.

¹¹Stanisław Tarnowski hr. (1890–1917) — historyk literatury i publicysta. Był profesorem i rektorem (dwukrotnie) Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przeciwnik modernizmu, który wartościował literaturę pod względem patriotyczno-moralnym. Swoistą tego egzemplifikację stanowi jego recenzja *Głos sumienia z Rosyi*. Napisał m.in. monografie: *Pisarze polityczni XVI w.*, *Jan Kochanowski*, *Zygmunt Krasiński*, *Matejko*. Autor wielotomowej *Historii Literatury polskiej*. Ponadto był założycielem i redaktorem czasopisma „Przegląd Polski”.

Tarnowski wypowiedział się na temat poglądów Sołowjowa na łamach „Przeglądu Powszechnego”. Por. S. Tarnowski, *Głos sumienia z Rosyi*, dz. cyt.; S. Tarnowski, *Wykład idei i powołania Rosji*, dz. cyt.

Według Sołowjowa chrześcijaństwo, jako religia ponadnarodowa, nie powinno być traktowane przez narody chrześcijańskie (miał tu na myśli przede wszystkim Rosję) jako religia narodowa, bowiem przeczy to samej istocie religii. Jego stanowisko w tej kwestii było jasne i poparte gruntownymi studiami nad myślą chrześcijańską, w tym przede wszystkim nad dziejami Kościoła. Stwierdzał, że „prawosławie, czy rosyjskie, czy greckie, jest bądź co bądź religią narodową, a chrystianizm nie może być niczym innym, jak tylko religią powszechną”¹². Można przypuszczać, że to właśnie na tej podstawie Sołowjow doszedł do wniosku, że wszystkie narody chrześcijańskie należy zjednoczyć pod przewodnictwem Rosji, która z racji historycznych i geograficznych warunkowań jest szczególnie predysponowana do wypełnienia tej misji dziejowej.

Morawski, ustosunkowując się do stanowiska filozofa, zauważał, że „naczelnej” roli w jego systemie nie pełni — jak twierdzą niektórzy interpretatorzy — wspomniana idea szczególnego posłannictwa narodu rosyjskiego, lecz idea zjednoczenia Rosji z Kościołem katolickim, natomiast pozostałe są jedynie „środkami pomocniczymi”, mającymi przyczynić się do jej uprawomocnienia¹³. Realizacja owej idei, podkreślał polski myśliciel, stała się dla Sołowjowa osobistym posłannictwem. Świadczą o tym jego dzieła. Najpełniejszy jej wyraz można odnaleźć w książce *Rosja i Kościół Powszechny*. Książka ta ze względów cenzuralnych ukazała się poza granicami Rosji. Sołowjow głosił w niej, że spór, do jakiego doszło

¹²M. Morawski, *Włodzimierz Sołowjow*, dz. cyt., s. 181.

¹³Por. tamże, s. 183.

na przestrzeni wieków między Wschodem a Zachodem, był w istocie sporem między poszczególnymi duchownymi katolickimi a prawosławnymi. W sporze tym wzięły górę osobiste przekonania poszczególnych osób, nie zaś kwestie teologiczne. Sołowjow w swym dziele dowodził bezpodstawności owych opinii duchownych i myślicieli rosyjskich związanych głównie z dogmatami wiary.

Nic zatem dziwnego, że dzieło to wywołało tak wiele kontrowersji w różnych kręgach intelektualnych samej Rosji, jak i poza jej granicami. Sołowjow, stąpając po tak delikatnym gruncie, jakim są kwestie doktrynalne, wzbudził oburzenie środowisk prawosławnych, a także katolickich. Prawosławni zarzucali mu herezję, gdyż widzieli w nim zwolennika katolicyzmu, natomiast katolicy krytykowali go (o czym stanowi również omawiany tekst) za to, że w swej interpretacji dogmatów wykraczał poza przyjęte kanony nauki chrześcijańskiej, starał się bowiem dowieść ich racji na drodze rozumowej, a to z kolei — z teologicznego punktu widzenia — jest nie do przyjęcia, dogmaty wiary są bowiem ze swej natury niepoznawalne (apofatyzm).

Podkreślmy ponownie, że Sołowjow, poprzez wnikliwą analizę pierwszych wieków historii Kościoła, doszedł do wniosku, że spór między Wschodem a Zachodem nie ma racji bytu, albowiem problemy, o które spierali się prawosławni z katolikami, sprowadzały się zazwyczaj do osobistych opinii duchownych i teologów. Co ciekawe, w tej kwestii każda ze stron zarzuca drugiej właśnie to, że kieruje się osobistymi poglądami, nie zaś prawdami wiary. Z punktu widzenia katolików Kościół prawosławny, odchodząc od Kościoła rzymsko-

katolickiego, stał się Kościołem schizmatyckim. Natomiast z punktu widzenia Rosjan sytuacja przedstawia się dokładnie odwrotnie, a mianowicie twierdzą oni, że to Kościół katolicki odszedł od Kościoła Powszechnego, czyli prawosławnego. Dlatego też Kościół prawosławny nie uznaje już dogmatów ustanowionych po siódmym soborze.

Zdaniem Morawskiego rosyjski filozof, zgłębiając naukę chrześcijańską, w ostatecznym rozrachunku doszedł do wniosku, że prawda „w punktach spornych” leży po stronie nauki Kościoła katolickiego¹⁴. Chodzi tu przede wszystkim o trzy dogmaty wiary, a mianowicie dogmat *filioque*, o niepokalanym poczęciu, oraz dogmat mówiący o nieomyślności papieża, które Sołowjow z taką jasnością i wnikliwością uzasadniał, broniąc stanowiska Kościoła katolickiego. Wszystkie te dogmaty są jego zdaniem prawomocne.

Jak trafnie zauważył polski myśliciel, w dziele *Rosja i Kościół Powszechny* Sołowjow jawi się jako niezłomny szermierz, który z niezwykłą wnikliwością i jasnością potrafił dowieść swoich racji. „O pochodzeniu Ducha Świętego — podkreślał — rozprawia on z taką znajomością Pisma i ojców, tak poprawnie i dosadnie w języku rosyjskim wyraża wszystkie subtelności teologiczne tej kwestii, że każdy teolog może go czytać z przyjemnością i z pożytkiem. Prymatu Stolicy Piotrowej dowodzi on w wielu miejscach świetnie i głęboko”¹⁵. Można powiedzieć, że dla Morawskiego był to niewątpliwie walor tego dzieła, gdyż Sołowjow, jako Rosjanin, „zna na wskroś *ruskich*, (...) wie, jak trafić do ich sposobu myślenia,

¹⁴Por. M. Morawski, *Włodzimierz Sołowjow*, dz. cyt., s. 184.

¹⁵Tamże.

umie wyzyskać wypadki, na pozór mało znaczące, rosyjskiej historii, umie podchwycić ich narodowe, wschodnie uczucia, i obrócić je na korzyść prawdy”¹⁶. Tym samym może trafić do przekonań rosyjskiego społeczeństwa i podważając ich dotychczasowe przeświadczenia, zmienić ich nastawienie do katolicyzmu.

Aby przekonać się o słuszności opinii Morawskiego na temat argumentacji Sołowjowa, za pomocą której uzasadniał on swe stanowisko względem dogmatu o nieomyślności papieża, wystarczy przytoczyć jeden z argumentów rosyjskiego filozofa. Sołowjow dowodził, powołując się na Biblię, że Jezus Chrystus, mówiąc o swym Kościele, który ma być odzwierciedleniem zjednoczenia Boga z ludzkością, poszukiwał fundamentu, na którym miałyby się on opierać. I znalazł go w Szymonie, któremu nadał imię Piotr, już w tym czynnie upatrywał filozof zaczątki wyboru Chrystusa. I mimo swej wszechwiedzy Jezus zadawał pytanie: „Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?” (Mt. 16:14) — najpierw wśród ludu, a potem wśród apostołów, ale jedynie Szymon udzielił mu zdecydowanej odpowiedzi. A to z kolei, według

¹⁶Tamże, s. 183. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na fakt, że tak jak Sołowjow starał się naświetlić kwestie związane z katolicyzmem w języku rosyjskim (a także francuskim), tak Paul Evdokimov w XX w., będąc na emigracji we Francji, szerzył w języku francuskim naukę prawosławną. Pisał jedynie w języku francuskim, był bowiem przekonany, że „prawosławie nie powinno się zamykać w obrębie określonych grup narodowościowych na Wschodzie, lecz również promieniować na środowiska zachodnie” (*Nota o autorze*, [w:] P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 461). Należy zauważyć, że wspólnym mianownikiem łączącym obu myślicieli był ekumenizm, obaj — choć w różnym stopniu — starali się poprawić relacje między zwaśnionymi stronami.

rosyjskiego myśliciela, przemawia za tym, że tylko jedna osoba może piastować ten urząd, gdyż wyłącznie ona stanowi „punkt stały”, „opokę niezachwianą, na której ma się oprzeć bosko-ludzkie działanie. Jeden człowiek który z asystą Bożą odpowiada za wszystkich — oto podstawa konstytucji Kościoła powszechnego”¹⁷ — konstatował Sołowjow. Wracając do opinii ludu — podkreślał — to są one zazwyczaj odmienne i niezgodne, a to z kolei utwierdza w przekonaniu, że „Nie masz możliwego zetknięcia między prawdą a błędami; ludzkość nie może wejść w stosunek z Bogiem za pomocą głosowania powszechnego; Kościół Chrystusowy nie może być ugruntowany na demokracji”¹⁸. W taki oto sposób naświecił rosyjski filozof kwestię dogmatu o nieomyślności papieża.

Morawski zauważył, że Sołowjow pokazał swój obiektywizm i umiowanie prawdy nie tylko na gruncie dogmatów wiary. Jasne jest, że zbiór przekonań, które składają się na światopogląd danej jednostki, częstokroć jest niepodważalny, „wyrosły” one bowiem z narodowej tradycji i szeroko rozumianej kultury. Takie ujęcie nie daje się jednak zastosować do osoby Sołowjowa. Jak wykazuje Morawski, jest on zdecydowanie ponad to, wykracza poza ramy swej przynależności narodowościowej, o czym świadczyć może jego stosunek do Kościoła katolickiego.

Rosyjski myśliciel dowodził, że na płaszczyźnie sporu między Zachodem a Wschodem greccy myśliciele krytykowali Kościół rzymski za nieustający rozwój, który narusza

¹⁷M. Morawski, *Włodzimierz Sołowjow*, dz. cyt., s. 188–189.

¹⁸Tamże, s. 189.

prawdy wiary. Teologowie katoliccy, odpierając zarzut adwersarzy, stwierdzali, że są oni w błędzie, gdyż nowe orzeczenia dogmatów czy obrzędy stanowią wyłuszczenie prawd pierwotnych, zawartych w Piśmie Świętym.

Morawski podkreślał, że podczas gdy teologowie chrześcijańscy powoływali się na tę jedną odpowiedź, to Sołowjow dał jej nieco inny wyraz, można powiedzieć silniejszy akcent, w książce *Rozwój dogmatyczny Kościoła*. Dowodził w niej ze stanowczością, że to nie Kościół rzymski uległ zmianie, lecz Kościół Wschodni. Do VIII w. bowiem oba Kościoły rozwijały się na tej samej płaszczyźnie, dopiero po rozłamie Kościół Wschodni skostniał, natomiast Kościół rzymski nadal podąża tym samym torem. Jednakże zazwyczaj zwolennicy schizmy odpowiadali na ten zarzut, że pierwsze siedem soborów, które uznawał Kościół Wschodni, rozstrzygnęło wszelkie kwestie sporne, które były do rozstrzygnięcia. Tak więc kolejne są zupełnie niepotrzebne, a nawet wypaczają myśl Bożą. Ten argument, zdaniem Sołowjowa, jest nie tylko słaby, ale i bezpodstawny, gdyż „depozyt wiary był skończony nie w IX, ale w I wieku, za życia Apostołów, zatem zadanie powierzone Kościołowi dotyczące tłumaczenia tego depozytu, bronięcia go przeciw fałszom wciąż nowym, a więc nowych wymagające orzeczeń — zadanie to trwać musi, jak długo Kościół istnieć będzie, i żadnej istotnej zmiany w IX wieku, żadnemu wyczerpaniu ulec nie mogło”¹⁹. Dlatego też Sołowjow postawił pytanie: czyżby od tamtego czasu nie miały miejsca wypaczenia myśli Bożej, czyżby nie było od tamtej pory ważnych kwestii do rozstrzygnięcia? Z

¹⁹Tamże, s. 195.

pytania tego wyłania się nuta ironii, mająca wskazywać za-falszowany obraz rzeczywistości, jaki przedstawiano w Rosji. Na potwierdzenie swego stanowiska przytaczał fakt historyczny związany ze starowiercami. Spór mający miejsce w XVII-wiecznej Rosji, który toczył się między starowiercami a carem o kwestie związane z naniesieniem pewnych modyfikacji na literę Liturgii, został nierozstrzygnięty po dziś dzień. Sołowjow podkreślał, że choćby car miał rację, wprowadzając te modyfikacje i nie zmieniał niczego istotnego w Liturgii, jak obawiali się tego starowiercy, to o kwestiach tak istotnych nie może decydować hierarchia kościelna podporządkowana całkowicie carowi, lecz jedynie sobór powszechny, który jako jedyny jest do tego uprawniony.

W istocie, zdaniem Sołowjowa, nie jest to jedyny problem do rozstrzygnięcia w Kościele prawosławnym. Innym palącym problem była dla niego kwestia kościołów lokalnych, które nie mają jednoznacznie określonych procedur względem innowierców (prozelityzm). „Katolików przechodzących na prawosławie — wskazywał — patriarchat konstantynopolski chrzci na nowo, ponawiając herezję starych rebaptizantów — Cerkiew rosyjska ich nie chrzci: a jednak Konstantynopol i Rosja zostają w duchowym obcowaniu (*communio in sacris*). Konstantynopol znowu wykłął cerkiew bułgarską i zerwał z nią duchowy związek — Rosja nie zerwała: i istnieje ta kanoniczna niedorzeczność, że trzy Kościoły stanowią razem i nie stanowią duchowej jedności”²⁰. Obraz ten zmusza, zdaniem Sołowjowa, do postawienia kolejnego pytania: jak w takiej sytuacji nie zwoływać kolejnych soborów, które jako

²⁰Tamże, s. 196–197.

jedyne są do tego upoważnione²¹? Wszystkie kwestie związane z Kościołem katolickim, o których wspomniał, były dla Morawskiego ewidentnym świadectwem, że rosyjski filozof jest zwolennikiem katolicyzmu. Mało tego, w dalszej części swego eseju, przy okazji omawiania książki *Historia i przyszłość teokracji*, stwierdził już *explicite*, że „nie ma (...) żadnej wątpliwości, że Sołowjow uznaje katolicyzm czysto i bezwarunkowo”²².

Sołowjow poruszył problematykę teologiczną także w dziele *Historia i przyszłość teokracji*. Jej ujęcie zrobiło na Morawskim największe wrażenie, co potwierdzają jego słowa. „[Jest] rzeczą w naszych czasach niezwykłą — pisał — [że] człowiek świecki, nie będący nawet formalnie katolikiem, pisze cały tom o religii i o Piśmie Świętym, bez żadnej teologicznej usterki”²³.

We wspomnianym dziele rosyjski filozof zarysowuje ogólny pogląd na dzieje ludzkości, których zwieńczeniem miało być królestwo Boże na ziemi. I właśnie ta wizja przyszłościowa, jaką wyznaczył filozof ludzkości, była najbardziej krytykowana przez polskich myślicieli. Tarnowski na przykład stwierdził wprost, że Sołowjow myli się w kwestii szczególnego powołania i misji Rosji. Uważał, że w poglądach rosyjskiego filozofa na tę kwestię ujawnia się „odcień” nacjonalizmu, który tak bardzo potępiał²⁴.

Morawski zajął w tej kwestii podobne stanowisko do Tar-

²¹Por. tamże, s. 197.

²²Tamże, s. 225.

²³Tamże, s. 199.

²⁴Por. S. Tarnowski, *Głos sumienia z Rosji*, dz. cyt., s. 56

nowskiego. Pisał, że „Jeśli gdzieś (...) [Sołowjow] ulega (...) owej sugestii nacjonalizmu, to nie w sędzie o rzeczywistości, tylko w marzeniach o przyszłości”²⁵. Jednakże w dalszej części swego eseju podkreślał, że rosyjski filozof wprowadza rozróżnienie między nacjonalizmem a patriotyzmem i utożsamia ten pierwszy z egoizmem, jaki zasadza się w jednostce. Co więcej, Sołowjow odniósł ten pogląd — analogicznie — do narodów. Mianowicie, jeśli narody, jego zdaniem, podobnie jak jednostki, pragną żyć zgodnie z nauką Chrystusową, to muszą się wyprzeć wyniszczającego egoizmu. Uzasadniając swe stanowisko, powoływał się na słowa Jezusa Chrystusa, który powiedział: „Kto chce być uczniem moim, niech się zaprze samego siebie” (Mt 16:24).

Nim Morawski przystąpił do omówienia głównych poglądów, które głosił rosyjski myśliciel we wspomnianym wyżej dziele, zwrócił uwagę na fakt, że w XIX w. Rosji niemalże wszystkie ugrupowania społeczne (czy to rząd, czy słowianofile) skupiały się na szerzeniu „idei rosyjskiej”²⁶, którą utoż-

²⁵M. Morawski, *Włodzimierz Sołowjow*, dz. cyt., s. 205–206.

