

J a c e k J a d a c k i

## O niektórych poglądach filozoficznych Bogusława Wolniewicza

Krytyka naukowa im bardziej destrukcyjna, tym lepsza [67]<sup>1</sup>.

**Słowa kluczowe:** *B. Wolniewicz, epifania diabła, fanatyzm, melioryzm, pejoryzm, pseudoteoria, tolerancja, teoria*

### 1. Geneza tekstu

*Habent sua fata libelli...*

I ten tekst również ma swoją historię. Wspominam o niej o tyle, o ile jest to niezbędne do tego, abym poczuł się usprawiedliwiony. Początkowo bowiem tytuł miał brzmieć „O poglądach filozoficznych Bogusława Wolniewicza” – z intencją, że ma dotyczyć wszystkich (albo co najmniej: wszystkich WAŻNYCH) poglądów filozoficznych autora *Ontologii sytuacji*. Dla Wolniewicza bowiem – podobnie jak dla jednego z jego nauczycieli, Elzenberga – „charakterystyczne jest dążenie do systemu”. On sam tak to dążenie objaśniał:

Rozumiemy przez owo dążenie dwie rzeczy naraz: próbę ogarnięcia szerokiej dziedziny z pomocą paru prostych zasad oraz rozwinięty zmysł logiczny, nie dopuszczający w niej paralogizmów [74].

---

<sup>1</sup> W niniejszym tekście cyfry w nawiasach kwadratowych są numerami stron I tomu *Filozofii i wartości* B. Wolniewicza (Warszawa 1993).

Szybko okazało się jednak, że czas, w jakim powinienem był napisać taki tekst, do tego nie wystarcza. W dziele Wolniewicza wyczuwam system, ale Wolniewicz owych „paru prostych zasad”, które by ogarniały „szeroką dziedzinę” filozofii, nie sformułował *expressis verbis*. Trzeba ten system, te zasady – wydobyć z jego spuścizny, a to wymaga nie tylko „zmysłu logicznego”, lecz także po prostu czasu.

Stałem więc przed wyborem: nie napisać żadnego tekstu o poglądach Wolniewicza do niniejszego tomu *Przeglądu Filozoficznego*, albo napisać jakiś tekst, ale tylko o niektórych jego poglądach. Wybrałem to drugie. Początkowo myślałem, że będzie to rekonstrukcja treści czterech tomów *Filozofii i wartości*. I znowu się okazało, że czasu za mało...

Ostatecznie więc owe niektóre poglądy – to będą poglądy przedstawione w pierwszym tomie wspomnianego cyklu<sup>2</sup>. Daleko im do oczekiwanego systemu<sup>3</sup>. Z pierwotnej wersji tekstu – mającej objąć wszystkie cztery tomy *Filozofii i wartości* – zostawiam jednak początek (Nie precyzuję, dlaczego – aby nie rozszerzać ponad miarę tych genetycznych didaskaliów.) Początek ten był następujący.

## 2. Metafora refleksów i fal

Na okładkach czterech tomów *Filozofii i wartości* wydanych przez Wolniewicza w latach 1993–2016, pod tytułami, są okrągłe okna – jak rozety nad portalami gotyckich katedr. W tych oknach widać pofałdowaną wodę: w pierwszych trzech tomach w tej wodzie mienia się refleksy: w I tomie – to chyba odbicia drzew, w II tomie – ceglanych budynków; w III tomie – to na pewno poblask płynącej łodzi; na pewno – bo widać i samą łódź, a na niej cztery beztriosko bawiące się postacie pod trzema lampami; ich beztrioska kontrastuje z tym, co jest u góry i u dołu – ze skradającymi się drapieżnikami... W oknie-rozecie

---

<sup>2</sup> Współautorem dwóch tekstów, zawartych w tym tomie („Psychotronika jako neookultyzm” [15–33] i „Scjentyzm i okultyzm” [34–61]), jest Zbigniew Musiał. Podpis Wolniewicza pod tymi tekstami traktuję jednak jako akceptację wszystkich wyrażonych w nich poglądów.

<sup>3</sup> W powszechnej świadomości Wolniewicz kojarzy się z robotą w obrębie ontologii: jest znany jako kodyfikator ontologii sytuacji. O sprawach tych w I tomie *Filozofii i wartości* się nie mówi. Jedyny dłuższy *passus* ontologiczny brzmi: „W różnych ontologiach dopuszcza się rozmaite kategorie. Z tych, które częściej spotyka się w literaturze, wymieńmy tu: rzeczy, własności, zdarzenia i stosunki; z tych, które rzadziej: zbiory, stany rzeczy i funkcje. Ważne jest przy tym jedno: kategorie dopuszczone w danej ontologii muszą być rozłączne” [147]. Ta ostatnia teza – że podział przedmiotów na kategorie ontologiczne spełnia warunki podziału rozłącznego – jest ważna nie tylko w kontekście, w którym została wypowiedziana. W I tomie *Filozofii i wartości* mamy poza tym jeszcze jedną ważną tezę aksjologiczno-ontologiczną: że „wartościami są tylko stany rzeczy” [151].

IV tomu jest Wielka Woda: morze, uderzające lekkimi falami o piaszczysty brzeg.

Uchwycenie literalnego sensu tych wizualnych metafor ułatwiają – chociaż nie przesądzają, jaki on jest – następujące słowa samego Wolniewicza o duszy:

Duszę wyobrażamy sobie [...] jako lustro wody, które może być czymś poruszone [...] – bądź z zewnątrz (np. podmuchem wiatru lub rzuconym kamieniem), bądź od wewnątrz, z samej toni (np. stałym wirem, albo nagłym pluśnięciem ryby). W ten sposób bieżą po lustrze duszy rozmaite fale, łamiąc się, odbijając, uginając i wzajemnie ze sobą interferując. Jedną z tych fal jest religijność, *le sentiment religieux* [162].

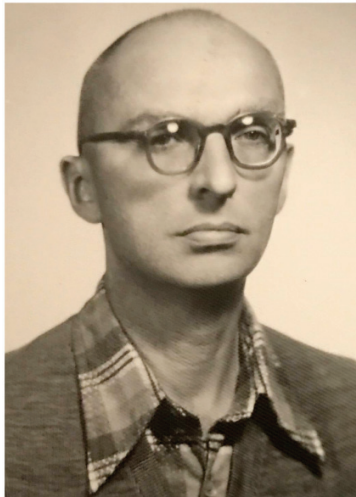
Te okna-rozety wprowadzają w nastrój zawartych w tomach szkiców. Jest to nastrój powagi – a może nawet grozy. Bo też filozofia, według Wolniewicza, jest „sprawą serio, nie – jak się czasem słyszy – intelektualną zabawą” [vii].

A co jest treścią tych szkiców?

I jaka jest – czyniąc aluzję do tytułu serii – ich wartość filozoficzna?

### 3. Tradycja filozoficzna

Zacznę od ogólnej uwagi, że Wolniewicza uważam za myśliciela wybitnego: jednego z najgłębszych myślicieli, których twórczość jest mi znana z pierwszej ręki.



