

ULRICH SCHRADE¹
MIECZYŚLAW OMYŁA

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ

I. DZIEŁA. Monografie. (Z J. Grudniem): *Propedeutyka filozofii. Materiały pomocnicze*. Warszawa 1961; *Krytyka subiektywnego idealizmu w „Materializmie i empiriokrytycyzmie” W. I. Lenina*. „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego WSP w Gdańsku”, Gdańsk 1962; *Rzeczy i fakty. Wstęp do filozofii pierwszej Wittgensteina*. Warszawa 1968; *Ontologia sytuacji. Podstawy i zastosowania*. Warszawa 1985; *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi. Z fragmentami pism Tadeusza Kotarbińskiego*. Warszawa 1993; *Filozofia i wartości II*. Warszawa 1998; *Logic and Metaphysics. Studies in Wittgenstein's of Facts*. Warszawa 1999.

Artykuły. Ponadto dorobek Wolniewicza obejmuje ponad sto artykułów, recenzji, not i wypowiedzi opublikowanych w wielu polskich i zagranicznych czasopismach. Najistotniejsze z nich to: *Definicja religii jako problem filozoficzny*. „Euhemer” 3/4 (1958), s. 73-76; *Czym jest cud?* „Kalendarz Wolnej Myśli”, Warszawa 1960, s. 342-344; *Empiriowerbalizm Ryszarda Avenarius*, w: R. Avenarius: *Ludzkie pojęcie świata*. Warszawa 1969; *Wittgensteinian Foundations of Non-Fregean Logic*, w: *Contemporary East European Philosophy*, t. 3. Spartacus Books, Bridgeport 1971, s. 231-243; *Zur Semantik des Satz kalkuels; Frege und Wittgenstein*, w: *Der Mensch – Subjekt und Objekt. Festschrift für Adam Schaff*. Europaverlag, Wien 1973, s. 411-419; *Poniatije fakta kak modalnego opieratora*, w: *Fitasofia w sowriemiennom mire*. Filozofia i logika, Izd. Nauka, Moskwa 1974, s. 156-164; *Dvije filozofije Wittgensteina*. „Dijalog”, 1/2, Sarajewo 1983, s. 177-181; *Uwagi o klonowaniu*, w: „Medycyna Wieku Rozwojowego”, Suplement do numeru 3 (1999), Warszawa 1999, s. 181-191; *Problematyczność gandyzmu* (ze Zbigniewem Musiałem). „Edukacja Filozoficzna”, 29 (2000), s. 44-60; *Nadchodzi czas filozofii*. „Życie”, 26 X 2000; *Prezydent i racja stanu*. „Życie”, 28. XI. 2000; *Determinizm i odpowiedzialność*, w: *Filozofia i logika. W stronę Jana Woleńskiego* (red. J. Hartman). Kraków 2000, s. 125-129; *Atoms in Semantic Frames*. „Logica Trianguli”, 4, 2000, s. 1-18; *Barbarzyństwo w szacie humanizmu*. „Rzeczpospolita” 8 I 2001.

Przekłady. (Z Z. Poniatowskim) J. Wach: *Socjologia religii*. Warszawa 1961; A. Cornu: *Karol Marks i Fryderyk Engels. Życie i dzieło 1845-1848*, t.

¹ Mieczysław Omyła jest autorem punktu „Ontologia sytuacji”. Pozostałe opracował Ulrich Schrade.

4. Warszawa 1968; L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Warszawa 1970 (Poprzedzone obszernym wstępem i stylistycznie poprawione wydanie II, Warszawa 1997); L. Wittgenstein: *Dociekania filozoficzne*. Warszawa 1972; G. Frege: *Pisma semantyczne* (wstęp, wybór i przekład). Warszawa 1977; (Z Thomasem Schnelle) L. Fleck: *Erfahrung und Tatsache*. Przekład na język niemiecki, Suhrkamp, Frankfurt a. M 1983.

II. WAŻNIEJSZE OPACOWANIA. Wł. Stróżewski: *Ludwik Wittgenstein* (rec. *Rzeczy i faktów*). „Znak”, nr 1/1968, s. 134-141; J. Hawranek, J. Zygmunt: *Wokół pewnego zagadnienia z dziedziny półkrat górnych z jednością*. „Logika”, vol. 15/1983, s. 59-68; K. Trzęsicki: *Bogusław Wolniewicz: Ontologia sytuacji. Podstawy i zastosowania* (rec.). „Ruch Filozoficzny”, nr 3/4 (1987), s. 318-320; B. Witkowska-Maksimczuk: *O religii*. „Szkiecy z filozofii kultury i cywilizacji”. Prace Instytutu Nauk Ekonomiczno-Społecznych Politechniki Warszawskiej, z. 49, Warszawa 1992, s. 155-159; J. Jadacki: *Sofizmat*. „Edukacja Filozoficzna”, 13/1992, s. 66-68; J. Hawranek, J. Zygmunt: *Comments on a question of Wolniewicz*. „Bulletin of the Section of Logic”, vol. 19/1990, nr. 4, s. 128-132; M. Omyła: *Ontologia sytuacji*. „Sygnały Semiotyczne”, nr 2/1993, s. 39-40; A.B. Stępień: *W sprawie istoty religii słów kilka*. „Edukacja Filozoficzna”, 15/1993, s. 39-40; S. Kruszyńska: *Religia i śmierć według B. Constanta*. „Edukacja Filozoficzna”, 16/1993, s. 85-86; *Książka kwartału: B. Wolniewicza „Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi”*, dyskusja z udziałem: U. Schrade, A. Grzegorzczka, M. Przetęckiego i J. Górnickiej. „Przegląd Filozoficzny”, nr 4(1994), s. 131-142; U. Schrade: *Metafizyka z życia wzięta*. „Edukacja Filozoficzna”, 18 (1994), s. 307-312; P. Okołówski: *O wartościach i naturze człowieka*. „Nowe Książki”, nr 12/1994; J. Zubelewicz: *Bogusław Wolniewicz 'Filozofia i wartości'* (rec.). „Ruch Filozoficzny, T. L II (1995), s. 249-253; „*Filozoficzne aspekty kary głównej*”. *Polemika z artykułem B. Wolniewicza z udziałem: Heleny Eilstein, Andrzeja Geberle, Jana Woleńskiego, Henryka Hiża, Andrzeja Grzegorzczka, Dionizego Tanalskiego i Jerzego J. Kolarzowskiego*. „Edukacja Filozoficzna”, 21 (1996), s. 53-70; H. Hiż: *Uwagi do artykułu Profesora Filozoficzna o eutanazji*. „Edukacja Filozoficzna”, 23 (1997), s. 87-90; A. Bogusławski: *Ad gustus licet hortari; gustus explicare necesse est oraz A men convinced against his will is of the same option still*. „Edukacja Filozoficzna”, 23 (1997), s. 91-101 i 103-110; U. Schrade: *Jubileusz siedemdziesiątej rocznicy urodzin Profesora Bogusława Wolniewicza*. „Edukacja Filozoficzna”, 24(1997), s. 5-13; Praca zbiorowa (red. M. Omyła): *Sklonność metafizyczna. Bogusławowi Wolniewiczowi w darze*. Warszawa 1997 (zawiera m. in. pełną bibliografię prac Bogusława Wolniewicza do roku 1998 przygotowaną przez Pawła Okołówskiego); M. Omyła: *Urozystość wręczenia Księgi Pamiętko-*

wej Profesorowi Bogusławowi Wolniewiczowi. „Edukacja Filozoficzna” 26, 1998, s. 325-327;

J. Zubelewicz: *Związek filozofii z życiem: Bogusław Wolniewicz*. „Najwyższy Czas”, nr 32/33, 7-14 VIII 1999, s. 32-34; U. Schrade: *Logika i metafizyka: zdrowy rozsądek i rzeczywistość*. „Edukacja Filozoficzna”, 27 (1999), s. 379-387; Z. Wójcikiewicz: *Pogaństwo czy wręcz przeciwnie? „Edukacja Filozoficzna”, 28 (1999), s. 53-56; U. Schrade: Neoaugustinizm na pewno nie – więc co? „Edukacja Filozoficzna”, 28 (1999), s. 57-62; J. J. Jadacki: *Widmo filozofii polskiej*. „Życie” z 16 X 2000, s. 15; J. Hołówna: *Klonowanie fałszywych analogii*. „Rzeczpospolita” z 17 I 2001.*

III. INFORMACJA BIOGRAFICZNA. Bogusław Wolniewicz urodził się 22 września 1927 roku w Toruniu. W 1934 roku rozpoczął naukę w polskiej szkole powszechnej. Wojna tylko na krótko przerwała jego edukację, gdyż już w listopadzie 1939 roku Wolniewicz kontynuuje naukę w niemieckiej szkole powszechnej dla Polaków. Od 1941 do końca wojny pracował w przedsiębiorstwie budowlanym Hermanna Klechowitza uczęszczając jednocześnie do dwuletniej szkoły zawodowej (Berufsschule) związanej z tą firmą.

Od 1945 roku Bogusław Wolniewicz był uczniem Liceum im. Królowej Jadwigi, które ukończył w 1947 roku i po zdaniu egzaminów maturalnych, rozpoczął studia na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Studiował tu pod kierunkiem znakomitych uczonych i pedagogów, profesorów: Tadeusza Czeżowskiego, Henryka Elzenberga, Tadeusza Szczurkiewicza i Kazimierza Sośnickiego. W 1951 roku uzyskał dyplom magistra filozofii za pracę *Krytyka subiektywnego idealizmu w „Materializmie i empiriokrytycyzmie” W. I. Lenina*, której promotorem był Tadeusz Czeżowski. Po ukończeniu studiów Bogusław Wolniewicz był zastępcą asystenta, a potem asystentem w Katedrze Logiki UMK w Toruniu. W 1953 roku w związku z ograniczeniem swobody badań – szczególnie w zakresie filozofii, zaliczanej wówczas do tzw. frontu ideologicznego – zrezygnował z asystentury i porzucił pracę naukową. Odtąd przez trzy lata zarabiał na życie pracując w różnych, nietypowych jak na filozofa zawodach: a to na Wydziale W-8 Zakładów Cegielskiego im. Józefa Stalina w Poznaniu, to znów w Instytucie Budownictwa Wodnego PAN w Gdańsku, już to w Wojewódzkiej Radzie Związków Zawodowych, aby wreszcie znaleźć się w pegeerze (Państwowe Gospodarstwo Rolne). W pamiętnym „polskim październiku” 1956 roku, kiedy to „wielometrowe lody pękały z hukiem”, a „znikające wraz z nimi widma zdawały się odchodzić na zawsze”, Wolniewicz powraca do pracy naukowej jako wykładowca logiki i filozofii w Katedrze Filozofii Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Gdańsku. Polski październik zrodził olbrzymie nadzieje i oczekiwania społeczno-polityczne. Ulegając fali entuzjazmu dla dokonań politycznych Władysława Gomułki,

Wolniewicz wstępuje do Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. To właśnie Gomułka położył olbrzymie zasługi w przełożeniu polskiego umiłowania wolności na rozluźnienie żelaznych kleszczy zaciśniętych przez Związek Radziecki wokół krajów tzw. demokracji ludowej. Mimo sceptycznej i krytycznej oceny rządów Edwarda Gierka pozostaje w PZPR do pamiętnej nocy grudniowej 1981 roku.

