

ULRICH SCHRADÉ<sup>1</sup>  
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 wartość. Rozprawy i wypowiedzi. Z fragmentami pism Tadeusza Kotarbińskiego.* Warszawa 1993; *Filozofia i wartość 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 Avenariususa*, w: R. Avenarius: *Ludzkie pojęcie wiata.* 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 Satzkalquels; Frege und Wittgenstein*, w: *Der Mensch - Subjekt und Objekt. Festschrift für Adam Schaff.* Europaverlag, Wien 1973, s. 411-419; *Poniatiję fakta kak modalnego operatora*, w: *Filosofia w sowriemennom 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.* „ycie”, 26 X 2000; *Prezydent i racja stanu.* „ycie”, 28.XI.2000; *Determinizm i odpowiedzialność*, w: *Filozofia i logika. W stronę Jana Wolęskiego* (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. ycie i dzieło 1845-1848*, t.

<sup>1</sup> Mieczysław Omyła jest autorem punktu „Ontologia sytuacji”. Pozostałe opracował Ulrich Schrade.

4. Warszawa 1968; L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Warszawa 1970 (Poprzedzone obszernym wstępnym i stylistycznie poprawionym wydaniem 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. WA NIEJSZE OPRACOWANIA.** Wł. Stróżecki: *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 jedno ci*. „Logika”, vol. 15/1983, s. 59-68; K. Trzaskowski: *Bogusław Wolniewicz: Ontologia sytuacji. Podstawy i zastosowania* (rec.). „Ruch Filozoficzny”, nr 3/4 (1987), s. 318-320; B. Witkowska-Maksimczuk: *O religii*. „Szkice 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 mier według B. Constanta*. „Edukacja Filozoficzna”, 16/1993, s. 85-86; *Księżka kwartału: B. Wolniewicza*. „Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi”, dyskusja z udziałem: U. Schrade, A. Grzegorzcyka, M. Przelickiego i J. Górnickiej. „Przeegląd Filozoficzny”, nr 4(1994), s.131-142; U. Schrade: *Metafizyka z życia wzięta*. „Edukacja Filozoficzna”, 18 (1994), s. 307-312; P. Okołowski: *O wartościach i naturze człowieka*. „Nowe Księżki”, nr 12/1994; J. Zubelewicz: *Bogusław Wolniewicz 'Filozofia i wartości'* (rec). „Ruch Filozoficzny, T. LII (1995), s. 249-253; „Filozoficzne aspekty kary głównej”. Polemika z artykułem B. Wolniewicza z udziałem: Heleny Eilstein, Andrzeja Geberle, Jana Woleńskiego, Henryka Hiłta, Andrzeja Grzegorzcyka, Dionizego Tanalskiego i Jerzego J. Kolarzowskiego. „Edukacja Filozoficzna”, 21 (1996), s. 53-70; H. Hiłt: *Uwagi do artykułu Profesora Wolniewicza o eutanazji*. „Edukacja Filozoficzna”, 23 (1997), s. 87-90; A. Bogusławski: *Ad gustus licet hortari; gustus explicare necesse est oraz A man convinced against his will is of the same opinion 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): *Słotno metafizyczna. Bogusławowi Wolniewiczowi w darze*. Warszawa 1997 (zawiera m. in. pełną bibliografię prac Bogusława Wolniewicza do roku 1998 przygotowaną przez Pawła Okołowskiego); M. Omyła: *Uroczystość w cieniu Księżki Pamiotko-*

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

J. Zubelewicz: *Zwi zek filozofii z yciem: Bogusław Wolniewicz*. „Najwy szy Czas”, nr 32/33, 7-14 VIII 1999, s. 32-34; U. Schrade: *Logika i metafizyka: zdrowy rozs dek i rzeczywisto* . „Edukacja Filozoficzna”, 27 (1999), s. 379-387; Z. Wójcikiewicz: *Poga stwo czy wr cz przeciwnie?* „Edukacja Filozoficzna”, 28 (1999), s. 53-56; U. Schrade: *Neoaugusty- nizm na pewno nie - wi c co?* „Edukacja Filozoficzna”, 28 (1999), s. 57-62; J. J. Jadacki: *Widmo filozofii polskiej*. „ycie” z 16 X 2000, s. 15; J. Ho- łówka: *Klonowanie fałszywych analogii*. „Rzeczpospolita” z 17 I 2001.

**III. INFORMACJA BIOGRAFICZNA.** Bogusław Wolniewicz urodził si 22 wrze nia 1927 roku w Toruniu. W 1934 roku rozpocz ł nauk w pol- skiej szkole powszechnej. Wojna tylko na krótko przerwała jego edukacj , gdy ju w listopadzie 1939 roku Wolniewicz kontynuuje nauk w niemiec- kiej szkole powszechnej dla Polaków. Od 1941 do ko ca wojny pracował w przedsi biorstwie budowlanym Hermanna Klechowitza ucz szcziej c jed- nocze nie do dwuletniej szkoły zawodowej (Berufsschule) zwi zanej z t firm .

Od 1945 roku Bogusław Wolniewicz był uczniem Liceum im. Królowej Jadwigi, które uko czył w 1947 roku i po zdaniu egzaminów maturalnych, rozpocz ł studia na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Mikołaja Ko- pernika w Toruniu. Studiował tu pod kierunkiem znakomitych uczonych i pedagogów, profesorów: Tadeusza Cze owskiego, Henryka Elzenberga, Tadeusza Szczurkiewicza i Kazimierza So nickiego. W 1951 roku uzyskał dyplom magistra filozofii za prac *Krytyka subiektywnego idealizmu w „Materializmie i empiriokrytycyzmie” W. I. Lenina*, której promotorem był Tadeusz Cze owski. Po uko czeniu studiów Bogusław Wolniewicz był zas- t pc asystenta, a potem asystentem w Katedrze Logiki UMK w Toruniu. W 1953 roku w zwi zku z ograniczeniem swobody bada - szczególnie w zakresie filozofii, zaliczanej wówczas do tzw. frontu ideologicznego - zrezygnował z asystentury i porzucił prac naukow . Odt d przez trzy lata zarabiał na ycie pracuj c w ró nych, nietypowych jak na filozofa zawo- dach: a to na Wydziale W-8 Zakładów Cegielskiego im. Józefa Stalina w Poz- naniu, to znów w Instytucie Budownictwa Wodnego PAN w Gda sku, ju to w Wojewódzkiej Radzie Zwi zków Zawodowych, aby wreszcie znale si w pegeerze (Pa stwowe Gospodarstwo Rolne). W pami tnym ’polskim pa dzienniku’ 1956 roku, kiedy to „wielometrowe lody p kały z hukiem”, a „znikaj ce wraz z nimi widma zdawały si odchodzi na zawsze”, Wolnie- wicz powraca do pracy naukowej jako wykładowca logiki i filozofii w Ka- tedrze Filozofii Wy szej Szkoły Pedagogicznej w Gda sku. Polski pa - dziennik zrodził olbrzymie nadzieje i oczekiwania społeczno-polityczne. Ulegaj c fali entuzjazmu dla dokona politycznych Władysława Gomułki,

Wolniewicz wstąpił do Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. To właśnie Gomułka położył olbrzymie zasługi w przeobrażeniu polskiego umiłowania wolności na rozległe elaznych kleszczy zacięni tych 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 opracowanie pod kierunkiem prof. Czesławskiego rozpraw *Semantyka języka potocznego w nowej filozofii Wittgensteina*, której recenzentami byli: prof. Izabela Dąbrowska 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 Suszka 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 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 przedłużyła z nim umowy o pracę i Wolniewicz ko-

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

**IV. POGŁĘDY. 1. Metafilozofia.** Bogusław Wolniewicz uważa, że filozofia to obszar myślenia i badania cy 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 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 wartość II-Wstęp*).