Fotografia Bogusława Wolniewicza (1976) podarowana mi przez jego córkę, Ewę Warszawską

Jednym z głównym nauczycieli Wolniewicza był Czeżowski, promotor jego magisterium i doktoratu; Wolniewicz był też krótko asystentem Czeżowskiego. Oto co o nim pisał:

Czeżowski był symbolem ciągłości i zaufania do dzieła przodków. [...] Wszedł przez Twardowskiego w pewną wielką tradycję filozoficzną, którą przyjął za własną i której potem trzymał się niezachwianie. Jest to tradycja, która biegnie od Brentana przez scholastyków wstecz, do Arystotelesa, a jej prażródłem jest sam Sokrates. Żywiołem dla tej tradycji jest logiczna analiza pojęć, a jej głównym narzędziem – definicja realna. [...] Definicja taka nie musi jednak przybierać postaci klasycznej definicji równościowej. Przeciwnie, dla pojęć pierwotnych – a z takimi filozofia ma często do czynienia – definicja realna ma charakter definicji aksjomatycznej, objaśniającej terminy nie wprost, lecz jedynie w uwikłaniu [134]. Definicja realna [...] ujmuje

w zwięzłą formułę rezultat intelektualnej kontemplacji istoty rzeczy. Kontemplacja ta [...] widzi w pojedynczym przypadku to, co ogólne [135].

Czeżowski – uczeń Twardowskiego – był jednym z filarów Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Nie znam równie dobrzej – tak istotowo udanej i tak zwięzłej – charakterystyki formacji ideowej tej Szkoły, jak ta, którą wyżej zacytowałem. Nie mam również wątpliwości, że przez całe swoje życie twórcze, które obserwowałem od lat z najwyższą uwagą i respektem, Wolniewicz tę formację godnie w naszej myśli reprezentował.

Jedną z głównych gałęzi Szkoły Twardowskiego była Warszawska Szkoła Logiczno-Filozoficzna, a jedną z głównych jej postaci był Kotarbiński, którego Wolniewicz znał osobiście i wysoko cenił. Dlatego jedną z najbardziej zaskakujących deklaracji, którą usłyszałem od Wolniewicza, była ta:

Nie wywodzę się z tej Szkoły, ani się do przynależności do niej nie poczuwam [250].

Jedyne wyjaśnienie, jakie przychodzi mi do głowy, to takie, że zacytowana deklaracja pochodzi z lat siedemdziesiątych. Może czterdzieści lat później taka deklaracja by nie padła? Wszak Wolniewicz się zmieniał<sup>4</sup> – a zmiany te były niekiedy ewolucyjne, ale niekiedy także rewolucyjne...<sup>5</sup> Skądinąd – jak zobaczymy – pojęcia zmian ewolucyjnych i rewolucyjnych Wolniewicz poddał osobnej analizie...

#### 4. Sfera teorii, diagnoz i remediów

Wolniewicza uważam za myśliciela wybitnego.

Przykładam do niego tę samą miarę, którą trzydzieści lat temu on sam przyłożył do Kotarbińskiego.

Czy głosił śmiało poglądy?

Czy głosił je we wzorowym języku?

---

<sup>4</sup> Nie przypominał w tym ani Czeżowskiego, ani Kotarbińskiego, o którym pisał z podziwem: „Azymut jego myśli raz wybrany był już potem trzymany przez całe życie” [252].

<sup>5</sup> Wyrazistym przykładem takiej zmiany jest metamorfoza jego diagnozy sytuacji religii w cywilizacji łacińskiej. W latach siedemdziesiątych pisał: „Żyjemy w epoce, kiedy na opustoszałe po wierze miejsce wkracza pseudonauka, namiastka wiary i nauki jednocześnie” [234]. Miejsce po wierze miało być już wtedy opustoszałe. Kilkadziesiąt lat później Wolniewicz widział w wierze – wężej: w żywym chrześcijaństwie – jedną z dwóch sił zdolnych przeciwstawić się rozpadowi tej cywilizacji; drugą miałyby być optymalizacja techniki [235]. Oczywiście mogło być tak, że zmiana poglądów u Wolniewicza nastąpiła pod wpływem zmiany w samym przedmiocie tych poglądów. Odchodzące w przeszłość chrześcijaństwo jednak powróciło na swoją cywilizacyjną pozycję.

Czy dotyczyły one spraw istotnych?

Na wszystkie te trzy pytania odpowiadam: Tak.

Wolniewicz mówił w związku z Kotarbińskim:

Jedną z cech filozofa, według wyobrażeń klasycznych, jest pewna – by tak rzec – śmiałość metafizyczna. [...] Chodzi [...] nie o wartość logicznych tych [tj. jego] tez, lecz o ich śmiałość [250].

Tę śmiałość metafizyczną z pewnością miał nie tylko Kotarbiński, lecz także Wolniewicz. A to, jak obaj pisali, stało się normą literacką.

To jest wielka literatura. [...] [Te] teksty są też normą języka, wzorcem tego, jak się mówi i pisze po polsku [251].

Dodam, że o Wolniewiczu wolno powiedzieć, że wzorowy był jego JĘZYK – a nie tylko polszczyzna. Poza nią władał angielskim, niemieckim i rosyjskim – i we wszystkich trzech wypadkach władał *perfektnie*.

Mówił dalej o prawdziwym myślicielu, że:

Na jakikolwiek temat się wypowiadał, zawsze miał coś istotnego do powiedzenia [251].

To dotyczyło Kotarbińskiego, ale jest także prawdą o Wolniewiczu.

Wolniewicza uważam za myśliciela wybitnego.

Nie znaczy to jednak, że podzielam wszystkie jego poglądy.

Najwięcej poglądów podzielam z nim w sferze TEORII, mniej w sferze DIAGNOZ, najmniej w sferze REMEDIÓW na sytuacje, które zostały ocenione jako złe.

Tutaj zajmę się wyłącznie sferą teorii. Jeśli chodzi o dwie pozostałe sfery – to podam jedynie PRZYKŁADY poglądów Wolniewicza, których nie mogę zaakceptować.

W sferze diagnoz – politycznych: uznanie „dopiero” Gierka i jego ekipy za „zgraję”<sup>6</sup>.

W sferze diagnoz – kulturowych: skrajnie negatywna ocena współczesnego stanu filozofii polskiej<sup>7</sup> (polemizowałem zresztą z tą oceną na forum

<sup>6</sup> „Myślałem [...], że co innego konfesja, a co innego partia, i że starczy mieć się dobrze na baczności [żeby uniknąć odejścia od naukowej obiektywności, a potem dalej i rzetelności]. Myślałem tak, bo zamroczenie umysłów było wielkie, a mój nie był wyjątkiem, niestety. Wstyd powiedzieć, ale otrzeźwienie przynieśli mi dopiero Gierek i jego zgraja, tyle że od samego początku” [131]. Sugeruje się tu, że ekipa Gierka była jakoś gorsza od poprzednich ekip reżimu komunistycznego. O ekipie poprzedniej (Gomułki) pisał wszak: „Wiosna 1956 roku była wiosną nadziei, jak żadna inna w życiu mojego pokolenia. Wielometrowe lody pękały z hukiem i myśleliśmy już, że znikające wraz z nimi widma odchodzą precz na zawsze” [238].