W 1962 roku za opracowaną pod kierunkiem prof. Czeżowskiego rozprawę *Semantyka języka potocznego w nowej filozofii Wittgensteina*, której recenzentami byli: prof. Izydora Dąmbska i prof. Henryk Elzenberg, Wolniewicz uzyskuje tytuł doktora nauk humanistycznych. Rok później, z inicjatywy Adama Schaffa, zostaje przeniesiony służbowo do pracy w Katedrze Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. W 1967 roku za pracę *Studia nad filozofią Wittgensteina*, zrecenzowaną przez profesorów: Tadeusza Kotarbińskiego, Adama Schaffa, Romana Suszkę i Petera Geacha, Rada Naukowa Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Warszawskiego nadaje mu stopień naukowy docenta nauk humanistycznych w zakresie filozofii, a w 1968 roku zostaje powołany na stanowisko docenta etatowego w Katedrze Filozofii UW. Od maja 1969 roku pełnił funkcję kierownika Zakładu Filozofii, z której jednak dwa lata później sam rezygnuje. Z przyczyn pozamerytorycznych Wolniewicz musiał czekać na profesurę aż 15 lat. Niedoceniany w owym czasie w kraju, Wolniewicz zdobywa spore uznanie za granicą. W 1967 roku prowadzi jako *visiting associate professor* trymestralny wykład z ontologii faktów i rzeczy na Uniwersytecie w Chicago oraz odczyty na Uniwersytecie Cornella i Uniwersytecie Bostońskim; w 1968 roku był jednym z czterech referentów na Kolokwium Wittgensteinowskim XIV Międzynarodowego Kongresu Filozofii we Wiedniu; w 1970 wygłasza odczyty na Uniwersytecie Moskiewskim; w 1972 prowadzi jako *visiting professor* semestralny wykład z filozofii społecznej i seminarium z filozofii Wittgensteina na Uniwersytecie Temple w Filadelfii, a wreszcie w 1975 na zaproszenie dziekana Wydziału Filozoficznego uniwersytetu w Cambridge – wygłasza tam i w Leeds dwa odczyty o języku i kodach oraz o regule Hume’a.

W 1982 roku, nieoczekiwanie dla siebie, Bogusław Wolniewicz zostaje przez władze stanu wojennego powołany na profesora nadzwyczajnego, a osiem lat później na profesora zwyczajnego Uniwersytetu Warszawskiego. W 1989 roku przenosi się z Zakładu Filozofii do Zakładu Filozofii Religii. W dwa lata później zostaje kierownikiem tego Zakładu i pełni tę funkcję do 1998 roku. W roku 1997 Profesor Bogusław Wolniewicz przechodzi na emeryturę kontynuując jednak prace organizacyjne i zajęcia dydaktyczne na Uniwersytecie Warszawskim. Jesienią 1998 roku Rada Naukowa Wydziału Filozofii i Socjologii nie przedłuża z nim umowy o pracę i Wolniewicz koń-

czy definitywnie zajęcia organizacyjno-dydaktyczne na Uniwersytecie Warszawskim poświęcając się odtąd wyłącznie pracy naukowo-badawczej.

IV. POGLĄDY. 1. Metafilozofia. Bogusław Wolniewicz uważa, że filozofia to obszar myśli i badań leżący poza obrębem zainteresowań poznawczych nauki i sama nie jest nauką. Rdzeniem każdej nauki jest teoria. Teoria to zbiór twierdzeń o następujących czterech właściwościach: 1) zbiór ten jest uporządkowany w system aksjomatyczny, 2) w zbiorze tym występują nietrywialne prawa, tj. tezy ściśle ogólne, a nie tylko zwykłe generalizacje empiryczne, 3) prawa te są akceptowane i uzgodnione przez znawców przedmiotu, 4) spełniają one postulat krytycyzmu, według którego należy odrzucić twierdzenia nieuzasadnione. Filozofia tych warunków nie spełnia i dlatego nie jest nauką (*Filozofia i wartości II – Wstęp*).

Nie znaczy to, według Wolniewicza, że filozofia jest poznawczo jałowa. Nie jest bowiem tak, że wiedza jest tożsama z nauką. Filozofia jest działalnością poznawczą, a nie każde poznanie jest od razu nauką. Nie jest nią historiografia czy dochodzenie prokuratorskie, a przecież dają one jakąś wiedzę. Filozofia jest próbą racjonalnego orientowania się w świecie, gdzie brak wiedzy pozytywnej. A brak wiedzy pozytywnej odczuwamy we wszystkich zakresach życia jednostkowego i społecznego. Filozofia jest więc poznaniem uniwersalnym i dotyczy wszelkich pozanaukowych dziedzin rzeczywistości. W filozofii nie ma specjalizacji, a jest jedynie kompetencja przedmiotowa (trzeba mieć coś do powiedzenia). Filozofia nie jest, jak chcą niektórzy, intelektualną zabawą, a jest zajęciem bardzo ważnym, gdyż w określonej mierze wytycza kierunki działania w takich dziedzinach życia społecznego, jak: medycyna, technika, edukacja, prawo, polityka; i jednostkowego, w takich jak: sposób życia, postawa wobec nowości cywilizacji i kultury, cel i sens życia itp. We wszystkich tych dziedzinach istnieją luki w wiedzy i filozofia powinna je uzupełnić. A że warunki życia jednostkowego i społecznego się zmieniają, a wraz z nimi także ich pojęciowe ujęcie, stąd też zadania filozofii nigdy nie zostaną wyczerpane i ostatecznie rozwiązane. Znaczenie filozofii w świecie współczesnym rośnie. Zamęt duchowy sprzężony z nowymi możliwościami nauki i techniki powoduje, że ludzie tracą wszelką orientację aksjologiczną wobec takich nowych zjawisk jak: klonowanie, pigułki poronne, pajdocentryzm pedagogiczny, abolicjonizm, transplantacje, eutanazja i innych. Filozofia musi w miarę możliwości rozświetlić mroki panujące w tych kwestiach.

Filozofia winna przede wszystkim opracować pojęciowo zagadnienia, które z konieczności każdego interesować muszą. Stąd jest ona, zdaniem Wolniewicza, zwykłym zdrowym rozsądkiem krytycznie ociosanym i uporządkowanym. W filozofii chce się wysłowić to, co każdy rozsądny człowiek sam byłby skłonny rzec, gdyby się głębiej zastanowił. Dlatego nie ma w niej

odkryć; wskazuje ona tylko rzeczy oczywiste. Aby jednak w te oczywistości trafić, trzeba być zwięzłym – im mniej słów, tym lepiej. A tę gwarantuje logiczna zwartość konstrukcji. Logika łączy filozofię z nauką. W każdej filozofii jest tyle nauki, ile w niej logiki. Logika to jednak nie sama formalizacja, a przede wszystkim czystość myślenia. Logika jest podstawą i narzędziem filozofii służącym prawdzie. Odróżnienie prawdy od fałszu w poznaniu pozanaukowym jest podstawowym celem filozofii, gdyż prawda jest naczelną wartością poznania. A prawdę da się tylko rozpoznać wśród myśli klarownych i jasnych. „Myśl sfilcowana” nie jest wrażliwa na wartościowanie logiczne².

Jak z punktu widzenia powyższych postulatów przedstawia się sytuacja filozofii współczesnej (*Filozofia i wartości II – O sytuacji we współczesnej filozofii*)? Według Wolniewicza nie nastraja ona optymizmem. Otóż przede wszystkim uderza w niej eskapizm i ubóstwo idei filozoficznych w obfitości piśmiennictwa filozoficznego. Piśmiennictwo to Wolniewicz dzieli na dwa rodzaje: filozoficzną literaturę i filozoficzną makulaturę. Ta ostatnia dominuje w ogromie współczesnych publikacji. Filozoficzna literatura dzieli się na dwie podkategorie: filozofię antykwaryczną i filozofię merytoryczną. Filozofia antykwaryczna żywi się historią streszczając poglądy dawnych filozofów, śledząc filiacje idei i ich ewolucję, pozostając całkowicie obojętną wobec wartości logicznej rozważanych poglądów. Jest ona więc ucieczką od realnych problemów w rozważania o charakterze filologicznym. Filozofia merytoryczna żywi się natomiast zagadką istnienia i wyzwaniem, jakie niesie duch czasu rozstrzygając zagadnienia filozoficzne w usilnym dążeniu do prawdy. Jest ona zatem próbą rozjaśnienia realnych problemów epoki czy, jak autor woli mówić, 'międzyepoki'.

Na szczęście filozofia akademicka nie jest jedynym typem filozoficznej refleksji merytorycznej. W filozofii należy bowiem odróżnić filozofię akademicką od filozofii uniwersalnej. Współczesna filozofia akademicka jest wprawdzie w swej przeważającej większości właśnie antykwaryczna i eskapistyczna. Inaczej jest w filozofii uniwersalnej, tj. filozofii interesującej się atmosferą duchową epoki przyptywającą w mgławicowej formie przez dusze ludzkie. Mgławice te usiłuje się zwerbalizować jakoś poza filozofią akademicką, w literaturze i sztuce. Najwyższą wartość filozoficzną we współczesnej literaturze polskiej posiadają utwory: Stanisława Lema, Czesława Miłosza, Jarosława Marka Rymkiewicza oraz Stanisława Jerzego Leca. Wobec dominacji antykwariatu w filozofii akademickiej – werbalizacji i rozwiązań współczesnych problemów filozoficznych należy raczej poszukiwać poza nią w dobrej literaturze i eseistyce. Tu odnajdzie się refleksję nad

² B. Wolniewicz: *Nadchodzi czas filozofii*. „Życie”, 24 X 2000, s.13-14.

wieloma problemami merytorycznymi nurtującymi współczesnego człowieka.

Filozofia merytoryczna rozgałęzia się na dwa nurty: hermeneutyczny i analityczny. Według hermeneutów, celem filozofii jest „pytające opukiwanie bytu”, „odkrycie i odsłanianie ukrytego sensu wszechrzeczy” albo „prawdy bytu”. Środkiem zaś intymna znajomość dziejów filozofii, zwłaszcza tych najdawniejszych i wykształcona przez nią intuicja wyczuwania ich ukrytego sensu. Ponadto hermeneutyk musi jeszcze posiadać porywającą elokwencję zdolną do wzbudzania tych samych intuicji u innych. Według Wolniewicza nurt hermeneutyczny we współczesnej filozofii jest nową gnozą, tj. „duchem antyracjonalności podającym się za 'wyższą racjonalność' i sprzężony z ideą zbawienia, które owa 'wyższa racjonalność' ma właśnie zapewnić”³.

Nurt analityczny stawia sobie za cel rozstrzygnięcie problemów filozoficznych w duchu racjonalistycznym. Racjonalista wierzy w rozum ludzki, czyli uznaje, że prawda jest obiektywna i że kierując się logiką umysł ludzki jest zdolny odróżnić ją od fałszu. Oczywiście prawda ta musi być wypowiedziana jasno i dodatkowo jeszcze trzeba mieć odwagę ją powiedzieć. A o tę ostatnią coraz trudniej.

Filozofia hermeneutyczna reprezentuje współczesny irracjonalizm, a filozofia analityczna – racjonalizm. Podział ten Wolniewicz krzyżuje z innym równie zasadniczym podziałem filozofii na: naturalizm i antynaturalizm. Naturalizm to pogląd, że przyroda to wszystko, co w ogóle istnieje, a człowiek jest częścią przyrody. Antynaturalizm opiera się na przekonaniu, że przyroda to nie wszystko, co istnieje, a człowiek częścią swej natury wykracza poza nią. Skrzyżowawszy ze sobą oba te zasadnicze podziały otrzymujemy cztery główne orientacje występujące w filozofii współczesnej:

	Racjonalizm	Irracjonalizm
Naturalizm	(1) Pozytywizm (Kotarbiński)	(2) Freudyzm (New Age)
Antynaturalizm = transcendentalizm	(3) Wittgenstein Elzenberg	(4) Fenomenologia Egzystencjalizm (Heidegger)

Wolniewicz sam siebie sytuuje na tym wykresie w rubryce (3), tj. tej, do której należą wczesny Wittgenstein i Elzenberg, a więc zalicza siebie do antynaturalistycznego racjonalizmu z pewną presumpcją dodatnią ku chrześci-

³ B. Wolniewicz: *Filozofia i wartości II*. Warszawa 1998, s. 19.

jaństwu, ale nie jako religii doktrynalnej, a jako zjawisku kulturowemu. W filozofii teoretycznej opowiada się on po stronie pitagoreizmu uznając, że we wszystkim jakoś w ostateczności tkwią liczby, a jak twierdził Hume: „przyczyna porządku w świecie pozostaje w analogii do ludzkiej inteligencji”, a więc w świecie istnieje coś na kształt rozumu. W filozofii praktycznej Wolniewicz opowiada się natomiast po stronie manicheizmu antropologicznego i absolutyzmu aksjologicznego. Człowiek jest z natury predestynowany ku dobru bądź złu i tylko dzięki interwencji z innego, niekoniecznie boskiego, porządku jest w stanie przeciwstawić się immanentnemu złu tkwiącemu w ludzkości.