Nie znaczy to, według Wolniewicza, że filozofia jest poznawczo jałowa. Nie jest bowiem tak, że wiedza jest to sama 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 jak 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 poznanie 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 nowożytności cywilizacji i kultury, cel i sens życia itp. We wszystkich tych dziedzinach istnieją luki w wiedzy i filozofia powinna je uzupełnić. A te warunki życia jednostkowego i społecznego się zmieniają, a wraz z nimi także ich pojęciowe ujęcie, stąd te zadania filozofii nigdy nie zostaną wyczerpane i ostatecznie rozwiązane. Znaczenie filozofii w świecie współczesnym rośnie. Zamęt duchowy sprzeczony z nowymi możliwościami nauki i techniki powoduje, że ludzie tracę wszelką orientację aksjologiczną wobec takich nowych zjawisk jak: klonowanie, pigułki poronenne, 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 interesującego muszą. Stąd jest ona, zdaniem Wolniewicza, zwykłym zdrowym rozsądkiem krytycznie ociosanym i uporządkowanym. W filozofii chce się wysłuchiwać to, co każdy rozsądny człowiek sam byłby skłonny rzec, gdyby się głębiej zastanowił. Dlatego nie ma w niej

odkry ; wskazuje ona tylko rzeczy oczywiste. Aby jednak w te oczywisto ci trafi , trzeba by zwi złym - im mniej słów, tym lepiej. A t gwarantuje logiczna zwarto konstrukcji. Logika ł czy filozofi z nauk . W ka dej filozofii jest tyle nauki, ile w niej logiki. Logika to jednak nie sama formalizacja, a przede wszystkim czysto my lenia. Logika jest podstaw i narz dziem filozofii słu cym prawdzie. Odró nienie prawdy od fałszu w poznaniu pozanaukowym jest podstawowym celem filozofii, gdy prawda jest naczelną warto ci poznania. A prawd da si tylko rozpozna w ród my li klarownych i jasnych. „My ł sfilcowana’ nie jest wra liwa na warto ciowanie logiczne<sup>2</sup>.

Jak z punktu widzenia powy szych postulatów przedstawia si sytuacja filozofii współczesnej (*Filozofia i warto ci II-O sytuacji we współczesnej filozofii*)? Według Wolniewicza nie nastraja ona optymizmem. Otó przede wszystkim uderza w niej eskapizm i ubóstwo idei filozoficznych w obfito ci pi miennictwa filozoficznego. Pi miennictwo to Wolniewicz dzieli na dwa rodzaje: filozoficzn literatur i filozoficzn makatur . Ta ostatnia dominuje w ogromie współczesnych publikacji. Filozoficzna literatura dzieli si na dwie podkategorie: filozofi antykwaryczn i filozofi merytoryczn . Filozofia antykwaryczna ywi si histori streszczaj c pogł dy dawnych filozofów, ledz c filiacje idei i ich ewolucj , pozostaj c całkowicie oboj tn wobec warto ci logicznej rozwa anych pogł dów. Jest ona wi c ucieczk od realnych problemów w rozwa ania o charakterze filologicznym. Filozofia merytoryczna ywi si natomiast zagadk istnienia i wyzwaniem, jakie niesie duch czasu rozstrzygaj c zagadnienia filozoficzne w usilnym d eniu do prawdy. Jest ona zatem prób rozja nienia realnych problemów epoki czy, jak autor woli mówi , ’mi dzyepoki’.

Na szcz cie filozofia akademicka nie jest jedynym typem filozoficznej refleksji merytorycznej. W filozofii nale y bowiem odró ni filozofi akademick od filozofii uniwersalnej. Współczesna filozofia akademicka jest wprawdzie w swej przewa ajcej wi kszo ci wła nie antykwaryczna i eskapistyczna. Inaczej jest w filozofii uniwersalnej, tj. filozofii interesuj cej si atmosfer duchow epoki przyptywaj c w mgławicowej formie przez dusze ludzkie. Mgławice te usiłuje si zwerbalizowa jako poza filozofi akademick , w literaturze i sztuce. Najwy sz warto filozoficzn we współczesnej literaturze polskiej posiadaj utwory: Stanisława Lema, Czesława Miłozsa, Jarosława Marka Rymkiewicza oraz Stanisława Jerzego Lece. Wobec dominacji antykwariatu w filozofii akademickiej - werbalizacji i rozwi za współczesnych problemów filozoficznych nale y raczej poszukiwa poza ni w dobrej literaturze i eseistyce. Tu odnajdzie si refleksj nad

<sup>2</sup> B. Wolniewicz: *Nadchodzi czas filozofii. „ycie”*, 24 X 2000, s. 13-14.

wieloma problemami merytorycznymi nurtujcymi współczesnego człowieka.

Filozofia merytoryczna rozgałęzia się na dwa nurty: hermeneutyczny i analityczny. Według hermeneutów, celem filozofii jest „pytanie o opukiwanie bytu”, „odkrycie i odsłanianie ukrytego sensu wszechrzeczy” albo „prawdy bytu”. Rodkiem zaś intymnym znajomości dziejów filozofii, zwłaszcza tych najdawniejszych i wykształconą przez nią intuicją 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 wyświeconą racjonalność” i sprzeczny z ideą zbawienia, której owa „wyświeconą racjonalność” ma właśnie zapewnić<sup>3</sup>.

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 go od fałszu. Oczywiście prawda ta musi być wypowiedziana jasno i dodatkowo jeszcze trzeba mieć odwagę powiedzieć. A o to ostatnie 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 części 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<br>(Kotarski) | (2) Freudyzm<br>(New Age)                        |
| Antynaturalizm = transcendentalizm | (3) Wittgenstein Elzenberg   | (4) Fenomenologia<br>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 chrześcija-

ja stwu, ale nie jako religii doktrynalnej, a jako zjawisku kulturowemu. W filozofii teoretycznej opowiada si on po stronie pitagoreizmu uznaj c, e we wszystkim jako w ostateczno ci tkwi liczby, a jak twierdził Hume: „przynajmniej w wiecie pozostaje w analogii do ludzkiej inteligencji”, a wi c w wiecie istnieje co na kształt rozumu. W filozofii praktycznej Wolniewicz opowiada si natomiast po stronie manicheizmu antropologicznego i absolutyzmu aksjologicznego. Człowiek jest z natury predestynowany ku dobru b d złu i tylko dzi ki interwencji z innego, niekoniecznie boskiego, porz dku jest w stanie przeciwstawi si immanentnemu złu tkwi czemu w ludzko ci.

Zakres zainteresowa badawczych Bogusława Wolniewicza jest bardzo szeroki i obejmuje wszystkie wskazane przez Arystotelesa działy filozofii teoretycznej i praktycznej. W filozofii teoretycznej zajmuje si zarówno kwestiami epistemologicznymi jak i metafizycznymi. Wolniewicz wyró nia w metafizyce trzy działy: koncepcj bytu sko czonego lub niesko czonego i nierozumnego (ontologia), bytu sko czonego i rozumnego (antropologia) oraz bytu niesko czonego i rozumnego (teologia). Artykuły Wolniewicza z zakresu filozofii praktycznej dotycz 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 mylenia do bytu. Podstaw tej kwestii ma by , według klasycznego empiryzmu, kwestia stosunku tre ci wra e zmysłowych do rzeczywisto ci.

Czy wra enia (wyobra enia) s zjaw czy obrazem rzeczy, czy s ró dłem b dów czy te wiedzy o rzeczywisto ci? Klasyczny empiryzm na ogół w tpił w warto poznawcz wra e zmysłowych, i te jego w tpliwo ci kumulowały si w sporze o istnienie wiata.

W artykule *Lenin a filozofia subiektywnego idealizmu (Filozofia i warto ci II)* Wolniewicz dowodzi w sposób teoretycznie udokumentowany, e spór o istnienie wiata wynika z zało e reprezentatywnej teorii poznania, według której bezpo rednim przedmiotem poznania nie jest rzeczywisto , a wyobra enie b d ce subiektywnym wiatem „wewn tiznym”. W ten sposób proces postrzegania zmysłowego przybiera posta trójczłonow : „rzecz zewn trzna - wyobra enie wewn trzne - poznaj cy umysł”. Według tego schematu tym, co umysł poznaje, s wewn trzne wyobra enia, a nie rzeczy zewn trzne. O nich nawet nie wiadomo, czy w ogóle istniej . Tym samym istnienie wiata wymaga dowodów. Trójczłonowy schemat procesu postrzegania wynika z kartezja skiej idei poszukiwania ródeł wiedzy bezwzgl dnie prawdziwej w podmiocie poznaj cym, a ci lej w tre ciach jego wiadomo ci.