<sup>7</sup> Muszę przyznać, że oceny filozofów, ferowane przez Wolniewicza, były i są dla mnie zaskakujące. Z jednej strony np. – w tekście „Scjentyzm i okultyzm” – krytykuje Lema za

prasowym, bo na takim forum została wygłoszona<sup>8</sup>). W sferze remediów: postulat (któremu dał publiczny wyraz) zatapiania łodzi z tzw. nachodźcami dla rozwiązania obecnego kryzysu migracyjnego w Europie, chociaż podzielałam ogólną diagnozę stanu naszej cywilizacji, podaną przez Wolniewicza<sup>9</sup>.

Odtąd będzie już tylko o sferze teorii.

## 5. Kryteria teoretyczności

Zacznijmy od epistemologii.

Poznanie, którego teorią jest epistemologia – to działanie zmierzające do ustalenia faktów. Fakty takie, że do ich ustalenia zmierza owo działanie – to OBIEKT poznania; sposób przeprowadzania owego działania – to METODA poznania.

Jeśli proces poznawania doprowadzi do ustalenia faktów, to uzyskuje się WIEDZĘ o tych faktach. Szczególnym rodzajem wiedzy jest wiedza naukowa. Według Wolniewicza wiedza jest naukowa, gdy poznanie, które do niej prowadzi, poza tym, że ma swój obiekt i metodę, dostarcza także TEORII poznawanego obiektu. W takim ujęciu – nie jest poznaniem naukowym np. działalność historiografa, teoretyka pedagogiki i prokuratora; wszyscy oni, stosując odpowiednią metodę, ustalają fakty z określonych dziedzin, ale żaden z nich nie dostarcza teorii tych faktów.

Zdaniem Wolniewicza poznanie filozoficzne również nie jest – z tego samego powodu – poznaniem naukowym.

Wiedza osiągnięta w procesie poznawania ujęta jest w twierdzenia. Aby zbiór twierdzeń stanowił teorię, musi spełniać – według Wolniewicza – łącznie cztery kryteria:

- (1) Zbiór ten jest systemem dedukcyjnym, a więc twierdzenia, które do niego należą, są bądź aksjomatami, bądź są wydedukowane z aksjomatów.
- (2) Niektóre z twierdzeń, należących do owego zbioru, są prawami, tj. twierdzeniami ściśle ogólnymi i nieoczywistymi.
- (3) Twierdzenia należące do teorii muszą być powszechnie uznane przez znawców w zakresie tej dyscypliny, do której należy owa teoria.
- (4) Do teorii należą wyłącznie twierdzenia uzasadnione.

---

„sofizmat okultystyczny” [47], z drugiej zaś strony – w tekście „Epifania diabła” – nazywa Lema „jednym z dwu obok Czesława Miłosza, najwybitniejszych przedstawicieli polskiej filozofii w drugiej połowie XX wieku” [219].

<sup>8</sup> Por.: „Sofizmat”. *Edukacja Filozoficzna* vol. XIII/1992, s. 66–68. „Widmo filozofii polskiej. Jak mówić o współczesnej polskiej filozofii?” Prof. Bogusławowi Wolniewiczowi odpowiada prof. Jacek Jadacki. *Życie* 2000, nr 267, s. 15.

<sup>9</sup> Dałem temu wyraz w tekście: „Polska racja stanu a cywilizacja Zachodu”. *Odra* r. XLIV/2004, nr 5, s. 23–26.

Wobec podanego przez Wolniewicza zestawu kryteriów bycia-teorią nasuwają się następujące wątpliwości.

*Ad (1).* Postulat dedukcyjności teorii powinien być skorygowany co najmniej przez dopuszczenie, że wśród jej twierdzeń poza aksjomatami i tezami z tych aksjomatów wynikającymi są także definicje. Sądzę, że do systemu twierdzeń, aspirujących do bycia-teorią, w niektórych wypadkach (mianowicie w wypadku teorii empirycznych) powinny być ponadto dopuszczone także twierdzenia dotyczące bazy empirycznej owego systemu twierdzeń, w szczególności twierdzenia mówiące nie tylko o zachodzeniu zależności między indywidualnymi faktami (które to twierdzenia znalazłyby się w takiej teorii na mocy wynikania z praw), ale po prostu stwierdzające zachodzenie samych faktów, powiązanych takimi zależnościami (czyli jednostkowe twierdzenia obserwacyjne).

Ponadto modyfikacji powinien ulec wymóg obligatoryjności aksjomatyzacji *sensu stricto*, którą to obligatoryjność co najmniej sugeruje kryterium (1); modyfikacja taka – a w szczególności liberalizacja, jest potrzebna, jeśli ma to być postulat realistyczny w tym sensie, że nie wyrzuca on „za burtę” teoretyczności zbyt wielu zbiorów twierdzeń faktycznie uznawanych za teorie.

*Ad (2).* Twierdzenia „nieoczywiste”, lub dokładniej mówiąc, jak to określa sam Wolniewicz: twierdzenia „nietrywialne”<sup>10</sup>, mają to być twierdzenia „takie, że ich prawdziwość – jak prawdziwość komunałów – nie jest z góry przesądzona” [viii]. Zauważmy, że komunał – to tyle, co twierdzenie zarazem: (a) powszechnie uznawane i (b) nieistotne. Wszystkie trzy składniki *explicatum* są zrelatywizowane: powszechne-uznawanie – do jakiejś populacji, nieistotność – do jakiegoś celu, przesądzenie-z-góry – do jakiegoś stanu wiedzy, a więc ostatecznie do jakiegoś zbioru uznanych twierdzeń. Wolniewicz nie określa ani tego, o jaką populację chodzi, ani tego, o jaki cel chodzi, ani też tego, o jaki zbiór uznanych już twierdzeń chodzi. W konsekwencji – w tym ostatnim wypadku, paradoksalnie – za twierdzenia teorii nie wolno byłoby uważać też wydedukowanych z aksjomatów, gdyż są one przez te aksjomaty właśnie z góry przesądzone.

*Ad (3).* „Gdzie konsensu nie ma, tam nie ma też nauki” – pisze Wolniewicz [viii]. Pomińmy znowu kwestię, jaka ma być populacja, w której obrębie ma być „konsens”<sup>11</sup> względem zbioru twierdzeń pretendującego do miana „nauki”; ogólnikowe określenie tej populacji jako populacji „znawców” niewiele wyja-

<sup>10</sup> Użycie tutaj anglicyzmu „nietrywialne” (skądinąd o łacińskim rodowodzie) zamiast poprawnego „niebanalne” – jest jednym z nielicznych przykładów dysonansu leksykalnego w prozie naukowej Wolniewicza.