²⁶Pojęcie „rosyjska idea” cieszy się we współczesnej Rosji dużym zainteresowaniem. Wielu badaczy twierdzi, że kryje się w nim wiele znaczeń, wręcz uważają je za chronicznie wieloznaczne, a co za tym idzie, wiąza się z nim różnorakie problemy interpretacyjne. Niekiedy przypisuje się mu wręcz krańcowo różne treści, czasami nawet nacjonalistyczne. Na przykład rosyjscy badacze M. Maslin i A. Andriejew ukazują całą rzecz w następujący sposób: „Historia »Złotego Kijowa«; charakter rosyjskiej świadomości średniowiecznej, która postawiła pytanie o losy narodu rosyjskiego i o jego miejsce w historii światowej; powstanie Kijowsko-Mogiliańskiej i Słowiano-Greko-Łacińskiej Akademii, innych duchownych szkół, a potem i uniwersytetów: losy schizmy; dyskusje ideologiczne czasów Piotra I i Katarzyny II; spory słowianofilów z okcydentalistami; grudzień 1825 roku

i luty 1861 roku; fenomen rosyjskiego kółka filozoficznego; »przesadzi-
sty typ« seminarzysty-inteligenta; narodziny i rozwój »rosyjskiego socjali-
zmu«; specyfika konserwatyzmu i liberalizmu w Rosji; poszukiwania mo-
ralne wielkiej literatury rosyjskiej XIX wieku; rosyjski renesans religijny po-
czątku XX wieku; charakterystyki kulturowo-etniczne narodu rosyjskiego
— to tylko niektóre (...) z historycznych faktów i wydarzeń, obrazów i sym-
boli, które wchodzi w zakres pojęcia »rosyjskiej idei«”. Por. L. Kiejzik, „Ro-
syjska idea” i dylematy teokratycznego okresu twórczości Włodzimierza Sołow-
jowa, [w:] W. Sołowjow, *Rosyjska idea*, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu
Zielonogórskiego, Zielona Góra 2004, s.48 [43–55].

Powszechnie sądzi się, że jako pierwszy posłużył się tym terminem w
1861 r. Fiodor Dostojewski, dla którego oznaczał on „wszechludzkość” du-
cha rosyjskiego. Natomiast dla Sołowjowa „idea rosyjska” miała już inne
znaczenie, a mianowicie rozumiał przez nią zjednoczenie Kościołów, po-
jednanie Wschodu z Zachodem, a także łączył ją z uniwersalistycznym po-
wołaniem rosyjskiego imperium, czemu dał wyraz właśnie w *L’Idée russe*
(por. A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany ro-
syjskiego słowianofilstwa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s.
464, przyp. 55). Warto wspomnieć także, że pojęcie to współcześnie bar-
dzo ewoluowało, odchodząc od pierwotnych intuicji. Spory na jego temat,
które toczą się po dziś dzień, nabierają charakteru praktycznego, gdyż kon-
centrują się wokół problemów integracji narodowej w wieloetnicznej Rosji.
Przykładem takiego spojrzenia może być zorganizowany w 1996 r. konkurs
na „ideę narodowościową” („ideę rosyjską”) rozpisany przez B. Jelcyna,
w którym większość uczestników odpowiedziała: „ideą integrującą po-
winien być w Rosji patriotyzm nie narodowy, lecz państwowy, obywatel-
ski, uwzględniający etniczno-kulturowe zróżnicowanie ludności” (tamże,
s. 468). A. Walicki zauważa, że „w środowisku politologicznym zareago-
wano na ten wybór propozycją zastąpienia terminu »russkaja idieja« (tj.
idea rosyjska w sensie narodowym) terminem »rossijskaja idieja« (tj. idea
Rosji jako wielonarodowej wspólnoty obywatelskiej). Tamże, s. 468, przyp.
67. Na ten temat zob. też J. Faryno, *Idea — idea rosyjska — idee*, [w:]
A. Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 3, Wyda-
wnictwo Ibidem, Łódź 2000, s. 174–178, oraz: W. Diakow, *Wokół idei rosyj-
skiej*, przekład M. Dobrogoszcz, „Przegląd Wschodni” 1994, z. 4, s. 639 i

samiano ze swoistą „rosyjskością” Rosji. Można powiedzieć, że ich zdaniem odzwierciedlała ona charakter narodu rosyjskiego i stanowiła o jego wyjątkowości. Jak wiadomo, Sołowjow na początku swej kariery był zainspirowany doktryną słowianofilską, w tym przede wszystkim wspomnianą „ideą rosyjską”. Morawski zwrócił uwagę na fakt, że to właśnie w niej upatrywał on „najpotężniejszy czynnik do działania na umysłowość swego narodu”²⁷. Tak więc za jej pośrednictwem pragnął zbliżyć naród rosyjski do katolicyzmu. Argumenty, jakie przytaczał, aby uzasadnić swe stanowisko, polski myśliciel określił mianem „dowodów psychologicznych”, gdyż „opierały się [one] na psychicznym nastroju Rosji”²⁸. Ponadto, zdaniem Morawskiego, poglądy te stanowią swoiste *novum* całej jego koncepcji.

Według polskiego myśliciela „idea rosyjska” stanowiła niejako „istotę” światopoglądu inteligencji rosyjskiej. Pisał: „Idea Rosji, misja Rosji — słowo to wymyślili słowianofile. Odbija się ono wdzięcznym echem w duszach rosyjskich, powtarza się z ust do ust, tak jak hasło bojowe. Każdy je ro-

n; J. Jankowski, *„Idea rosyjska” Sołowjowa a posłannictwo polskie*, Warszawa 1929; W. S. Niekonienko, *Idea rosyjska i rosyjska filozofia*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1998, nr 43; W. Rydzewski, *Syndrom „rosyjskiej idei”*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1998, nr 43; A. Walicki, *O inteligencji, liberalizmach i o Rosji*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2007; J. Krasicki, *„Europejskość” i „rosyjskość” filozofii rosyjskiej*, [w:] W. Rydzewski, L. Augustyn (red.), *Granice Europy, granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 13–31, <http://www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl/download.php?7b580a34686e42ece7d1b33cb2e75b98> (31.10.2007).

²⁷M. Morawski, Włodzimierz Sołowjow, dz. cyt., s. 205.

²⁸Tamże.

zumie, jak chce, podkłada pod nie, co mu prawdziwy lub fałszywy patriotyzm dyktuje; w ogóle jednak wyraża się w tym słowie jakaś nieokreślona aspiracja do potęgi materialnej bez granic, do wchłonięcia jednych, a pogromienia drugich sąsiadów, do jakiejś cywilizacji bez domieszek Zachodu”²⁹. Właśnie takie ujęcie owej idei — podkreślał — jest zdaniem Sołowjowa karygodne, bowiem przeczy myśli chrześcijańskiej. Co więcej, według Morawskiego, rosyjski filozof, krytykując środowisko intelektualne ówczesnej Rosji za wypaczenie sensu „idei rosyjskiej”, z której powiewa jedynie ciasny nacjonalizm, wyszedł z własną propozycją tej idei, nadając jej niejako nowe znaczenie.

Morawski zauważył, że Sołowjow pisał o „idei rosyjskiej” w dwóch pracach: w krótkiej rozprawie *L’Idée Russe* oraz w dziele *Rosja i Kościół powszechny*, stanowiącym swoiste uzupełnienie i wyjaśnienie wspomnianej rozprawy. W pierwszej z nich konstatował, że „ideą narodu nie jest to, co on sam myśli o sobie w historii, lecz to, co Bóg myśli o nim w wieczności”³⁰. Uzasadniając swe stanowisko, dowodził, że tak jak ludzkość stanowi jeden organizm, tak — analogicznie — pogląd ten można odnieść do narodów, które stanowią, jego zdaniem, jedno ciało. Zdaniem Rosjanina przed przyjściem Jezusa Chrystusa panował chaos w stosunkach międzynarodowych, natomiast po jego przyjściu ów stan rzeczy uległ diametralnej zmianie: „jedność rodu ludzkiego urzeczywistniła się w Kościele jednym i powszechnym”³¹. To właśnie

²⁹Tamże, s. 214.

³⁰W. Sołowjow, *Rosyjska idea*, dz. cyt., s. 9 [wyróżnienie w oryginale].

³¹M. Morawski, *Włodzimierz Sołowjow*, dz. cyt., s. 216.

od tego momentu misja i cel, do którego powinien dążyć każdy naród chrześcijański, sprowadza się w gruncie rzeczy do wcielenia nauki Chrystusowej w realia życia społeczno-politycznego. Nim naród rosyjski przystąpi do realizacji tego celu, musi najpierw zacząć postępować jak na naród chrześcijański przystało, czyli odstąpić od bezwzględnej polityki rusyfikacyjnej i wyzbyć się wyniszczającego nacjonalizmu, który objawia się także w Kościele prawosławnym; dopiero wtenczas Rosja będzie mogła wypełnić swą misję, łącząc się z Kościołem powszechnym. „Okazanie skruchy wobec swych grzechów historycznych i spełnienie wymogów sprawiedliwości, wyrzeczenie się narodowego egoizmu, rezygnacja z polityki rusyfikacji i uznanie wolności religijnej — oto jedyny dla Rosji sposób urzeczywistnienia jej prawdziwej idei narodowej, która — nie wolno tego zapominać — nie jest ideą abstrakcyjną lub ślepym losem, lecz nade wszystko moralną powinnością. Rosyjska idea, o czym dobrze wiemy, nie może być niczym innym, jak tylko pewnym aspektem idei chrześcijańskiej, zaś misja naszego narodu może stać się dla nas oczywista tylko wtedy, kiedy uchwycimy prawdziwy sens chrześcijaństwa”³² — konstatował Sołowjow.

Natomiast w książce *Rosja i Kościół powszechny* — podkreślał Morawski — „[Sołowjow] próbuje jeszcze bliżej określić opatrnościową misję Rosji i oznaczyć, co ją indywidualnie odróżnia w planie Bożym od misji innych narodów”³³. Ściśle rzecz ujmując, Sołowjow doszedł do wniosku, że naród rosyjski spośród innych narodów chrześcijańskich jest szczególnie

³²W. Sołowjow, *Rosyjska idea*, dz. cyt., s. 32.

³³M. Morawski, *Włodzimierz Sołowjow*, dz. cyt., s. 217.

predestynowany do tego, aby wypełnić misję dziejową. Jego zdaniem naród rosyjski ma do tego pewne predyspozycje, a mianowicie jest narodem monarchicznym, wielkiej wiary, ponadto duże znaczenie ma także położenie geograficzne Rosji. Wyróżnione przez filozofa czynniki skłaniają do uznania, że państwo rosyjskie może „dostarczyć Kościołowi powszechnemu moc polityczną, której on potrzebuje dla zbawienia i odrodzenia Europy i świata”³⁴.

Polski myśliciel nie zgadzał się jednak z Sołowjowem we wszystkich kwestiach. „Nie każdy z nas oczywiście — pisał — da się tu prowadzić Sołowjowowi za rękę; powiemy mu, że tym razem i on podlegać się zdaje nieco temu czarowi nacjonalizmu, przeciw któremu drugich przestrzega, i w tym mającym świetle widzi motywy swych przypuszczeń; upatruje on »kilka wypadków proroczych« w historii Rosji, które zdają mu się taką misję zapowiadać — a nie postrzega mnóstwa wypadków w tejże historii, które wydają się przemawiać przeciwnie; wróży z położenia geograficznego Rosji — a nie zwraca uwagi, że przed paroma wiekami Polska jeszcze wybitniej zajmowała takie środkowe położenie między Wschodem a Zachodem, i że jej wielcy królowie, jak Batory i Władysław IV, brali z tego asumpt do podobnie wzniosłych i szerokich planów — a jednak... jak te plany się skończyły! Kładzie nacisk Sołowjow na charakter religijny swego ludu, na utajoną w nim ogromną siłę narodową — ale gdyby wziąć te słowa na taki pytel analizy, przez jaką on przeprowadza hasła słowianofilów, straciłyby one zapewne trzy ćwiartki z podkładanego im znaczenia; pokazałoby się

³⁴Tamże, s. 219.

też może, że ten element przedstawiający narodową siłę i religijność rosyjską, który autor chętnie liczy na sto tysięcy milionów, sprowadza się w rzeczywistości do mniejszej liczby, niż jest np. katolików we Francji lub Austrii”³⁵. W ostatecznym rozrachunku Morawski doszedł do wniosku, że nie będzie polemizował z poglądami Sołowjowa, gdyż on sam „mówi wyraźnie, że przytoczonych motywów nie bierze za dowody, ale za względy, które zdają mu się wskazywać wielką misję dla Rosji”³⁶. Dlatego też nie powinno się go posądzać o to, że kieruje się pobudkami nacjonalistycznymi. Jego intencją było bowiem głównie uzmysłowienie swemu narodowi, że ma na swym sumieniu wiele grzechów, i aby nie spotkała go kara, musi zacząć postępować jak na naród chrześcijański przystało.

W toku dalszych rozważań polski myśliciel postawił pytanie: w jaki sposób Sołowjow wyobraża sobie to państwo chrześcijańskie pod przewodnictwem Rosji? Jego zdaniem odpowiedź na to pytanie nie jest bynajmniej łatwa, gdyż Sołowjow nie wypowiada się na ten temat jasno. Pewne jest, że pragnie on, aby narody chrześcijańskie połączyły się w jedno państwo, zachowując swą przynależność kulturową. Do tego momentu rozważań Rosjanina — stwierdzał Morawski — wszystko jest zrozumiałe, problem pojawia się jednak, gdy mowa jest o ustroju politycznym tego uniwersalistycznego państwa, bowiem filozof wypowiedział się na ten temat niejednoznacznie. Można niekiedy zrozumieć, że mówił on o państwie, które ma, podobnie jak Rosja, opierać się na formie

³⁵Tamże, s. 219–220.

³⁶Tamże, s. 220.

rządów monarchicznych. Jednakże nie wyjaśnił, „jakie środki mogłyby ochronić takie cesarstwo od prędkiej degeneracji i antagonizmu z duchową głową chrześcijaństwa, w jakie popadło cesarstwo Karolingów — o tym autor nic nie mówi”³⁷ — konstatował polski myśliciel.

Innym zaś razem — podkreślał Morawski — Sołowjow wyrażał się tak, jakby w jego zamyśle państwo w sensie politycznym w ogóle nie miało racji bytu. Świadczyć o tym mogą dwie wypowiedzi filozofa. Z pierwszej z nich dowiadujemy się, że „państwo jest to przymusowo utrzymywany stan równowagi jednostkowych sił społecznych, w granicach historycznie wytworzonej narodowej grupy. Dla moralnego poczucia taki stan narzucony siłą może być tylko złem koniecznym... W społecznym ideale i celu dziejowego życia nie ma wcale miejsca dla państwowości i polityki”³⁸. W drugiej zaś, pisząc o Polsce, stwierdził, że państwo to, „tracąc swą fałszywą jedność odrębnego i samolubnego bytu politycznego, uprzedziło [jako] pierwsze idealną przyszłość całej ludzkości”³⁹. Wypowiedzi te, zwłaszcza ostatnia, wywołały wiele kontrowersji wśród polskich myślicieli. Morawski pisał, że gdyby nie znajomość szczerych intencji Rosjanina, to wypowiedź tę — jak zauważył wcześniej Tarnowski — można by zinterpretować jako ironię⁴⁰.

Według polskiego myśliciela poglądy Sołowjowa na temat powołania i misji narodu rosyjskiego zostały zbudowane

³⁷Tamże, s. 221.

³⁸Tamże.

³⁹Tamże, s. 222.

⁴⁰Por. tamże, s. 223.

na grząskim gruncie. Mało tego — jego zdaniem — Sołowjow „zbyt kategorycznie [je] wypowiada (...) nie troszcząc się ani o takie ich uzasadnienie, jakiego się od przekonań wymaga — i widocznie, nie zdając sobie nawet sprawy, jak dalece te poglądy są dla nas, zwykłych śmiertelników, obce, rzućane na wiatr”⁴¹. Tak więc, zdaniem Morawskiego, ta część jego wywodów stanowi najsłabsze „ogniwo” w jego poglądach. Jak to krytycznie ujął: „naszym zdaniem, te gołosłowne przekonania i filozoficzne opinie, które nasz autor zwłaszcza w najnowszych publikacjach rozrzuca między swymi najlepszymi wywodami, ujmują tylko powadze i jasności tych ostatnich”⁴². Jeśli jednak chodzi o kwestię posłannictwa i misji Rosji, to polski myśliciel nie poddał jej tak ostrej krytyce, jak niektórzy myśliciele rosyjscy czy katoliccy. Jego interpretacja od samego początku do końca była jasna, a mianowicie sądził on, że Sołowjow, mówiąc o idei rosyjskiej — o czym już wspomnieliśmy — miał na myśli przede wszystkim zjednoczenie Rosji z Kościołem rzymskokatolickim. Już na wstępie swego eseju Morawski zauważył, że rosyjski filozof, w przeciwieństwie do innych myślicieli rosyjskich, dostrzegając, że prawda jest po stronie Kościoła rzymskokatolickiego, nie obrał takiej drogi, jak oni, i porzucił Rosję. Pisał, że „wielu dochodzi do takiego przekonania o prawdziwości katolicyzmu, a żadnego wniosku praktycznego z tego nie wyprowadzają — bo nie są jednolici, nie troszczą się wcale o pogodzenie praktyki z teorią, inni może, bo są nieszczerzy względem samych siebie, innych, bo się boją tej karność moralnej, jakiej

⁴¹Tamże.

⁴²Tamże.

wymaga katolicyzm. U Włodzimierza Sołowjowa nic podobnego nie ma. Człowieka bardziej szczerego niż on nie znam; między przekonaniem a czynem nie ma u niego najmniejszej szczeliny; prowadzi życie ascety”⁴³. W innym miejscu stwierdził natomiast, że choć poglądy rosyjskiego filozofa na temat przyszłości Rosji są bezpodstawne, to filozof ten nigdy nie utrzymywał, jak to miało miejsce u wielu innych myślicieli, na przykład zwolenników pangermanizmu, że „wszystko się musi ugiąć przed tą koniecznością dziejową i że wszelkie drogi są dla niej dobre”⁴⁴. Jego koncepcja jest chrześcijańska i to jest jej niezaprzeczalny walor.