Wolniewicz, wspieraj c si cytataami z Lenina, odrzuca reprezentatywn teori poznania zmysłowego i opowiada si po stronie naturalnej koncepcji

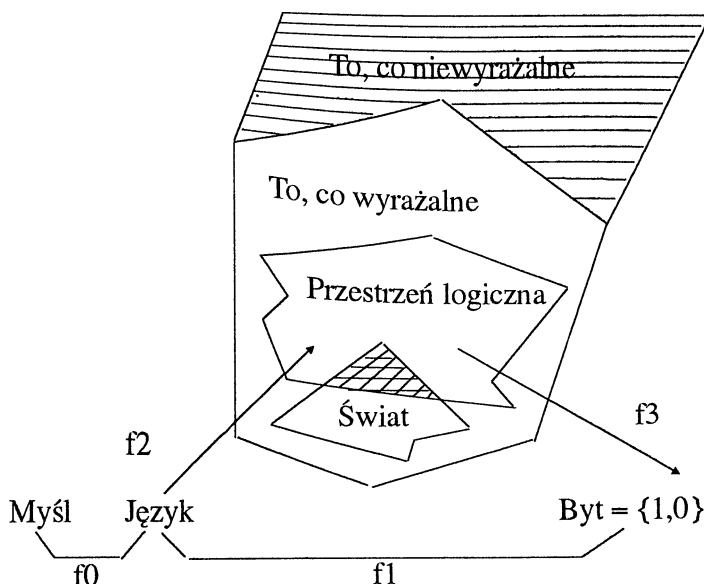


dwuczłonowej: „rzecz - człowiek”. Tym, co człowiek poznaje s rzeczy, a wra enia, postrze enia i wyobra enia to pewne czynno ci poznawcze, a nie wytwory poznania. Dwuczłonowy schemat procesu percepcji ucina w punkcie wyj cia wszelkie spory o istnienie wiata i rehabilituje stanowisko zdrowego rozs dku, zgodnie z którym wiata istnieje obiektywnie, a poznanie zmysłowe jest procesem nabywania prawdziwej wiedzy o wiecie.

Spór o istnienie wiata okazuje si w ostateczno ci by pseudoproblemem, ale to nie znaczy, e jest nim kwestia stosunek my lenia do bytu (*Rzeczy i fakty - 1.3. Podstawowy problem „Traktatu”*). W zagadnieniu tym ukryty jest realny problem, ale nie le y on w zagadnieniu tre ci poznawczej wra e zmysłowych, a le y w j zyku. My lenie, niezale nie od materiału, w którym si realizuje, jest takim jego uło eniem, wobec którego powstaje kwestia prawdy i fałszu. Kwestia prawdy i fałszu jest za kwesti logiczn i pojawia si w stosunku do wszelkiego symbolizmu, który odzwierciedla logiczn form rzeczywisto ci. Na gruncie okre lonych koncepcji j zyk jest wła nie takim odwzorowaniem. Istniej bowiem dwie przeciwstawne koncepcje j zyka - fabrykacyjna (naturalistyczna) i emanacyjna (antynaturalistyczna) (*Filozofia i warto ci II-O poj ciu j zyka*). Według koncepcji fabrykacyjnej j zyk jest tworem czysto ludzkim powstałym z doskonalenia zwierzych kodów informacyjnych, słu cym jako narz dzie komunikacji mi dzyludzkiej w walce o biologiczne przetrwanie. J zyk jest spraw czysto umown i dowoln - wszystko jest w nim dopuszczalne, byle tylko dobrze spełniał swe funkcje komunikacyjno-ekspresyjne. Natomiast według koncepcji emanacyjnej j zyk jest koniecznym, narzuconym ludziom przez byt wytworem, w którym odzwierciedla si logiczna forma rzeczywisto ci. W strukturze logicznej j zyka zawarta jest pewna wiedza o wiecie - prawda aprioryczna, która wymusza okre lony sposób my lenia o rzeczywisto ci. Skoro my l jest no nikiem prawdy, a j zyk zawiera reguły wszelkiego poznawczo efektywnego my lenia o wiecie, to granice j zyka s zarazem granicami sensownego my lenia o rzeczywisto ci. My lenie polega bowiem na poprawnym u yciu symbolizmu j zykowego.

W stosunku my li do bytu po redniczy j zyk, dzi ki czemu stosunek ów rozkłada si na iloczyn wzgl dny dwu innych: my li do j zyka ( $f_0$ ) i j zyka do bym ( $f_1$ ). Stosunek logicznego odwzorowania mi dzy j zykiem a bytem jest homomorfizmem z j zyka na byt. J zykiem jest ogół zda , a bytem - czyli homomorficznym obrazem j zyka - jest przestrze logiczna j zyka. Przestrze ta obejmuje nie tylko wiata, czyli ogół faktów, lecz równie wszelkich mo liwo ci, jakie tylko dadz si w nim wyrazi . Homomorfizm z j zyka na byt zostaje zatem rozło ony na iloczyn dwu innych homomorfizmów: odwzorowanie ( $f_2$ ) z j zyka na przestrze logiczn i odwzorowanie ( $f_3$ ) z przestrzeni logicznej na zbiór warto ci logicznych pojmwanych jako

byt i niebyt. Graficznie powiedziane w jej Wolniewicz ujmuje w następującym schemacie (*Ontologia sytuacji -1. 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 nakreśliła właśnie te granice. Największą 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 rozumienia o świecie. Treści metafizyczne leżą poza tymi granicami. Nie znaczy to, że są czystym urojeniem. Znaczą jedynie, że treściami owym można dać wyraz tylko po prostu: 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 określają się zarówno relacje zachodzące między nimi i działania na nich, ale samo pojęcie sytuacji elementarnej na gruncie ontologii sytuacji pozostaje nie zdefiniowane, gdy 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  $\mathbf{R} = \{R_i : i \in I\}$  będzie ogółem realizacji określonych na danym zbiorze sytuacji elementarnych  $SE$ . Para  $(SE, \mathbf{R})$  jest w omawianym systemie ontologii sytuacji formalną reprezentacją rzeczywistości. Zbiór  $SE$  jest zbiorem wszystkich możliwych i niemożliwych sytuacji elementarnych, a  $\mathbf{R}$  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  $C_n$  obowiązującą w języku  $J$ . Ostatecznie myślenie reprezentowane jest w systemie ontologii sytuacji przez parę:  $(J, C_n)$ , gdzie  $J$  jest dowolnym językiem, a  $C_n$  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:  $(J, C_n)$  oraz  $(SE, \mathbf{R})$  reprezentujące odpowiednio myślenie i świat.

Profesor Wolniewicz robi to w wysoce oryginalny sposób wprowadzając funkcję  $\mathbf{Z}$  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  $\mathbf{Z}$  jest funkcją:  $\mathbf{Z}: \mathbf{R} \rightarrow P(J)$ , przyporządkowującą każdej realizacji  $R$  pewną teorię zupełną  $\mathbf{Z}(R)$  w  $(J, C_n)$ , w szczególności zachodzi  $\mathbf{Z}(R_0) = Z_0$ .

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  $\alpha$  języka  $J$ , symbolicznie  $M(\alpha)$ , jest ogół tych możliwych swia-

tów, w których zdanie  $\alpha$  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  $R \in \mathbf{R}$ , jeżeli  $\alpha \in Z(R)$ , to istnieje sytuacja elementarna  $x \in R$  taka, że dla każdego  $R' \in \mathbf{R}$ , 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  $\alpha$  – 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:  $\alpha, \beta$  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  $\alpha$  w świecie rzeczywistym  $R_0$ . Implikacje te możemy zobrazować rysunkiem, zwanym trapezem semantycznym:

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

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  $\alpha, \beta$  które mają tę samą wartość logiczną, czyli, że  $v(\alpha) = v(\beta)$  oraz istnieje realizacja  $R$ , w której dokładnie jedno ze zdań  $\alpha, \beta$  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:

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

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

ci gle j rozwija i pogł bia tak, aby w pełni odzwierciedlała idee atomizmu logicznego i zarazem była najogólniejsz teori faktów.

**C. Antropologia.** Antropologia to wszelki w miar uporządkowany logicznie pogł d na natur ludzk . Natura ludzka za to ogół hipotetycznych d e i skłonno ci tłumacz cych stałe elementy widoczne w zachowaniach ludzkich i wspólne pewnym ludzkim typom charakterologicznym. Bogusław Wolniewicz dzieli wszelkie mo liwe stanowiska antropologiczne na meliorystyczne i pejorystyczne. Według zwolenników melioryzmu człowiek z natury d y ku dobremu, cho d enie to nie zawsze jest widoczne, gdy przesłaniaj je ró ne okoliczno ci wewn trzne (niewiedza, strach) i zewn trzne (instytucje społeczne, warunki yciowe). Zwolennicy pejoryzmu s przekonani, e człowiek nie jest z natury dobry. Wolniewicz jest zwolennikiem pejoryzmu antropologicznego. Zasadnicz inspiracj w kierunku pejoryzmu zaczerpn ł z Artura Schopenhauera wzbogacaj c i rozbudowuj c j o własne idee i przemylenia (*Filozofia i warto ci I — Z antropologii Schopenhauera*).