<sup>11</sup> Germanizm „konsens” (także łacińskiego pochodzenia) jest innym przykładem wspomnianego wyżej dysonansu. Germanizmem jest też użyty niżej termin Wolniewicza „komponenta” (niem. *DIE Komponente*) – zamiast „komponent”.

śnia. Ważniejsze jest, że w świetle historii nauki – zdarzało się nieraz, że z dwóch propozycji teoretycznych propozycja mylna miała (ostrożnie mówiąc) większe poparcie wśród znawców niż propozycja poprawna. W konsekwencji – należałoby propozycji poprawnej odmówić miana „teorii”. Nauce potrzebna jest nie tyle jednomyślność znawców, ile intersubiektywna kontrolowalność jej tez – na którą zresztą kładzie nacisk sam Wolniewicz, odmawiając miana „teorii” doktrynie parapsychologicznej (zob. niżej).

*Ad (4).* Postulat, aby do teorii należały wyłącznie twierdzenia uzasadnione, a raczej SATYSFAKCONUJĄCO uzasadnione – to postulat krytycyzmu. Postulat ten zwraca się przeciw postulatowi permissywizmu (nazywanego przez Wolniewicza „zasadą otwartości”), głoszącemu, że „wolno uznawać twierdzenia nieobalone” [viii]. Czytamy u Wolniewicza:

Postulat krytycyzmu zmniejsza prawdopodobieństwo uznania fałszu; „zasada otwartości” zmniejsza prawdopodobieństwo odrzucenia prawdy. W obu zatem wypadkach zmniejsza się prawdopodobieństwo jakiegoś błędu. Ale błąd błędowi nie równy. Świadomość naukowa polega na zrozumieniu, że błąd pierwszego rodzaju jest groźniejszy od drugiego [viii].

Zauważmy, po pierwsze, że pojęcie SATYSFAKCONUJĄCEGO UZASADNIENIA jest notorycznie nieostre. Przypuśćmy jednak, że zgodzimy się na jakąś jego precyzację, np. taką, że uzasadnienie satysfakcjonujące – to uzasadnienie racjonalne, a więc – w szczególności – odwołujące się wyłącznie do procedur intersubiektywnie dostępnych<sup>12</sup>. Pozostaje wtedy, po drugie, sprawa kryterium bycia-groźniejszym-dla-nauki, które ma przesądzać, że zmniejszenie prawdopodobieństwa odrzucenia prawdy (w myśl zasady otwartości) jest groźniejsze dla nauki niż zmniejszenie prawdopodobieństwa uznania fałszu (w myśl postulatu krytycyzmu). Wszak ktoś może nie bez racji powiedzieć, że kierowanie się postulatami krytycyzmu w działaniu wymagającym szybkiego podejmowania decyzji może uniemożliwić podjęcie takiej szybkiej decyzji – a więc przynajmniej w niektórych takich sytuacjach działanie zgodnie ze strategią zalecaną przez zasadę otwartości jest działaniem racjonalniejszym.

## 6. Filozofia jako teoria

Filozofia, zdaniem Wolniewicza, nie jest nauką, gdyż nie spełnia „kompletu warunków” (1)–(4), czyli nie ma w niej teorii. Odpowiedź na pytanie, czy filozofia jest nauką, wyglądałaby oczywiście inaczej, gdybyśmy uwzględnili

<sup>12</sup> Chodzi tu, podkreślmy, o procedury uzasadniające twierdzenia, w tym prawa – nie zaś o procedury, dzięki którym do tych twierdzeń dochodzimy. Te ostatnie nie są algorytmizowalne. Jak to ujmuje Wolniewicz: „Teoria pojawia się tylko przez błysk geniuszu” [viii].



zastrzeżenia, którymi wyżej opatrzyłem te warunki. Jednakże potrzebne są tu jeszcze dwa dodatkowe zastrzeżenia.

Nazwijmy „doktryną” zbiór twierdzeń, który pretenduje do bycia-teorią – niezależnie od tego, czy te pretensje spełnia, czy nie.

Otóż, po pierwsze, filozofia nie jest doktryną, lecz klasą doktryn. Doktryny należące do tej klasy mają różny status metodologiczny i różne fazy historyczne. Przy mocnej interpretacji opinii Wolniewicza należałoby sprecyzować w postaci twierdzenia, że żadna doktryna filozoficzna w żadnej swojej fazie historycznej nie jest teorią. Wolniewicz sam takie twierdzenie falsyfikuje – pisząc, że „czysta logika stanowi jedyną nauką komponentę filozofii” [ix]; zakładam, że termin „komponenta” w tym kontekście wolno interpretować jako ekwiwalent terminu „doktryna składowa”.

## 7. Klarowność

Po drugie, komentując kwestię teoretyczności filozofii, Wolniewicz dokonuje w dalszym ciągu swego wywodu pewnego istotnego przesunięcia pojęciowego (*resp.* kategoryjnego). Wolniewicz pisze:

Logika to nie są formalne rachunki. Logika to jest CZYSTOŚĆ MYŚLENIA. Formalizacja jest tylko pomocą, podobnie jak zwięzłość stylu i prostota wyrazu. Łącznie wszystkie one służą jasności myśli, a ta prawdzie [ix].

Logika z komponentu-teorii staje się tu komponentem-aspektem filozofii. Logika tkwić ma w filozofii o tyle, o ile procedury badawcze, używane w doktrynach filozoficznych, są logiczne, tj. odwołujące się do pojęć wyraźnych („czystych”), ostrych, a przede wszystkim klarownych („jasnych”).

Wolniewicz proponuje następujące eksplikacje „wyraźności”, „ostrości” i „jasności”.

[Pojęcie jest WYRAŻNE, gdy] w jego uniwersum logicznym – czyli wśród ogółu obiektów, do których można je sensownie stosować – potrafimy wskazać przynajmniej jeden taki obiekt, który pod nie na pewno podpada, a także taki, który na pewno nie podpada. [...]

[Pojęcie jest OSTRE, gdy] zawsze można rozstrzygnąć, czy dany obiekt, wybrany dowolnie z jego uniwersum, podpada pod nie, czy nie podpada. [...]

[Pojęcie jest JASNE, gdy] wiadomo, jakie cechy przypisuje swym obiektom; w szczególności jest więc jasne, gdy umiemy podać jego adekwatną definicję [153–154].

Relacje między wyraźnością, ostrością i jasnością Wolniewicz opisuje następująco:

Pojęcie ostre jest [...] zawsze wyraźne – chyba że jest pojęciem uniwersalnym, czyli wyczerpuje całe swe uniwersum [a więc jest pozbawione kontrastu]. [...] Jasność nie musi jednak czynić pojęcia ostrym, bo nieostre bywają same owe cechy definiujące. Musi natomiast czynić je wyraźnym [153–154].