Zdaniem polskiego myśliciela całokształt rozważań Sołowjowa, poczynawszy od problematyki narodowościowej, a skończywszy na doktrynalnej, dotyczy przede wszystkim powrotu do Kościoła rzymskokatolickiego⁴⁵. Jak widzimy, interpretacja Morawskiego różni się zasadniczo od tej, którą przedstawił w swych artykułach Tarnowski. Ten ostatni był bowiem przekonany, że rosyjski filozof błędnie pojmował kwestie związane z Kościołem Powszechnym, gdyż jeśli Rosja będzie chciała się nawrócić, to musi najpierw okazać skruchę i powrócić do Kościoła powszechnego, którym jest Kościół katolicki. Natomiast Morawski uważał, że rosyjski filozof, prezentując swą koncepcję, od samego początku miał na myśli nawrócenie Cerkwi na katolicyzm. A terminologia, jaką posługiwał się w swych publikacjach, miała charakter eufemistyczny. Innymi słowy, Sołowjow, mówiąc o Kościele

⁴³Tamże, s. 182.

⁴⁴Tamże, s. 223.

⁴⁵Por. tamże, s. 182–183, 223.

rzymskokatolickim, często określał go „Kościołem powszechnym” lub „Kościołem w szerokim tego słowa znaczeniu”, albo mówiąc o papieżu, określał go mianem „pasterza powszechnego” bądź „najwyższego kapłana”. Używanie takiej terminologii miało na celu przekonać naród rosyjski do katolicyzmu. Dlatego też, według polskiego myśliciela, Sołowjow nie używał celowo określeń Kościół katolicki czy papież, ponieważ obawiał się, że żadne z jego dzieł nie zostałyby przeczytane w jego ojczystym kraju. Mało tego, zostałyby potępione jeszcze przed zapoznaniem się z ich treścią. Jak widzimy, i w tej kwestii Morawski zajął stanowisko odmienne do Tarnowskiego. Choć ten pierwszy pisał, że „niektórym się wydawało, że [Sołowjow] (...) nie przyjmuje katolicyzmu bezwarunkowo, katolicyzmu *sans phrases*, tylko myśli o jakiejś transakcji między Cerkwią a Kościołem”⁴⁶. Można przypuszczać, że mówiąc o tych myślicielach, miał on na myśli Tarnowskiego.

W dalszej części eseju czytamy, że mimo swej przychylności dla katolicyzmu, Sołowjow nie traktował Kościoła prawosławnego jako kościoła schizmatycznego. Jak zauważył polski myśliciel, to wyjątkowe stanowisko rosyjskiego filozofa nie jest bynajmniej błędne z punktu widzenia katolicyzmu i prawosławia. Pozostaje on zarazem wierny Cerkwi i Kościołowi katolickiemu. Morawski przytaczał w tej kwestii wypowiedź Sołowjowa, który uzasadniał: „od Cerkwi (...) nie odłączam się i Cerkiew mnie wykluczyć nie może, bo wyznaję i czynię wszystko, co do prawowiernej nauki cerkiewnej należy — odrzucam tylko ich szkolne zdania. Z drugiej strony, nic mnie

⁴⁶Tamże, s. 224.

nie dzieli od Kościoła katolickiego, bo we wszystko, co on każe, wierzę; formalność zaś wyrzeczenia się błędnej wiary uważam za niepotrzebną, kiedy każde moje pismo i każde wystąpienie jest otwartym wyznaniem całej prawdy katolickiej, a potępieniem błędów schizmatyckich”⁴⁷. To wyjątkowe stanowisko filozofa względem Kościoła prawosławnego i katolickiego jest poparte gruntowną wiedzą co do kwestii najdelikatniejszych. Co więcej, sam rosyjski myśliciel powoływał się na opinie wielu katolickich kapłanów, którzy w ostatecznym rozrachunku przyznali mu rację. Morawski, odniósłszy się do owego stanowiska, stwierdził, że „przekonanie [filozofa] nie jest pozbawione wszelkiego punktu oparcia. Sądzę też, że Sołowjow uważa swe położenie za tymczasowe, bo subiektywnie nie wątpi w bardzo bliskie nawrócenie Rosji, chociaż przedmiotowo tej nadziei uzasadnić nie może”⁴⁸. Mało tego, jego zdaniem Sołowjow przyjmuje taki pogląd jeszcze z jednego względu, a mianowicie, „gdyby przeszedł na katolicyzm, straciłby nie tylko wstęp do Rosji, ale i dostęp do duszy narodu; nie zwracano by już najmniejszej uwagi na to, co by napisał”⁴⁹. W takiej sytuacji — pisał Morawski — Sołowjow jawi się jako „prawosławny katolik”.

W zakończeniu eseju polski myśliciel stwierdził, że choć Sołowjow mniemał, że zjednoczenie Kościoła katolickiego z prawosławnym jest kwestią jutra, to jednak nie wskazują na to fakty. W historii bowiem nie zdarzają się nagłe zwroty, tak jak to się może dzieć i niekiedy dzieje w polityce. „Histo-

⁴⁷Tamże, s. 227.

⁴⁸Tamże, s. 229.

⁴⁹Tamże.

ria nie kroczy nagłymi cudami — uzasadniał — ale płynie korytem normalnych praw natury ludzkiej i Bóg nią rządzi Opatrznością »łagodną« i »przewłoczną«, i szanującą samodzielność ludzką”⁵⁰. Wobec tego, jaki wpływ może wywrzeć Sołowjow swą działalnością pisarską na naród rosyjski? Oto pytanie, na które, zdaniem Morawskiego, nie ma jednoznacznej odpowiedzi. W dziejach ludzkości można spotkać narody, które w różnym stopniu zbliżały się do prawdy, która oznaczała powrót do Kościoła powszechnego. Jednakże Rosja — jak można zauważyć, obserwując inteligencję rosyjską, będącą niejako „świadomością narodu” — nie zbliżyła się w żadnym stopniu do niej⁵¹. Niemniej nie można powiedzieć, że naród rosyjski przejdzie obojętnie obok poglądów i osoby Sołowjowa. Już sam fakt, że z narodu tego wyłoniła się tak wybitna i szczerze poszukująca prawdy jednostka, świadczy o tym, że naród rosyjski nie jest całkowicie zamknięty i skupiony na sobie, że będzie mimo wszystko dążył do poznania prawdy. Ponadto Sołowjowowi należy się uznanie, że mimo cenzury i wszelkich trudności, głosił on ze zdecydowaniem swe poglądy. I choćby poglądy te nie zmieniły wiele w światopoglądach myślicieli rosyjskich, to fakt, że „przyczynią się [one] do jakiegoś myślenia, do badania w sferze religijnej”⁵², jest wielką zasługą tego rosyjskiego filozofa.

Wracając jednak do postawionego pytania, Morawski, udzielając na nie odpowiedzi, stwierdził, że Sołowjow „nie nawróci swego kraju, jak się spodziewa, ale zacznie — i już

⁵⁰Tamże, s. 250.

⁵¹Por. tamże, s. 251.

⁵²Tamże, s. 252.

zaczął jego nawrócenie. Nie doczeka się zapewne Rosji katolickiej, ale już dziś ma tę zasługę i tę pociechę, że zbliżył do niej katolicyzm”⁵³. Dodajmy, że współcześnie stanowisko rosyjskiego filozofa w sprawie Kościoła powszechnego nie wzbudza tak wielu kontrowersji. Mało tego, ten rosyjski filozof został doceniony przez wielu myślicieli chrześcijańskich, w tym przede wszystkim katolików.

Można powiedzieć, że istotą sporu między Kościołem prawosławnym a katolickim było i pozostaje wzajemne niezrozumienie oraz chęć nawrócenia drugiej strony. Sołowjow zaproponował następujące wyjście z tej osobliwej sytuacji: szanujmy tradycję obu Kościołów; szukajmy wspólnego porozumienia, nie narzucajmy sobie wzajem osobistych przekonań. Trafnie zauważył T. P. Terlikowski, że według rosyjskiego filozofa „dążenie do jedności powinno (...) oznaczać nie tyle spór, konfrontację, wykazanie fałszywości twierdzeń strony przeciwnej, ile cierpliwe poszukiwanie prawdy, która — niekiedy może kryć się nie w martwej literze definicji przeszłości — ale w żyjącym duchu interpretacji i odczytywania prawdy objawionej”. Ponadto badacz ten wskazał, że właśnie Jan Paweł II w swym pontyfikacie starał się podążać tą samą drogą, co rosyjski myśliciel. Pisał, że „Postulowana przez (...) [Jana Pawła II] jedność nie miała oznaczać syntezy obu, ale oddychanie oboma płucami, bez — by ponownie posłużyć się dogmatem chalcedońskim — »zmieszania, zmiany, podzielenia i rozłączania«. Każda inna próba jednoczenia, bez zachowania różnicy, przynosiła, i widać to w historii chrześcijaństwa aż nazbyt dobrze, odwrotne od zamierzonych skutki:

⁵³Tamże.

oddalając od siebie chrześcijan i niszcząc ich własną tożsamość”⁵⁴. Choć wydaje się, że współcześnie w kwestii ekumenizmu obie strony poczyniły krok naprzód, to nadal zauważalny jest brak chęci szukania wspólnego mianownika i nawracanie jednego Kościoła przez drugi — o czym mówił rosyjski myśliciel.

Świadczy o tym choćby dokument wydany przez Kościół Wschodni (prawosławny) zatytułowany *Podstawowe zasady relacji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego wobec innych wyznań chrześcijańskich*⁵⁵. Dlatego też, jeśli nadal obserwowane jest pogłębianie się kontrowersji między Kościołem katolickim a prawosławnym, nie zaś jej zanikanie, to warto współcześnie powracać do projektów ekumenicznych, przypominają one bowiem o tak fundamentalnej prawdzie, że wszyscy chrześcijanie stanowią jedną społeczność, wyznającą naukę chrystologiczną, która wymaga od nich, by miłowali swych bliźnich. Właśnie w tym aspekcie twórczość Sołowjowowska nie straciła na swej aktualności, zaś określenie Sołowjowa mianem „ojca ekumenizmu” wydaje się jak najbardziej zasadne.

⁵⁴T. P. Terlikowski, *Prorok Trudnej jedności*, [w:] W. Sołowjow, *Wielki spór i chrześcijańska polityka 1883*, przekład T. Kwaśnicki, Wydawnictwo FRONDA, Warszawa 2007, s. 9.

⁵⁵Na ten temat zob. V. van den Bercken, *Zakłócone relacje między rosyjskim Kościołem prawosławnym a Kościołem rzymskokatolickim*, przekład K. Klimkowski, <http://www.kul.pl/files/409/public/RT53-54z7/07-VanDerBercken.pdf> (04.08.2010)

Bibliografia

Bercken V., *Zakłócone relacje między rosyjskim Kościołem prawosławnym a Kościołem rzymskokatolickim*, przekład K. Klimkowski, <http://www.kul.pl/files/409/public/RT53-54z7/07-VanDerBercken.pdf> (04.08.2010).

Diakow W., *Wokół idei rosyjskiej*, przekład M. Dobrogoszcz, „Przegląd Wschodni” 1994, z. 4.

Evdokimov P., *Prawosławie*, przekład J. Klinger, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986.

Faryno J., *Idea — idea rosyjska — ideowy*, [w:] A. Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 3, Wydawnictwo Ibidem, Łódź 2000, s. 174–178.

Гордиенко Н. [Gordienko N.], *Ekumenizm*, przekład S. Grzybowski, [w:] A. Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 2, Wydawnictwo Ibidem, Łódź 1999, s. 396–398.

Jankowski J., *„Idea rosyjska” Sołowjowa a posłannictwo polskie*, Warszawa 1929.

Kiejzik L., *„Rosyjska idea” i dylematy teokratycznego okresu twórczości Włodzimierza Sołowjowa*, [w:] W. Sołowjow, *Rosyjska idea*, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2004, 43–55.

Krasicki J., *„Europejskość” i „rosyjskość” filozofii rosyjskiej*, [w:] W. Rydzewski, L. Augustyn (red.), *Granice Europy, granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 13–31, <http://www.filozofiaro->

syjska.uz.zgora.pl/download.php?7b580a34686e42ece7d1b3-3cb2e75b98 (31.10.2007).

Morawski M., Włodzimierz Sołowiew, „Przegląd Powszechny” 1890, t. XXV, s. 305–327.

Morawski M., Włodzimierz Sołowiew, „Przegląd Powszechny” 1890, t. XXVI, s. 21–39; 230–246.

Morawski M., Włodzimierz Sołowjow, [w:] W. Sołowjow, *Zaślubiny Wschodu z Zachodem*, przekład G. Górny, Wydawnictwo FRONDA, Warszawa 2007.

Niekonienko W. S., *Idea rosyjska i rosyjska filozofia*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1998, nr 43.

Rydzewski W., *Syndrom „rosyjskiej idei”*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1998, nr 43.

Sołowjow W., *Lettre a la Rédaction du „Przegląd Polski”*, przekład S. Tarnowski, „Przegląd Powszechny” 1889, t. 92, s. 179–189.

Sołowjow W., *Rosyjska idea*, przekład L. Kiejzik, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2004.

Tarnowski S., *Głos sumienia z Rosyi*, „Przegląd Polski” 1988/1989, t. 91, s. 32–58.

Tarnowski S., *Wykład idei i powołania Rosji*, „Przegląd Polski” 1989/1990, t. 94, s. 1–45.

Terlikowski T. P., *Prorok Trudnej jedności*, [w:] W. Sołowjow, *Wielki spór i chrześcijańska polityka 1883*, przekład T. Kwaśnicki, Wydawnictwo FRONDA, Warszawa 2007.

Walicki A., *O inteligencji, liberalizmach i o Rosji*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2007.

Walicki A., *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

MARIAN MORAWSKI'S ANALYSIS OF THE VIEWS OF VLADIMIR
SOLOVIEV

Summary: The works of the Russian philosopher Vladimir Soloviev were published (mostly in France) in the nineteenth century. In those works he introduced his views on the universal church and the place of Russia in the world. His views encountered both critical and positive responses. Positive reaction came from the Polish intellectual elite of the time, centered around Jagiellonian University. Those thinkers discussed the views of the Russian philosopher in the „Przegląd Powszechny” journal. In this article we will analyze the text of a priest Marian Morawski, his interpretation and attitude toward Soloviev's views. Morawski critiques Soloviev's depiction of the mission and vocation of Russia, as well as his proposition that the dogmas of faith can be proved on rational grounds. However, Morawski views in positive light the Soloviev's interpretation of the history of the church and his attitude toward the catholic church.

Keywords: ecumenism, dogmas of faith, Orthodox Church, Catholic Church, Universal Church, Russian idea.

Słowa kluczowe: ekumenizm, dogmaty wiary, Kościół prawosławny, Kościół katolicki, Kościół powszechny, rosyjska idea.



APPENDIX
2012, TOM 1, S. 128 – 143
WWW.APPENDIX.IFIL.UZ.ZGORA.PL

Maciej Raniczkowski*

O PARADOKSIE ZENONA I MOŻLIWOŚCI RUCHU

Polski badacz filozofii starożytnej Piotr Łukowski, powołując się na dzieło *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* Diogenesa Laertiosa, opisuje Zenona z Elei, jako osobę o wielkiej uczoności i sławie. Był wybitnym filozofem, mężem stanu, wyniosłym wobec możnych i odważnym, nie znosił również krytyki ze strony innych¹. Zenon z Elei był twórcą dylematów, które, zdaniem Łukowskiego, miały być narzędziem w walce z argumentami krytyków Eleatów, a więc również i tych, którzy poddawali w wątpliwość poglądy Parmenidesa dotyczące metafizyki świata realnego. Pogląd eleatów w głównej mierze opierał się na wierze w jeden, niezmienny

*Doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Opolskiego.

¹Zob. P. Łukowski, *Paradoksy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006, s. 459.

i wieczny byt. W poszukiwaniu prawdy mieli oni negować wielość rzeczy i ruch, odrzucać świadectwo zmysłów, ufając tylko rozumowi. Kazimierz Ajdukiewicz zauważył, że takie podejście w poszukiwaniu prawdy o świecie dało pierwszeństwo apriorycznym twierdzeniom rozumu, wobec tych, które wynikały z doświadczenia². Starożytni Grecy stanęli bowiem w obliczu konfliktu pomiędzy uznaniem świadectwa doświadczenia a zasadami rozumu. Czy rzeczywiście Zenon, filozof tak wysokiej rangi, odrzucał arbitraż doświadczenia na korzyść swego, wydawałoby się błędnego, rozumowania, co mógłby sugerować początkowo Ajdukiewicz? Czy Zenon rzeczywiście nie wpadł na rozwiązania swoich łamigłówek, które później poprawiał Arystoteles? A może należy traktować poważnie wnioski, jakie wynikają z łamigłówek Zenona, w myśl których ruch rzeczywiście nie istnieje? Czy Zenon był świadom pozorności swoich paradoksów? Czy też zamierzał rzeczywiście zaprzeczyć możliwości ruchu, by bronić eleackiego poglądu o jednym i niezmiennym Bycie?