Na natur ludzk składaj si , według Wolniewicza, trzy komponenty: intelekt, charakter i temperament. Intelekt, który Wolniewicz nazywa sumieniem logicznym, to wra liwo na prawd i fałsz. Aby w ogóle móc odró ni prawd od fałszu, my l musi by jasna. W postrz pionej my li obie te warto ci logiczne nie sposób nawet zauwa y . Jasno my li jest podstawow komponent procesu poznawczego i jego j zykowego uj cia. D enie do jasno ci nie jest cech naturaln . Wymaga ono 'potu i łez', a te trzeba na człowieku wymusi . Charakter za to sumienie etyczne, czyli wra liwo na dobro i zło. Rekonstruuj c antropologii Schopenhauera stwierdza, e charakter to obecny w ka dym człowieku trzon duchowy, który wyznacza praktyczny stosunek do wiata warto ci. Na charakter człowieka składaj si nast puj ce pobudki działania: egoizm (nadmierna troska o siebie), zło liwo (bezinteresowna rado z cudzego cierpienia), współczucie (chcenie cudzego dobra) i sprawiedliwo (da ka demu, co mu si nale y). Egoizm jest w człowieku cech bydl c , współczucie - ludzk , zło liwo - diabelsk , a sprawiedliwo - bosk . Charakter człowieka stanowi układ tych czterech pobudek, czyli ich wzgl dna siła, inaczej, siła owych pobudek stanowi współrz dne 'barycentryczne' charakteru człowieka. Ten wła nie układ jest, według postulatów przejt tych przez Wolniewicza od Schopenhauera, indywidualny (charaktery ludzkie s silnie zróżnicowane), empiryczny (charakter ujawnia si w działaniu), wrodzony (charakter dany jest przez kod genetyczny) i stały (charakter nie zmienia si nigdy).

W miar pogł biania refleksji nad natur ludzk Wolniewicz coraz mocniej eksponuje komponent diabelsk w człowieku (*Filozofia i warto ci I - Epifania diabła*). Diabeł to miło zła, a miło zła to zła wola plus zła ra-

do . W wiecie istnieje miło zła, tj. wła nie zła wola (intencja aksjologiczna wiadomie wybieraj ca zło) i zła rado (rado z czyjego cierpienia lub szkody). Istnienie to ujawnia si w postaci wi kszych i mniejszych epifanii, tj. objawienia si w wiecie ludzkim czego , co jest spoza porz dku tego wiata, demonicznego wła nie. Wielkie epifanie diabła ujawniły si kolejno w komunizmie, faszyzmie, khmeryzmie, a małe w wyczynach chuliga skich, morderstwach dla zabawek (magnetowidu) czy 'rozrywkowych' zabójstwach. Wszystkie je cechuje, jak ka d prawdziw miło , bezinteresowno w czynieniu zła, a tak e cierpliwe d enie do celu.

Sk d jednak w wiecie bierze si miło zła? Według Wolniewicza bierze si ona z pewnych sił i potencji obecnych w wiecie, które w człowieku najwyra niej dochodz do głosu. W przyrodzie s cztery poziomy organizacje: ywioły (przyroda martwa), istoty ywe (ro liny i zwierz ta), istoty czuj ce (zwierz ta i ludzie), oraz istoty rozumne (ludzie). Miło zła objawia si w istotach rozumnych, ale zdolno do jej wydania jest obecna ju na poziomie pierwszym, tj. na poziomie ywiołów. Wola to kwestia charakteru (zła wola to zły charakter). Charakter jest za wrodzony, a to, co wrodzone, jest zdeterminowane na poziomie DNA, a wi c na poziomie ywiołów. Zła wola jest zapisana w nitce kwasu dezoksyrybonukleinowego, a wi c w chemicznym ustroju wiata. Diabeł gnie dzi si w kodzie genetycznym, albo w tym czym nieznanym, co ów kod powołało do istnienia. Gnie dzi si on gdzie w czelu ciach wszech wiata, w jego nierozpoznanych gł biach.

Wolniewiczowska metafizyka zła rzuca gł boki cie na powszechnie dzi uwielbian przyrod . Gdzie tam w jej otchłaniach tkwi potencjalne zło. Wystarczy przypadkowa mutacja genetyczna, aby to zło przeszło z potencji w akt.

W wietle tych ustale złudne okazuj wszelkie próby pedagogiczne, których celem jest kształtowanie charakteru i jego najistotniejszej składowej - sumienia. Sumienie, to rozpoznawanie tego, co dobre i co złe wraz z wewn trznym przynagleniem, by i za dobrem. Charakter wi c, to kierunek woli wyznaczaj cy to, co chcemy i to, czego nie chcemy. A chcenia kształci si nie da. Mo na natomiast kształtowa płytsze warstwy osobowo ci. Człowiek jest bowiem układem z pami ci i uczy si na własnych bł dach i niepowodzeniach. Nauka ta jednak nie ma wpływu na jego charakter (*Filozofia i warto ci II - Par uwag o naturze sumienia*).

Rodzi si naturalnie pytanie: czy diabeł mieszka w ka dym człowieku, tj. czy w ka dym istniej dwie wole - dobra i zła, czy te jest tak, e ludzko jest podzielona na dobrych i złych (synów wiatło ci i synów ciemno ci)? W tej kwestii Wolniewicz opowiada si po stronie tradycji manichejsko-mazdejskiej, a wi c podziału ludzko ci na dobrych i złych.

**D. Teologia.** Trzeci dział metafizyki - teologii - reprezentuje w twórczości Wolniewicza tylko jeden, ale za to ważny artykuł: *Krytyka teodycei u Bayle'a (Filozofia i wiaro ci 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 wolnością i przez to w swych czynach od Stwórcy niezależnej. Aby móc czynić dobro, człowiek musi być wolny. A byłby niewolnym, gdyby tak czy inaczej czynił zło. Tak więc możliwość czynienia dobra pociąga za sobą możliwość czynienia zła. Dobro bez zła istnieje 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 zła nie implikuje jego konieczności, gdyż zbawieni i prawościwi są wolni, a mimo to nie grzeszą.

Choć argument Bayle'a jest z punktu widzenia standardowych pojęć wolności, zasadny logicznie i teologicznie, to jednak Wolniewicz szuka racji, które wykazywałyby jego niesprawność. W tym celu rozważa różnego rodzaju możliwości i okazuje się, że istnieje niestandardowe, przy których jest on rzeczywiście niesprawny. Aby to wykazać, sięga do logiki megarjskiej i stamtąd bierze Diodora Kronosa rozumienie wolności: wolność jest to, co jest lub będzie. Ale i takie perspektywne rozumienie wolności ma pewne wady, gdy według niego i zbawieni kiedyś zgrzeszą. Teologia jednak takiej wolności nie dopuszcza. W tej sytuacji Wolniewicz konstruuje 'pseudo-Diodorowe' pojęcie wolności; jeżeli coś się może zdarzyć, to co podobnego już 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, gdy nie tkwi 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 należącego tak do teologii, choć do jej drugiego biegunca. 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 skruch i al. Piekło jest więc gdzieś obok nas i zgrzyta z bami 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 doskonalony system Elzenberga, iż w rezultacie powstaje nowa jako teoretyczna. Generalny kierunek przekształ-



cenii 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 mo liwych wiatów i ontologii sytuacji.

Bogusław Wolniewicz dzieli za Elzenbergiem cała problematykę aksjologiczną na aksjologię formalną i merytoryczną. Aksjologia formalna formułuje i uzasadnia s dy hipotetyczne o wartości w postaci: je eli to a to ma wartość, to wynika z tego co tam innego. Pole docieka aksjologii formalnej wyznaczają trzy pytania: 1. Czym s wartość ci? 2. Jak je rozpoznamy? 3. W jaki sposób ju rozpoznane wpływają na dusze ludzkie? Ka demu z tych pytań odpowiada odrębny dział aksjologii formalnej: pierwszemu - logika i metafizyka wartości; drugiemu - epistemologia wartości dociekająca sposobów, w jakie uzasadnia się s dy o wartości; trzeciemu - antropologia wartości, czyli jak czują ce i rozumne dusze ludzkie reagują na rozpoznane wartości.