Rozróżnienie Wolniewicz jest najprecyzyjniejszą znaną mi eksplikacją klarowności, chociaż nie jest wolne od wad. Oznaczmy literą ‘*W*’ klasę pojęć wyraźnych<sup>13</sup>, literą ‘*O*’ klasę pojęć ostrych, a literą ‘*J*’ klasę pojęć jasnych. Nie ma wątpliwości, że *W* krzyżuje się z *O* (przy czym pojęciem ostrym, które nie jest wyraźne, jest pojęcie uniwersalne ze względu na dane uniwersum, tj. takie, które skorelowane jest ze wszystkimi elementami tego uniwersum) oraz że *J* zawiera się (w sposób właściwy) w *W*. Trudno natomiast rozstrzygnąć, czy *O* krzyżuje się z *J*, czy w *J* zawiera się (w sposób właściwy).

Niezależnie od tego, jaką damy eksplikację „wyraźności”, „ostrości” i „jasności” – okazuje się, że cechy te są stopniowalne. Jeśli jakaś doktryna filozoficzna tej cechy nie ma w najwyższym stopniu lub nie ma jej w ogóle, to „jest o tyle naukowa, o ile się do niej [*scil. logiki*] zbliża” [ix].

Na tym tle staje się przynajmniej częściowo zrozumiały stosunek Wolniewicza do metafory w filozofii. Metaforę uważa on za „przeczcucie izomorfizmu”. Jego zdaniem w filozofii:

Metafora jest [...] czasem najlepszym – bo najtrafniejszym i najsilniejszym – wyrazem dla myśli, jakim w danym wypadku dysponujemy. [...] Na metaforze nie można i nie należy poprzestawać, to jasne; ale nie znaczy to wcale, by nie wolno było od niej zaczynać [169].

Użycie metafory więc wymaga, aby w następnym kroku została ona – zdemetaforyzowana, jeśli kontekst, w którym została użyta, zasługiwać ma na miano „teoretycznego”:

By symbol przekształcić w pojęcie, trzeba go zdefiniować, przynajmniej cząstkowo. Bez tego nie ma teorii [183].

Stosunek Wolniewicza do metafory w filozofii jest tylko CZĘŚCIOWO zrozumiały, gdyż postulatowi definicyjnej demetaforyzacji towarzyszy u niego deklaracja anty-demetaforyzacyjna:

---

<sup>13</sup> Jako przykład pojęcia wyraźnego Wolniewicz podaje pojęcie ROZSĄDNOŚCI, a niewyraźnego – pojęcie SZCZĘŚLIWOŚCI.

Gdy symbol próbujemy dyskursywnie rozwinąć, treść jego się ulatnia, a w rękę zostaje nam jakiś komunał lub bzdura [194]<sup>14</sup>.

## 8. Style filozoficzne

Gdybyśmy zgodzili się, że doktryna jest logiczna, gdy spełnia wskazane wyżej kryteria (1)–(4), musielibyśmy się zgodzić, że kategorię filozofii jako nie-nauce musi być osłabiona: poszczególne doktryny filozoficzne są w mniejszym lub większym stopniu teoriami. Tylko wtedy wolno będzie powiedzieć jak Wolniewicz:

WE WSZELKIEJ FILOZOFII TYLE JEST NAUKI, ILE JEST W NIEJ LOGIKI [ix].

Warunki (1)–(4) stają się więc ostatecznie jedynie granicznym ideałem.

W naszych czasach spotykamy trzy sposoby uprawiania filozofii: pozytywistyczny, hermeneutyczny i antyirracjonalistyczny<sup>15</sup>. Zdaniem Wolniewicza tylko doktryny antyirracjonalistyczne spełniają kryteria bycia-teorią (1)–(4) – a dokładniej: spełniają te kryteria w stopniu dostatecznie wysokim.

Style uprawiania filozofii należy przy tym odróżniać od postawy filozofa wobec nauki. Szczególną postawą – skądinąd krytykowaną przez Wolniewicza – jest scjentyzm. Postawa ta przejawia się dwojako: w bezkrytycznym kulcie nauki [34] i równie bezkrytycznym lęku przed metafizyką.

Scjentyzm polega [...] na tym, że własne myślenie i własny sąd zastępuje się w konkretnym wypadku ogólnikową wiarą w naukę i jej zinstytucjonalizowane autorytety [51]. [Dochodzi do tego] lęk przed ocenianiem lub wypowiedzeniem czegoś niesprawdzalnego, „metafizycznego” [208].

Wolniewicz niezwykle krytycznie ocenia zarówno pozytywistyczny, jak i hermeneutyczny styl uprawiania filozofii. Pozytywizm i współczesne „anglo-amerykańskie skrzydło” filozofii są według niego sparaliżowane przez scharakteryzowany wyżej scjentyzm. Współczesne „skrzydło niemiecko-francuskie” i hermeneutyczne zaś jest „zupełnie wyjałowione przez namaszczone pustosłowie [...], które maskuje [...] ideową pustkę” [209].

<sup>14</sup> Charakterystyczna jest w tym kontekście wypowiedź Wolniewicza o sile ekspresyjnej muzyki – np. jako wyrazu możliwych reakcji na świadomość nieuchronności śmierci: „Muzyka lepiej niż słowo oddaje występującą tu rozmaitość” [180]. Mówi to nie byle jaki koneser muzyki.

<sup>15</sup> Wolniewicz nie używa tego ostatniego terminu; ponieważ sam nie nazywa w ogóle trzeciego sposobu uprawiania filozofii – wprowadzam ten termin tutaj na własną odpowiedzialność, chociaż nie bez silnych racji.

Nie można nie zauważyć, że odzegnując się stanowczo od tak rozumianego scjentyzmu, Wolniewicz sam poniekąd postępuje jak scjentyista – kiedy bowiem krytykuje parapsychologię (zob. niżej), odwołuje się do świadectw pośrednich i ocen autorytetów anty-parapsychologicznych, zamiast do WŁASNYCH badań naukowych nad zjawiskami parapsychologicznymi<sup>16</sup>.

## 9. Semantyczne kryterium teoretyczności

Wymienione wyżej kryteria (1)–(4) mogą mieć interpretację czysto syntaktyczną, chociaż kryteria (3) i (4) mogą mieć także interpretację semantyczną. Tak czy inaczej Wolniewicz czuje się w obowiązku zaznaczenia aspektu semantycznego teoretyczności. Wskazuje ten aspekt tak:

Naukowy pogląd na świat można [...] charakteryzować dwojako: bądź od strony właściwego mu obrazu świata, bądź od strony właściwego mu układu wartości [63].

Pogląd na świat jest naukowy tylko wtedy, gdy prawda jest na jego gruncie WARTOŚCIĄ NACZELNĄ [63–64]<sup>17</sup>. Nie jest ona wartością instrumentalną [64]. Nauka stanowi najpełniejszy KSZTAŁT PRAWDY [64].

Myślom, wyrażonym w tych sformułowaniach, wolno nadać postać *explicit* semantycznego kryterium teoretyczności (*resp.* naukowości):

(5) Twierdzenia należące do teorii naukowej powinny aspirować do tego, aby być twierdzeniami prawdziwymi.