Zakres zainteresowań badawczych Bogusława Wolniewicza jest bardzo szeroki i obejmuje wszystkie wskazane przez Arystotelesa działy filozofii teoretycznej i praktycznej. W filozofii teoretycznej zajmuje się zarówno kwestiami epistemologicznymi jak i metafizycznymi. Wolniewicz wyróżnia w metafizyce trzy działy: koncepcję bytu skończonego lub nieskończonego i nierozumnego (ontologia), bytu skończonego i rozumnego (antropologia) oraz bytu nieskończonego i rozumnego (teologia). Artykuły Wolniewicza z zakresu filozofii praktycznej dotyczą zarówno aksjologii formalnej, jak i merytorycznej (etyka i estetyka), filozofii kultury oraz filozofii polityki.

2. Filozofia teoretyczna. A. Epistemologia. Naczelnym zagadnieniem wszelkiej filozofii jest, według Wolniewicza, kwestia stosunku myślenia do bytu. Podstawą tej kwestii ma być, według klasycznego empiryzmu, kwestia stosunku treści wrażeń zmysłowych do rzeczywistości.

Czy wrażenia (wyobrażenia) są zjawą czy obrazem rzeczy, czy są źródłem błędów czy też wiedzy o rzeczywistości? Klasyczny empiryzm na ogół wątpił w wartość poznawczą wrażeń zmysłowych, i te jego wątpliwości kumulowały się w sporze o istnienie świata.

W artykule *Lenin a filozofia subiektywnego idealizmu (Filozofia i wartości II)* Wolniewicz dowodzi w sposób teoretycznie udokumentowany, że spór o istnienie świata wynika z założeń reprezentatywnej teorii poznania, według której bezpośrednim przedmiotem poznania nie jest rzeczywistość, a wyobrażenie będące subiektywnym światem „wewnętrznym”. W ten sposób proces postrzegania zmysłowego przybiera postać trójczłonową: „rzecz zewnętrzna – wyobrażenie wewnętrzne – poznający umysł”. Według tego schematu tym, co umysł poznaje, są wewnętrzne wyobrażenia, a nie rzeczy zewnętrzne. O nich nawet nie wiadomo, czy w ogóle istnieją. Tym samym istnienie świata wymaga dowodów. Trójczłonowy schemat procesu postrzegania wynika z kartezjańskiej idei poszukiwania źródeł wiedzy bezwzględnie prawdziwej w podmiocie poznającym, a ściślej w treściach jego świadomości.

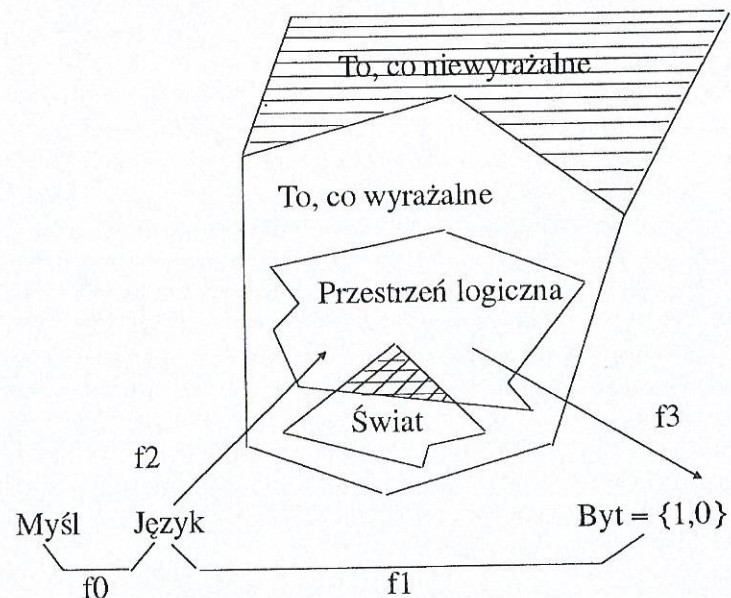
Wolniewicz, wspierając się cytataми z Lenina, odrzuca reprezentatywną teorię poznania zmysłowego i opowiada się po stronie naturalnej koncepcji

dwuczłonowej: „rzecz – człowiek”. Tym, co człowiek poznaje są rzeczy, a wrażenia, postrzeżenia i wyobrażenia to pewne czynności poznawcze, a nie wytwory poznania. Dwuczłonowy schemat procesu percepcji ucina w punkcie wyjścia wszelkie spory o istnienie świata i rehabilituje stanowisko zdrowego rozsądku, zgodnie z którym świat istnieje obiektywnie, a poznanie zmysłowe jest procesem nabywania prawdziwej wiedzy o świecie.

Spór o istnienie świata okazuje się w ostateczności być pseudoproblemem, ale to nie znaczy, że jest nim kwestia stosunek myślenia do bytu (*Rzeczy i fakty – I.3. Podstawowy problem „Traktatu”*). W zagadnieniu tym ukryty jest realny problem, ale nie leży on w zagadnieniu treści poznawczej wrażeń zmysłowych, a leży w języku. Myślenie, niezależnie od materiału, w którym się realizuje, jest takim jego ułożeniem, wobec którego powstaje kwestia prawdy i fałszu. Kwestia prawdy i fałszu jest zaś kwestią logiczną i pojawia się w stosunku do wszelkiego symbolizmu, który odzwierciedla logiczną formę rzeczywistości. Na gruncie określonych koncepcji język jest właśnie takim odzworowaniem. Istnieją bowiem dwie przeciwstawne koncepcje języka – fabrykacyjna (naturalistyczna) i emanacyjna (antynaturalistyczna) (*Filozofia i wartości II – O pojęciu języka*). Według koncepcji fabrykacyjnej język jest tworem czysto ludzkim powstałym z doskonalenia zwierzęcych kodów informacyjnych, służącym jako narzędzie komunikacji międzyludzkiej w walce o biologiczne przetrwanie. Język jest sprawą czysto umowną i dowolną – wszystko jest w nim dopuszczalne, byle tylko dobrze spełniał swe funkcje komunikacyjno-ekspresyjne. Natomiast według koncepcji emanacyjnej język jest koniecznym, narzuconym ludziom przez byt wytworem, w którym odzwierciedla się logiczna forma rzeczywistości. W strukturze logicznej języka zawarta jest pewna wiedza o świecie – prawda aprioryczna, która wymusza określony sposób myślenia o rzeczywistości. Skoro myśl jest nośnikiem prawdy, a język zawiera reguły wszelkiego poznawczo efektywnego myślenia o świecie, to granice języka są zarazem granicami sensownego myślenia o rzeczywistości. Myślenie polega bowiem na poprawnym użyciu symbolizmu językowego.

W stosunku myśli do bytu pośredniczy język, dzięki czemu stosunek ów rozkłada się na iloczyn względny dwu innych: myśli do języka (f_0) i języka do bytu (f_1). Stosunek logicznego odwzorowania między językiem a bytem jest homomorfizmem z języka na byt. Językiem jest ogół zdań, a bytem – czyli homomorficznym obrazem języka – jest przestrzeń logiczna języka. Przestrzeń ta obejmuje nie tylko świat, czyli ogół faktów, lecz również wszelkich możliwości, jakie tylko dadzą się w nim wyrazić. Homomorfizm z języka na byt zostaje zatem rozłożony na iloczyn dwu innych homomorfizmów: odwzorowanie (f_2) z języka na przestrzeń logiczną i odwzorowanie (f_3) z przestrzeni logicznej na zbiór wartości logicznych pojmowanych jako

byt i niebyt. Graficznie powiedziane wyżej Wolniewicz ujmuje w następującym schemacie (*Ontologia sytuacji – I. Metafizyka Wittgensteina*):



Granice naszego myślenia wyznacza więc to, co wyrażalne w języku. Wyznaczając od wewnątrz to, co w języku wyrażalne, wyznaczamy tym samym granice sensownego myślenia o świecie. Ontologia sytuacji nakreśla właśnie te granice. Najwięcej wysiłku i energii twórczej Bogusław Wolniewicz poświęcił właśnie ontologii sytuacji, tworząc na kanwie pierwszej filozofii Wittgensteina własny oryginalny system ontologiczny, który ma nakreślić granice sensownego rozmyślenia o świecie. Treści metafizyczne leżą poza tymi granicami. Nie znaczy to, że są czystym urojeniem. Znaczą jedynie, że treściom owym można dać wyraz tylko pośrednio: chcąc wyrazić je wprost, wpadamy bądź w banał, bądź w absurd.

B. Ontologia sytuacji. Jednym z podstawowych pojęć ontologii sytuacji B. Wolniewicza jest pojęcie *sytuacji elementarnej*. W teorii tej zakłada się, że sytuacje elementarne istnieją oraz określa się zarówno relacje zachodzące między nimi i działania na nich, ale samo pojęcie sytuacji elementarnej na gruncie ontologii sytuacji pozostaje nie zdefiniowane, gdyż jest jednym z pojęć pierwotnych tej teorii. Można uznać, że pojęcie sytuacji elementarnej pozostaje w bliskim związku znaczeniowym ze znanym z rachunku prawdopodobieństwa pojęciem zdarzenia elementarnego.

Niech SE będzie zbiorem wszystkich sytuacji elementarnych. Podzbiór R_i zbioru SE nazywamy realizacją, gdy R_i jest maksymalnym zbiorem sytuacji elementarnych ze sobą zgodnych, w tym sensie, że mogą się one łącznie zrealizować. Niech $R = \{R_i : i \in I\}$ będzie ogółem realizacji określonych na danym zbiorze sytuacji elementarnych SE . Para (SE, R) jest w omawianym systemie ontologii sytuacji formalną reprezentacją rzeczywistości. Zbiór SE jest zbiorem wszystkich możliwych i niemożliwych sytuacji elementarnych, a R jest formalną reprezentacją ogółu możliwych światów określonych nad danym zbiorem sytuacji elementarnych SE .

Według Bogusława Wolniewicza podstawowym problemem wszelkiej filozofii jest stosunek myślenia do bytu. Ogół myśli B. Wolniewicz utożsamia z językiem, zaś język rozumie on po wittgensteinowsku jako ogół zdań J powiązanych różnorodnymi związkami logicznymi, które to związki wyznaczone są przez klasyczną operację konsekwencji Cn obowiązującą w języku J . Ostatecznie myślenie reprezentowane jest w systemie ontologii sytuacji przez parę: (J, Cn) , gdzie J jest dowolnym językiem, a Cn operacją konsekwencji zgodną z logiką klasyczną. Pytanie o stosunek myślenia do bytu na gruncie systemu ontologii sytuacji przekształca się w pytanie: jak powiązane są ze sobą dwie pary: (J, Cn) oraz (SE, R) reprezentujące odpowiednio myślenie i świat.

Profesor Wolniewicz robi to w wysoce oryginalny sposób wprowadzając funkcję Z przyporządkowującą dowolnej realizacji R , czyli dowolnemu możliwemu światu, zbiór zdań języka J , które byłyby prawdziwe, gdyby dany możliwy świat był rzeczywistym światem, oraz wyróżniając pewien zbiór zdań Z_0 prawdziwych w rzeczywistym świecie R_0 . Symbolicznie to ujmujemy w następujący sposób: niech $P(J)$ oznacza rodzinę wszystkich podzbiorów zbioru wszystkich zdań J , a Z jest funkcją: $Z: R \rightarrow P(J)$, przyporządkowującą każdej realizacji R pewną teorię zupełną $Z(R)$ w (J, Cn) , w szczególności zachodzi $Z(R_0) = Z_0$.

Zgodnie z *Traktatem logiczno-filozoficznym* L. Wittgensteina, dowolne zdanie jest obrazem logicznym pewnej sytuacji. Jednym z podstawowych problemów ontologii sytuacji jest zdefiniowanie pojęcia sytuacji zgodnie z *Traktatem*. Bogusław Wolniewicz poświęcił temu zagadnieniu wiele uwagi. Aby wyjaśnić, na jakiej drodze Wolniewicz określa pojęcie sytuacji, wprowadzimy jeszcze pojęcia: *przestrzeni logicznej języka* oraz *miejsca logicznego danego zdania*. Pojęcia te są obecne w *Traktacie*. Wolniewicz nadaje im ścisłą postać, mianowicie przestrzeń logiczna danego języka jest to klasa wszystkich realizacji tego języka, czyli zbiór wszystkich możliwych światów o których można mówić w tym języku. Z kolei miejscem logicznym dowolnego zdania α języka J , symbolicznie $M(\alpha)$, jest ogół tych możliwych światów,

w których zdanie α jest prawdziwe, czyli $M(\alpha) = \{R: \alpha \in Z(R)\}$, co możemy jeszcze zapisać $R \in M(\alpha)$ gdy $\alpha \in Z(R)$.