Kazimierz Ajdukiewicz w 1931 r. pisał: „Opowiadają, że jakiś Grek, któremu Zenon swoje dowody niemożliwości ruchu referował, nie odrzekł nic, tylko wstał i poszedł parę kroków. Zachowanie się owego Greka mówiło: coś z twoich zawiłych dowodów? Popatrz, wszakże widzisz, że ruch jest możliwy! Lecz ten niemy argument nie przekonał Zenona. Wszakże miał w pogotowiu dowody omyłności świadectwa zmysłów. Sądzę, że każdy potrafiłby jeszcze inaczej zwalczyć

²Zob. K. Ajdukiewicz, *Zmiana i sprzeczność*, [w:] K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie. Wybór pism z lat 1945–1963*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 92.

argumentację Zenona, więc nie chcąc mu psuć przyjemności, jaką daje samodzielne borykanie się z trudnościami, nadmienię tylko krótko, że strzała wypuszczona z łuku znajduje się wprawdzie w każdej chwili w pewnym oznaczonym miejscu, lecz w różnych miejscach, w różnych chwilach, zaś na to, aby ciało znajdowało się w spoczynku, potrzeba, aby w każdej chwili znajdowało się w tym samym miejscu, co w każdej innej chwili. W drugim znów paradoksie wychodzi Zenon z założenia, że suma nieskończenie wielu liczb, z których każda ma jakąś wielkość większą od 0, musi być nieskończenie wielka. Otóż to założenie jest fałszywe, gdyż suma taka może mieć wielkość skończoną. O tym wiemy z matematyki”³.

Wydaje się, że w 1948 r. Ajdukiewicz zmienił swe zdanie. Świadczyć może o tym fakt, że poświęcił paradoksom Zenona aż cały artykuł. Wszak chciał zadać cios tezie, że każda zmiana zakłada sprzeczność, w szczególności każda obserwacja ruchu ma być świadectwem na niekorzyść zasady sprzeczności. A skoro tak, to ruch jest nierealny.

Z analizy paradoksów Zenona można wyciągnąć najogólniejszy wniosek, że opisując ruch, natrafiamy na sprzeczność. Czym jest zatem przedmiot naszego opisu? Doświadczenie podpowiada nam, że ruch istnieje w jakiś sposób, ponieważ ciała zmieniają swoje położenie. Jak zatem rozumieć wniosek, że szybki i zwinny Achilles nie dogoni nigdy powolnego żółwia, a zatem ruch nie istnieje? Zdrowy rozsądek podpowiada, że to nonsens. Gdy jednak poddamy analizie

³K. Ajdukiewicz, *Paradoksy starożytnych*, [w:] K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie. Wybór pism z lat 1920–1939*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 140–141.

wyścig Achillesa z żółwiem, w sposób najogólniejszy można stwierdzić, że w danym momencie t_1 i drodze s_1 Achillesa, żółw znajduje się zawsze o krok dalej od Achillesa, ponieważ najpierw Achilles musi się znaleźć w położeniu żółwia. A skoro tak jest, Achilles nigdy nie dogoni żółwia. Czy takie rozumowanie jest błędne? Eugeniusz Żabski uważa, że taki wniosek można wysnuć, jeśli założymy, że Zenon inaczej pojmował drogę i czas, co swoją drogą wypomniał mu Arystoteles⁴. Filozof z Elei uważał, że skończona droga składa się z nieskończonej ilości odcinków. Jednocześnie dowodził, że suma nieskończonej wielu interwałów czasu nie daje skończonego interwału czasu. Można tylko domniemywać, czego tak naprawdę chciał dowieść Zenon swoimi łamigłówkami. Jednakże paradoksalne rozumowania czy też ich paradoksalne wnioski, powracają w dziejach myśli wraz z rozwojem matematyki⁵. Jednocześnie z ówczesnymi odkryciami matematycznymi pojawiały się inne możliwe rozwiązania paradoksów Zenona. Paradoksy te, zdaniem Tomasza Placeka, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego, miały spełniać rolę podobną do roli paradoksów i antynomii logicznych, które zwracały uwagę na problemy związane z podstawami logiki. Nie odegrały jednak takiej roli jak same antynomie, ponieważ uznano je za rozwiązane⁶.

Jeśli chodzi o program paradoksów Zenona, Placek uważa, że w głównej mierze polegał on na założeniu, że jest

⁴Zob. E. Żabski, *Nowe spojrzenie na paradoksy i antynomie*, Wydawnictwo Semper, Warszawa 2005, s. 9–12.

⁵Zob. T. Placek, *Paradoksy ruchu Zenona z Elei a problem continuum*. *Dychotomia*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 4, s. 57–59 [57–73].

⁶Tamże.

tak, jak mówi doświadczenie i że rzeczy w świecie jest wiele oraz że istnieją zmiana i ruch. Założenie stanowiło podstawę dalszego rozumowania. Mimo że łamigłówki Zenona, podobnie jak filozofia Parmenidesa, były przedmiotem licznych drwin, które miały pokazywać, jak absurdalne jest uzasadnianie, że byt jest jeden, niezmienny, wieczny i tożsamy z samym sobą, to wyciągnięto z nich następujący wniosek: nie należy rozumieć świata jako złożenia takich samych elementów. Tego później miała dowieść teoria atomistów, która obok atomów zakładała również istnienie próżni⁷. Dyskusyjnym pozostaje, jak twierdzi Placek, na ile Zenon traktował swoje wywody za dowody na istnienie Parmenidesowego Bytu, a na ile miały one przeczyć rzeczywistemu ruchowi dynamicznego świata. Innymi słowy, na ile były to paradoksy, które dotyczyły metafizyki świata realnego.

Omówmy w tym kontekście paradoks dychotomii. W pierwszej postaci paradoks ten przedstawia się następująco: aby obiekt, który jest w ruchu, mógł dotrzeć do celu, musi przebyć najpierw połowę drogi, następnie połowę połowy drogi, czyli $1/4$ drogi. Rozumowanie to można powtórzyć nieskończoną ilość razy. By przebyć drogę o długości s należy przebyć nieskończoną liczbę dróg, o niezerowych odcinkach, które tworzą ciąg: $1/2 s, 1/4 s, 1/8 s, \dots$. Stąd wnioskuje się, że pokonanie dowolnego odcinka drogi jest równe wykonaniu nieskończonej liczby działań w skończonym czasie. Jednakże opis ten nie zgadza się ze zwykłą obserwacją świata. Ruch zatem nie istnieje. Ajdukiewicz uważał, że tak sformułowany problem rozwiązuje się w szkole na lekcjach matematyki,

⁷Tamże, s. 61–62.

gdyż matematyka od dawna stosuje sumę szeregu geometrycznego. Do powyższego rozumowania można dodać dwa założenia: 1) założenie o istnieniu nieskończonych interwałów czasowych, co zarzucał Zenonowi Arystoteles, 2) założenie o podziale odcinka od jego początku, a nie ku końcowi.

W przypadku pierwszym okazuje się, że suma nieskończenie wielu odstępów czasu, czy też, jak pisał Ajdukiewicz, momentów czasowych jest różna od 0. Suma nieskończenie wielu momentów czasowych będzie okresem czasu nieskończenie długim. Zatem czas nieskończenie długi musiałby upłynąć, nawet gdyby ciało miało przebyć drogę 1 mm w stosunku do swojego pierwotnego położenia. W związku z tym ciało fizycznie nigdy nie zmieni swojego położenia, gdyż to wymaga nieskończenie długiego okresu czasu, nigdy więc ruchu ciała nie będzie. Problem ten, zdaniem Łukowskiego zostaje rozwiązany, bowiem „suma długości tych odcinków, mimo że powstaje w wyniku dodania do siebie nieskończonej ilości dodatnich wartości, jest skończona ze względu na wartość, bo dzieleniu podlegała przecież właśnie skończona wartość. Jeśli więc złożymy w całość wszystkie otrzymane w wyniku nieskończenie wielokrotnego podziału odcinki, to mimo iż są one niezerowe, a ich ilość jest nieskończona nie zbudujemy niczego większego jak odcinek wyjściowy o skończonej długości”⁸. Warunkiem akceptacji takiego rozumowania jest założenie o ciągłości czasu i przestrzeni, co zdaniem Arystotelesa jest do przyjęcia. Zatem skończone wielkości, w przypadku analizy paradoksu dychotomii,

⁸Zob. P. Łukowski, *Paradoksy*, dz. cyt., s. 465.

mogą być dzielone na nieskończone odcinki, czyli składać się z nieskończonej ilości niezerowych części. Łukowski zauważa, że procedura dzielenia odcinka na nieskończoną ilość mniejszych części w skończonym czasie wiązałaby się z istnieniem tzw. maszyn nieskończonościowych, które są w stanie wykonać nieskończenie wiele operacji właśnie w skończonym czasie. Jednakże wydaje się, że mogą one istnieć tylko teoretycznie. W praktyce „maszyn tych nie da się zbudować, gdyż ich działanie wymaga innych, niż znane obecnie praw fizycznych lub aktualnie nieskończonych wielkości fizycznych. Konstrukcja tych maszyn może też przeczyć prawom logiki. Można więc przypuszczać, że ruch jest jedyną realnie istniejącą maszyną, która może uchodzić za nieskończonościową”⁹.

W przypadku 2) mamy do czynienia, jak podaje Łukowski, z problemem ciągłości materii oraz ze wskazaniem pierwszego elementu wspomnianego nieskończonego podziału odcinka. „Wyruszenie z punktu początkowego byłoby możliwe dopiero wówczas, gdyby podział na kolejne połowy coraz to mniejszych dróg musiał się skończyć na pewnej wartości, która byłaby przez to nie tylko wartością pierwszą w ciągu, lecz przede wszystkim wartością niepodzielną. Tak jednak nie jest, gdyż materia jest ciągła, a przez to podzielna w nieskończoność. Zdaniem Zenona, coś co nie ma rozmiaru, nie istnieje. Nie można więc odtworzyć kontinuum przez składanie dowolnej liczby takich elementów. Kontinuum nie może również składać się z obiektów rozciągłych, gdyż one się dają dzielić na mniejsze obiekty, same więc nie

⁹Tamże, s. 467.

są elementami, lecz kolekcjami elementów. Oznacza to, że kontinuum nie jest zbiorem elementów pierwszych”¹⁰.

Tomasz Placek w cytowanym artykule stwierdza, że gdy przedstawimy paradoks dychotomii jako paradoks continuum matematycznego, to jest on całkowicie rozwiązywalny na gruncie współczesnej matematyki, natomiast wątpliwości może budzić obecność dwóch równouprawnionych metod rozwiązania problemu: z dziedziny matematyki klasycznej i matematyki intuicjonistycznej¹¹. A zatem paradoks dychotomii ma swoje rozwiązania, jednakże, jak informuje Łukowski, problem, na który wskazał Zenon, dotyczy ruchu, jest to więc problem świata realnego, nie zaś matematyki, w której ruch nie istnieje¹². Zobaczmy teraz, jak problem ciągłości ruchu był dyskutowany na Półwyspie Indyjskim.

Pewnych rozwiązań w dyskutowanych wyżej kwestiach dostarcza filozofia Nagardżuny — twórcy buddyjskiej szkoły Madhjamiki. Zainteresowanie tego myśliciela ruchem i czasem miało swoje filozoficzno-dialektyczne, jak i religijne uzasadnienie. Istotna wydaje się jednak uwaga, że Nagardżuna raczej odrzucał pogląd atomistyczny w wyjaśnianiu świata¹³,

¹⁰Tamże, s. 469–470.

¹¹T. Placek, *Paradoksy ruchu Zenona z Elei a problem continuum. Dychotomia*, dz. cyt., s. 72.

¹²Zob. P. Łukowski, *Paradoksy*, dz. cyt., s. 465.

¹³Warto dodać również, że w filozofii indyjskiej pogląd atomistyczny jest dość często spotykany i dyskutowany. Jako przykład można podać pojęcie *pramanu*, które oznacza ostateczną cząstkę materialną obiektów zmysłowych, rodzaj przestrzennego minimum, bezwymiarowe i niepodzielne.

o czym może świadczyć cała jego filozofia pustki¹⁴. Pojmował świat w kategoriach sprężania i rozprężania. Jak podaje Artur Przybysławski w kontekście krytyki atomizmu w buddyjskiej filozofii: „pojęcie atomu jest więc sprzeczne i jako takie nie może odnosić się do czegoś, co jest rzeczywiste, a więc i nie może stanowić dobrego wyjaśnienia filozoficznego. Wewnętrznie sprzeczne atomy nie mogą istnieć. Buddyjska filozofia kończy badanie rzeczy w pustce. Dla rzeczy nie da znaleźć się żadnego ostatecznego fundamentu, żadnej gwarancji istnienia”¹⁵. Argumentacja Nagardżuny wychodzi od założenia, że ruch sam w sobie nie może istnieć w oderwaniu od sprawcy oraz od samego aktu poruszania się. A zatem ruch nie istnieje nie z tego powodu, że analizując jego pojęcie, natrafia się na sprzeczność, ale raczej dlatego, że wpada się w pułapkę definicyjną lub paradoks nieostrości pojęciowej.

W swej monografii dotyczącej systemu szkoły Madhjamiki, T. R. V. Murti podaje sześć argumentów dotyczących możliwości ruchu u Nagardżuny¹⁶. Wychodzi on z założenia,

¹⁴Pojęcie pustki jest kluczowe dla filozofii Madhjamiki. Służy ono do ukazania, że wszystkie byty w świecie są *puste*, tzn. ich istnienie jest uzależnione od warunków, czyli od relacji z innymi bytami. W taki sposób można mówić o rzeczach, że ich istnienie nie jest zagwarantowane przez wewnętrzne przyczyny, które są w nich samych. Zob. M. Siderits, J. D. O'Brien, *Zeno and Nagarjuna on Motion*, „Philosophy East and West”, vol. 26, no. 3, s. 288 [281–299].

¹⁵A. Przybysławski, *Buddyjska filozofia pustki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009, s. 63.

¹⁶T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of The Madhyamika System*, Harper Collins Publishers India, New Delhi 1998, s. 178–184.

że żadna zmiana nie może zostać wyjaśniona racjonalnie. Filozofia Madhjamiki wprowadza analizę ruchu na potrzeby ustalenia natury przestrzeni, czasu oraz relacji własność — rzecz.

Wedle Murtiego, Zenon odrzucał zmianę oraz ruch na rzecz spoczynku. Tymczasem Nagardżuna czyni to samo wobec spoczynku, jak i możliwości ruchu w ogóle. Dla naszej analizy istotny jest drugi wers rozdziału drugiego (*Analiza ruchu*) dzieła Nagardżuny — *Mulamadhyamakakarika*¹⁷.

*Gdzie jest zmiana, tam jest ruch,
Skoro zmiana jest w poruszeniu,
Nie ma jej w tym, co zostało poruszone lub nieporu-
szone,
Ruch jest w tym, co się porusza*¹⁸.

Z tego, *nota bene* zagadkowego, wersu można wnioskować, że o ruchu da się mówić tylko w sensie aktu. Komentatorzy stwierdzają, że wers ten miałby wskazywać na teoretyczną *grubą* teraźniejszość, w której dzieje się ruch, tj. poruszający się jest w akcji ruchu w przestrzeni niepodzielnej. Mark Siderits i J. Dervin O'Brien informują, że istnienie zjawiska

¹⁷Korzystam z angielskiego tłumaczenia Nagardżuny w opracowaniu J. L. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, Oxford University Press, Oxford/New York 1995, s. 6–9.

¹⁸Tamże, s. 6. Angielska wersja: Where there is change, there is motion/ Since there is change in the moving/ And not in the moved and not-moved/ Motion is in that which is moving, MMK II: 2.

ruchu w tej *grubej* terażniejszości¹⁹ zakłada jej rozciągłość²⁰. To z kolei mogłoby być rozwiązaniem dla paradoksu Zenona. Czas okazuje się być nieskończony w *grubej* terażniejszości. Co zatem ze *skończonością* przestrzeni lub też jej ograniczeniem?

Drugi argument Nagardżuny dotyczący możliwości ruchu jest taki, że nie może być on rozpatrywany w izolacji wobec stanu poruszania się lub spoczynku ciała. Coś, co zostało poruszone, nie jest ruchem, coś, co nie zostało poruszone, również nim nie jest²¹. Problem ten dostrzega Murti, który analizuje pojęcie przebycia drogi²² (podobnie do paradoksu strzały Zenona). W tym przebyciu drogi dochodzi do aktu ruchu. Kogo lub czego dotyczy ruch? Zdaniem Murtiego nie może być on przypisany do poruszającego się ciała, ani też do wydzielonej przestrzeni, w której się odbywa. Jeśli ruch byłby przypisany do poruszającego się ciała, musiałby również być przypisany do wydzielonej przestrzeni. A zatem, według Murtiego, mielibyśmy dwa rodzaje ruchu wydzielonej przezeń przestrzeni i ciała. Fakt ten sugerowałoby podział samej przestrzeni na tę, w której dzieje się ruch oraz na tę, w

¹⁹Zdaniem Nagardżuny czas nie trwa i nie jest ustanowiony. Dysponujemy tylko różnymi miarami czasu (np. zegarem, który wybija chwilowe *teraz*), nie znaleźliśmy jednak samego czasu. Takie podejście do kategorii czasu przypomina jego sceptyczne rozumienie, w myśl którego czas ani nie jest podzielny, ani niepodzielny. Por. Artur Przybysławski, *Buddyjska filozofia pustki*, dz. cyt., s. 123–125.

²⁰M. Siderits, J. Dervin O'Brien, *Zeno and Nagarjuna on Motion*, dz. cyt., s. 290.

²¹Zob. J. L. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, dz. cyt., s. 7.

²²Murti posługuje się wyrażaniem *being traversed*.

której go nie ma. Takie rozumowanie zdaje się być jednak nonsensowne.

Kwestia podwójnego ruchu wydaje się interesująca poznawczo. Rozumowanie przebiega następująco. Ruch jest możliwy, skoro istnieje jego sprawca. Ruch przysługuje sprawcy. Problem podwójnego ruchu powstaje, gdy będziemy poddawać analizie ulokowanie ruchu, niepostrzeganie go jako procesu, lecz umiejscowienie lub źródło. Jeśli zatem sprawca jest źródłem ruchu, musi jakoś on do niego przynależeć. Ruch jednak nie przynależy do sprawcy ani do nikogo innego. Jeśli natomiast ulokujemy ruch w samym akcie, czyli potraktujemy go jako własność, należałoby wyizolować ów moment, co w praktyce wydaje się niemożliwe, ponieważ czas, w którym ów realny moment byłby izolowany, już przeminął²³. Sam Nagardżuna przedstawiał problem następująco:

*Jeśli ruch jest w sprawcy,
Dochodziłoby do podwójnego ruchu:
Z racji sprawcy;
I z racji poruszenia*²⁴.