Warunkiem niezbędnym bycia-prawdziwym jest wewnętrzna niesprzeczność [65], a warunkiem ustalenia wewnętrznej niesprzeczności jest jasność [65]. Wolniewicz wyraża to mówiąc, że jasność myśli (i – dodaje – swobodna krytyka) jest wartością „podnaczelną”, służącą prawdzie jako wartości „naczelnej”. Spośród trzech wymienionych przez Wolniewicza głównych dziś stylów uprawiania filozofii najbardziej grzeszą przeciwko tej wartości ci, którzy uprawiają filozofię w stylu hermeneutycznym. Co więcej, obecnie widać tendencję do tego, aby w ogóle myśleć nie jasno, lecz zgodnie z tym, „co myśli góra”, a więc aby być w zgodzie z „idolem teatru”, lub zgodnie z tym, „co myślą wszyscy”, a więc aby być w zgodzie z „idolem rynku” [66].

Procedurą gwarantującą jasność myśli jest definiowanie. Wysłunięcie przez Wolniewicza postulatu (5) uzasadnia tym samym celowość rozszerzenia klasy

<sup>16</sup> Warto też zauważyć, że w II tomie *Filozofii i wartości* dokonuje *sui generis* oswojenia hermeneutyki, inkorporując ją w nurt filozofii antyirracjonalistycznej pod postacią hermeneutyki logicznej.

<sup>17</sup> Prawda, co Wolniewicz podkreśla, nie jest jedyną wartością – ani nawet jedyną NACZELNĄ wartością. Innymi wartościami naczelnymi są np. zdrowie i sprawiedliwość.

twierdzeń niezbędnych w teorii o definicje, zgodnie z umieszczonym wyżej komentarzem do postulatu (1).

Niesprzeczność jest aspektem syntaktycznym teorii, gdybyśmy więc chcieli osłabić kryterium (5) do jego wersji syntaktycznej – zgodnej z charakterem (syntaktycznym właśnie) kryteriów (1)–(4) – uzupełnilibyśmy te kryteria nie o kryterium (5), lecz kryterium:

(5\*) Twierdzenia należące do teorii naukowej powinny aspirować do tego, aby być twierdzeniami wewnątrznie niesprzecznymi.

Nasuują się tutaj dwa zastrzeżenia. Jedno dotyczy statusu myślenia zgodnego z idolem rynku, a drugie – myślenia jasnego.

W pierwszym wypadku chodzi o to, że nieracjonalne jest nie tyle myślenie tak, jak „myślą wszyscy”, ile myślenie tak-a-tak DLATEGO TYLKO, że tak właśnie „myślą wszyscy” (kwantyfikator jest, rzecz jasna, w obu wypadkach ograniczony do pewnej wyróżnionej populacji). Bez takiego zastrzeżenia postulat nieulegania idolowi rynku wchodziłby w kolizję z kryterium konsensusu (3).

W drugim wypadku chodzi o to, że nie zawsze nie da się wykazać w odniesieniu do twierdzeń niejasnych, że są wewnątrznie sprzeczne. Wewnętrzna sprzeczność – jak już wspomniano – jest relacją syntaktyczną; zatem formuła o postaci „ $p$  i nieprawda, że  $p$ ” jest wewnątrznie sprzeczna także wtedy, gdy zdanie ‘ $p$ ’ samo jest niejasne (np. z powodu niejasności jego członów).

## 10. Parapsychologia jako pseudoteoria

Prawdziwa nauka nigdy się na swą „naukowość” nie powołuje; robią to tylko podszywający się pod nią szarlatani [254].

Za przykład doktryny, która tylko rości sobie pretensję do bycia teorią, a w istocie jest jedynie szarlatanerią, Wolniewicz uznaje parapsychologię (*scil.* psychotronikę), stanowiącą nowszą wersję okultyzmu (*scil.* neookultyzm). Według Wolniewicza:

Wierzenia okultystyczne są przesądami, które [...] występują dzisiaj przebrane za naukę [34].

Przy tym:

„Przesądem” nazywamy [...] takie przeświadczenie, które jest jednocześnie:

- (i) fałszywe,
- (ii) bezpodstawne,
- (iii) niewrażliwe na argumentację,
- (iv) zbiorowe,
- (v) archaiczne w swej treści [34–35].

Trzy pierwsze warunki charakteryzują wszelkie urojenia. Można więc powiedzieć krótko, że przesady są to zbiorowe urojenia z archaicznym rodowodem [35].

W ujęciu tym warto zrobić następującą korektę. Warunki (i) i (ii) nie są niezależne. Jeśli jakieś przeświadczenie spełnia warunek (i), to spełnia też warunek (ii). Warunek (iii) dotyczy nie tyle przeświadczenia, ile osoby, która to przeświadczenie żywi. Warunek (iv) nie jest warunkiem niezbędnym: mogą być przecież przesady „indywidualne”. Archaiczność treści, o której mowa w warunku (v), ma polegać na tym, że przesady wywodzą się z myślenia magicznego – czyli są zabobonami lub gusłami; być może tak jest, ale relacja wywodzenia-się-z wymagałaby dopiero eksplikacji, aby kryterium to było operacyjne<sup>18</sup>.

Zwolennicy parapsychologii uważają ją za teorię paranormalnych zjawisk psychicznych. Do zjawisk takich zaliczają oni: postrzeganie pozazmysłowe, tj. jasnowidzenie (czyli postrzeganie cudzych przeżyć bez pośrednictwa zmysłów) i prekognicję (postrzeganie zdarzeń przyszłych), porozumiewanie się pozazmysłowe, tj. telepatię (czyli porozumiewanie się ludzi bez pośrednictwa zmysłów), oraz psychokinezę (tj. wywoływanie zmian w przedmiotach materialnych za pomocą oddziaływania psychicznego).

Ponieważ parapsycholodzy uważają swoją doktrynę za teorię zjawisk RZECZYWISTYCH, muszą więc zakładać lub przynajmniej dopuszczać ich istnienie. Tezę o istnieniu zjawisk parapsychicznych parapsycholodzy uzasadniają następującymi racjami:

- (6) „Są tego liczne naukowe dowody” [20].
- (7) „Przemawiają [za tym] pewne dane pozytywne, i są one wystarczające, aby poddawać sprawę bliższemu badaniu” [20].
- (8) Ich istnienie daje się „pogodzić” ze współczesną wiedzą naukową [32].
- (9) „Dowodu istnienia zjawisk paranormalnych co prawda nie ma, ale nie ma też dowodu ich nieistnienia” [33].

Nie jest łatwo sformułować te racje w sposób precyzyjny. Wolniewicz w każdym razie tego nie robi. Zaryzykuję więc na własną odpowiedzialność następującą interpretację:

- (6\*) We współczesnej nauce uznaje się LICZNE twierdzenia, z których wynika twierdzenie o istnieniu zjawisk parapsychicznych.
- (7\*) We współczesnej nauce uznaje się PEWNE twierdzenia, z których wynika twierdzenie o istnieniu zjawisk parapsychicznych.