Jednym z bardzo ważnych aksjomatów przyjmowanych w ontologii sytuacji jest postulat: (*) dla dowolnego zdania $\alpha \in J$ oraz dla dowolnej realizacji $R \in R$, jeżeli $\alpha \in Z(R)$, to istnieje sytuacja elementarna $x \in R$ taka, że dla każdego $R' \in R$, jeżeli $x \in R'$, to $\alpha \in Z(R')$. Intuicyjnie aksjomat (*) stwierdza, że jeżeli pewne zdanie jest prawdziwe w jakiejś realizacji R , to istnieje sytuacja elementarna, która sprawia, że zdanie to jest prawdziwe w tej realizacji, jak i w każdej innej, do której należy dana sytuacja elementarna.

Sytuacja przedstawiona przez dowolne zdanie α – według Wolniewicza – jest to najmniejszy zbiór sytuacji elementarnych $S(\alpha)$, który spełnia następujący warunek: dla każdej realizacji R , $(\alpha \in Z(R) \Leftrightarrow S(\alpha) \cap R \neq \emptyset)$. B. Wolniewicz określa pojęcie sytuacji kierując się między innymi następującymi zasadami: (Z1) Zdania logicznie równoważne przedstawiają tę samą sytuację; (Z2) Jeżeli dwa dowolne zdania: α, β przedstawiają tę samą sytuację, to w dowolnej realizacji R albo oba te zdania są równocześnie prawdziwe, albo oba są równocześnie fałszywe.

Jeżeli przez S oznaczymy funkcję przyporządkowującą zdaniom przedstawiane przez nie sytuacje, to zgodnie z zasadami (Z1) (Z2) zachodzą następujące związki:

- (1) Jeżeli $Cn(\alpha) = Cn(\beta)$, to $S(\alpha) = S(\beta)$,
- (2) Jeżeli $S(\alpha) = S(\beta)$, to $M(\alpha) = M(\beta)$,
- (3) Jeżeli $M(\alpha) = M(\beta)$, to $v(\alpha) = v(\beta)$, gdzie $v(\alpha)$ jest wartością logiczną zdania α w świecie rzeczywistym R_0 . Implikacje te możemy zobrazować rysunkiem, zwanym trapezem semantycznym:

$$\begin{array}{ccc} Cn(\alpha) = Cn(\beta) & \rightarrow & v(\alpha) = v(\beta) \\ \swarrow & & \searrow \\ S(\alpha) = S(\beta) & \rightarrow & M(\alpha) = M(\beta) \end{array}$$

Żadna z powyższych implikacji nie może zostać odwrócona, a mianowicie: (a) istnieją zdania, które przedstawiają tę samą sytuację, mimo że nie są logicznie równoważne, (b) istnieją różne sytuacje, które zachodzą w tych samych możliwych światach, a ponadto (c) istnieją zdania α, β które mają tę samą wartość logiczną, czyli, że $v(\alpha) = v(\beta)$ oraz istnieje realizacja R , w której dokładnie jedno ze zdań α, β jest prawdziwe, zachodzi więc $M(\alpha) \neq M(\beta)$.

Nie są niestety znane żadne ogólne warunki, jakie należy nałożyć na zbiór sytuacji elementarnych SE , aby istniały dwa zdania które przedstawiają różne sytuacje, a które zachodzą w tych samych możliwych światach. Problem ten jest rozważany zarówno w monografii *Logic and Metaphysics, Studies in*

Wittgenstein's of Facts, jak i badany był również w pracy J. Hawranka i J. Zygmunta: *Wokół pewnego zagadnienia z dziedziny półkrat górnych z jednością*, „Logika”, vol. 15, 1993, s. 59-68, Acta Universitatis Wratislaviensis.

Związki semantyczno-ontologiczne wyrażone w trapezie semantycznym Bogusława Wolniewicza są konstytutywne dla ontologii sytuacji i nie mogą być wypowiedziane w języku czystej logiki, ani też w języku J , którego semantykę i ontologię badamy. Jedynie implikacja: jeżeli $S(\alpha) = S(\beta)$, to $v(\alpha) = v(\beta)$ ma swój formalny odpowiednik w języku niefregowskiej logiki w postaci aksjomatu logicznego:

(+) $(p = q) \Rightarrow (p \Leftrightarrow q)$

gdzie „=” jest wprowadzonym przez Suszkę spójnikiem identyczności. Formuła (+) stwierdza, że jeżeli zdania „ p ” i „ q ” mają te same korelaty semantyczne, to mają również te same wartości logiczne. W świetle tego, co zostało dotąd powiedziane wynika, że ontologia sytuacji Wolniewicza jest aksjomatyczną teorią układów typu:

$\langle (J, Cn), (SE, R), (Z, Z_0) \rangle$

Aksjomaty ontologii sytuacji charakteryzują te układy w sposób zarazem formalny, jak i ogólny. Opisują one związki między językiem a realizacjami tego języka. Z metodologicznego punktu widzenia aksjomat (*) oraz wszystkie aksjomaty ontologii sytuacji zasadniczo różnią się od aksjomatu (+), czy też od aksjomatów teorii grup czy algebr Boole'a; przypominają one raczej aksjomaty analizy matematycznej czy też rachunku prawdopodobieństwa. Aksjomaty teorii grup czy algebr Boole'a zapisane są w języku pierwszego rzędu z jednym rodzajem zmiennych, bez użycia pojęć teoriomnogościowych. Natomiast aksjomaty ontologii sytuacji zapisane są w językach z wieloma rodzajami zmiennych przyjmującymi wartości zarówno w zbiorze sytuacji elementarnych, jak i w rodzinie podzbiorów zbioru SE , oraz ze zmiennymi przebiegającymi zbiór zdań języka J i jego podzbiorów. Ontologia sytuacji nie jest więc teorią elementarną. Ponadto jest ona reprezentowana za pomocą klasy struktur teoriomnogościowych, nie tyle dana jest treść tej teorii, co klasa jej modeli. Wśród tych modeli są zarówno, jak zawsze w przypadku teorii formalnych, modele zamierzone, trafnie interpretujące pojęcia teorii intuicyjnie rozumianej, jak i modele niestandardowe i niezamierzone.

Ontologia sytuacji wprawdzie powstała w związku z interpretacją *Traktatu*, jest jednak oryginalnym dziełem B. Wolniewicza. Wyrasta z rozważań nad logicznymi podstawami metafizyki i stanowi ona metafizyczny fundament jego poglądów filozoficznych. Do niej autor odwołuje się w swoich konstrukcjach zarówno z zakresu aksjologii formalnej, jak i w swoich interpretacjach z zakresu hermeneutyki logicznej. Warto dodać, że *Ontologia sytuacji* B. Wolniewicza przechodziła wiele stadiów rozwojowych, gdyż autor

ciągle ją rozwija i pogłębia tak, aby w pełni odzwierciedlała idee atomizmu logicznego i zarazem była najogólniejszą teorią faktów.

C. Antropologia. Antropologia to wszelki w miarę uporządkowany logicznie pogląd na naturę ludzką. Natura ludzka zaś to ogół hipotetycznych dążeń i skłonności tłumaczących stałe elementy widoczne w zachowaniach ludzkich i wspólne pewnym ludzkim typom charakterologicznym. Bogusław Wolniewicz dzieli wszelkie możliwe stanowiska antropologiczne na meliorystyczne i pejorystyczne. Według zwolenników melioryzmu człowiek z natury dąży ku dobremu, choć dążenie to nie zawsze jest widoczne, gdyż przesłaniają je różne okoliczności wewnętrzne (niewiedza, strach) i zewnętrzne (instytucje społeczne, warunki życiowe). Zwolennicy pejoryzmu są przekonani, że człowiek nie jest z natury dobry. Wolniewicz jest zwolennikiem pejoryzmu antropologicznego. Zasadniczą inspirację w kierunku pejoryzmu zaczerpnął z Artura Schopenhauera wzbogacając i rozbudowując ją o własne idee i przemyślenia (*Filozofia i wartości I – Z antropologii Schopenhauera*).

Na naturę ludzką składają się, według Wolniewicza, trzy komponenty: intelekt, charakter i temperament. Intelekt, który Wolniewicz nazywa sumieniem logicznym, to wrażliwość na prawdę i fałsz. Aby w ogóle móc odróżnić prawdę od fałszu, myśl musi być jasna. W postrzępionej myśli obie te wartości logiczne nie sposób nawet zauważyć. Jasność myśli jest podstawową komponentą procesu poznawczego i jego językowego ujęcia. Dążenie do jasności nie jest cechą naturalną. Wymaga ono 'potu i łez', a te trzeba na człowieku wymusić. Charakter zaś to sumienie etyczne, czyli wrażliwość na dobro i zło. Rekonstruując antropologię Schopenhauera stwierdza, że charakter to obecny w każdym człowieku trzon duchowy, który wyznacza praktyczny stosunek do świata wartości. Na charakter człowieka składają się następujące pobudki działania: egoizm (nadmierna troska o siebie), złośliwość (bezinteresowna radość z cudzego cierpienia), współczucie (chcenie cudzego dobra) i sprawiedliwość (dać każdemu, co mu się należy). Egoizm jest w człowieku cechą bydłą, współczucie – ludzką, złośliwość – diabelską, a sprawiedliwość – boską. Charakter człowieka stanowi układ tych czterech pobudek, czyli ich względna siła, inaczej, siła owych pobudek stanowi współrzędne 'barycentryczne' charakteru człowieka. Ten właśnie układ jest, według postulatów przejętych przez Wolniewicza od Schopenhauera, indywidualny (charaktery ludzkie są silnie zróżnicowane), empiryczny (charakter ujawnia się w działaniu), wrodzony (charakter dany jest przez kod genetyczny) i stały (charakter nie zmienia się nigdy).

W miarę pogłębiania refleksji nad naturą ludzką Wolniewicz coraz mocniej eksponuje komponentę diabelską w człowieku (*Filozofia i wartości I – Epifania diabła*). Diabeł to miłość zła, a miłość zła to zła wola plus zła ra-

dość. W świecie istnieje miłość zła, tj. właśnie zła wola (intencja aksjologiczna świadomie wybierająca zło) i zła radość (radość z czyjegoś cierpienia lub szkody). Istnienie to ujawnia się w postaci większych i mniejszych epifanii, tj. objawienia się w świecie ludzkim czegoś, co jest spoza porządku tego świata, demonicznego właśnie. Wielkie epifanie diabła ujawniły się kolejno w komunizmie, faszyzmie, khmeryzmie, a małe w wyczynach chuligańskich, morderstwach dla zabawek (magnetowidu) czy 'rozrywkowych' zabójstwach. Wszystkie je cechuje, jak każdą prawdziwą miłość, bezinteresowność w czynieniu zła, a także cierpliwe dążenie do celu.

Skąd jednak w świecie bierze się miłość zła? Według Wolniewicza bierze się ona z pewnych sił i potencji obecnych w świecie, które w człowieku najwyraźniej dochodzą do głosu. W przyrodzie są cztery poziomy organizacje: żywioły (przyroda martwa), istoty żywe (rośliny i zwierzęta), istoty czujące (zwierzęta i ludzie), oraz istoty rozumne (ludzie). Miłość zła objawia się w istotach rozumnych, ale zdolność do jej wydania jest obecna już na poziomie pierwszym, tj. na poziomie żywiołów. Wola to kwestia charakteru (zła wola to zły charakter). Charakter jest zaś wrodzony, a to, co wrodzone, jest zdeterminowane na poziomie DNA, a więc na poziomie żywiołów. Zła wola jest zapisana w nitce kwasu dezoksyrybonukleinowego, a więc w chemicznym ustroju świata. Diabeł gnieździ się w kodzie genetycznym, albo w tym czymś nieznanym, co ów kod powołało do istnienia. Gnieździ się on gdzieś w czeluściach wszechświata, w jego nierozpoznanych głębiach.

Wolniewiczowska metafizyka zła rzuca głęboki cień na powszechnie dziś uwielbianą przyrodę. Gdzieś tam w jej otchłaniach tkwi potencjalne zło. Wystarczy przypadkowa mutacja genetyczna, aby to zło przeszło z potencji w akt.