Aksjologia merytoryczna formułuje s dy kategorię: to jest dobre, a tamto złe, to ma wartość, a tamto nie ma przez jakie 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 mo liwych stanów rzeczy. Przez to zapewniona zostaje aksjologii formalnej prostota.

Prostota ta jest mimo to zachwiana przez fakt, że w kategorii stanów rzeczy mieszczą się dwa trudno odróżnialne pojęcia wartości b d ce celami ludzkich d e. Jedno pojęcie wartości nazywa się użytecznym, a drugie perfekcyjnym. Wartość użyteczna to to, co zaspokaja czyj potrzeb lub pragnienie, a wartość perfekcyjna to to, przez co wiat jako całość staje się doskonalszy. Wartość użyteczna jest zawsze względną, perfekcyjna - absolutną. Niestety tak określone pojęcia wartości nie są różniczne i mogą występować w danym stanie rzeczy jednocześnie, np. samochód ma zawsze wartość użytkową a jednocześnie nie 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 użyteczne i perfekcyjne. Uznając to rozróżnienie za fundamentalne dla aksjologii, Wolniewicz na własny rachunek prowadzi poszukiwania takiego kryterium, już to przez wykazanie, że użyteczność jest nie do utrzymania wskutek rozwoju biotechnologii (*Filozofia i wartości I - Potrzeby i wartości*), b d te 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 powinno, o której mowa w definicji, nie jest powin-

no ci czynu a powinno ci bytu. Powinno s pewne mo liwe stany rzeczy. Dopiero z powinno ci bytu wynika jeszcze bezadresowa powinno czynu. Jej adresata wskazuje dopiero antropologia warto ci. W latach czterdziestych Elzenberg uznał, e jego system aksjologii formalnej jest zbyt ubogi teoretycznie i zaniechał dalszych prób jego doskonalenia. Wolniewicz pokazuje, e w istocie system Elzenberga nie wspiera si jedynie na jednej definicji wi cej ze sob poj cie warto ci i powinno ci, a na pewnej rozbudowanej aksjomatyce charakteryzuj cej poj cia warto ci i powinno ci. Przyjmuj c nast puj ce oznaczenia; Op powinno by tak, e p,  $O \sim p$  - powinno nie by tak, e p;  $\sim Op$  - nieprawda, e powinno by tak, e p; Mp - mo liwe, e p; Fp - faktem jest, e p; Dp - dobrze, e p; Zp - le, e p, Wolniewicz dokonuje logicznej rekonstrukcji systemu Elzenberga ujmuj c go w dziewi nast - puj cych aksjomatów i twierdze :

- (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 uchodz tego dzi za standardowy systemu von Wrighta. W jego bowiem systemie wyst puj tylko aksjomaty (6), (7) i (9). Rozszerzaj c system Elzenberga o tez :

(10) Wszystkie stany rzeczy powinny s wspólnie liwe.

Wolniewicz demonstruje efektywnie teoretyczn zrekonstruowanej aksjomatyki w wyznaczaniu wiata idealnego  $Wi$ . Rozumiej c przez mo liwe wiaty maksymalne zbiory stanów rzeczy wspólnie liwych, wiatem idealnym  $Wi$  byłby taki, który zawiera wszystkie stany rzeczy powinny. wiat idealny mo e oczywi cie zawiera stany rzeczy oboj tne aksjologicznie, ale nie mo e zawiera adnych stanów rzeczy przeciwpowinnych (*Filozofia i warto ci I - My l Elzenberga*).

Sam Wolniewicz przyznaje, e: „Nie wiemy, czy Elzenberg takie zało enie wprost lub po rednio przyjmował, ani czy znalazłaby si na to jaka dokumentacja w jego pismach. Wydaje si natomiast zupełnie nieprawdopodobne, aby zawierały one cokolwiek z takim zało eniem sprzecznego”<sup>4</sup>. My

<sup>4</sup> B. Wolniewicz: *Filozofia i warto ci*. Warszawa 1993, s. 83.

uznajemy Wolniewiczowsk „próbki systemu” za jego oryginalny wkład do koncepcji Elzenbergowskiej warto ci perfekcyjnej.

**B. Aksjologia merytoryczna.** Bogusław Wolniewicz nie poprzestał na Elzenbergowskim rozróżnieniu warto ci perfekcyjnych (samoistnych) i użytecznych (użytkowych), ale ukazał na wielu przykładach destrukcyjne skutki użyteczności w aksjologii i kulturze. Według użyteczności życie ludzkie jest warto ci najwyższe i wszystko, co mu jakkolwiek służy, ma warto ci dodatni, a co mu nie służy, a więc ogranicza przyjemność ci może być wydobyty z niego, jest pozbawione warto ci. Kierując się takim kryterium, użyteczność niszczy lub eliminuje z aksjologii najistotniejsze warto ci duchowe. Podejście to widoczne najjaskrawiej w stosunku użyteczności do klonowania i transplantacji. (*Filozofia i warto ci I - Neokanibalizm*)<sup>5</sup>. W obu tych przypadkach niszczy się pewne istotne warto ci dla ratowania życia ludzkiego. Klonowanie jest, według Wolniewicza, wirtowaniem istoty ludzkiej dla podtrzymania życia innej, najczęściej silniejszej, istoty ludzkiej, a transplantacja rodzajem konsumpcji zwłok ludzkich także dla ratowania czyjegoś życia. Legalizacja klonowania jest legalizacją zabójstwa istot ludzkich, a transplantacja likwidacją odwiecznej wartości zwłok ludzkich. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z pewnym odmianami eugeniki, a w drugim - kanibalizmu, które łącznie są wyrazem barbaryzacji kultury. Barbaryzacja to bowiem stan społeczny, w którym jedynymi uznawanymi wartościami są wartości użyteczne. Tendencje użyteczne we współczesnym świecie wspiera wszak dobytek. Urząd państwa chce decydować o całym zakresie i przebiegu życia ludzkiego - od zapłodnienia poczynając, a na śmierci kończąc. W symbiozie użyteczności z eugeniką dąża do życia życia i użyteczności władzy spotykają się na wspólnym froncie walki z wartościami samoistnymi.

U Wolniewicza aksjologia merytoryczna ogranicza się do etyki. W kwestiach estetycznych nie opublikował żadnej wiążącej całości zgłaszając jedynie sceptyczne wątpliwości do tezy Elzenberga o to samo ci piękno i dobro. Wolniewicz zgadza się z Elzenbergiem, że dobro jest stanem rzeczy takim, jaki powinien być i dodatkowo jako istota rozumna i obdarzona wolnością, chce być. Jednakże, zgodnie ze swym stanowiskiem antropologicznym, uważa, że w człowieku są dwie wole: jedna skierowana ku dobru, a druga ku złu. Kierunek woli jest zadany przez charakter. Stąd też Wolniewicz jest zasadniczo przeciwny wszelkiemu etykowi normatywnemu. Etyka to raczej, zgodnie z tradycją Arystotelesa i Schopenhauera, próba zrozumienia ludzkiego postępowania przez sprowadzenie go do ostatecznych jego celów. Tak pojmowana etyka sytuuje się blisko antropologii, a nawet jest z nią tożsama i ogranicza

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

si 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 wiadomości, co faktycznie robi i jacy są naprawdę. W naturze ludzkiej, a nie w etyce, w charakterze należą do ostatecznych cech moralnych jednostki. Jedyna etyka normatywna nie jest w stanie zmienić człowieka.

Z tego punktu widzenia Wolniewicz krytykuje wszelkie moralizatorstwo rozkwitające w formie obfitości kodeksów moralnych i pouczeń płynących z rodzimych masowego przekazu. Najbardziej zubożające w różnorodnych formach 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 stała się prosta droga do manipulowania sumieniami ludzkimi i egzekwowania obowiązku moralnego. A ostatecznymi egzekutorami zobowiązań kodeksowych stały się rzeczywiście funkcjonariusze państwa. Za etyką zawodową krok w krok postępuje wielu dziennikarzy i innych powołanych do podtykania nam swój własny namiastek tablic Mosaicznych. Nasilanie się tych tendencji jest, według Wolniewicza, bardzo groźne, bo ich kresem, jak dotychczas, była słynna *'pierekowka ludziej'* na Wyspach Solowiowskich (*Filozofia i wartość człowieka I-Z antropologii Schopenhauera*).