Wydaje się, że Siderits i O'Brien słusznie stwierdzają, że tzw. podwójny ruch dotyczy terażniejszości. Dotyczy zarówno tej realnej, w której odbywa się ruch, *jest teraz* oraz tzw. rozciągłej *grubej* terażniejszości. Rozumowanie to przypomina krytykę

²³Zob. M. Siderits, J. Dervin O'Brien, *Zeno and Nagarjuna on Motion*, dz. cyt., s. 292.

²⁴J. L. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, dz. cyt., s. 6–7. Angielska wersja: If motion is in the mover/ There would have to be a twofold motion: / One in virtue of which is a mover/ And one in virtue of which it moves. MMK II: 5.

paradoksu Zenona dokonana przez fenomenologa Adolfa Reinacha. Zdaniem tego ostatniego Zenon mieszał znaczenie, jakie wiąże się ze słowem *jest* ze szczegółowym sensem tego słowa — *przebywa*. Taka myśl nie przesądza o rodzaju kontaktu pomiędzy ciałem a miejscem, jak uważał Ajdukiewicz. Jednak zdaniem Reinacha jest możliwe analizowanie ruchu w oderwaniu od czasu, czyli od jego położenia w przeszłości i przyszłości. Zdaniem Ajdukiewicza takie rozumowanie jest skazane na przegraną, ponieważ wtenczas nie jest możliwe odróżnienie ruchu od spoczynku²⁵.

Pogląd, który miałby zakładać istnienie dwóch sprawców ruchu, budzi wątpliwości. Być może jest on konsekwencją błędu hipostazowania²⁶. Warto również zauważyć, że problemy pojawiają się, gdy pragniemy wyróżnić i wskazać realne podmioty działania. Czy są to problemy językowe, czy powstają, gdy język oddaje się temu, czemu nie powinien, czyli świętowaniu? Czy są to realne problemy świata?

Nie bez powodu powyższe *łamigłówki* literatura fachowa nazywa dialektycznymi. Wszak nie chodzi tu o wykazanie, jak jest naprawdę, lecz o zwrócenie uwagi na rozumowania absurdałne. Siderits i O'Brien w kontekście argumentacji Nagardżuny piszą: „Atak nie jest przypuszczony na ruch sam w sobie, ale na pewną postawę dotyczącą języka, której efekty przynosi niekrytyczne praktykowanie metafizyki. (...) Założenie prostego izomorfizmu świata realnego i języka

²⁵Zob. K. Ajdukiewicz, *Zmiana i sprzeczność*, dz. cyt., s. 97.

²⁶Nagardżuna stara się wykazać oponentowi, że ten popełnia błąd hipostazowania. Por. T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of The Madhyamika System*, dz. cyt., s. 192.

proceeding to paradoxical consequences. Analysis of the concept of motion shows two ways of existence — from the side of language and from the side of reality²⁷. To conclude, it is worth to quote Ajdukiewicz: „Może ktoś z czytelników pomyślał sobie w czasie czytania: czy już gorszych zmartwień nie ma, jak łamać sobie głowę nad wymysłami jakichś dziwaków, którzy pomarli ze dwa tysiące lat temu? Pewno, że są gorsze zmartwienia! Ale powiedzcie, czy już nie ma na świecie ważniejszych robót jak gra w tenisa lub trenowanie biegu na 800 metrów. Na pewno są! Tylko, że to tak przyjemnie komuś, komu Bóg dał silne i zdrowe ciało, posportować się trochę. Tak przyjemnie jest pracować nawet ciężko, jeśli nie pod przymusem. Myślę, że i ten, komu Bóg dał jaki taki rozum, znajdzie — o ile chwila jest stosowna — przyjemność w pracy umysłowej, do jakiej tak pikantne rzeczy, jak paradoksy pobudzają”²⁸. Jak widać, dla Ajdukiewicza paradoksy były rzeczami o stosownej pikanterii i uważał on, że warto nad nimi rozmyślać.

²⁷M. Siderits, J. D. O'Brien, *Zeno and Nagarjuna on Motion*, dz. cyt., s. 294.

²⁸K. Ajdukiewicz, *Paradoksy starożytnych*, dz. cyt., s. 144.

Bibliografia

Ajdukiewicz K., *Paradoksy starożytnych*, [w:] K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie. Wybór pism z lat 1920–1939*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

Ajdukiewicz K., *Zmiana i sprzeczność*, [w:] K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie. Wybór pism z lat 1945–1963*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

Garfield J. L., *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, Oxford University Press, Oxford/New York 1995.

Murti T. R.V., *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of The Madhyamika System*, Harper Collins Publishers India, New Delhi 1998.

Łukowski P., *Paradoksy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006.

Placek T., *Paradoksy ruchu Zenona z Elei a problem continuum. Dychotomia*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 4, s. 57–73.

Przybysławski A., *Buddyjska filozofia pustki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009.

Siderits M., O'Brien J. D., *Zeno and Nagarjuna on Motion*, [w:] *Philosophy East and West*, vol. 26, no. 3, s. 281–299.

Żabski E., *Nowe spojrzenie na paradoksy i antynomie*, Semper, Warszawa 2005.

ON ZENO PARADOX AND THE POSSIBILITY OF MOTION

Summary: In this article we consider problems referred to as Zeno’s paradox and present a new look at a real existence of motion. Despite mathematical solutions of dichotomy, there are various ontological doubts associated with this problem — experience tells us that motion exists in some way, as bodies change their positions. The question: is Zeno’s paradox a problem of language, or of the real world? We comment on the dichotomy in connection to the ideas of Polish philosophers and mathematicians — Kazimierz Ajdukiewicz, Tomasz Placek, Piotr Łukowski, and on the possibility of motion in the context of Indian philosophy — namely Nagarjuna’s philosophical views.

Keywords: paradox, Zeno’s paradox, motion, limits of proof, contradiction, Indian philosophy.

Słowa kluczowe: paradoks, paradoks Zenona, ruch, ograniczenia dowodu, sprzeczność, filozofia hinduska.



APPENDIX
2012, TOM 1, S. 144 – 166
WWW.APPENDIX.IFIL.UZ.ZGORA.PL

Radosław Plato*

FUNKCJONOWANIE SPRZECZNOŚCI W
NAUKACH PRZYRODNICZYCH W UJĘCIU
PAULA K. FEYERABENDA I GONZALO
MUNÉVARA

Ale logika (formalna) nie jest niczym innym jak opisem
najogólniejszych cech przedmiotów w ogóle — kto więc
uwalnia się od niej, bełkocze. Poza logiką jest tylko nonsens.

Józef Maria Bocheński, *Sto zabobonów filozofii*

Uwagi wstępne

Problem, który podejmę w tym artykule, można sformułować
w następujący sposób: czy nauka powinna respektować

*Student filozofii na Uniwersytecie Zielonogórskim.

dyktat logiki. Zdrowy rozsądek, powszechny szacunek, jakim cieszy się zarówno samo słowo „logika”, jak i filozofowie, którzy się do niej odwołują, nie pozostawiają cienia wątpliwości. Wydaje się, że porzuciwszy logikę, zbaczamy ze ścieżki racjonalnego myślenia. Czy zatem należy podążać za głosem rozsądku? Tak i nie.

Dla większej jasności rozważań wprowadzę trzy różnienia. Po pierwsze, nie wolno utożsamiać formalnych systemów logicznych z opierającą się próbom całkowitej formalizacji logiką działań, którą zazwyczaj posługują się uczeni w praktyce naukowej¹. Po drugie, czym innym jest sprzeczność logiczna (pojawiająca się w systemach logicz-

¹Praktyczna logika, o której tu mowa, nie jest metodologią, dlatego nie powinna być utożsamiana z metodologią normatywną. Logika postępowania naukowców to niedostępne w całkowicie zwerbalizowanej postaci doświadczenie, zdobyte z wykształceniem oraz w trakcie uprawiania nauki. Zainteresowanych osiągnięciem konkretnych wyników uczonych na ogół nie interesuje formalne ujęcie teorii, którą się posługują. Interesuje ich raczej, czy dana teoria jest efektywna. Kryteria efektywności nie poddają się całkowitej formalizacji, gdyż aby było to możliwe, teoria musiałaby być tworem ukończonym. W praktyce nigdy się tak nie dzieje, bo praca badacza nigdy się nie kończy. Rozwiązanie jednego problemu stanowi punkt wyjścia dla postawienia problemów kolejnych. Por. P. K. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, przekład S. Wiertlewski, Wydawnictwo Siedmioróg, Wrocław 2001, s. 27, przypis 1 oraz P. K. Feyerabend, *Wątpliwy autorytet logiki w dyskusjach przyrodniczych i metodologicznych*, przekład K. Jodkowski, [w:] K. Jodkowski (red.), *Czy sprzeczność może być racjonalna?*, Realizm. Racjonalność. Relatywizm, t. 4, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1986, s. 220, 222, przyp. 8 [215–223].

Ten sam pogląd wyraził, inspirując się koncepcją wiedzy milczącej autorstwa Michaela Polanyi’ego, Thomas Kuhn w *Strukturze rewolucji naukowych*, twierdząc, że „paradygmaty mogą określać naukę normalną bez pomocy dających się wykryć reguł”. (T. S. Kuhn, *Struktura rewolucji*

nych), czym innym zaś sprzeczność pozalogiczna². Po trzecie, odróżnimy, za Jackiem Paśniczkim, dwa rozumienia sprzeczności w sformalizowanej logice: słaba sprzeczność zachodzi wtedy, gdy w pewnej teorii mamy do czynienia z parą zdań, z których jedno jest zaprzeczeniem drugiego (termin „teoria” oznacza tu domknięty dedukcyjnie zbiór zdań). Z punktu widzenia klasycznej semantyki dwuwartościowej zdania względem siebie sprzeczne zawsze mają inne wartości logiczne³. Sprzeczność mocna występuje wtedy, gdy dla wszystkich możliwych do sformułowania w języku danej teorii zdań istnieje moment asercji (stwierdzenia ich prawdziwości). Wówczas wszystkie możliwe zdania stają się twierdzeniami. Jeśli mamy do czynienia z teoriami obciążonymi silną sprzecznością, to ostatecznie wszystkie zdania okazują się prawdziwe. Jeśli niemożliwe jest istnienie twierdzeń fałszywych, to terminy prawdy i fałszu stają się bezsensowne. Ponadto jeśli wszystkie możliwe zdania są twierdzeniami, to nie ma sensu również pojęcie wynikania, bowiem wszystko wynikałoby ze wszystkiego⁴.

Oczywiście pierwsze dwa rozróżnienia są nieostre. Po-

naukowych, przekład H. Ostromecka i J. Nowotniak, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 92. Por. tamże, s. 92–97).

²Za przykład pozalogicznej sprzeczności może posłużyć obiektywna sprzeczność pomiędzy siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji, o której mówił Marks i jego kontynuatorzy. Można też chyba zasadnie mówić o sprzecznych porządkach aksjologicznych.

³J. Paśniczek, *Czy sprzeczność może być racjonalna?*, [w:] K. Jodkowski (red.), *Czy sprzeczność może być racjonalna?*, Realizm. Racjonalność. Relatywizm, t. 4, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1986, s. 194 [193–208].

⁴Tamże.

nadto rozróżnienie drugie ma charakter problematyczny. Posługuję się nim ze względów pragmatycznych: chcę pokazać, że mówiąc o sprzecznościach, niekoniecznie trzeba mieć na myśli, aczkolwiek jest tak w znakomitej większości przypadków, pogwałcenie praw logiki formalnej (np. zasady niesprzeczności lub wyłączonego środka). Filozofowie i uczeni, mówiąc o sprzecznościach, najczęściej mają na myśli sprzeczność w wersji słabej w systemach logiki formalnej. Próbują jednak nadać jej interpretacje dalece wykraczające poza dziedzinę tej ostatniej. To jest, jak się wydaje, źródło problemu postawionego w pierwszym akapicie: „filozofowie żyjący z logiki deklarują, że nauka musi dopasować się do ich idei logiki”⁵.

W niniejszym artykule będę argumentował, za Paulem K. Feyerabendem i Gonzalo Munévarem, na rzecz tezy, że uznanie autorytetu logiki zależy od tego, czy to się uczonemu opłaca. Gdy naukowiec odkrywa, że teoria, którą się posługuje, obarczona jest sprzecznością (w wersji słabej), musi dokonać bilansu zysków i strat. Od tego wyniku będzie zależeć, czy dokona się zmian w zawierającej sprzeczne twierdzenia części teorii (w skrajnych przypadkach — porzuci teorię) czy też dyktat logiki zostanie odrzucony⁶.

⁵G. Munévar, *Dopuszczanie sprzeczności w nauce*, przekład K. Jodkowski, [w:] K. Jodkowski (red.), *Czy sprzeczność może być racjonalna?*, Realizm. Racjonalność. Relatywizm, t. 4, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1986, s. 212 [209–214].

⁶Obaj wspomniani filozofowie wskazują cały szereg przykładów takiego postępowania uczonych. Feyerabend wskazał: 1) Diraca sformułowanie elementarnej teorii kwantów; 2) Boltzmann i Maxwella mechanikę statystyczną; 3) Newtona rachunek różniczkowy; 4) teorię continuum i 5)

Sprzeczność według Feyerabenda

Paul K. Feyerabend zauważył, że wiele teorii naukowych, wbrew powszechnemu wyobrażeniu, jest obarczonych logicznymi sprzecznościami. Co więcej, sami naukowcy częstokroć zdają sobie z tego faktu sprawę. Jednak próby usunięcia sprzeczności nierzadko okazują się zbyt kosztowne. Prowadzą bowiem do „usunięcia ważnych stwierdzeń faktualnych albo zdolności wzrostu teorii, albo jej płodności w traktowaniu o konkretnych problemach”⁷. Jeśli koszty usunięcia sprzeczności są tak wysokie, to co skłania część uczonych do kurczowego trzymania się wymogu zgodności nauki z logiką? Zdaniem Feyerabenda jest tylko jeden ważny powód: przeświadczenie, że wierność logice jest warunkiem koniecznym i wystarczającym racjonalności. Porzucenie logiki pociąga za sobą porzucenie racjonalności⁸.

starszą teorię kwantów. Por. P. K. Feyerabend, *Wątpliwy autorytet logiki...*, dz. cyt., s. 219–220.

Munévar jako przykład podał teorię atomistyczną w wersji z lat dwudziestych dwudziestego wieku. (Elektrony wg Bohra modelu atomu powinny ciągle promieniować. W przeciwnym razie byłyby sprzeczne z równaniami Maxwella.) Jednak tę sprzeczność usunięto. Por. G. Munévar, *Dopuszczanie sprzeczności w nauce...*, dz. cyt., s. 213. Inne przykłady: teorie supergrawitacji używają liczb niekomutatywnych (do których nie stosuje się prawo przemienności). Prawo to nie działa także w niektórych działaniach na wektorach. Por. G. Munévar, *A Theory of Wonder: A Naturalistic Approach to the Revolution in the Philosophy of Science* (rozdział 6: „Feyerabend and Scientific Anarchy”), s. 6 [książka przygotowywana do druku].

⁷P. K. Feyerabend, *Wątpliwy autorytet logiki...*, dz. cyt., s. 215.

⁸Por. tamże, s. 217.

Jednak nie jest prawdą, że wymogiem naukowej racjonalności jest uznawanie wyłącznie dwuwartościowej logiki klasycznej. Po pierwsze, nie istnieje jedna, powszechnie obowiązująca logika. Termin „logika”, dla większości filozofów i uczonych, oznacza sformalizowany system, w którym prawa niesprzeczności, wyłączonego środka, Dunsza Szkota itp. są tautologiami. Taka dwuwartościowa logika *implicite* sprzyja przyjęciu tezy o stabilności oraz zasady niezmienności znaczenia. Zgodnie z *tezą o stabilności* istnieje neutralny język obserwacyjny, na podstawie którego można oceniać konkurujące teorie. Natomiast według *tezy o niezmienności* znaczenia zmianie nie mogą podlegać znaczenia twierdzeń obserwacyjnych i teoretycznych. Wymóg ten jest konieczny, aby uniknąć ekwiwokacji podczas redukcji interteoretycznej⁹.

Jednak jest to tylko jedna spośród całej gamy możliwych logik. Żądanie, by nauka była zgodna z logiką (tutaj klasyczną) przypomina nakaz, by nauka była zgodna z fizyką (również klasyczną), jednak sama mechanika, np. kwantowa, nie wyczerpuje dziedziny fizyki. Wymóg całkowitej zgodności nauki i logiki jest absurdalny i niemożliwy do spełnienia¹⁰.

Po drugie, w nauce często mamy do czynienia z przybliżeniami. Ponieważ ramy nowych teorii mogą przekraczać tradycyjne granice, ustanowione przez teorie starsze, uznaje się czasem, że np. pewna teoria fizyczna jest w jakiejś części lub na pewnym poziomie relatywistyczna, deterministyczna

⁹K. Jodkowski, *Nauka w oczach Feyerabenda*, [w:] K. Jodkowski (red.), *Czy sprzeczność może być racjonalna?*, Realizm. Racjonalność. Relatywizm, t. 4, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1986, s. 235 [227–270].