W świetle tych ustaleń złudne okazują wszelkie próby pedagogiczne, których celem jest kształtowanie charakteru i jego najistotniejszej składowej – sumienia. Sumienie, to rozpoznawanie tego, co dobre i co złe wraz z wewnętrznym przynagleniem, by iść za dobrem. Charakter więc, to kierunek woli wyznaczający to, co chcemy i to, czego nie chcemy. A chcenia kształcić się nie da. Można natomiast kształtować płytsze warstwy osobowości. Człowiek jest bowiem układem z pamięcią i uczy się na własnych błędach i niepowodzeniach. Nauka ta jednak nie ma wpływu na jego charakter (*Filozofia i wartości II - Parę uwag o naturze sumienia*).

Rodzi się naturalnie pytanie: czy diabeł mieszka w każdym człowieku, tj. czy w każdym istnieją dwie wole – dobra i zła, czy też jest tak, że ludzkość jest podzielona na dobrych i złych (synów światłości i synów ciemności)? W tej kwestii Wolniewicz opowiada się po stronie tradycji manichejsko-mazdejskiej, a więc podziału ludzkości na dobrych i złych.

D. Teologia. Trzeci dział metafizyki – teologię – reprezentuje w twórczości Wolniewicza tylko jeden, ale za to ważki artykuł: *Krytyka teodycei u Bayle'a (Filozofia i wartości II)*. Teodycea, jak wiadomo, rozważa, czy dobro i wszechmoc Boga da się pogodzić z istnieniem zła w świecie. Argumentacja za tym, że się da, jest następująca: „zło grzechu nie jest dziełem Stwórcy, lecz dziełem człowieka jako istoty obdarzonej wolną wolą i przez to w swych czynach od Stwórcy niezależnej. Aby móc czynić dobro, człowiek musi być wolny. A będąc wolnym, może także czynić zło. Tak więc możliwość czynienia dobra pociąga za sobą możliwość czynienia zła. Dobro bez zła istnieć nie może.” Ten od wieków powtarzany argument z „wolności” został jednak podważony przez Piotra Bayle'a. Bayle wskazał mianowicie, że choć wolność implikuje możliwość zła, to jednak możliwość ta nie implikuje jego konieczności, gdyż zbawieni i prawi są także wolni, a mimo to nie grzeszą.

Choć argument Bayle'a jest z punktu widzenia standardowych pojęć możliwości, zasadny logicznie i teologicznie, to jednak Wolniewicz szuka racji, które wykazywałyby jego niesprawność. W tym celu rozważa różne pojęcia możliwości i okazuje się, że istnieją niestandardowe, przy których jest on rzeczywiście niesprawny. Aby to wykazać, sięga do logiki megarjskiej i stamtąd bierze Diodora Kronosa rozumienie możliwości: możliwe jest to, co jest lub będzie. Ale i takie perspektywne rozumienie możliwości ma pewne wady, gdyż według niego i zbawieni kiedyś zgrzeszą. Teologia jednak takiej możliwości nie dopuszcza. W tej sytuacji Wolniewicz konstruuje 'pseudo-Diodorowe' pojęcie możliwości; jeżeli coś się może zdarzyć, to coś podobnego już się faktycznie zdarzyło lub zdarzy, przy którym argument z wolności jest logicznie sprawny. Zbawieni zgrzeszyć nie mogą, gdyż są innej natury niż grzesznicy. A są innej natury, gdyż nie tkwią w nich te same możliwości. Zbawieni mają inne. Idea wszechmocnego Boga godzi się więc z faktem istnienia zła w świecie.

W *Krytyce teodycei u Bayle'a* Wolniewicz przedstawia oryginalną koncepcję piekła należącą także do teologii, choć do jej drugiego biegunu. Piekło jest bowiem także nieskończone i rozumne. Powiedzmy tylko, że piekło jest zgromadzeniem grzeszników rozpaczających nie nad tym, że zostali potępieni, lecz nad tym, że to nie oni, a więc zło, panuje nad światem. Rodzi to w nich bezsilną nienawiść do dobra, a nie skrucę i żal. Piekło jest więc gdzieś obok nas i zgrzyta zębami wobec wszelkich hamulców swej własnej ekspansji. Hamulce te jednak coraz bardziej popuszczają.

3. Filozofia praktyczna. A. Aksjologia formalna. Mistrzem Bogusława Wolniewicza w zakresie aksjologii jest Henryk Elzenberg. Nie znaczy to, że jest on elzenbergistą. Wolniewicz tak doskonalili system Elzenberga, iż w rezultacie powstaje nowa jakość teoretyczna. Generalny kierunek przekształ-

co nie znaczy, że dobry zła nie może czynić,
a zło - dobre. Znamy tylko, że zło nie może być

cenia systemu Elzenberga polega na odsuwaniu go od irracjonalizmu i auto-centryzmu ku racjonalizmowi i obiektywizmowi. W tym celu dokonał on rekonstrukcji systemu aksjologii formalnej Elzenberga na gruncie semantyki możliwych światów i ontologii sytuacji.

Bogusław Wolniewicz dzieli za Elzenbergiem całą problematykę aksjologiczną na aksjologię formalną i merytoryczną. Aksjologia formalna formułuje i uzasadnia sądy hipotetyczne o wartości w postaci: jeżeli to a to ma wartość, to wynika z tego coś tam innego. Pole dociekań aksjologii formalnej wyznaczają trzy pytania: 1. Czym są wartości? 2. Jak je rozpoznajemy? 3. W jaki sposób już rozpoznane wpływają na dusze ludzkie? Każdemu z tych pytań odpowiada odrębny dział aksjologii formalnej: pierwszemu – logika i metafizyka wartości; drugiemu – epistemologia wartości dociekająca sposobów, w jakie uzasadnia się sądy o wartości; trzeciemu – antropologia wartości, czyli jak czujące i rozumne dusze ludzkie reagują na rozpoznane wartości.

Aksjologia merytoryczna formułuje sądy kategoryczne: to jest dobre, a tamto złe, to ma wartość, a tamto nie ma przez jakieś ich rzeczowe ukazywanie.

Racjonalizację i obiektywizację aksjologii Elzenberga Wolniewicz rozpoczyna od jednoznacznego określenia kategorii ontologicznej (rzeczy, własności, stosunki, zdarzenia, stany rzeczy i in.), do której należą wartości. Opowiada się przy tym za monokategorialnością aksjologiczną, zaliczając wszelkie wartości do możliwych stanów rzeczy. Przez to zapewniona zostaje aksjologii formalna prostota.

Prostota ta jest mimo to zachwiana przez fakt, że w kategorii stanów rzeczy mieszczą się dwa trudno odróżnialne pojęcia wartości będące celami ludzkich dążeń. Jedno pojęcie wartości nazywa się utylitarnym, a drugie perfekcyjnym. Wartość utylitarna to to, co zaspokaja czyjąś potrzebę lub pragnienie, a wartość perfekcyjna to to, przez co świat jako całość staje się doskonalszy. Wartość utylitarna jest zawsze względna, perfekcyjna – absolutna. Niestety tak określone pojęcia wartości nie są rozłączne i mogą występować w danym stanie rzeczy jednocześnie, np. samochód ma zawsze wartość użytkową a jednocześnie może zachwycać pięknem sylwetki. Wolniewicz pokazuje (*Filozofia i wartości I – Z aksjologii Elzenberga*), że Elzenbergowi nie udało się znaleźć kryterium, które różnicowałoby jednoznacznie wartości na użytkowe i perfekcyjne. Uznając to rozróżnienie za fundamentalne dla aksjologii, Wolniewicz na własną rękę prowadzi poszukiwania takiego kryterium, już to przez wykazanie, że utylitaryzm jest nie do utrzymania wskutek rozwoju biotechnologii (*Filozofia i wartości I – Potrzeby i wartości*), bądź też przez odróżnienie dwu rodzajów przyjemności. Wyników tych badań Bogusław Wolniewicz jeszcze nie opublikował.

Elzenberg definiował wartość perfekcyjną jako stan rzeczy taki, jaki powinien być, przy czym powinność, o której mowa w definicji, nie jest powin-

nością czynu a powinnością bytu. Powinno są pewne możliwe stany rzeczy. Dopiero z powinności bytu wynika jeszcze bezadresowa powinność czynu. Jej adresata wskazuje dopiero antropologia wartości. W latach czterdziestych Elzenberg uznał, że jego system aksjologii formalnej jest zbyt ubogi teoretycznie i zaniechał dalszych prób jego doskonalenia. Wolniewicz pokazuje, że w istocie system Elzenberga nie wspiera się jedynie na jednej definicji wiążącej ze sobą pojęcie wartości i powinności, a na pewnej rozbudowanej aksjomatyce charakteryzującej pojęcia wartości i powinności. Przyjmując następujące oznaczenia; Op – powinno być tak, że p, O ~ p – powinno nie być tak, że p; ~ Op – nieprawda, że powinno być tak, że p; Mp – możliwe, że p; Fp – faktem jest, że p; Dp – dobrze, że p; Zp – źle, że p, Wolniewicz dokonuje logicznej rekonstrukcji systemu Elzenberga ujmując go w dziewięć następujących aksjomatów i twierdzeń:

- (1) $Dp \Leftrightarrow Fp \wedge Op$
- (2) $Zp \Leftrightarrow Fp \wedge O\sim p$
- (3) $p/q \Leftrightarrow \sim M(p \wedge q)$
- (4) $(Op \wedge p/q) \Rightarrow O \sim q$
- (5) $(Op \wedge p \rightarrow q) \Rightarrow Oq$
- (6) $O(p \wedge q) \Rightarrow Op \wedge Oq$
- (7) $\sim (Op \wedge O\sim p)$
- (8) $Op \Rightarrow Mp$
- (9) $Op \wedge Oq \Rightarrow O(p \wedge q)$

Zbiór tych aksjomatów tworzy system mocniejszej logiki deontycznej od uchodzącego dziś za standardowy systemu von Wrighta. W jego bowiem systemie występują tylko aksjomaty (6), (7) i (9). Rozszerzając system Elzenberga o tezę:

(10) Wszystkie stany rzeczy powinny są współmożliwe.

Wolniewicz demonstrowa efektywność teoretyczną zrekonstruowanej aksjomatyki w wyznaczaniu świata idealnego Wi. Rozumiejąc przez możliwe światy maksymalne zbiory stanów rzeczy współmożliwych, światem idealnym Wi byłby taki, który zawiera wszystkie stany rzeczy powinny. Świat idealny może oczywiście zawierać stany rzeczy obojętne aksjologicznie, ale nie może zawierać żadnych stanów rzeczy przeciwpowinnych (*Filozofia i wartości I – Myśl Elzenberga*).

Sam Wolniewicz przyznaje, że: „Nie wiemy, czy Elzenberg takie założenie wprost lub pośrednio przyjmował, ani czy znalazłaby się na to jakaś dokumentacja w jego pismach. Wydaje się natomiast zupełnie nieprawdopodobne, aby zawierały one cokolwiek z takim założeniem sprzecznego”⁴. My

⁴ B. Wolniewicz: *Filozofia i wartości*. Warszawa 1993, s. 83.

uznajemy Wolniewiczowską „próbkę systemu” za jego oryginalny wkład do koncepcji Elzenbergowskiej wartości perfekcyjnej.

B. Aksjologia merytoryczna. Bogusław Wolniewicz nie poprzestał na Elzenbergowskim rozróżnieniu wartości perfekcyjnych (samoistnych) i utylitarnych (użytkowych), ale ukazał na wielu przykładach destrukcyjne skutki utylitarystyki w aksjologii i kulturze. Według utylitarystyki życie ludzkie jest wartością najwyższą i wszystko, co mu jakkolwiek służy, ma wartość dodatnią, a co mu nie służy, a więc ogranicza przyjemności możliwe do wydobycia z niego, jest pozbawione wartości. Kierując się takim kryterium, utylitarystyki niszczą lub eliminują z aksjologii najistotniejsze wartości duchowe. Podejście to widać najjaskrawiej w stosunku utylitarystyki do klonowania i transplantacji. (*Filozofia i wartości I – Neokanibalizm*)⁵. W obu tych przypadkach niszczy się pewne istotne wartości dla ratowania życia ludzkiego. Klonowanie jest, według Wolniewicza, ćwiartowaniem istoty ludzkiej dla podtrzymania życia innej, najczęściej silniejszej, istoty ludzkiej, a transplantacja rodzajem konsumpcji zwłok ludzkich także dla ratowania czyjegoś gasnącego życia. Legalizacja klonowania jest legalizacją zabójstwa istot ludzkich, a transplantacja likwidacją odwiecznej świętości zwłok ludzkich. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z pewną odmianą mengelizmu, a w drugim – kanibalizmu, które łącznie są wyrazem barbaryzacji kultury. Barbarzyństwo to bowiem stan społeczny, w którym jedynymi uznawanymi wartościami są wartości użytkowe. Tendencje utylitarne we współczesnym świecie wspiera wszędobylski etatyzm. Urzędnik państwowy chce decydować o całym zakresie i przebiegu życia ludzkiego – od zapłodnienia poczynając, a na śmierci kończąc. W symbiozie utylitarystyki z etatyzmem żądza użycia życia i użycia władzy spotykają się na wspólnym froncie walki z wartościami samoistnymi.