---

<sup>18</sup> Moim zdaniem adekwatną definicję „przesądu” podał w 1906 roku Twardowski w artykule „O przesądach”. Przesąd jest to według niego „z góry powzięte i w ogóle nie dające się uzasadnić przekonanie, które dopatruje się związku między rzeczami sobie obcymi”. Zob.: *Myśl, mowa i czyn*. Kraków 2013, *Copernicus Center Press*, s. 56.

(8\*) We współczesnej nauce nie uznaje się żadnych twierdzeń, z których wynikałoby twierdzenie o istnieniu zjawisk parapsychicznych LUB twierdzenie o ich nieistnieniu.

(9\*) We współczesnej nauce nie uznaje się żadnych twierdzeń, z których wynikałoby twierdzenie o nieistnieniu zjawisk parapsychicznych.

Do racji (8\*) i (9\*) dodaje się jeszcze postulat permissyvizmu, ewentualnie osłabiony do postaci postulatu neutralności apriorycznej (*resp.* zasady ostrożności), zgodnie z którym:

(10) „W nauce nie wolno niczego odrzucać *a priori*” [30, 33, 41].

Racje (6\*)–(9\*) są uporządkowane według relacji bycia-słabszą.

Oponenti parapsychologów uważają parapsychologię za RZEKOMĄ teorię RZEKOMYCH zjawisk. Według Wolniewicza strategia parapsychologów polega na przyjmowaniu w obliczu kolejnych argumentów tych ostatnich coraz słabszych spośród racji (6\*)–(10)<sup>19</sup>.

## 11. Obserwacyjna mistyfikacja

Racje (8\*) i (9\*) opierają się na relacji między prawami współczesnej nauki a twierdzeniem o istnieniu zjawisk parapsychologicznych. Według Wolniewicza:

Okultyzm jest sprzeczny nie tyle z prawami przyrody, co z regułami racjonalnego myślenia [51].

Ujmując to w Wolniewiczowski sugestywny aforyzm: „półmrok fizyczny”, w którym odbywały się dawniej seanse spirytystyczne, zastępuje się dziś „półmrokiem logicznym” [39]<sup>20</sup>.

Z kolei racje twierdzeń o istnieniu zjawisk parapsychicznych, o których mowa w (6\*) i (7\*), są twierdzeniami o charakterze tez obserwacyjnych, zdających sprawę z seansów parapsychologicznych, traktowanych przez parapsychologów jako eksperymenty empiryczne. Wolniewicz przypomina, że aby

<sup>19</sup> Nawiasem mówiąc, według Wolniewicza „sam fakt udziału pracownika naukowego w takiej imprezie [*scil.* w dyskusji z udziałem parapsychologów] jest już – niezależnie od intencji – potężnym czynnikiem propagandowym na rzecz okultyzmu” [19]. W rzeczywistości – sytuacja jest beznadziejna, gdyż z kolei nieuczestniczenie racjonalisty w takiej dyskusji może być i bywa uznane za świadectwo „strachu przed prawdą”. Otóż jak zwykle w dyskusjach o celu perswazyjnym – nie wystarczy mieć rację: trzeba także mieć odpowiednie kwalifikacje erystyczne.

<sup>20</sup> Znamienne, że ten „półmrok logiczny” nie przeszkadzał niektórym... logikom. Jak odnotowuje Wolniewicz – zwolennikiem okultyzmu był m.in. wybitny logik – De Morgan [37]. O tym, że w „półmroku logicznym” lubią pracować matematycy, powszechnie wiadomo.

coś zasługiwało na miano „eksperymentu empirycznego”, musi wykluczać dwie rzeczy:

- (i) obserwacyjną mistyfikację;
- (ii) incydentalność zaobserwowanej koincydencji.

Inaczej mówiąc, rzetelność eksperymentów naukowych musi mieć zagwarantowaną „naukową kontrolę”, a ich wyniki muszą przekraczać „wartość statystycznie oczekiwaną” [24]. Parapsychologowie zastępują naukową kontrolę odwoływaniem się do opinii osób cieszących się autorytetem. Tymczasem:

Właściwa kontrola naukowa nie ma nic wspólnego z kwestią zaufania do tej czy innej osoby, albo grupy osób [...]. Naukowy przykład zjawiska musi być dowolnie powtarzalny [...]. Bez powtarzalności nie ma dobrej kontroli naukowej [46].

Dlatego:

Co tyle razy przy bliższym wejrzeniu nieodmiennie okazywało się głupstwem, to chyba naprawdę jest głupstwem [61].

Ostatecznie w seansach parapsychologicznych oczekuje się nie naukowej kontroli, lecz „naukowej aprobaty na kredyt” [60], a ich wyniki „nie wytrzymują próby krytycznej analizy, i to zwykle zupełnie elementarnej” [23].

W świetle tych dwu konstatacji przechwałki okultystów są tylko jednym z objawów intelektualnej nierzetelności, jaka cechuje całe ich piśmiennictwo. Stwarza się tam fałszywe pozory na rzecz własnego stanowiska, przemilczając lub przekręcając to, co w sprawie mają do powiedzenia prawdziwi oponenci. [...] Taktyka okultystów jest [...] prosta, lecz skuteczna: twierdzić stanowczo, że dowody są, przemilczać głosy krytyki wskazujące, że dowodów nie ma, i domagać się dalszych badań [23].

Rzekome „zjawiska paranormalne” [...] są [...] wynikiem współdziałania [...]: łatwości jednych i bałamuctwa drugich [30].

## 12. Reguła racjonalności

Zdanie na temat przebiegu eksperymentów – w tym także tzw. eksperymentów parapsychologicznych – wyrabiamy sobie na podstawie bądź bezpośredniej obserwacji tych eksperymentów, bądź relacji ich naocznych świadków.

Wartość takiego pośredniego świadectwa Wolniewicz proponuje oceniać, stosując regułę sformułowaną przez Hume’a. W ujęciu Wolniewicza reguła ta głosi:

Uznanie autentyczności [danego] zdarzenia [...] na mocy [pewnego] świadectwa [...] będzie racjonalne tylko wtedy, gdy wiarygodność [owego] świadectwa przewyższa nieprawdopodobność zdarzenia [42].



Inaczej mówiąc:

Jeżeli umysł myśli racjonalnie, to siła jego przeświadczeń jest proporcjonalna do mocy ich racji [53].

Siłę przeświadczenia Wolniewicz proponuje – idąc za Kantem – mierzyć gotowością pójścia o zakład.

Jest zarazem granica – zwana „linią Hume’a” – taka, że po jej przekroczeniu występuje u ludzi charakterystyczne wahanie między stanowczym odrzuceniem nieprawdopodobnych zdarzeń/wyjaśnień – a ich przyjęciem: „zawieszeniem krytycyzmu” [58]. I z linią Hume’a należy się liczyć także przy korzystaniu z cudzych (a być może i własnych) świadectw.