¹⁰P. K. Feyerabend, *Wątpliwy autorytet logiki...*, dz. cyt. s. 216.

itp. Nie można zatem powiedzieć, że nowsza teoria jest całkowicie relatywistyczna i tym samym absolutystyczna w stopniu zerowym (albo całkowicie statystyczna i tym samym całkowicie niedeterministyczna). Gdyby logikę (klasyczną) uznać za probierz, czy dany wymóg został spełniony, wiele teorii trzeba byłoby uznać za nienaukowe, ze względu na to, że logika ta przyjmuje tylko dwie wartości (prawdę i fałsz)¹¹. Dlatego w celu zobrazowania wymogów stawianych teoriom naukowym lepiej posługiwać się kontinuum, niż dychotomią spełnia/nie spełnia.

Po trzecie, kryteria naukowości podlegają rewizji, dlatego mogą być i, jak pokazuje historia nauki, bywają zmieniane. Jeśli zgodność np. z prawem wyłączonego środka jest jednym z takich kryteriów, to ono także powinno podlegać rewizji. Co więcej, Feyerabend wskazał, że bywało tak, że dochodziło do racjonalnej dyskusji „nie tylko pomimo gwałcenia zasad

¹¹Por. tamże, s. 217. Dla przykładu: szczególna teoria względności, zdawałoby się *par excellence* relatywistyczna, pod pewnymi względami (na metapoziomie) jest absolutystyczna. Por. G. Munévar, *O sposobie istnienia rzeczy*, [w:] K. Jodkowski, Z. Muszyński (red.), *O sposobie istnienia rzeczy*, Realizm. Racjonalność. Relatywizm, t. 23, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1991, s. 56 [21–57], przyp. 72 oraz G. Munévar (ed.), *Evolution and the Naked Truth*, [in:] *Evolution and the Naked Truth: A Darwinian Approach to Philosophy*, „Avebury Series in Philosophy”, Ashgate Publishing Ltd., Aldershot—Brookfield USA—Singapore—Sydney 1998, s. 7 [3–22].

Przykład z dziedziny biologii: w teorii przerywanej równowagi mówi się o tzw. stazie, tj. okresie, w którym gatunki nie ewoluują gradualistycznie w sensie neodarwinowskiej teorii ewolucji. Nie można jednak powiedzieć, że punktualizm nie jest jedną z odmian teorii ewolucji. Jest nią w pewnej granicy.

logicznych, lecz *wskutek* ich gwałcenia”¹², np. współczesny atomizm (teoria kinetyczna, teoria dyspersji, stereochemia, teoria kwantów)¹³. Może się ponadto okazać, że w wyniku posługiwania się taką teorią, uda się wykazać zasadniczą empiryczną nieadekwatność niektórych praw logiki, z którymi część teorii jest sprzeczna, np. prawo niesprzeczności nie stosuje się wobec zasady nieoznaczoności. Ta, trywialna wydawać by się mogło, konkluzja wskazuje na fakt, że do kwestii sprzeczności nie powinno się podchodzić w uproszczony sposób, to znaczy fragmenty teorii, niezgodne z określonymi prawami logiki nie powinny być *a priori* wykluczone poza naukę.

Feyerabend twierdził i przekonująco argumentował na rzecz tezy, że w historii nauki wielokrotnie dochodziło do, świadomego lub nieświadomego, naruszenia zasad logiki klasycznej, nie spowodowało to jednak kryzysu racjonalności. Przeciwnie: często prowadziło to zrewidowania znaczeń pojęć występujących w teoriach fizycznych¹⁴. Za przykład

¹²P. K. Feyerabend, *Wątpliwy autorytet logiki...*, dz. cyt., s. 217.

¹³P. K. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, dz. cyt., s. 23. Por. tamże, s. 27, przyp. 1.

Więcej przykładów zajścia takiej sytuacji podał Thomas Kuhn: 1) przejście od astronomii Ptolemeuszowej do Kopernikańskiej; 2) powstanie Lavoisiera tlenowej teorii spalania; 3) przejście od fizyki newtonowskiej do szczególnej teorii względności. (Por. T. S. Kuhn, *Struktura...*, dz. cyt., s. 129–139.) Przy czym stanowisko Kuhna było bardziej umiarkowane od feyerabendowskiego: warunkiem rozluźnienia reguł racjonalności jest wcześniejszy kryzys obowiązującego paradygmatu, którego przejawami są zwiększająca się liczba anomalii i nieudanych prób ich usunięcia. Por. tamże, s. 56, 128–130.

¹⁴Por. P. K. Feyerabend, *Przeciw metodzie...*, dz. cyt., s. 24–26.

takiej sytuacji niech posłuży powstanie szczególnej i ogólnej teorii względności oraz mechaniki falowej¹⁵. Z powyższych rozważań wynika, że czynienie zadość niektórym wymogom logiki klasycznej nie jest warunkiem koniecznym racjonalności. Tym bardziej unikanie sprzeczności za wszelką cenę nie jest warunkiem wystarczającym rozwoju nauki. Aby to wykazać, Feyerabend posłużył się przykładem formalizmu elementarnej teorii kwantów, który zaproponował von Neumann. Fizyk ten dostarczył takiego jej sformułowania, które, prawdopodobnie, rzeczywiście jest wolne od sprzeczności. Osiągnięcie to wiąże się ze znacznymi kosztami. Po pierwsze, spełnienie standardów najwyższej ścisłości skutkuje nadmierną komplikacją obliczeń. Po drugie, unieważnienie sprzeczności wymaga wielu aproksymacji *ad hoc*. Po trzecie i najważniejsze, uczonych — praktyków (np. fizyków doświadczalników) nie interesują zbytnio zagadnienia formalne dotyczące danej teorii. Interesuje ich raczej efektywność, która wyraża się na przykład dużym stopniem testowalności, łatwością stosowania itp. Dlatego, prowadząc badania, korzystali raczej ze sformułowań Einsteina niż von

¹⁵Por. T. S. Kuhn, *Struktura...*, dz. cyt., s. 136–140; P. K. Feyerabend, *Przeciw metodzie...*, dz. cyt., s. 28, przyp. 1. Także Imre Lakatos przytoczył przykłady płodnych teorii, opartych na sprzecznych podstawach: m.in. astronomię kopernikańską i teorię kwantów w ujęciu Bohra. W celu ukrycia tego faktu, sprzeczności maskowano przy pomocy wybiegów w rodzaju Galileusza teorii bezwładności kołowej albo Bohra zasady korespondencji (później zasady komplementarności), które zgodnie z falsyfikacjonistyczną metodologią były *ad hoc*. Por. I. Lakatos, *Falsyfikacja a metodologia naukowych programów badawczych*, [w:] I. Lakatos, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, przekład W. Sady, Biblioteka Współczesnych Filozofów, t. 20, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1995, s. 88–89.

Neumanna¹⁶.

Zdaniem Feyerabenda formalno-logiczne analizy struktury skomplikowanych teorii naukowych, wykluczające inne rodzaje analiz, są niewystarczające. Teoria naukowa jest systemem wzajemnie powiązanych znaczeń (nie jest to jednak lista aksjomatów), charakteryzującym się własną, wewnętrzną logiką. Owa specyficzna logika ukazuje rzeczywiste procedury traktowania problemów, stosowane w ramach teorii. W ramach wewnętrznej logiki teorii możliwe są sprzeczności i luki w rozumowaniu, dlatego podczas prób oceny z punktu widzenia określonego systemu logiki formalnej, wydaje się „nielogiczna”¹⁷. Wewnętrzne logiki, którymi posługują się różne teorie, mogą być wzajemnie niezgodne, a pewne ich elementy nieprzetłumaczalne, np. ze względu na niewspółmierność, na logiki innych teorii naukowych. Nawet w ramach jednej wielkiej teorii mogą funkcjonować konkurencyjne, wewnętrzne logiki¹⁸. W ramach teorii o bardzo szerokim zakresie, np. teorii kwantów, teorii ewolucji lub teorii kosmologicznych, współwystępują bardzo odmienne ujęcia formalne (np. Bohra i von Neumanna dla fizyki kwantowej). Formalizmy różnią się na tyle, że z punktu widzenia wewnętrznej logiki jednego z nich, drugi wydaje się nielogiczny i vice versa. Zatem nie jest nawet tak,

¹⁶Por. P. K. Feyerabend, *Wątpliwy autorytet logiki...*, dz. cyt., s. 222–223, przyp. 8. Ponadto formalizm zaproponowany przez von Neumanna faktycznie nie usuwa sprzeczności, pojawiają się one w dyskusji na temat podstaw teorii kwantów (relacji łączącej teorię i doświadczenie). Por. tenże, *Przeciw metodzie...*, dz. cyt., s. 188, 209, przyp. 96.

¹⁷P. K. Feyerabend, *Przeciw metodzie...*, dz. cyt., s. 184.

¹⁸Por. P. K. Feyerabend, *Przeciw metodzie...*, dz. cyt., s. 183–184.

że każdej teorii naukowej przysługuje jedna i tylko jedna wewnętrzna logika, w zależności od stopnia złożoności, bogata teoria, może być sformułowana na kilka konkurencyjnych sposobów, które nie muszą być, nawet częściowo, wzajemnie przekładalne. Jeśli tak jest, to naiwnością byłoby twierdzić, że jednym z kryteriów naukowości jest zgodność z logiką klasyczną. Być może próby podania opisu teorii, które byłyby wolne od uchybień logicznych, uniemożliwiałyby ich funkcjonowanie¹⁹.

Konstrukt teoretyczny znany dziś pod nazwą logiki klasycznej wywodzi się z kultury starożytnej Grecji. Logika kształtowała się wraz z rozwojem tamtejszej kultury, początkowo funkcjonowała w załączkowej postaci: wszystkie języki naturalne, podobnie jak teorie naukowe, mają własną, wewnętrzną logikę. Pojawienie się logiki klasycznej w postaci sformalizowanej wymagało uprzedniego rozwoju retoryki, matematyki, polityki itd. Gdy w ich ramach zgromadzono odpowiednią ilość argumentów, możliwe stało się wytworzenie odpowiednich schematów argumentacyjnych²⁰.

Logika jest więc częścią większej całości — schematu pojęciowego. Można zatem zasadnie twierdzić, że teorie naukowe, systemy logiki czy języki naturalne, które należą do różnych schematów pojęciowych mogą się czasem istotnie różnić. Wobec tego utrzymywany przez pewnych filozofów wymóg²¹, by prawa jednej tylko, klasycznej, logiki

¹⁹Tamże, s. 184.

²⁰P. K. Feyerabend, *Przeciw metodzie...*, dz. cyt., s. 186.

²¹Chodzi o pozytywistów logicznych (i ich spadkobierców), a także niektórych przedstawicieli krytycznych racjonalistów. Np. John Watkins

obowiązywały w każdej dziedzinie nauki, wydaje się naiwny. Rozważania te pozwoliły Feyerabendowi na stwierdzenie, że nie może istnieć jedna logika, która byłaby podstawą dla wszystkich nauk²².

Sprzeczność według G. Munévara

Gonzalo Munévar twierdzi, że w nauce, podobnie jak w codziennym życiu, stwierdzenie, że ze sprzeczności wszystko wynika, budzi uzasadniony opór. O nieintuicyjności tego stwierdzenia świadczy spontaniczny sprzeciw uczestników wszystkich niemal kursów logiki elementarnej, gdy wspomina się, że z koniunkcji dwóch sprzecznych przesłanek wynika, na mocy prawa Dunsza Szkota $[(p \wedge \neg p) \rightarrow q]$, dowolny wniosek²³. Więcej: nie pomaga także rozważenie możliwych wartościowań logicznych dla operatora „ $\rightarrow$ ”, który zazwyczaj odpowiada implikacji materialnej. Trudno bowiem bez mrugnięcia okiem przyjąć, że z fałszywych przesłanek wynika prawdziwy wniosek ($0 \rightarrow 1$). Uznanie, bądź nie uznanie, funkcji logicznej „ $p \rightarrow q$ ” za wyraz wynikania logicznego zależy od przyjętej definicji materialnego okresu warunkowego.

Jednak, zauważa Munévar, kwalifikacji tej dokonuje

chciał zastosować nomologiczno-dedukcyjny model wyjaśniania w historii. Por. J. W. N. Watkins, *Wyjaśnianie historii. Indywidualizm metodologiczny i teoria decyzji w naukach społecznych*, przekład A. Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.

²²Tamże, s. 186–187. Feyerabend twierdził, że ideę tę antycypowali August Comte i Arystoteles (tamże, przyp. 91).

²³G. Munévar, *Dopuszczanie sprzeczności w nauce...*, dz. cyt., s. 210.

się mechanicznie (np. przy pomocy matryc logicznych), posługując się *formalną* definicją materialnego okresu warunkowego. Jeśli kryterium poprawności wnioskowań ma charakter czysto formalny, to nie będzie w pełni adekwatne do sytuacji zastanych w świecie realnym²⁴. Praktyka naukowa

²⁴Kazimierz Ajdukiewicz, który był zwolennikiem poglądu przeciwnego, zaproponował interesujące rozwiązanie tego problemu. W celu przekonania słuchaczy, że operator implikacji materialnej znajduje swój odpowiednik w mowie potocznej, w punkcie wyjścia rozróżnił okres warunkowy (któremu w języku potocznym odpowiada spójnik warunkowy „jeśli..., to...” i operator implikacji materialnej („ $\rightarrow$ ”). Przy zgodzie słuchaczy, że rozumienie spójnika alternatywy nie jest problematyczne (alternatywa, „ $\vee$ ”, jest prawdziwa, gdy przynajmniej jeden z jej członów jest prawdziwy), jeśli dla prawdziwości alternatywy wystarczy, by jeden z jej członów był prawdziwy, to biorąc pod uwagę zdania (1) ($\neg p \vee q$) oraz (2), tj. „jeśli p , to q ” dochodzimy do wniosku, że każdorazowo gdy prawdziwe jest (1), to prawdziwe jest (2) (i przeciwnie). Zdanie (1) musi być prawdziwe przy każdym wartościowaniu logicznym, ponieważ gdyby „ p ” i „ q ” były prawdziwe, to na mocy prawa podwójnej negacji mamy: $\neg(\neg p) \equiv p$. Stąd wiadomo, że ilekroć zdanie (1) jest prawdziwe, to zdanie (2) też musi być prawdziwe. Na mocy analogicznego rozumowania zdania (1) i (2) będą fałszywe, jeśli $[\neg(p \rightarrow q)] \equiv (p \wedge \neg q)$. Dlatego na gruncie języka potocznego (1) i (2) są równoważne. Por. K. Ajdukiewicz, *Okres warunkowy a implikacja materialna*, „Studia Logica” 1956, nr 1, t. 4, s. 119–120 [117–134].

Ajdukiewicz przekonywał dalej, że matryca wartościowań logicznych stosuje się do języka potocznego. Intuicyjny sprzeciw słuchaczy bierze się z powodu mylenia obiektywnych stanów rzeczy (zdania prawdziwe lub fałszywe) z przekonaniami (możemy coś wiedzieć lub nie). Sprzeciw ten znajduje wyraz w odmowie uznania prawdziwości alternatywy, o której wiadomo, że jeden z jej członów jest prawdziwy, lecz nie wiadomo który. Czym innym jest stwierdzenie faktu, czym innym wyrażanie przekonania. Por. tamże, s. 121–123. Podobnie rozumował Willard Van Orman Quine. Por. W. V. O. Quine, *Filozofia logiki*, przekład Halina Mortimer, Wydawni-

(a tym bardziej życie w ogóle) zazwyczaj nie sprowadza się bowiem do materialnych okresów warunkowych²⁵. Dla przykładu rozważmy takie oto rozumowanie:

S a P: „Wszyscy Latynosi są świetnymi kochankami”. M i S: „Jestem Latynosem”.

M i P: „Zatem jestem świetnym kochankiem”²⁶.

ctwo PWN, Warszawa 1977, s. 126–128.

Według Ajdukiewicza do rozwiązania paradoksu implikacji materialnej wystarczy wykazanie, że (1) i (2) stwierdzają to samo, lecz wyrażają co innego: (1) wyraża, że uznający ten okres nie wie czy poprzednik jest fałszywy, ani czy następnik jest prawdziwy; zaś (2) wyraża gotowość do wywnioskowania następnika z poprzednika. Por. K. Ajdukiewicz, *Okres warunkowy a implikacja materialna*, dz. cyt., s. 133–134.

Rozwiązanie to, pomimo że bardzo błyskotliwe, zdaje się omijać nieco istotę problemu. Ajdukiewicz, zamiast wykazać, założył formalne kryterium poprawności dla rozumowań logicznych w języku naturalnym, a następnie argumentował na rzecz ich odpowiedniości. Wydaje się, że przy wszelkich próbach rozwiązania tego problemu, poprzestających na epistemicznym pojęciu prawdy, popada się w błędne koło, albo, świadomie lub nie, wprowadza rozstrzygnięcia semantyczne, np. zachodzenie empirycznej relacji między członami implikacji, entymematy z uwagi na wiedzę wnioskującego itp. Zagadnienie to jednak wykracza poza ramy tego artykułu.

²⁵G. Munévar, *Dopuszczanie sprzeczności w nauce...*, dz. cyt., s. 211. Ajdukiewicz stwierdził, że logika klasyczna nie zawodziła oczekiwań słuchaczy kursów logiki, jeśli chodzi o stosowalność wnioskowań logicznych w praktyce życia codziennego. Oczekiwania te zawodzi współczesna logika matematyczna, ponieważ wprowadza stałe matematyczne, które zdają się nie mieć odpowiedników w terminach mowy potocznej. Por. K. Ajdukiewicz, *Okres warunkowy a implikacja materialna...*, dz. cyt., s. 117.

²⁶Jest to przykład Munévara. Por. G. Munévar, *A Theory of Wonder...*, dz. cyt., s. 7–8.