U Wolniewicza aksjologia merytoryczna ogranicza się do etyki. W kwestiach estetycznych nie opublikował żadnej większej całości zgłaszając jedynie sceptyczne wątpliwości do tezy Elzenberga o tożsamości piękna i dobra. Wolniewicz zgadza się z Elzenbergiem, że dobro jest stanem rzeczy takim, jaki powinien być i dodatkowo jako istota rozumna i obdarzona wolą, chce żeby był. Jednakże, zgodnie ze swym stanowiskiem antropologicznym, uważa, że w człowieku są dwie wole: jedna skierowana ku dobru, a druga ku złu. Kierunek woli jest zaś dany przez charakter. Stąd też Wolniewicz jest zasadniczo przeciwny wszelkim etykom normatywnym. Etyka to raczej, zgodnie z tradycją Arystotelesa i Schopenhauera, próba zrozumienia ludzkiego postępowania przez sprowadzenie go do ostatecznych jego źródeł. Tak pojęta etyka sytuuje się blisko antropologii, a nawet jest z nią tożsama i ogranicza

⁵ B. Wolniewicz: *Uwagi o klonowaniu*. „Medycyna Wieku Rozwojowego”, III (1999), *Suplement*, s. 181-191 oraz *Barbarzyństwo w szacie humanizmu*. „Rzeczpospolita”, 8 I 2001, s. A9.

się do ustalania faktów aksjologicznych wpływających z natury ludzkiej. Etyka jest częścią filozofii, a zadaniem filozofii nie jest pouczać ludzi dorosłych co mają robić, albo jacy powinni być. Jej rzeczą jest jedynie uświadomić im, co faktycznie robią i jacy są naprawdę. W naturze ludzkiej, a ściślej, w charakterze należy upatrywać ostatecznych cech moralnych jednostki. Żadna etyka normatywna nie jest w stanie zmienić człowieka.

Z tego punktu widzenia Wolniewicz krytykuje wszelkie moralizatorstwo rozkwitające w formie obfitości kodeksów moralnych i pouczenia płynące ze środków masowego przekazu. Najbardziej zgubne wśród różnych form moralizatorstwa są tzw. etyki zawodowe (poselska, lekarska, nauczycielska, pracownika nauki, biznesu, policji itd.). Etyka jest sprawą sumienia. W czasach obecnych sumienia ludzkie kruszeją. Ten proces próbuje się powstrzymać przez mnożenie kodeksów etyki zawodowej. Takie kodeksy przekształcają jednak głos sumienia w nakaz prawa, a więc zastępują moralizm legalizmem. A stąd już prosta droga do manipulowania sumieniami ludzkimi i egzekwowania obowiązku moralnego. A ostatecznymi egzekutorami zobowiązań kodeksowych siłą rzeczy staną się funkcjonariusze państwowi. Za etyką zawodową krok w krok postępuje wielu dziennikarzy czujących się powołanymi do podtykania nam swoją własną namiastkę tablic Mojżeszowych. Nasilanie się tych tendencji jest, według Wolniewicza, bardzo groźne, bo ich kresem, jak dotąd, była słynna *'pierekowka ludiej'* na Wyspach Solowiowskich (*Filozofia i wartości I – Z antropologii Schopenhauera*).

4. Filozofia kultury. Kultura europejska ma trzy korzenie: naukowy pogląd na świat, religię chrześcijańską i prawo rzymskie. Wszystkim tym składowym Bogusław Wolniewicz poświęcił wiele artykułów i analiz. Wynika z nich, że kultura ta znajduje się w głębokim kryzysie i przewartościowaniu. Głównym źródłem tego przewartościowania jest humanizm antropocentryczny o zabarwieniu egoistycznym głoszący, że człowiek jest wartością najwyższą. Tymczasem ani w nauce, ani w religii, ani też w prawie człowiek najwyższą wartością nie jest. Oba te punkty widzenia nie są możliwe do pogodzenia.

A. Naukowy pogląd na świat. Przede wszystkim kryzys przeżywa racjonalizm kumulujący w naukowym poglądzie na świat (*Filozofia i wartości I – Naczelne wartości naukowego poglądu na świat*). Pogląd na świat jest naukowy, gdy prawda jest w nim wartością naczelną, tzn. że jest w ogóle wartością i to wartością nie instrumentalną, czyli niczemu nie służącą. Prawda to zaś ogół sądów prawdziwych ujętych w jeden system, czyli wraz z ogółem zachodzących między nimi związkami logicznymi. W tym ujęciu jest to pewien samoistny twór idealny: *ordo metaphysicus veritatum aeternorum*. Ten samoistny porządek odwiecznych prawd staje się ideałem wiedzy, a więc i przedmiotem dążeń, aby go w ludzkim myśleniu zrealizować. Najdosko-

nalszym przybliżeniem tego ideału jest nieinstrumentalnie pojęta nauka, która jest najpełniejszym kształtem prawdy, jaki w ogóle jest dostępny umysłowi skończonemu. Ta pozycja prawdy jest zagrożona przez utylitaryzm, który uważa, że prawda zawsze musi czemuś służyć, oraz humanizm, który doprecyzowuje, że musi ona służyć człowiekowi. Ale tak nie zawsze jest. Być może, twierdzi Wolniewicz, prawda jest nawet szkodliwa dla człowieka.

Wartościami podnaczelnymi naukowego poglądu na świat są zaś jasność myśli i swoboda krytyki.

Ogół myśli prawdziwych musi być wewnętrznie niesprzeczny. Aby móc to w ogóle ocenić, musi w nich panować, wzorowany na matematyce, ład pojęciowy, który nazywamy ich jasnością. Dziś dążenie do jasności myśli nie tylko słabnie, ale jest wprost atakowane. Myśl jasna szkodzi bowiem często temu, co pragnie „góra” i temu, czego pragną „wszyscy”. „Góra” obiecuje służyć człowiekowi, zaś masy pragną, aby im się właśnie służyło.

Myśl, choć jest dziełem ludzkim, dąży do ponadludzkiego celu – do prawdy. Aby ją odkrywać ludzie muszą wykraczać ponad swe ułomne umysły i jeszcze ułomniejsze charaktery. Mechanizmem społecznym, który te ułomności neutralizuje i zmusza do ponadludzkiego wysiłku, jest swoboda krytyki. Im krytyka bardziej destrukcyjna, tym lepsza. Prawda stanowi bowiem zawsze ostatnie *residuum*, które ostaje się wszelkim krytykom. Krytyka naukowa służy więc przede wszystkim prawdzie.

Przyczyny uwiadu naukowej krytyki Wolniewicz zanalizował w artykule *Krytyka naukowa i kryteria naukowości (Filozofia i wartości II – Krytyka naukowa i kryteria naukowości)*. Upatruje je w ideologii egalitaryzmu i wynikającej z niej masowości współczesnego szkolnictwa wyższego. Nauka nie jest dla każdego, ale egalitarny humanizm głosi, że wszystko ma być dostępne dla wszystkich, a więc także i nauka. Skoro jednak dla niektórych okazuje się za trudna, to trzeba im ją ułatwić przez obniżenie poziomu do możliwości szerokich mas. A masa ciśnie w dół na wszystkich szczeblach akademickiej hierarchii. Dziś w gremiach decyzyjnych nauki największe wpływy uzyskali „naukowi półinteligenci”, którzy skłonni są promować tylko nie lepszych od siebie. W środowisku naukowym działa negatywny mechanizm samooczyszczania i on to sprawia, że poziom wymagań stale się obniża, a wraz z nim zamiera też rzetelna krytyka naukowa. Istnieje jednak pewna nadzieja na jej ożywienie, gdyż dla nauki wystarczy, aby krytyka nie była działalnością jawnie i bezkarnie tępioną. Ale – czy nie jest tępiona?

Wskazane promyki nadziei są może, według Wolniewicza, w stanie powstrzymać rozkład nauki, ale nie są w stanie zahamować rozkładu naukowego poglądu na świat. Ten jest jawnie wypierany przez okultystyczne zabobony (*Filozofia i wartości I – Scjentyzm i okultyzm*) z gatunku psychotroniki (*Fi-*

lozofia i wartość I – Psychotronika jako neookultyzm), geotroniki (ekologia głęboka) i kosmotroniki (*Filozofia i wartości I – O Daenikenie*).

B. Religia chrześcijańska. Równorzędną z naukowym poglądem na świat składową kultury europejskiej jest chrześcijaństwo. Chrześcijaństwo jest jedną z wielkich religii świata. Treścią religii jest doświadczenie *sacrum*. A *sacrum* to pewne „misterium zarazem wzniosłe, straszne i przykuwające”. Cóż więc porusza duszę ku *sacrum*? Korzeniem religii jest, według Wolniewicza, śmierć. Gdyby nie było śmierci, nie byłoby religii. Religijne poruszenie duszy to poruszenie przez śmierć. Życie ludzkie jest życiem w cieniu śmierci, która wyprowadza człowieka w nieskończoność. Przez śmierć w życie ludzkie wkracza metafizyka. Człowiek jest bowiem połączeniem rozumu ze śmiercią. Rozum jest nieśmiertelny (taki jak boski), a śmiertelność bezrozumna (taka jak zwierzęca). Przez to człowiek jest jakoś krzywo ustawiony w bycie. Religia jest wysiłkiem pogodzenia rozumu z pewnością śmierci. A do tego trzeba czegoś, co by ludzie cenili bardziej niż życie i co wykraczałoby poza horyzont ich własnego życia (*Filozofia i wartości I – O istocie religii*).

Fakt, że korzeniem religii jest śmierć, musi się w każdej religii przejawiać tak, aby jej stosunek do śmierci był dla niej jakoś istotny. W chrześcijaństwie jest to wiara w życie pośmiertne. Ale tak być nie musi. Wystarczy, że dana religia stwarza jakąś nadzieję eschatologiczną, tj. nadzieję, że wbrew śmierci czyjeś życie ma sens. Sens to bowiem aksjologiczne uzasadnienie istnienia, w tym przypadku ludzkiego.

Religia istnieć będzie tak długo, jak długo ludzie będą umierali, czyli zawsze. Współczesny człowiek wprawdzie wierzy w techniczną możliwość życia nieśmiertelnego, ale Wolniewicz uważa tę wiarę za mżonki. Hipoteza jego tłumaczy przy tym dobrze długowieczność religii i niemożność jej wyeliminowania z życia ludzkiego, mimo usilnych prób i starań ze strony jej wrogów. Jednakże, jak dodaje, formy religijności się zmieniają, a to oznacza, że i chrześcijaństwo może się zmienić.

Chrześcijaństwo wyróżnia się spośród innych religii dużą dozą racjonalności (filozofia tomistyczna) i realizmu poznawczego (idea grzechu pierworodnego). Jest ono obecne we wszystkich dziedzinach kultury europejskiej i w życiu codziennym jej mieszkańców. Niestety, także ono na naszych oczach przygasa. Słabnie jego racjonalistyczna tendencja w dziedzinie teologii i antropologii, a wskazywana przez nie nadzieja życia wiecznego nie zadowala wielu współczesnych. Nie służy mu też cywilizacja naukowo-techniczna ze swymi nowymi prawdami życiowymi i nadziejami eschatologicznymi. Chrześcijaństwo nie całkiem przystaje do nauki i możliwości technicznych człowieka. Naukowy obraz świata składany w „mozaikę z kolejno znajdujących kamyków” nie jest na ludzką miarę i odczuwanie, gdyż nie

widać w nim sensu, który byłby odpowiedzią na pytanie: „po co to wszystko?”. Ten brak nie podważa jednak jego prawdziwości.