**4. Filozofia kultury.** Kultura europejska ma trzy korzenie: naukowy pogląd na świat, religię chrześcijańską i prawo rzymskie. Wszystkim tym składnikom 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 wartość człowieka 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 za ogółśdów 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 dążenia, aby go w ludzkim myśleniu zrealizować. Najdosko-

nalszym przybli eniem tego ideału jest nieinstrumentalnie poj ta nauka, która jest najpełniejszym kształtem prawdy, jaki w ogóle jest dost pny umysłowi skozonemu. Ta pozycja prawdy jest zagrożona przez uylitaryzm, który uwa a, e prawda zawsze musi czemu słu y, oraz humanizm, który doprecyzowuje, e musi ona słu y człowiekowi. Ale tak nie zawsze jest. By moe, twierdzi Wolniewicz, prawda jest nawet szkodliwa dla człowieka.

Warto ciami podnaczelnymi naukowego pogl du na wiat s za jasno my li i swoboda krytyki.

Ogól my li prawdziwych musi by wewn trznie niesprzeczny. Aby móc to w ogóle oceni, musi w nich panowa, wzorowany na matematyce, ład poj ciowy, który nazywamy ich jasno ci. Dzi d enie do jasno ci my li nie tylko słabnie, ale jest wprost atakowane. My l jasna szkodzi bowiem cz - sto temu, co pragnie „góra” i temu, czego pragn „wszyscy”. „Góra” obiecuje słu y człowiekowi, za masy pragn, aby im si wła nie słu yło.

My l, cho jest dziełem ludzkim, d y do ponadludzkiego celu - do prawdy. Aby j odkrywa ludzie musz wykracza ponad swe ułomne umysły i jeszcze ułomniejsze charaktery. Mechanizmem społecznym, który te ułomno ci neutralizuje i zmusza do ponadludzkiego wysiłku, jest swoboda krytyki. Im krytyka bardziej destrukcyjna, tym lepsza. Prawda stanowi bowiem zawsze ostatnie *residuum*, które ostaje si wszelkim krytykom. Krytyka naukowa słu y wi c przede wszystkim prawdzie.

Przyczyny uwi du naukowej krytyki Wolniewicz zanalizował w artykule *Krytyka naukowa i kryteria naukowo ci (Filozofia i warto ci II — Krytyka naukowa i kryteria naukowo ci)*. Upatruje je w ideologii egalitaryzmu i wynikajcej z niej masowo ci współczesnego szkolnictwa wyszego. Nauka nie jest dla ka dego, ale egalitarny humanizm głosi, e wszystko ma by dost pne dla wszystkich, a wi c tak e i nauka. Skoro jednak dla niektórych okazuje si za trudna, to trzeba im j ułatwi przez obni enie poziomu do mo liwo ci szerokich mas. A masa ci nie w dół na wszystkich szczeblach akademickiej hierarchii. Dzi w gremiach decyzyjnych nauki najwi ksze wpływy uzyskali „naukowi półinteligenci”, którzy skłonni s promowa tylko nie lepszych od siebie. W rodowisku naukowym działa negatywny mechanizm samooczyszczania i on to sprawia, e poziom wymaga stale si obni a, a wraz z nim zamiera te rzetelna krytyka naukowa. Istnieje jednak pewna nadzieja na jej o ywienie, gdy dla nauki wystarczy, aby krytyka nie była działalno ci jawnie i bezkarnie t pion. Ale - czy nie jest t pion?

Wskazane promyki nadziei s mo e, według Wolniewicza, w stanie powstrzyma rozkład nauki, ale nie s w stanie zahamowa rozkładu naukowego pogl du na wiat. Ten jest jawnie wypierany przez okultystyczne zabobony (*Filozofia i warto ci I - Scjentyzm i okultyzm*) z gatunku psychotroniki (*Fi-*

lozofia i warto I - Psychotronika jako neokultyzmi), geotroniki (ekologia gł boka) i kosmotroniki (*Filozofia i warto ci I — O Daenikenie*).

**B. Religia chrze cija ska.** Równorz dn z naukowym pogl dem na wiat składow kultury europejskiej jest chrze cija stwo. Chrze cija stwo jest jedn z wielkich religii wiata. Tre ci religii jest do wiadczenie *sacrum*. A *sacrum* to pewne „misterium zarazem wzniosłe, straszne i przykuwaj ce”. Cóż wi c porusza dusz ku *sacrum*? Korzeniem religii jest, według Wolniewiczza, mier . Gdyby nie było mierci, nie byłoby religii. Religijne poruszenie duszy to poruszenie przez mier . ycie ludzkie jest yciem w cieniu mierci, która wyprowadza człowieka w niesko czono . Przez mier w ycie ludzkie wkacza metafizyka. Człowiek jest bowiem poł czeniem rozumu ze mierci . Rozum jest nie miertelny (taki jak boski), a miertelno bezrozumna (taka jak zwierza). Przez to człowiek jest jako krzywo ustawiony w bycie. Religia jest wysiłkiem pogodzenia rozumu z pewno ci mierci. A do tego trzeba czego , co by ludzie cenili bardziej ni ycie i co wykaczałoby poza horyzont ich własnego ycia (*Filozofia i warto ci I-O istocie religii*).

Fakt, e korzeniem religii jest mier , musi si w ka dej religii przejawia tak, aby jej stosunek do mierci był dla niej jako istotny. W chrze cija stwie jest to wiara w ycie po miertne. Ale tak by nie musi. Wystarczy, e dana religia stwarza jak nadziej eschatologiczn , tj. nadziej , e wbrew mierci czyje ycie ma sens. Sens to bowiem aksjologiczne uzasadnienie istnienia, w tym przypadku ludzkiego.

Religia istnieje b dzie tak długo, jak długo ludzie b d umierali, czyli zawsze. Współczesny człowiek wprawdzie wierzy w techniczn mo liwo ycia nie miertelnego, ale Wolniewicz uwa a t wiar za m onki. Hipoteza jego tłumaczy przy tym dobrze długowieczno religii i niemo no jej wyeliminowania z ycia ludzkiego, mimo usilnych prób i stara ze strony jej wrogów. Jednak e, jak dodaje, formy religijno ci si zmieniaj , a to oznacza, e i chrze cija stwo mo e si zmieni .

Chrze cija stwo wyró nia si spo ród innych religii du doz racjonalno ci (filozofia tomistyczna) i realizmu poznawczego (idea grzechu pierwotnego). Jest ono obecne we wszystkich dziedzinach kultury europejskiej i w yciu codziennym jej mieszka ców. Niestety, tak e ono na naszych oczach przygasa. Słabnie jego racjonalistyczna tendencja w dziedzinie teologii i antropologii, a wskazywana przez nie nadzieja ycia wiecznego nie zadowala wielu współczesnych. Nie słu y mu te cywilizacja naukowo-techniczna ze swymi nowymi prawdami yciowymi i nadziejami eschatologicznymi. Chrze cija stwo nie całkiem przystaje do nauki i mo liwo ci technicznych człowieka. Naukowy obraz wiata składany w „mozaik z kolejno znajdowanych kamyków” nie jest na ludzk miar i odczuwanie, gdy nie

wida w nim sensu, który byłby odpowiedzi na pytanie: „po co to wszystko?”. Ten brak nie podwa a jednak jego prawdziwo ci.

W tej sytuacji jedni (New Age, neognoza) odrzucaj naukowy obraz wiata próbuj c wypracowa sobie bardziej ludzki jego obraz i zaj wobec przyrody postaw yczliwej symbiozy (ekologia gł boka, feminizm). Obraz ten stoi jednak w jeszcze ostrzejszym konflikcie z nauk ni chrze cija stwo.

Zwolennicy naukowego pogl du na wiat musz sił logiki wysnu z niego praktyczne konsekwencje. Jedn z nich jest eutanazja. (*Filozofia i warto ci II - Eutanazja w wietle filozofii*). Przyroda nie troszczy si bo- wiem sama z siebie o starych i umieraj cych. Mo e to zrobi tylko sam człowiek. W dwu artykułach Wolniewicz przeprowadził wymown w swej grozie argumentacj na rzecz legalizacji eutanazji. Jego zdaniem, eutanazja jest czysta moralnie, cho nale y do aksjologii hedonistycznej. Jest to jednak hedonizm negatywny (obronny), który nakazuje zmniejsza cierpienia y- cia. A cierpienia agonalne nieuleczalnie chorych nie maj adnego sensu ani dla cierpi cego, ani dla jego bliskich. Dobrowolna mier zadawana z wy- ra nej woli umieraj cego jest najbardziej ludzkim wyrazem współczucia.