Z formalnego punktu widzenia rozumowanie powyższe jest poprawne, podpada bowiem pod sylogizm *Darii*, ale, bez zastrzeżeń, nikt go za takie nie uzna. W podręcznikach logiki często wspomina się o empirycznej relacji łączącej zmienne zawarte w przesłankach i wniosku. W rozważanym przypadku warunek ten jest spełniony. Aby podważyć to rozumowanie, trzeba wskazać fałszywość pierwszej przesłanki.

Ponieważ kryterium obowiązuje jedynie w granicach sformalizowanego systemu logiki klasycznej, nie można zasadnie twierdzić, że ze sprzecznych przesłanek wynika wszystko²⁷. Pewne reguły wnioskowania, jakimi niekiedy posługują się uczeni przy rozwiązywaniu konkretnych problemów, nie muszą mieć odpowiedników w logikach formalnych.

Dlaczego więc tak wiele osób daje się zwieść temu niebezpiecznemu dogmatowi, że nauka musi uznawać reguły logiki? Filozofowie analityczni, którzy twierdzą, że sprzeczność pociąga za sobą cokolwiek, milcząco zakładają stanowisko, które należy uzasadnić, ponieważ ono właśnie jest przedmiotem sporu. Regułę Dunsza Szkota da się uzasadnić tylko

²⁷ Powinno się zwrócić uwagę na fakt, że problem, o którym jest tu mowa, próbowano rozwiązać, również formułując rozmaite sformalizowane systemy logik, w których reguła Dunsza Szkota nie jest tautologią, np. logiki relewantne. Próbowano też postępować odwrotnie: tworzone logiki, które tolerowały sprzeczność, np. logiki parakonsystentne. Próbowano wreszcie rozwiązać ten problem, tworząc systemy formalne, w których osłabiono pojęcie wynikania, uzupełniając je o dodatkowe warunki. Przykładem takiej logiki jest Logika LZ (skrót „LZ” oznacza lokalizację zdaniową [sprzeczności]). W ramach LZ obowiązuje prawo wyłączonego środka, ale nie prawo niesprzeczności i Dunsza Szkota (w klasycznej postaci). Por. J. Paśniczek, *Czy sprzeczność może być racjonalna?...*, dz. cyt., s. 195–198.

przy założeniu, że te same reguły wnioskowania zawsze obowiązują w logice i nauce²⁸. Filozofowie ci popełniają *petitio principii*. Wskazanie tego błędu pozwala na zawieszenie logiki bez obawy, że zaskutkuje to automatycznie zboczeniem ze ścieżki racjonalnego myślenia²⁹.

W świetle tej konkluzji należy zwrócić uwagę, że intencją Munévara nie jest apel o formułowanie teorii obarczonych sprzecznością, lecz wskazanie, że odkrycie sprzeczności w teorii niekoniecznie jest czynnikiem dyskwalifikującym. Przeciwnie sprzeczność może korzystnie oddziaływać na dalsze badanie³⁰. W jakich okolicznościach decyzję o zigno-

²⁸G. Munévar, *Dopuszczanie sprzeczności w nauce...*, dz. cyt., s. 212.

²⁹W tym miejscu zasadne jest przytoczenie racji na rzecz myślenia kategoriami logiki dwuwartościowej, którą Munévar uznaje. Przez analogię do ewolucji biologicznej wyróżnia dwa poziomy myślenia. Bardziej podstawowy, *genotyp intelektualny*, podlega przemianom w sposób bardzo powolny. W genotyp wbudowany jest pewien fundamentalny sposób postrzegania, myślenia o świecie (np. wyłączonego środka, widzenie otoczenia jako środowiska trójwymiarowego). *Fenotyp intelektualny*, który jest rezultatem behawioralnego oddziaływania ze środowiskiem może zmieniać się szybko. Nasze schematy pojęciowe stanowią sformalizowaną postać fenotypu. To dlatego możliwe są radykalne zmiany pojęciowe (np. rewolucje w nauce). W świetle możliwości radykalnych zmian konceptualnych niewspółmierność teorii przestaje być zjawiskiem tak szokującym. Por. G. Munévar, *Granice wiedzy a schematy pojęciowe*, przekład K. Jodkowski, [w:] K. Jodkowski (red.), *Czy istnieją granice poznania?*, Realizm. Racjonalność. Relatywizm, t. 9, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1991, s. 194–196 [179–203].

³⁰Podobny pogląd utrzymywał Imre Lakatos w koncepcji „zaszczepionych programów badawczych”: „Twierdzić, że (...) musimy pogodzić się ze (...) sprzecznościami, jest metodologicznym przestępstwem. Z drugiej strony, nie znaczy to, że odkrycie sprzeczności — lub anomalii — musi natychmiast zatrzymać rozwój programu: poddanie tej sprzeczności

rowaniu reguł logiki formalnej uznać można za zasadną? Po pierwsze, wtedy, gdy bilans zysków i strat związanych z akceptacją sprzeczności jest dodatni. Wskazane przez Munévara czynniki mogące przeważać na rzecz przyjęcia sprzeczności to: 1) płodność teorii; 2) zdolność jej dalszego wzrostu; 3) poziom teorii, na którym pojawia się sprzeczność³¹. Po drugie, sprzeczności mogą mieć charakter pozorny, mogą wynikać m. in. ze świadomego lub nieświadomego przyjęcia tezy o stabilności (ogólniej: zasady niezmienności znaczenia)³². Wspomnianego bilansu nie należy traktować w

czasowej kwarantannie *ad hoc* i podążanie za heurystyką pozytywna programu może być racjonalne" (I. Lakatos, *Falsyfikacja a metodologia...*, dz. cyt., s. 91).

Jak widać stanowisko Lakatosa jest słabsze: uważał on, że mimo wszystko niesprzeczność pozostaje „ważną zasadą regulatywną” (tamże, s. 90). Jednak tymczasowe tolerowanie sprzeczności ma charakter racjonalny. W toku rozwoju programu badawczego, zaszczerpionego na sprzecznych podstawach, dochodzi do stopniowego usuwania sprzeczności, które okazują się pozorne lub przejściowe. Za przykłady racjonalnie uzasadnionych na drodze takiego postępowania programów badawczych Lakatos podał sformułowanie newtonowskiej teorii grawitacji (sprzecznej z teorią kartezjańską) i starszej teorii kwantów (Bohra teoria budowy atomu jest sprzeczna z teorią Rutherforda) (por. tamże, s. 93–94, 96–104).

³¹G. Munévar, *Dopuszczanie sprzeczności w nauce...*, dz. cyt., s. 213.

³²Za przykład takiej sytuacji niech posłuży Galileusza redefinicja pojęcia ruchu w tzw. Argumencie Wieży. Wg arystotelików ruch jest operacyjny i absolutny. Natomiast wg Galileusza ruch jest względny, oprócz tego obserwator, wieża i kamień mają wspólny z Ziemią ruch bezwładny. (Munévar oczywiście skorzystał tu z dokonanych przez Feyerabenda i Kuhna analiz epizodów z historii nauki). Por. G. Munévar, *Porządki dziobania i retoryka w nauce*, przekład W. Sady, [w:] K. Jodkowski (red.), *Czy istnieją granice poznania?*, Realizm. Racjonalność. Relatywizm, t. 9, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1991, s. 218–219 [205–227].

uproszczony sposób, ponieważ sytuacja, w której usunięcie sprzeczności nie prowadzi do naruszenia wspomnianych wcześniej warunków, jest możliwa. Wtedy warto próbować.

Diagnoza postawiona przez Munévara jest trudna do zrealizowania w praktyce, ponieważ, ze względu na częściowo niezwerbalizowany charakter wiedzy naukowej, trudno orzec, o ile to w ogóle możliwe, jaką decyzję powinno się podjąć. Jednak taka konkluzja nie przedstawia nauki w złym świetle. Wymóg spójności teorii ma pewne ograniczenia, na które wskazuje m. in. sposób, w jaki rozwijają się teorie naukowe oraz swoiste cechy logiki formalnej, które nie zawsze udaje się skutecznie stosować podczas analiz. Niekoniecznie prawdziwa jest maksyma, w myśl której „nauka, królowa intelektu, musi unikać sprzeczności jak zarazy”³³.

Podsumowanie

Można uznać, że Feyerabend i Munévar doszli do zasadniczo tych samych konkluzji: o uchylaniu bądź utrzymywaniu nawet najbardziej podstawowych praw logiki formalnej decyduje praktyka naukowa — praktyczna logika działania. W ramach takiej logiki — chciałoby się rzec — nie ma nic świętego. Nie ma nienaruszalnych elementów nauki, których nie można, przynajmniej tymczasowo, zawiesić lub całkowicie porzucić. Przynajmniej od czasu do czasu wszystko jest dozwolone: można odrzucić fakty, ignorować uznawane prawa nauki, immunitetu nie posiada też logika klasyczna. Poglądy obu filozofów pokrywają się w tym

³³G. Munévar, *A Theory of Wonder...*, dz. cyt., s. 6.

miejsu ze stanowiskiem zarysowanym przez Quine'a w *Dwóch dogmatach empiryzmu*³⁴. W myśl holizmu wszystkie, nawet najbardziej uteoretyzowane, części nauki mogą podlegać rewizji. Można zrewidować nawet prawo wyłączonego środka, jeśli są po temu dostateczne podstawy (np. w celu uproszczenia mechaniki kwantowej). Podobne do tego wybiegi stosowali najwybitniejsi uczeni przez całe dzieje nauki³⁵. Opór przeciwko takim działaniom bierze

³⁴Należy mieć tu na uwadze, że pomimo że wspomniani filozofowie doszli do podobnych wniosków, przyświecały im inne cele. Quine'owi chodziło o zanegowanie zasadności podziału zdań na syntetyczne/analityczne oraz odrzucenie redukcjonizmu (poglądu, według którego każde sensowne zdanie można zredukować do terminów odnoszących się do doświadczenia). Natomiast Feyerabend i Munévar posunęli się dalej. Uznali, że przy pomocy analiz logicznych nie można wyznaczyć zakresu racjonalności.

Ponadto Quine'a gotowość do porzucenia logiki klasycznej ograniczyła się wyłącznie do sfery deklaracji. Dyskusja z Donaldem Davidsonem i Barrym Stroudem zdaje się wskazywać, że Quine nie wykroczyłby poza perspektywę analityczną, która wyklucza radykalne zmiany pojęciowe. Np. przekład na język obcy opierałby się na logice, nie zaś, jak sugerował Feyerabend, na uczestnictwie w życiu społeczności. Por. G. Munévar, *Granice wiedzy...*, dz. cyt., s. 183, 195.

W *Filozofii logiki* Quine uznał, że nieklasyczne logiki trójwartościowe, np. Jana Łukasiewicza czy Charlesa S. Peirce'a, albo nie wykraczają poza obręb logiki klasycznej, to „niezinterpretowane algebry”, które pozornie różnią się od logiki klasycznej, albo ich wielowartościowość gwałci dychotomię prawdy i fałszu, będąc tym samym pozbawiona sensu. Gdyby zaś wielowartościowość potraktować serio, trzeba by na nowo zdefiniować znaczenie wszystkich wartości logicznych. Taki zabieg jednak byłby wbrew postulatowi minimalnego naruszania całości nauki. Por. W. V. O. Quine, *Filozofia logiki*, dz. cyt., s. 124–126, 128.

³⁵Por. W. V. Quine, *Z punktu widzenia logiki. Dziewięć esejów logiczno-filozoficznych*, przekład B. Stanosz, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 72.

się z milcząco przyjmowanej skłonności do możliwie minimalnego naruszenia całości systemu wiedzy. Zasadniczo jednak różnica pomiędzy centrum a peryferiami wiedzy ludzkiej dotyczy stopnia, nie zaś istoty³⁶. Wyznacznikiem działań naukowców może być opłacalność postępowania, która prawdopodobnie jest niedostępna w postaci całkowicie zwerbalizowanej.

³⁶Por. tamże, s. 73.

Bibliografia

Ajdukiewicz K., *Okres warunkowy a implikacja materialna*, „Studia Logica” 1956, nr 1, t. 4, s. 117–134.

Feyerabend P. K., *Przeciw metodzie*, przekład S. Wiertlewski, Wydawnictwo Siedmioróg, Wrocław 2001.

Feyerabend P. K., *Wątpliwy autorytet logiki w dyskusjach przyrodniczych i metodologicznych*, przekład K. Jodkowski, [w:] K. Jodkowski (red.), *Czy sprzeczność może być racjonalna?*, Realizm. Racjonalność. Relatywizm, t. 4, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1986.

Jodkowski K., *Nauka w oczach Feyerabenda*, [w:] K. Jodkowski (red.), *Czy sprzeczność może być racjonalna?*, Realizm. Racjonalność. Relatywizm, t. 4, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1986.

Kuhn T. S., *Struktura rewolucji naukowych*, przekład H. Ostromecka i J. Nowotniak, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

Lakatos I., *Falsyfikacja a metodologia naukowych programów badawczych*, [w:] I. Lakatos, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, przekład W. Sady, Biblioteka Współczesnych Filozofów, t. 20, Wydawnictwo PWN Warszawa 1995.

Munévar G. (ed.), *Evolution and the Naked Truth*, [in:] *Evolution and the Naked Truth: A Darwinian Approach to Philosophy*, „Avebury Series in Philosophy”, Ashgate Publishing Ltd, Aldershot—Brookfield USA—Singapore—Sydney 1998.

Munévar G., *A Theory of Wonder: A Naturalistic Approach to the Revolution in the Philosophy of Science*, [książka przygotowywana do druku].

Munévar G., *Dopuszczanie sprzeczności w nauce*, przekład K. Jodkowski, [w:] K. Jodkowski (red.), *Czy sprzeczność może być racjonalna?* Realizm. Racjonalność. Relatywizm, t. 4, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1986.

Munévar G., *Granice wiedzy a schematy pojęciowe*, przekład K. Jodkowski, [w:] K. Jodkowski (red.), *Czy istnieją granice poznania?* Realizm. Racjonalność. Relatywizm, t. 9, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1991.

Munévar G., *O sposobie istnienia rzeczy*, [w:] K. Jodkowski, Z. Muszyński (red.), *O sposobie istnienia rzeczy*, Realizm. Racjonalność. Relatywizm, t. 23, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1991.

Munévar G., *Porządki dziobania i retoryka w nauce*, przekład W. Sady, [w:] K. Jodkowski (red.), *Czy istnieją granice poznania?*, Realizm. Racjonalność. Relatywizm, t. 9, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1991.

Paśniczek J., *Czy sprzeczność może być racjonalna?*, [w:] K. Jodkowski (red.), *Czy sprzeczność może być racjonalna?*, Realizm. Racjonalność. Relatywizm, t. 4, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1986.

Quine W. V. O., *Filozofia logiki*, przekład H. Mortimer, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1977.

Quine W. V. O., *Z punktu widzenia logiki. Dziewięć esejów logiczno-filozoficznych*, przekład Barbara Stanosz, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.

FUNCTIONING OF CONTRADICTION IN NATURAL SCIENCES IN
THE LIGHT OF VIEWS OF PAUL K. FEYERABEND AND GONZALO
MUNÉVAR

Summary: The aim of this paper is to analyze how science should conform to the dictates of logic. The voice of reason, the universal esteem held by the very word "logic", as well as philosophers who refer to it, are without the slightest doubt. It seems that overruling logic goes beyond all reason. Therefore, should we obey the voice of reason? Yes and no... In this paper I will argue, following Feyerabend and Munévar, in favor of the thesis that accepting or rejecting the authority of logic depends on evaluation of potential profits and losses. When a scientist discovers that a theory is burdened with contradictions, he must decide whether an attempt to remove contradictions is profitable. It will depend on that outcome whether parts of theories which contain contradictions will be changed, or abandoned in extreme cases, or if dictates of logic will be overruled. It also will be shown that conformity of laws of classical logic is neither a *conditio sine qua non*, nor a sufficient condition of rationality. It turns out that scientists can overrule facts as well as highly confirmed laws of science and even logic is not granted immunity. Anything goes, one would like to say, at least sometimes.

Keywords: contradiction, logic, classical logic, rationality, methodology, philosophy of science, Feyerabend, Munévar.

Słowa kluczowe: sprzeczność, logika, logika klasyczna, racjonalność, metodologia, filozofia nauki, Feyerabend, Munévar.

RECENZJE



APPENDIX
2012, TOM 1, s. 170 – 173
WWW.APPENDIX.IFIL.UZ.ZGORA.PL

Karol Drewniaczyk*

W TRYBACH MYŚLI SCHELERA

Maria Małgorzata Baranowska, *Bóg w myśli Schelera*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 212.

W ostatnim czasie można zauważyć rosnące zainteresowanie tematyką filozoficzną, nakierowaną na kwestie religijne i pytania powstające na tym gruncie. Podstawy filozofii religii, będącej coraz szerzej dyskutowaną dziedziną powstałą na styku religioznawstwa i filozofii, stały się tematem wielu prac i publikacji.

Książka *Bóg w myśli Schelera* została wydana przez wydawnictwo WAM w lutym 2011 r. Autorką książki jest Maria Małgorzata Baranowska, absolwentka filozofii i filologii polskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego, wykładowca filozofii w Akademii Muzycznej, w Krakowie. Opublikowała szereg artykułów i recenzji, głównie z zakresu filozofii współczesnej

*Student filozofii na Uniwersytecie Zielonogórskim.

oraz książkę zatytułowaną *Nieobecna obecność* (Warszawa 1993). Jest członkiem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego. Ponadto pełni funkcję sekretarza redakcji czasopisma „Kwartalnik Filozoficzny”.

Max Scheler (1874–1928) jest jedną z najważniejszych postaci filozofii XX w. Jako współtwórca, wraz z Edmundem Husserlem, fenomenologii, jej programu i jej pierwszych osiągnięć teoretycznych, stworzył dzieła do dziś zadziwiające wagą stawianych problemów oraz trafnością ich rozwiązań. Dziedzinami szczególnych zainteresowań i wnikliwych badań Schelera były w pierwszej kolejności filozofia człowieka (wraz z koncepcjami społeczeństwa), aksjologia, filozofia religii. Wkładu Schelera w rozwój tych dziedzin i związanych z nimi dyscyplin, takich choćby jak etyka czy estetyka, niepodobna przecenić.