W tej sytuacji jedni (New Age, neognoza) odrzucają naukowy obraz świata próbując wypracować sobie bardziej ludzki jego obraz i zająć wobec przyrody postawę życzliwej symbiozy (ekologia głęboka, feminizm). Obraz ten stoi jednak w jeszcze ostrzejszym konflikcie z nauką niż chrześcijaństwo.

Zwolennicy naukowego poglądu na świat muszą siłą logiki wysnuć z niego praktyczne konsekwencje. Jedną z nich jest eutanazja. (*Filozofia i wartości II – Eutanazja w świetle filozofii*). Przyroda nie troszczy się bowiem sama z siebie o starych i umierających. Może to zrobić tylko sam człowiek. W dwu artykułach Wolniewicz przeprowadził wymowną w swej grozie argumentację na rzecz legalizacji eutanazji. Jego zdaniem, eutanazja jest czysta moralnie, choć należy do aksjologii hedonistycznej. Jest to jednak hedonizm negatywny (obronny), który nakazuje zmniejszać cierpienia życia. A cierpienia agonalne nieuleczalnie chorych nie mają żadnego sensu ani dla cierpiącego, ani dla jego bliskich. Dobrowolna śmierć zadawana z wyraźnej woli umierającego jest najbardziej ludzkim wyrazem współczucia.

Eutanazja zmienia stosunek do śmierci, a śmierć jest korzeniem religii. Stąd legalizacja eutanazji zawiera w sobie zarys nowej religii. Jest to nieunikniony wniosek z Wolniewiczowskich założeń dotyczących filozofii religii. Religia ta zakorzeni się w samym chrześcijaństwie, albo wyrośnie obok niego. W artykule *Perspektywy eutanazji* opisane zostały składowe tej nowej religii, a więc jej kult, organizacja gminy religijnej i doktryna oraz związana z tymi trzema składowymi obyczajowość. Najistotniejszą składową każdej religii jest kult, którego rdzeniem jest ryt, czyli liturgia. Liturgię eutanazyjną należy ściśle oddzielić od medycyny. Eutanazja nie jest zabiegiem medycznym lecz aktem religijnym pokrewnym ostatniemu namaszczeniu. Nosicielem eutanazyjnej liturgii musi być jakaś grupa społeczna o charakterze gminy religijnej, np. „wielka rodzina” wyrastająca z więzów krwi wsparta z zewnątrz przez bractwa specjalizujące się w przeprowadzaniu eutanazji. Doktryna czyli obraz świata i sprzężony z nim układ wartości religii eutanazyjnej opiera się na siedmiu następujących tezach: 1. Świat jest tajemniczy. 2. Świat jest niesamowity. 3. Niebo jest puste. 4. Jako gatunek człowiek wchodzi obecnie w stadium pełnoletności. 5. W świecie jest ogrom krzywdy (niezawinionego cierpienia). 6. Wszelka krzywda nie wyrównana na ziemi, nie będzie wyrównana nigdy. 7. Krzywdą absolutnie nie do wyrównania jest dogorywanie w męce, która niczemu nie służy i jej ponury bezsens bije w oczy.

Wrogi stosunek chrześcijaństwa do eutanazji nie jest wcale w nim ugruntowany doktrynalnie, i to z dwu powodów. Pierwszy to ten, że miłość bliźniego wymaga czynnego, a nie biernego (litości) współczucia, czyli gotowości pomocy tym, co są w potrzebie. Drugi, że w chrześcijaństwie życie

ludzkie nie jest najwyższą wartością, a więc nie ma też powodu, aby trzymać się go za wszelką cenę. Eutanazja wcześniej czy później zostanie zalegalizowana, a chrześcijaństwo, trzymając się uparcie swego dotychczasowego stanowiska, przegra swą szansę⁶.

C. Prawo. Trzecią składową kultury europejskiej jest prawo rzymskie. Fundamentem świadomości prawnej jest w nim zasada sprawiedliwości. Zasada ta, po raz pierwszy sformułowana przez Cyserona i poprzez Ulpiana przejęta przez całe prawo rzymskie, głosi: *quique suum tribuere*, tzn. oddać każdemu to, co mu się należy w dobrym i złym. Zasada sprawiedliwości ujmuje sprawiedliwość nieutilitarnie. Każde przestępstwo jest naruszeniem ładu moralnego świata, a jedyne dobro, które kara ma na widoku, to przywrócenie tego ładu. W zasadzie sprawiedliwości zawarte są dwie idee o wielkiej doniosłości: a) sprawiedliwa kara zależy tylko od winy; i b) sprawiedliwa kara musi być proporcjonalna do winy. Pierwsze znaczy, że kara ma być odwetem, a drugie, że kara nie jest zemstą. Odwet wyrównuje krzywdy; zemsta je potęguje.

Neutilitarnie pojęta sprawiedliwość była w systemie karnym zakotwiczona na karze śmierci. Kara śmierci wyprowadza poza ten świat, a stamtąd nie ma powrotu. Śmierć to drzwi, przez które w nasz system prawny wkracza metafizyka. Istnienie kary śmierci sprawia, że sąd stoi na pograniczu między tym i tamtym światem, budząc przez to trwożną cześć. A to rodzi szacunek do prawa i całego wymiaru sprawiedliwości. Jednocześnie kara główna wyznacza absolutny wzorzec kary adekwatnej – ohyda czynu wymaga kary absolutnej.

Tymczasem od Oświecenia rywalizują ze sobą trzy teorie kary: retribucyjna, według której celem kary jest właśnie odwet; prewencyjna, która karę traktuje jako środek zapobiegawczy, i korekcyjna, która cel kary widzi w zabiegach wychowawczo-resocjalizacyjnych. Zwolennicy pierwszej z nich opowiadają się za koniecznością zachowania kary śmierci w kodeksie karnym (rygorysty), natomiast zwolennicy drugiej i trzeciej koncepcji uważają, że kara ta niczemu nie służy i opowiadają się za jej zniesieniem (abolicjoniści). Kara śmierci nie zapobiega przestępstwu, ani też nie wychowuje, a więc jest utilitarnie bezużyteczna. Taki utilitarny punkt widzenia odrzuca jednak rygorysta. Chce on utrzymać karę śmierci nie dlatego, że jest społecznie korzystna, lecz dlatego, że jest moralnie słuszna. Dla abolicjonisty życie ludzkie jest wartością najwyższą i należy je chronić za wszelką cenę, a kara śmierci je brutalnie przerywa i przez to jest niedopuszczalna. Dla rygorysty wartością naczelną jest człowieczeństwo i za czyny, które swoją immanentną ohydą przekraczają jego granice – jedyną sprawiedliwą karą jest kara śmierci.

⁶ B. Wolniewicz: *Perspektywy eutanazji*. „Edukacja Filozoficzna” 26 (1998), s. 45-55.

Wolniewicz zbija kolejno wszystkie argumenty abolicjonistów wskazując bądź ich gołosłowność, bądź bezzasadność, bądź też sofistyczność. Sofistyka ta podkopuje jednak świadomość prawną społeczeństwa (*Filozofia i wartości II – Filozoficzne aspekty kary głównej i Jeszcze raz o karze głównej*).

Prawem żywym i jego istotą jest świadomość prawną społeczeństwa: powszechna wiara w słuszność jego zasad i płynąca z niej gotowość do jej obrony. Brak takiej wiary i gotowości obrony czyni z zapisów kodeksowych martwe prawo papierowe. Tymczasem całe społeczeństwo, a więc i wymiar sprawiedliwości (prokuraturę, policję, sądy i Sejm) trawi uwiadł świadomości prawnej. Słabnie społeczna determinacja walki ze złem i moralne poczucie jej słuszności. Wciąż ponawiane marsze milczenia, statystycznie wysokie poparcie dla kary śmierci i złorzeczenia złoczyńcom nie przekładają się na realne działania w obronie porządku publicznego i moralnego. Niemoc ogarnęła wszystkich i to niemoc okrutna – zanik siły moralnej i woli walki ze złem (*Filozofia i wartości II – Uwiadł prawa i Uwiadł wiedzy*)⁷.

Z powyższego widać, że kultura europejska odrywa się od swoich korzeni. Pozbawiona korzeni musi uschnąć. Już teraz znajduje się w stanie głębokiego kryzysu i nie widać oznak na wyjście z tej sytuacji. Wolniewicz przewiduje, że po osiągnięciu pewnego kryzysowego apogeum albo nastąpi kontrakcja sił zdrowego rozsądku w postaci oświeconego konserwatyzmu, albo ludzkość zacznie wyglądać nowego dyktatora, który zaprowadzi totalitarny porządek społeczny. Niestety, ta druga możliwość wydaje się dzisiaj bardziej prawdopodobna.

5. Filozofia polityki. Przez politykę rozumieć tu będziemy wszelkie kwestie dotyczące tego, jak realizować rozpoznane wartości w życiu społecznym. U Bogusława Wolniewicza filozofia polityki wiąże się z antropologią i aksjologią. Za punkt wyjścia jego rozważań politycznych przyjmujemy artykuł: *Ewolucja i rewolucja (Filozofia i wartości I)*. Współczesne demokratyczne systemy polityczne zrodziły się w wyniku rewolucji. Jak pokazuje Wolniewicz w swym artykule, istnieją dwa typy rewolucji; anglo-amerykańska z 1688 i 1776 roku oraz francusko-rosyjska z 1789 i 1917 roku. Rewolucja typu anglo-amerykańskiego miała ściśle określone i skromne cele. Nakładała ona na władzę państwową rozmaite wędzidła, aby zapobiec jej nadużyciom – w imię i ochronie wolności. Rewolucja typu francusko-rosyjskiego charakteryzowała się natomiast nieograniczonym horyzontem oczekiwań i nadziei. Chciała ona odmienić świat i człowieka. I nawet, jeżeli w wyniku rewolucji nic się nie odmieni lub odmieni się na gorsze, to i tak jej przywód-

⁷ B. Wolniewicz: *Symptom rozpadu*. „Życie”. 29 VI 1998 oraz *W opozycji do społeczeństwa*. „Tygodnik Akcji Wyborczej «Solidarność» AWS, 11 X 1998.

cy będą głosić, że wszystko się udało i cele zostały osiągnięte. Kto tego nie widzi, temu widzenie to zostanie wprasowane w oczy.

W artykule *Antropologiczne podstawy demokratyzmu* Wolniewicz ukazuje pewne założenia i konsekwencje obu tych odmian rewolucji (*Filozofia i wartości I*). Demokracja to ucywilizowany sposób sprawowania i przekazywania władzy w ludzkich społecznościach. Ucywilizowanie to polega na tym, że przejęcie władzy odbywa się nie drogą zamachów i skrytobójczych mordów, lecz drogą oddania i przeliczenia głosów. Demokracja nie polega natomiast, co się często sugeruje, na zbiorowym podejmowaniu decyzji, lecz na tym, że za indywidualnie podjętą decyzję odpowiada się przed jakąś zbiorowością i to odpowiada na serio – niekiedy nawet głową.

Demokratyzm zaś, to system normatywny, który chce wskazać pewien ideał demokracji, a ponadto wykazać, że taki właśnie ustrój jest najlepszy. Jest to zatem pewne stanowisko z zakresu aksjologii. A że każda aksjologia jest sprzężona z określoną antropologią, stąd – zgodnie z dotychczasowymi ustaleniami – istnieją dwie odmiany demokratyzmu: russowski, opierający się na pełnym zaufaniu do natury ludzkiej i jeffersonowski, który tego zaufania nie podziela. Rewolucja typu anglo-amerykańskiego wspierała się na demokratyzmie jeffersonowskim, a francusko-rosyjska na russowskim. Według Rousseau, dobroć człowieka może się ujawnić tylko w warunkach równości i sprawiedliwości społecznej, a więc egalitaryzmu i socjalizmu. Egalitaryzm ma zapewnić wszystkim równy start, a socjalizm – dojście do mety, a oba razem wzięte pełną samorealizację. Demokratyzm russowski, traktujący demokrację jako samorzutny wypływ naturalnej dobroci ludzkiej, opiera się na przekonaniu, że jest ona stanem łatwo osiągalnym i jeszcze łatwiej utrzymywalnym. Ludzie, właśnie w rewolucji, sami prą do demokracji, jeżeli tylko im w tym nie przeszkadzać przez sztuczne systemy wychowawcze i polityczne.