Eutanazja zmienia stosunek do mierci, a mier jest korzeniem religii. St d legalizacja eutanazji zawiera w sobie zaczyn nowej religii. Jest to nie- unikniony wniosek z Wolniewiczowskich zało e dotycz cych filozofii reli- gii. Religia ta zakorzeni si w samym chrze cija stwie, albo wyro nie obok niego. W artykule *Perspektywy eutanazji* opisane zostały składowe tej nowej religii, a wi c jej kult, organizacja gminy religijnej i doktryna oraz zwi zana z tymi trzema składowymi obyczajowo . Najistotniejsz składow ka dej religii jest kult, którego rdzeniem jest ryt, czyli liturgia. Liturgi eutanazyjn nale y ci le oddzieli od medycyny. Eutanazja nie jest zabiegiem medyczn- ym lecz aktem religijnym pokrewnym ostatniemu namaszczeniu. Nosicie- lem eutanazyjnej liturgii musi by jaka grupa społeczna o charakterze gmi- ny religijnej, np. „wielka rodzina” wyrastaj ca z wi zów krwi wsparta z ze- wn trz przez bractwa specjalizuj ce si w przeprowadzaniu eutanazji. Dok- tryna czyli obraz wiata i sprz ony z nim układ warto ci religii eutanazyjnej opiera si na siedmiu nast puj cych tezach: 1. wiat jest tajemniczy. 2. wiat jest niesamowity. 3. Niebo jest puste. 4. Jako gatunek człowiek wchodzi obec- nie w stadium pełnoletno ci. 5. W wiecie jest ogrom krzywdy (niezawinio- nego cierpienia). 6. Wszelka krzywda nie wyrównana na ziemi, nie b dzie wyrównana nigdy. 7. Krzywd absolutnie nie do wyrównania jest dogory- wanie w m ce, która niczemu nie słu y i jej ponury bezsens bije w oczy.

Wrogi stosunek chrze cija stwa do eutanazji nie jest wcale w nim ugrun- towany doktrynalnie, i to z dwu powodów. Pierwszy to ten, e miło bli - niego wymaga czynnego, nie biernego (lito ci) współczucia, czyli goto- wo ci pomocy tym, co s w potrzebie. Drugi, e w chrze cija stwie ycie

ludzkie nie jest najwy sz warto ci , a wi c nie ma te powodu, aby trzyma si go za wszelk cen . Eutanazja wcze niej czy pó niej zostanie zalegalizowana, a chrze cija stwo, trzymaj c si uparcie swego dotychczasowego stanowiska, przegra sw szans <sup>6</sup>.

**C. Prawo.** Trzeci składow kultury europejskiej jest prawo rzymskie. Fundamentem wiadomo ci prawnej jest w nim zasada sprawiedliwo ci. Zasada ta, po raz pierwszy sformułowana przez Cyncerona i poprzez Ulpiana przeje ta przez całe prawo rzymskie, głosi: *quique suum tribuere*, tzn. odda ka demu to, co mu si nale y w dobrym i złym. Zasada sprawiedliwo ci ujmuje sprawiedliwo nieużytkownie. Ka de przest pstwo jest naruszeniem ładu moralnego wiata, a jedyne dobro, które kara ma na widoku, to przywrócenie tego ładu. W zasadzie sprawiedliwo ci zawarte s dwie idee o wielkiej doniosło ci: a) sprawiedliwa kara zale y tylko od winy; i b) sprawiedliwa kara musi by proporcjonalna do winy. Pierwsze znaczy, e kara ma by odwetem, a drugie, e kara nie jest zemst . Odwet wyrównuje krzywdy; zemsta je pot guje.

Neużytkownie poj ta sprawiedliwo była w systemie karnym zakotwiczona na karze mierci. Kara mierci wyprowadza poza ten wiat, a stamt d nie ma powrotu. mier to drzwi, przez które w nasz system prawny wkracza metafizyka. Istnienie kary mierci sprawia, e s d stoi na pograniczu mi dzy tym i tamtym wiatem, budz c przez to trwo n cze . A to rodzi szacunek do prawa i całego wymiaru sprawiedliwo ci. Jednocze nie kara główna wyznacza absolutny wzorzec kary adekwatnej-ohyda czynu wymaga kary absolutnej.

Tymczasem od O wiecienia rywalizuj ze sob trzy teorie kary: retribucyjna, według której celem kary jest wła nie odwet; prewencyjna, która kar traktuje jako rodek zapobiegawczy, i korekcyjna, która cel kary widzi w zabiegach wychowawczo-resocjalizacyjnych. Zwolennicy pierwszej z nich opowiadaj si za konieczno ci zachowania kary mierci w kodeksie karnym (rygory ci), natomiast zwolennicy drugiej i trzeciej koncepcji uwa aj , e kara ta niczemu nie słu y i opowiadaj si za jej zniesieniem (abolicjoni ci). Kara mierci nie zapobiega przest pstwom, ani te nie wychowuje, a wi c jest użytkownie bezu yteczna. Taki użytkowny punkt widzenia odrzuca jednak rygorysta. Chce on utrzyma kar mierci nie dlatego, e jest społecznie korzystna, lecz dlatego, e jest moralnie słuszna. Dla abolicjonisty ycie ludzkie jest warto ci najwy sz i nale y je chroni za wszelk cen , a kara mierci je brutalnie przerywa i przez to jest niedopuszczalna. Dla rygorysty warto ci naczeln jest człowiecze stwo i za czyny, które swoj immanentn ohyd przekraczaj jego granice - jedyń sprawiedliw kar jest kara mierci.

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



Wolniewicz zbija kolejno wszystkie argumenty abolicjonistów wskazując b d ich gołosłowno , b d bezzasadno , b d te sofistyczno . Sofistyka ta podkopuje jednak wiadomo prawn społecze stwa (*Filozofia i warto ci II — Filozoficzne aspekty kary głównej i Jeszcze raz o karze głównej*).

Prawem ywym i jego istot jest wiadomo prawna społecze stwa: powszechna wiara w słuszno jego zasad i płyn ca z niej gotowo do jej obrony. Brak takiej wiary i gotowo ci obrony czyni z zapisów kodeksowych martwe prawo papierowe. Tymczasem całe społecze stwo, a wi c i wymiar sprawiedliwo ci (prokuratur , policj , s dy i Sejm) trawi uwi d wiadomo ci prawnej. Słabnie społeczna determinacja walki ze złem i moralne poczucie jej słuszno ci. Wci ponawiane marsze milczenia, statystycznie wysokie poparcie dla kary mierni i zlorzeczenia zloczy com nie przekładaj si na realne działania w obronie porz dku publicznego i moralnego. Niemoc ogarn ła wszystkich i to niemoc okrutna - zanik siły moralnej i woli walki ze złem (*Filozofia i warto ci II - Uwi d prawa i Uwi d wiedzy*)

Z powy szego wida , e kultura europejska odrywa si od swoich korzeni. Pozbawiona korzeni musi uschn . Ju teraz znajduje si w stanie gł bokiego kryzysu i nie wida oznak na wyj cie z tej sytuacji. Wolniewicz przewiduje, e po osi gni ciu pewnego kryzysowego apogeum albo nast pi kontrakcja sił zdrowego ros dku w postaci o wieconego konserwatyizmu, albo ludzko zacznie wygl da nowego dyktatora, który zaprowadzi totalitarny porz dek społeczny. Niestety, ta druga mo liwo wydaje si dzisiaj bardziej prawdopodobna.

**5. Filozofia polityki.** Przez polityk rozumie tu b dziemy wszelkie kwestie dotycz ce tego, jak realizowa rozpoznanne warto ci w yciu społecznym. U Bogusława Wolniewicza filozofia polityki wi e si z antropologi i aksjologi . Za punkt wyj cia jego rozwa a politycznych przyjmujemy artykuł: *Ewolucja i rewolucja (Filozofia i warto ci Z)*. Współczesne demokratyczne systemy polityczne zrodziły si w wyniku rewolucji. Jak pokazuje Wolniewicz w swym artykule, istniej dwa typy rewolucji; anglo-ameryka ska z 1688 i 1776 roku oraz francusko-rosyjska z 1789 i 1917 roku. Rewolucja typu anglo-ameryka skiego miała ci le okre lone i skromne cele. Nakładła ona na władz pa stwów rozmaite w dzidła, aby zapobiec jej nadu yciom - w imi i ochronie wolno ci. Rewolucja typu francusko-rosyjskiego charakteryzowała si natomiast nieograniczonym horyzontem oczekiwa i nadziei. Chciała ona odmieni wiat i człowieka. I nawet, je eli w wyniku rewolucji nic si nie odmieni lub odmieni si na gorsze, to i tak jej przywód-

<sup>7</sup> B. Wolniewicz: *Symptom rozpadu*. „Zycie”, 29 VI 1998 oraz *W opozycji do społecze stwa*. „Tygodnik Akcji Wyborczej «Solidarno » AWS, 11 X 1998.

cy b d głosi , e wszystko si udało i cele zostały osi gni te. Kto tego nie widzi, temu widzenie to zostanie wprasowane w oczy.