Filozofia Schelera jest w Polsce stosunkowo dobrze znana. Mimo że brak na rynku polskim przekładu jednego z fundamentalnych dzieł: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, rekompensują to dobre przekłady innych pomniejszych publikacji Schelera, równie ważnych, pozwalających dobrze zorientować się w całości jego poglądów. W Polsce już w okresie międzywojennym Roman Ingarden przełożył dwa eseje Schelera: *O zjawisku tragiczności* oraz *O rehabilitacji cnoty*. Jednakże znaczący postęp w tym zakresie nastąpił dopiero w drugiej połowie XX w. Wśród tłumaczy jego dzieł znaleźli się między innymi: Jan Garewicz, Włodzimierz Galewicz, Jerzy Machnac, Stanisław Czerniak.

Omawiana książka została podzielona na cztery rozdziały.

Pierwszy z nich nosi tytuł *Poznanie Boga*, drugi *Osoba i wartość*, trzeci *Metafizyka i miłość* i wreszcie ostatni — czwarty — *Metafizyka Ens a se*. Warto zaznaczyć, że całość jest spójna i logicznie powiązana ze sobą. Wydanie książki jest staranne.

Praca — jak wskazuje już sam jej tytuł — dotyczy pojęcia Boga w filozofii Schelera. Problem Boga jest problemem, wokół którego nieustannie krążyła myśl wielkiego filozofa. Ściśle rzecz biorąc, Autorka uważa, że w filozofii Schelera zasadniczą rolę odgrywa pojęcie Boga. Główne pytanie, jakie postawiła M. Baranowska, dotyczy możliwości poznania Boga zgodnego z regułami metody fenomenologicznej. Prócz tego Badaczka porusza inne, nader istotne kwestie: czym jest wiara, osoba, wartość, miłość i jaki jest stosunek między religią a filozofią?

Książka M. Baranowskiej wypełniania dotkliwą lukę w polskich badaniach nad myślą Schelera. Warto zauważyć, że dotychczasowe ujęcia twórczości tego niemieckiego fenomenologa obejmowały głównie jego aksjologię i antropologię, zaś książka M. Baranowskiej traktuje o filozofii Boga i religii, w związku z czym twórczość myśliciela zostaje przedstawiona w zupełnie nowym świetle. To zaś stanowi niezaprzeczalny walor monografii.

Mimo pozytywnych aspektów omawianej pracy, pojawiają się w niej również pewne niedociągnięcia: znajdujemy w niej drobne literówki, dużym minusem jest także brak indeksów: osób i rzeczowego. Ponadto lekturę utrudniają przypisy, które zostały umieszczone na końcu książki.

Reasumując: pożytek z lektury książki odniosą nie tylko osoby zainteresowane szeroko rozumianą filozofią, ale także

wszyscy, którym bliska jest problematyka osoby i metafizyka miłości. Teologów zaś i ludzi wierzących powinny zainteresować przede wszystkim rozważania Schelera na temat świętości czy wspólnoty, jaką jest Kościół.



APPENDIX
2012, TOM 1, S. 174 – 178
WWW.APPENDIX.IFIL.UZ.ZGORA.PL

Łukasz Kołodziej*

WOKÓŁ METAFIZYKI EGZYSTENCJALNEJ KARLA JASPERSA

Czesława Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa*,
Wydawnictwo Universitas, Kraków 2011, s. 302.

Napisana przez Czesławę Piecuch książka pt. *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa* została wydana w 2011 r. nakładem krakowskiego Towarzystwa Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas. Czesława Piecuch uzyskała stopień doktora habilitowanego na Uniwersytecie Jagiellońskim. Uważana jest za jedną z największych badaczek i propagatorek filozofii Karla Jaspersa w Polsce. Jest założycielką i przewodniczącą Polskiego Towarzystwa Karla Jaspersa oraz organizatorką licznych konferencji i paneli dyskusyjnych. Jest to czwarta w kolejności książka z pięciu będących

*Student filozofii na Uniwersytecie Zielonogórskim.

obecnie w dorobku Autorki. Książka pojawiła się na rynku stosunkowo niedawno, jednak już teraz cieszy się dużym uznaniem, zarówno ze względu na jej niewątpliwą wartość naukową, jak i podjęcie tematu w Polsce zaniedbanego. Filozofia Karla Jaspersa jest w Polsce niezbyt popularna. Dlatego też każda pozycja o nim traktująca musi spotkać się z gorącym przyjęciem spragnionego polskiego czytelnika. W połączeniu z oryginalnym i wnikliwym podejściem autorki do tematu, zapewnia to książce mocną pozycję na rynku i czyni z niej niewątpliwie lekturę obowiązkową dla każdego zainteresowanego metafizyką egzystencjalną Karla Jaspersa.

Tekst posiada spójną i przejrzystą strukturę. Książka dzieli się na trzy główne części, poprzedzone *Wprowadzeniem* i domknięte *Zakończeniem* oraz indeksem nazwisk. Te trzy części książki mają — wedle słów samej Autorki — nawiązywać do trzech płaszczyzn odniesienia, w których człowiek sam „siebie od zarania dziejów pojmuje”, to jest w odniesieniu do świata, drugiego człowieka i w końcu do Boga. W części pierwszej, *Człowiek w świecie*, omówione zostało zagadnienie człowieka jako bytu uwikłanego w sytuacje graniczne, borykającego się z problemem wolności. W części drugiej, *Być z Drugim*, poruszona została tematyka komunikacji egzystencjalnej, prawdy filozoficznej i zjednoczenia ludzkości, zaś trzecia, *Człowiek wobec Boga*, ma na celu przybliżenie czytelnikowi zagadnienia transcendowania filozoficznego, egzystencjalnej postawy wobec transcendencji oraz szyfrów transcendencji.

Język pracy można określić jako „utrzymany w tonie wykładu” — nie można go w żaden sposób nazwać po-

tocznym, nie jest to także język naukowy w sensie ścisłym. Autorka wypowiada się w sposób przemyślany, ale swobodny, potwierdzający dobrą znajomość tematu. Ze względu na charakter książki nie da się uniknąć typowo filozoficznego żargonu, który dla mniej obytego czytelnika może wydawać się nieco skomplikowany, jednak w wykonaniu autorki język filozofii nie przeraża i nie nuży, co jest częstym grzechem różnych naukowych publikacji. Czesławie Piecuch takich zarzutów postawić nie można, gdyż pisze ona zwięźle, zrozumiale i prosto.

Problematyka pracy jest niezwykle szeroka, obejmuje cały szereg powiązanych ze sobą zagadnień dotyczących metafizyki egzystencjalnej w ujęciu Karla Jaspersa. Zaczynając od samej struktury rzeczywistości, autorka prowadzi czytelnika przez właściwie wszystkie kluczowe dla filozofii Jaspersa pojęcia, takie jak pojęcie granicy, transcendencji, szyfru i wiele innych. Można śmiało powiedzieć, że *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa* stanowi niezwykle wyczerpujący, niemal kompletny wykład poglądów niemieckiego filozofa. Ponadto stanowi ona przejrzyste i kompetentne źródło wiedzy na temat przedstawionego ujęcia metafizyki egzystencjalnej, gdzie poglądy Jaspersa zostały przedstawione w sposób wnikliwy i jednocześnie ostrożny.

Osią narracji jest twierdzenie, że: „nie ma egzystencji, bez transcendencji” oraz jego odwrotna wersja: „nie ma transcendencji, bez egzystencji”. Wokół tych stwierdzeń, została nabudowywana sieć pojęć i teorii, co pozwala spojrzeć na filozofię Jaspersa z nowej perspektywy. Dzięki temu niejako „od wnętrza” jego poglądów docieramy coraz dalej,

poruszając się między nimi w sposób zaskakująco przejrzysty i intuicyjny. Jest to zabieg ryzykowny, ale w tym przypadku najzupełniej udany. Wskazuje to na ogromną wiedzę autorki, idącą w parze z umiejętnością przystępnego przekazywania złożonych treści w przyjaznej czytelnikowi formie.

Z formalnego punktu widzenia książka została napisana i wydana poprawnie, pewne wątpliwości budzi jednak tytuł, który powinien raczej rozpoczynać się od imienia i nazwiska omawianego filozofa — *Karla Jaspersa metafizyka egzystencjalna*. Bardzo dobrym i formalnie poprawnym rozwiązaniem jest dołączenie indeksu nazwisk, znacząco ułatwiającego pracę z książką. Największym problemem formalnym książki jest brak bibliografii — autorka zaznacza co prawda, że korzystała głównie z pism samego Jaspersa, tylko w nieznacznym stopniu posiłkując się innymi opracowaniami, nie zmienia to jednak faktu, że choćby wypis tekstów cytowanych w książce byłby niezwykle pomocny.

Metoda nabudowywania teorii i przedstawiania pojęć przez autorkę jest spójna, logiczna i nie stwarza problemów w interpretacji. W oczy rzuca się ostrożność w wyciąganiu wniosków i wnikliwość w analizowaniu poszczególnych tekstów źródłowych, oraz staranny dobór zamieszczonych w książce cytatów. Autorka nie pozwala sobie na zbyt luźne, za daleko idące wnioski, starając się przede wszystkim zgłębić i naświetlić myśl Jaspersa, możliwie jak najmniej ingerując w nią samą, by nie zmienić lub nie zaciemnić badanego przekazu. Jest częstym grzechem nawet naukowych opracowań, że zbyt swobodne interpretacje badacza wymykają się spod kontroli i zaczynają spychać w cień analizowane tezy.

Podsumowując, do plusów książki zaliczyć należy przede wszystkim profesjonalne, możliwie obiektywne podejście autorki do tematu, przejrzystą strukturę wypowiedzi i przystępny dla czytelnika język, nie można zapomnieć także o interesującym, oryginalnym podejściu do tematu i wyjątkowości tej pozycji na uparcie ignorującym Jaspersa polskim rynku wydawniczym. Książka ta, wraz z wydaną nieco później pod redakcją autorki pozycją *Karl Jaspers: myślenie zaangażowane*, może — i miejmy nadzieję będzie — stanowić zapowiedź „odwilży Jaspersowskiej” na polskiej scenie wydawniczej.

Za wady książki należy uznać pewne niedociągnięcia formalne, głównie brak w niej bibliografii i indeksu rzeczy, poza tym jednak trudno wskazać w tej pozycji jakieś znaczące mankamenty. Ostateczna opinia na temat książki wydaje się w tej sytuacji raczej oczywista — jest to książka znakomita, godna polecenia nie tylko poważnym badaczom zajmującym się myślą filozoficzną, ale także osobom interesującym się filozofią bardziej hobbystycznie, chcącym poszerzyć swoją wiedzę na temat metafizyki egzystencjalnej.

POLEMIKI I SPRAWOZDANIA



APPENDIX
2012, TOM 1, S. 182 – 185
WWW.APPENDIX.IFIL.UZ.ZGORA.PL

Błażej Baszczak*

RELACJA Z TRZECIEJ EDYCJI „FESTIWALU FILOZOFII”

ZATYTUŁOWANEJ „DELEUZE, DERRIDA, FOUCAULT”,
KTÓRA ODBYŁA SIĘ 6–11 WRZEŚNIA 2010 R. W CENTRUM
NAUK HUMANISTYCZNYCH UNIWERSYTETU
WARMIŃSKO-MAZURSKIEGO W OLSZTYNIE (KORTOWO).

Mowa o pomyśle — jak sami siebie nazywają twórcy Festiwalu Filozofii — dwóch niepoprawnych zapaleńców (Bogdan Banasiak, Eugeniusz Obarski) połączenia idei pozainstytucjonalnych spotkań z naukową konferencją filozoficzną, otwartą nie tylko dla polskich, lecz również zagranicznych uczonych. Intencją inicjatorów jest tworzenie tradycji corocznych, wrześniowych spotkań badaczy zajmujących się problematyką filozoficzną oraz wszystkich innych zainteresowanych szeroko

*Doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego.

pojętą humanistyką. Tyle o idei. A jak wygląda praktyka?

Festiwal miał już właściwie cztery edycje, każda o innej tematyce. Pierwsza tak zwana „zerowa” — *Wokół Nietzschego* — odbyła się w 2007 r. w Lewinie Kłodzkim. Drugi zjazd również miał miejsce w Kotlinie Kłodzkiej, ale tym razem w przepięknym Międzygórzu i przebiegał pod hasłem *Utopia — wczoraj i dziś*. W 2009 r. festiwal po raz pierwszy przeniósł się do Olsztyna, do Centrum Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, a jego motyw przewodni brzmiał: *Filozofia: ogląd, namysł, krytyka?* Tegoroczna edycja znów tam się odbyła i chyba taka formuła, nie „terenowa”, lecz „uniwersytecka” pozostanie, choć przyszły festiwal ma przenieść się jeszcze dalej na wschód, do Białegostoku. Trochę szkoda tych górskich pejzaży, Heideggerowskich przebłysków światłooobrazu i innych dróg lasu (gdyż wydaje się, że istnieje jakaś — rzecz jasna głęboko metafizyczna — więź pomiędzy otchłanią gór a filozoficznymi rozważaniami), a jednak Olsztyńskie akademickie miasteczko Kortowo, położone wśród pomniejszych jezior mazurskich, także ma swój nieodparty urok. Zobaczymy, jak zareprezentuje się Białystok.

Jeśli w zamierzeniu ma być pozainstytucjonalnie, to pomimo akademickich Olsztyńskich murów, organizatorzy postarali się również i tym razem, aby Festiwal sprzyjał bezpośredniej integracji międzyludzkiej i licznym grupowym spotkaniom pozanaukowym. Dlatego nie zabrakło tradycyjnych już na Festiwalu wieczorków artystycznych. Wzruszająco grał na gitarze i śpiewał w oryginalnym języku greckim dr Ilias Wrazas, zaś grupa hip-hopowa pod wodzą

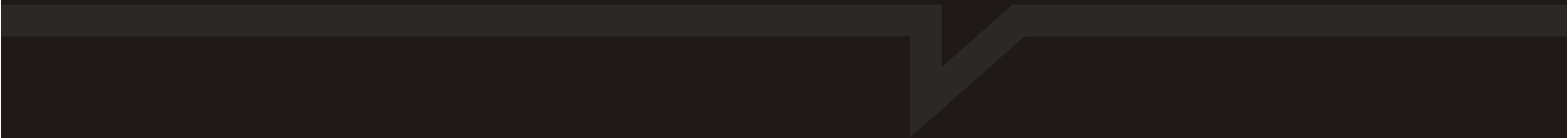
prof. Aleksandry Pawliszyn dała popis fenomenologii w działaniu, pod hasłem: *Przybliżanie się tego, co mroczne, ku temu co widoczne. Fenomenologiczny kontekst tego, co nieoczekiwane*. A poza tym wieczorami miały miejsce projekcje filmów o życiu i twórczości Deleuze’a, Foucaulta i Derridy (choć tu pojawiały się nieraz problemy techniczne, co nie umniejsza nowatorskiemu pomysłowi).

Ale najważniejsza zmiana polegała, moim zdaniem, na bardziej doprecyzowanej niż w poprzednich edycjach tematyce badawczej. Głównym przedmiotem konferencji byli trzej wybitni francuscy filozofowie — Foucault, Deleuze i Derrida, przy czym każdemu z nich poświęcono jeden dzień (odpowiednio: wtorek, środę i czwartek). Umożliwiło to zapoznanie się z wieloaspektową twórczością tych myślicieli. Wspomnę tylko, że w poniedziałek odbyły się wykłady wprowadzające do ich życia i twórczości, a w piątek ogólne *resumé* — wydobywanie intelektualnych powiązań pomiędzy nimi oraz próby przekrojowych interpretacji ich dorobku.

Dzień festiwalowy zaczynał się od porannych odczytów, które miały charakter warsztatowy, zachęcający do dyskusji i pytań, natomiast popołudniami każdego dnia miał miejsce wykład profesorski. Najbardziej zapamiętałem odczyt prof. Agaty Bielik-Robson, pt. *Derrida. Życie i śmierć w dekonstrukcji*. Odwołując się do starożytnej tradycji hebrajskiej oraz żydowskiego mistycyzmu, poczynawszy od średniowiecza do jego współczesnych kontynuatorów, jak G. Scholem, W. Benjamin i właśnie Derrida (co już było aktem śmiałości), postawiła ona tezę o istnieniu alternatywnego aspektu europejskiej kultury absolutyzującego kategorię życia i sprzeciwiają-

cego się powszechnemu, jej zdaniem, podkreślanu motywu śmierci w dyskursie filozoficznym wywodzącym się ze starożytnej Grecji. Po wykładzie dyskusja trwała godzinami, gdyż teza ta wzbudziła prawdziwy intelektualny ferment. Ale „francuska” edycja Festiwalu zobowiązywała do odważnych wystąpień, wszak to naród, gdzie bycie intelektualistą wyznacza etos zaangażowania.

Wielu ludzi w Polsce czekało na taki festiwal, ponieważ filozofia francuska od wieków miała u nas dobrą renomę. Czytano i komentowano filozofów znad Sekwany, doceniając ich dużo wyższą, od polskiej, kulturę dociekań. Zaś obecnie chyba nikt inny nie miał większego moralnego prawa zrobić konferencji o współczesnej filozofii francuskiej niż łódzcy profesorowie „frankofile”, odgrywający na tym zjeździe pierwszoplanowe role, czyli Bogdan Banasiak, Paweł Pieniążek, Krzysztof Matuszewski, którzy jak mało kto przyczynili się do jej popularyzacji. Za to im bardzo dziękuję z racji swoich własnych, podobnych, geograficzno-intelektualnych zainteresowań.



APPENDIX