Demokratyzm jeffersonowski sprzęga ideę demokracji nie z ideą równości, a z ideą wolności. Demokracja jest gwarancją wolności społecznej i indywidualnej aktywności. A o te wcale nie łatwo – trzeba nieustannie czuwać nad ich zachowaniem. Ustrój demokratyczny jest bowiem niezgodny z właściwościami natury ludzkiej, gdyż w człowieku istnieje zło pierwotne, m. in. w postaci pychy. A pysze najlepiej służy władza, czyli możliwość podporządkowania sobie cudzej woli – poniżyć drugiego i postawić mu nogę na twarz. Demokrację nie łatwo więc osiągnąć, ani też utrzymać.

Demokracja jeffersonowska służy minimalizowaniu skutków zła pierwotnego, manifestujących się w skali społecznej. System „powściągnięć i balansów” stanowi w demokratyzmie jeffersonowskim najlepszy z możliwych kagańców dla owego zła w człowieku. To, że rodzaj ludzki narzucił sobie system demokratycznych powściągnięć jest, według Wolniewicza, swe-

go rodzaju cudem antropologicznym i świadczy o tym, że w świecie, obok sił natury, działają jeszcze inne siły, które można określić siłami łaski.

Demokracji zagraża przede wszystkim stała tendencja ufundowana na zawiści, aby wolność sprzedać za równość, czyli demokrację jeffersonowską przekształcić w russowską.

Dominująca dziś w świecie Zachodu tzw. demokracja liberalna zdaje się jednak pchać życie społeczno-polityczne w kierunku demokratyzmu russowskiego. Ujawnia się to przede wszystkim w pełzającym rozszerzaniu się etatyzmu, tj. rządów urzędników państwowych. Z dwu rodzajów wartości – samoistnych i użytkowych – urzędnik państwowy jest w stanie realizować tylko te ostatnie. Wartości samoistne mogą realizować tylko jednostki, i to w sposób nieurzędowy. W artykułach: *Głos w dyskusji o 'Przysposobieniu do życia w rodzinie'*, *Brońmy szkoły* i innych Wolniewicz pokazuje, jak etatyzm próbuje zniszczyć bariery hamujące jego rozrost w społeczeństwie. Taką najtrwalszą barierą jest rodzina, a ściślej dom i sprzężona z nim szkoła. Aby zniszczyć jego tradycyjną obyczajowość, próbuje się wprowadzić do szkoły przedmiot *Przysposobienie do życia w rodzinie*, wbrew woli i sprzeciwowi rodziców. Tym sposobem przeciwstawia się rodziców nauczycielom, aby obu poróżnić z dziećmi i zaoferować im państwowych obrońców ich praw (*Filozofia i wartości I – O 'Przysposobieniu do życia w rodzinie'* i *Słowo w sprawach szkoły* oraz *Filozofia i wartości II – Brońmy szkoły*). Powołuje się więc „Rzecznika Praw Dziecka” czy „Rzecznika Praw Ucznia”, jakby rodzice i nauczyciele nie byli najlepszymi rzecznikami ich praw⁸. Przez to niszczy się autorytet rodziców i nauczycieli nie mając najmniejszej gwarancji, że urzędnik państwowy rzeczywiście okaże się najlepszym obrońcą praw dziecka. No tak, powie na to etatysta, ale przecież zdarza się, że dzieci są w domu maltretowane, a w szkole torturowane. Bogusław Wolniewicz też to widzi, ale uważa, że tym dzieciom, które są rzeczywiście maltretowane, urzędnik nic nie pomoże, co widać w bezradności prawa karnego w sprawach rodzinnych, a tym, które nie są – zaszkodzi.

Podobnie rzecz ma się z ustawą z 26 X 1995 roku *O pobieraniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów*, w świetle której zwłoki ludzkie stają się własnością państwa, pozbawiając rodzinę jednego z najświętszych jej praw: prawa do swoich zmarłych. Upaństwowienie zwłok przez wprowadzenie zasady tzw. „zgody domnienanej” daje urzędnikom prawo decydowania, kto i kiedy dostanie potrzebny organ. Otwiera to szeroko wrosta dla korupcji urzędniczej, a pozostawia tylko wąską przestrzeń dla praw rodziny (*Filozofia i wartości II – Prawo do zmarłych*). Wszystko to prowadzi do totalizmu państwowego.

⁸ Czarno-białe i w kolorze. Na politycznym ringu „Gazety Polskiej” spierają się minister Mirosław Handke i profesor Bogusław Wolniewicz. „Gazeta Polska”, 22 II 1998, s.12-13.

Na koniec zauważmy, że filozofii polityki Wolniewicz poświęcił wiele drobnych listów i wypowiedzi obejmujących całe spektrum życia społeczno-politycznego.

V. UCZNIOWIE I NASTĘPCY. Profesor Bogusław Wolniewicz jest znakomitym wykładowcą i prowadził bardzo interesujące tematycznie i merytorycznie seminaria. Jego zajęcia cieszyły się zawsze wysokim uznaniem wśród studentów i pracowników naukowych, o czym świadczyła wysoka na nich frekwencja. Obecnie Profesor często zabiera głos w prasie oraz występuje w radiu i telewizji. Są to główne kanały Jego oddziaływań ideowych na otoczenie. Oddziaływania te nie były byle jakie i nie na byle kogo. Pod wpływem monografii *Rzeczy i fakty* znakomity polski logik Roman Suszko zainteresował się ontologią *Traktatu* i dla wyrażenia jej fragmentu w języku logiki stworzył logikę niefregowską, która jest jednym z ciekawszych dokonań w logice polskiej okresu powojennego. Zainteresowania logiczno-ontologiczne Romana Suszki kontynuuje jego uczeń Mieczysław Omyła. Propaguje on na swoich zajęciach ontologię sytuacji oraz analizuje niektóre jej fragmenty. Również Jacek Hawranek i Jan Zygmunt rozważali pewne problemy matematyczne, dotyczące krat warunkowo dystrybucywnych, związane z ontologią sytuacji. Anglojęzyczne prace Wolniewicza dotyczące ontologii sytuacji były niejednokrotnie recenzowane przez wielu autorów w "Mathematical Reviews".

Grono bezpośrednich uczniów Bogusława Wolniewicza tworzą jego doktoranci: Zbigniew Musiał, Ulrich Schrade, Beata Witkowska-Maksimeczuk; magistranci: Agnieszka Nogał, Paweł Okołowski, Klaudiusz Suczyński, a także długoletni uczestnicy seminarium: Jan Zubelewicz i Jędrzej Stanisławek. Kontynuują oni, na tyle, na ile potrafią, sposób uprawiania filozofii prezentowany przez Wolniewicza. Nie znaczy to, że wpływy ideowe Profesora Wolniewicza ograniczają się do tych osób. Wielu Jego studentów pracuje w różnych redakcjach gazet, radia i telewizji. Ich audycje i publikacje wskazują, że przejęli oni część poglądów Wolniewicza uznając je za własne.

Bogusław Wolniewicz ma oczywiście też swoich zdecydowanych oponentów i przeciwników. Zaliczyć do nich należy wszystkich abolicjonistów, ultraliberałów moralno-obyczajowych i przeciwników eutanazji. Wyrazistą krytykę Jego poglądów prezentowali: Andrzej Bogusławski, Jacek J. Jadacki i Jacek Hołówka.

VI. KOMENTARZ. Na systematyczną i pogłębioną analizę poglądów Bogusława Wolniewicza jest jeszcze za wcześnie, choć na ogół są one wyraziście skryształizowane i niezmiennie od lat. Jego dorobek wzbogaca się jednak corocznie o kilka pozycji, które ukazują znane już poglądy w innym oświetleniu. Już dziś można powiedzieć, że Bogusław Wolniewicz jest niezwykłą osobowością w filozofii polskiej ostatniego okresu. W przedstawi-

nej rekonstrukcji poglądów imponuje przede wszystkim rozległość Jego zainteresowań i kompetencja przedmiotowa. Tymczasem nasza prezentacja nie zdołała objąć wszystkich kwestii. Zabrakło w niej ważkich i wnikliwych uwag dotyczących etyki abstrakcyjnej i konkretnej, kwestii obowiązku, tolerancji, modlitwy, form pogrzebu i wizji życia pozagrobowego, aborcji, reformy edukacyjnej i innych. Uwzględnając całość dorobku Wolniewicza widać, że stale prezentuje on głos filozofii wobec aktualnych problemów społeczno-politycznych i kulturowych. Głos ten jest zawsze stanowiskiem niezależnym od idoli rynku i teatru, a więc niezależnym od tego, co dogadza większości i władzy. Interpretując i analizując wydarzenia współczesne, Wolniewicz najchętniej posługuje się dorobkiem myśli klasycznej – grecko-rzymskiej, która nie może dogadzać dzisiejszemu myśleniu życzeniowemu. Wreszcie należy podkreślić, że Jego rozprawy cechuje wielka, niekiedy nadmierna, siła ekspresji w prezentowaniu własnego stanowiska (neokanibalizm, mengelizm, półinteligent i inne) oraz nienaganna forma językowo-literacka.

ULRICH SCHRADÉ¹
MIECZYŚLAW OMYŁA

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ

I. DZIEŁA. Monografie. (Z J. Grudniem): *Propedeutyka filozofii. Materiały pomocnicze*. Warszawa 1961; *Krytyka subiektywnego idealizmu w „Materializmie i empiriokrytycyzmie” W. I. Lenina*. „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego WSP w Gdańsku”, Gdańsk 1962; *Rzeczy i fakty. Wstęp do filozofii pierwszej Wittgensteina*. Warszawa 1968; *Ontologia sytuacji. Podstawy i zastosowania*. Warszawa 1985; *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi. Z fragmentami pism Tadeusza Kotarbińskiego*. Warszawa 1993; *Filozofia i wartości II*. Warszawa 1998; *Logic and Metaphysics. Studies in Wittgenstein's of Facts*. Warszawa 1999.

Artykuły. Ponadto dorobek Wolniewicza obejmuje ponad sto artykułów, recenzji, not i wypowiedzi opublikowanych w wielu polskich i zagranicznych czasopismach. Najistotniejsze z nich to: *Definicja religii jako problem filozoficzny*. „Euhemer” 3/4 (1958), s. 73-76; *Czym jest cud?* „Kalendarz Wolnej Myśli”, Warszawa 1960, s. 342-344; *Empiriowerbalizm Ryszarda Avenarius*, w: R. Avenarius: *Ludzkie pojęcie świata*. Warszawa 1969; *Wittgensteinian Foundations of Non-Fregean Logic*, w: *Contemporary East European Philosophy*, t. 3. Spartacus Books, Bridgeport 1971, s. 231-243; *Zur Semantik des Satzkalkuels; Frege und Wittgenstein*, w: *Der Mensch – Subjekt und Objekt. Festschrift für Adam Schaff*. Europaverlag, Wien 1973, s. 411-419; *Poniatije fakta kak modalnego operatora*, w: *Filozofia w sowriemiennom mire*. Filozofia i logika, Izd. Nauka, Moskwa 1974, s. 156-164; *Dvije filozofije Wittgensteina*. „Dijalog”, 1/2, Sarajewo 1983, s. 177-181; *Uwagi o klonowaniu*, w: „Medycyna Wieku Rozwojowego”, Suplement do numeru 3 (1999), Warszawa 1999, s. 181-191; *Problematyczność gandyzmu* (ze Zbigniewem Musiałem). „Edukacja Filozoficzna”, 29 (2000), s. 44-60; *Nadchodzi czas filozofii*. „Życie”, 26 X 2000; *Prezydent i racja stanu*. „Życie”, 28. XI. 2000; *Determinizm i odpowiedzialność*, w: *Filozofia i logika. W stronę Jana Woleńskiego* (red. J. Hartman). Kraków 2000, s. 125-129; *Atoms in Semantic Frames*. „Logica Trianguli”, 4, 2000, s. 1-18; *Barbarzyństwo w szacie humanizmu*. „Rzeczpospolita” 8 I 2001.

Przekłady. (Z Z. Poniatowskim) J. Wach: *Socjologia religii*. Warszawa 1961; A. Cornu: *Karol Marks i Fryderyk Engels. Życie i dzieło 1845-1848*, t.

¹ Mieczysław Omyła jest autorem punktu „Ontologia sytuacji”. Pozostałe opracował Ulrich Schrade.