W artykule *Antropologiczne podstawy demokracji* Wolniewicz uka-  
zuje pewne zało enia i konsekwencje obu tych odmian rewolucji (*Filozofia  
i warto ci I*). Demokracja to ucywilizowany sposób sprawowania i przeka-  
zywania władzy w ludzkich społeczno ciach. Ucywilizowanie to polega na  
tym, e przeję cie władzy odbywa si nie drog zamachów i skrytobójczych  
mordów, lecz drog oddania i przeliczenia głosów. Demokracja nie polega  
natomiast, co si cz sto sugeruje, na zbiorowym podejmowaniu decyzji, lecz  
na tym, e za indywidualnie podję t decyzj odpowiada si przed jak  
zbiorowo ci i to odpowiada na serio - niekiedy nawet głow .

Demokracja , to system normatywny, który chce wskaza pewien  
ideał demokracji, a ponadto wykaza , e taki wła nie ustrój jest najlepszy.  
Jest to zatem pewne stanowisko z zakresu aksjologii. A e ka da aksjologia  
jest sprz ona z okre lon antropologii , st d - zgodnie z dotychczasowymi  
ustaleniami - istniej dwie odmiany demokracji: russowski, opieraj cy  
si na pełnym zaufaniu do natury ludzkiej i jeffersonowski, który tego za-  
ufania nie podziela. Rewolucja typu anglo-ameryka skiego wspierała si  
na demokracji jeffersonowskiej, a francusko-rosyjska na russowskiej.  
Według Rousseau, dobro człowieka mo e si ujawni tylko w warunkach  
równoci i sprawiedliwoci społecznej, a wi c egalitaryzmu i socjalizmu.  
Egalitaryzm ma zapewni wszystkim równy start, a socjalizm - doj cie do  
mety, a oba razem wzię te pełn samorealizacj . Demokracja russowska,  
traktuj cy demokrację jako samorzutny wpływ naturalnej dobroci ludzkiej,  
opiera si na przekonaniu, e jest ona stanem łatwo osi galnym i jeszcze  
łatwiej utrzymywalnym. Ludzie, wła nie w rewolucji, sami pr do demok-  
racji, je eli tylko im w tym nie przeszkadza przez sztuczne systemy wy-  
chowawcze i polityczne.

Demokracja jeffersonowska sprz ga ide demokracji nie z ide rów-  
no ci, a z ide wolno ci. Demokracja jest gwarancj wolno ci społecznej  
i indywidualnej aktywno ci. A o te wcale nie łatwo - trzeba nieustannie  
czuwa nad ich zachowaniem. Ustrój demokratyczny jest bowiem niezgod-  
ny z wła ciwo ciami natury ludzkiej, gdy w człowieku istnieje zło pier-  
wiastkowe, m. in. w postaci pychy. A pysze najlepiej słu y władza, czyli mo-  
liwo podporz dowania sobie cudzej woli - poni y drugiego i postawi  
mu nog na twarz. Demokracj nie łatwo wi c osi gn , ani te utrzyma .

Demokracja jeffersonowska słu y minimalizowaniu skutków zła pier-  
wiastkowego, manifestuj cych si w skali społecznej. System „pow ci gów  
i balansów” stanowi w demokracji jeffersonowskiej najlepszy z mo li-  
wych kaga ców dla owego zła w człowieku. To, e rodzaj ludzki narzucił  
sobie system demokratycznych pow ci gów jest, według Wolniewicza, swe-

go rodzaju cudem antropologicznym i wiadczy o tym, że w wiecie, obok sił natury, działają jeszcze inne siły, które mogą na okrelić siłami łaski.

Demokracji zagra a przede wszystkim stała tendencja ufundowana na zawiści, aby wolno sprzedać za równo, czyli demokrację jeffersonowską przekształcić w ruską.

Dominująca dziś w wiecie Zachodu tzw. demokracja liberalna zdaje się jednak pchać życie społeczno-polityczne w kierunku demokratyzmu ruskiego. Ujawnia się to przede wszystkim w pełzającym rozszerzaniu się etatyzmu, tj. rządów urzędniczych państwowych. Z dwu rodzajów wartości - samoistnych i użytkowych - urzędniczy 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'*, *Bro my szkoły* i innych Wolniewicz pokazuje, jak etatyzm próbuje zniszczyć bariery hamujące jego rozrost w społeczeństwie. Tak najtrwalszą barierą jest rodzina, a nie dom i sprzeczona z nim szkoła. Aby zniszczyć jego tradycyjny obyczajowo, próbuje się wprowadzić do szkoły przedmiot *Przysposobienie do życia w rodzinie*, wbrew woli i sprzeciwowi rodziców. Tym sposobem przeciwstawia się rodziców nauczycielom, aby obu porównać z dziećmi i zaoferować im państwowym obywatelom ich praw (*Filozofia i wartość I-O 'Przysposobieniu do życia w rodzinie'* i *Słowo w sprawach szkoły* oraz *Filozofia i wartość II — Bro my szkoły*). Powołuje się więc „Rzecznika Praw Dziecka” czy „Rzecznika Praw Ucznia”, jakby rodzice i nauczyciele nie byli najlepszymi rzecznikami ich praw<sup>8</sup>. Przez to niszczy się autorytet rodziców i nauczycieli nie mając najmniejszej gwarancji, że urzędniczy 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 te to widzi, ale uważa, że tym dzieciom, które są rzeczywiście maltretowane, urzędniczy 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 przeszczepieniu komórek, tkanek i narządów*, w której w imię którejś z włók ludzkich staje się własnością państwa, pozbawiając rodzin jednego z najważniejszych jej praw: prawa do swoich zmarłych. Upaństwowienie włók przez wprowadzenie zasady tzw. „zgody domniemanej” daje urzędnikom prawo decydowania, kto i kiedy dostanie potrzebny organ. Otwiera to szeroko wrota dla korupcji urzędniczej, a pozostawia tylko w skąpej przestrzeni dla praw rodziny (*Filozofia i wartość II — Prawo do zmarłych*). Wszystko to prowadzi do totalizmu państwowego.

<sup>8</sup> 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 po wieści wiele drobnych listów i wypowiedzi obejmujących całe spektrum życia społeczno-politycznego.

**V. UCZNIOWIE I NASTĘPCY.** Profesor Bogusław Wolniewicz jest znakomitym wykładcą 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 oddziaływania 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 niefregeowską, 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 warunkowo dystrybutywnych, związane z ontologią sytuacji. Angielskie 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-Maksimczuk; magistranci: Agnieszka Nogal, Paweł Okołowski, Klaudiusz Suciński, a także długoletni uczestnicy seminarium: Jan Zubelewicz i Jacek 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 częściowo poglądy Wolniewicza uznając je za własne.

Bogusław Wolniewicz ma oczywiście też swoich zdecydowanych oponentów i przeciwników. Zaliczy do nich należy wszystkich abolicjonistów, ultraliberałów moralno-obyczajowych i przeciwników eutanazji. Wyrazistymi krytykami jego poglądów prezentowali: Andrzej Bogusłowski, Jacek J. Jadacki i Jacek Hołówka.

**VI. KOMENTARZ.** Na systematyczny pogłębiony analizę poglądów Bogusława Wolniewicza jest jeszcze za wcześnie, chociaż 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 niezwykle 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 wątków i wnikliwych uwag dotyczących etyki abstrakcyjnej i konkretnej, kwestii obywatelstwa, tolerancji, modlitwy, form pogrzebu i wizji życia pozagrobowego, aborcji, reformy edukacyjnej i innych. Uwzględnając całe dorobek Wolniewicza widujemy, 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 się między władzą i politykami. Interpretując i analizując wydarzenia współczesne, Wolniewicz najczęściej posługuje się dorobkiem myśli klasycznej - grecko-rzymskiej, która nie może dogadzać się z dzisiejszym myśleniem i życiowemu. 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.