### 13. Aprioryczna neutralność

Jak pamiętamy, metodologiczny postulat neutralności apriorycznej (10) głosi, że „w nauce nie wolno niczego odrzucać *a priori*”. Wolniewicz zwraca uwagę na to, że postulat ten może być rozumiany trojako:

- (10\*) Tego, że *p*, nie wolno odrzucać, „nie wysłuchawszy racji i nie obejrzawszy materiałów dowodowych” [41] przemawiających za tym, że *p*.
- (10\*\*) Tego, że *p*, nie wolno odrzucać, „nie przeprowadziwszy na własną rękę analogicznych badań i eksperymentów” [42].
- (10\*\*\*) Tego, że *p*, nie wolno odrzucać, „nie udowodniwszy najpierw tezy przeciwnej” [43].

Wolniewicz ocenia postulat (10\*) jako słuszny, postulat (10\*\*) jako „problematiczny”, a postulat (10\*\*\*) jako błędny.

„Problematiczność” postulatu (10\*\*) bierze się stąd, że:

Żąda się w [...] [nim] od nauki szczegółowego i ustawicznego sprawdzania wszelkich pomysłów, nawet całkiem niedorzecznych [42].

Postulat (10\*\*\*) – w odniesieniu do tezy o istnieniu czegoś i tezy o nieistnieniu tego czegoś – jest błędny, gdyż tezy te nie są „symetryczne”.

W spór ten *scil.* parapsychologów z ich racjonalistycznymi oponentami] zaangażowane są istotne wartości intelektualne i humanistyczne. [...] Ścierające się w tym sporze światopoglądy nie są ani równorzędne, ani równouprawnione [19].

Chodzi o to, że pozytywne tezy egzystencjalne uzasadnia się „przez przykład”, a negatywne tezy egzystencjalne „przez prawo”. Wykazać, że istnieją przedmioty należące do zbioru  $Z$  – to tyle, co wskazać przykład takiego przedmiotu. Wykazać, że nie istnieją przedmioty należące do zbioru  $Z$  – to tyle, co wskazać prawo, którego konsekwencją jest twierdzenie, że żaden przedmiot nie należy do zbioru  $Z$ .

Ma być tak dlatego, że:

Kwestie istnienia lub nieistnienia są [...] ze swej natury tylko JEDNOSTRONNIE ROZSTRZYGAŁNE, mianowicie tylko na „tak”, nigdy zaś na „nie” [49].

Nie mogę się z tym zdaniem Wolniewicza zgodzić. Otóż takim prawem, które ROZSTRZYGA, że pewna klasa przedmiotów nie istnieje, jest prawo niesprzeczności. Wykazać, że wszystkie elementy jakiejś klasy są wewnętrznie sprzeczne – to tym samym przesądzić, że elementy tej klasy nie istnieją. Problem tkwi jedynie w tym, że NIE TYLKO takich przedmiotów nie ma.

## 14. Fundament religii

Według Wolniewicza dwa główne pytania filozofii religii brzmią: „Czym jest religia i skąd właściwie się bierze” [160]. Na pierwsze pytanie Wolniewicz wprost nie odpowiada, ale można się domyślić, że kiedy zadaje pytanie drugie, to przez „religię” rozumie wiarę co najmniej w istnienie Boga i nieśmiertelność duszy.

Niektórzy odpowiadają na drugie pytanie, powołując się na istnienie cudów. Wolniewicz przyjmuje następującą, „obiektywistyczną” definicję „cudu”:

Cudem jest każde takie zdarzenie, którego przyczyną nie są (lub ewentualnie nie mogą być) siły przyrody, ani tym bardziej oczywiście siły człowieka, który jest tej przyrody składnikiem [6].

Na gruncie teologii tak rozumiany cud jest traktowany jako *sui generis* skutek ingerencji Transcendencji; ich zachodzenie byłoby więc świadectwem istnienia tej Transcendencji. Podobnie – cudowne zmartwychwstania ciała, o których wspominają *Ewangelie*, świadczyłyby o istnieniu nieśmiertelnej duszy<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Cuda na gruncie danej konfesji bywają też wykorzystywane jako świadectwo tego, że właśnie TA konfesja jest „prawdziwa”. Trzeba wtedy wykazać, że cuda, na które powołują się inne konfesje, są cudami rzekomymi. Można to zrobić jedynie – i robi się tak *de facto* – za pomocą argumentacji racjonalistycznej. Powstaje jednak wtedy następujący dylemat: „Albo się

Wolniewicz uważa, że uzasadnianie wiary religijnej za pomocą innej wiary – mianowicie wiary w cuda – jest zbyt słabe, zwłaszcza kiedy ta ostatnia wiara słabnie<sup>22</sup>. Jeśli uzasadnienie to ma być przekonujące i mieć trwały walor, musi się odwoływać do przeświadczenia silniejszego niż wiara: do wiedzy.

Oznaczmy przez *TI* (skrót od „Transcendencja” oraz „*immortalitas*”) przedmiot wiary religijnej. Odpowiedź Wolniewicza na pytanie, skąd się bierze wiara w *TI*, wolno zrekonstruować następująco:<sup>23</sup>

(11) Ludzie wierzą w *TI*, gdyż ludzie boją się własnej i cudzej śmierci.

Strach przed śmiercią jest tak wielki, że „w swej przeciętności człowiek jest za słaby, by jej sprostać w pojedynkę” [179]. Dlatego człowiek wierzący szuka zazwyczaj wsparcia we wspólnocie ludzi wierzących. Wolniewicz pisze (dokonując zresztą przesunięcia kategoryjnego – bo mówienie o wierze zmienia się tu w mówienie o ludziach wierzących):

Religia jest to zorganizowana wspólnota duchowa w obliczu śmierci [179].

Teza (11) nie tylko wyjaśnia fakt istnienia religii faktem istnienia lęku przed śmiercią, ale wyjaśnia też fakt wzmożonej religijności ludzi starych; nie chodzi przy tym o wzrost ich pobożności – lecz o wzrost „rozumienia dla religii” [180], o wzrost „smutku przemijania” [181]. Fakt ten bierze się po prostu stąd, że ludzie starzy „żyją w bezpośrednim sąsiedztwie czasowym śmierci” [179].

Teza (11) z jednej strony pociąga za sobą to, że:

(12) Ludzie wierzą w *TI*.

Z drugiej strony teza (12) opiera się na zależności:

(13) Jeżeli ludzie wierzą w *TI*, to ludzie boją się własnej i cudzej śmierci.

Następnik implikacji (13) pociąga z kolei to, że:

(14) Ludzie wiedzą, że ich śmierć – i w ogóle śmierć każdego człowieka – jest nieuchronna.

Ujmując to metaforycznie – powiemy za Wolniewiczem:

Życie ludzkie to życie w cieniu śmierci [171]<sup>24</sup>.

cuda religii nie-chrześcijańskich krytykuje w sposób racjonalistyczny i podważa tym samym wiarę w cuda i prawdziwość religii własnej, albo się ich nie krytykuje i podważa tym samym wiarę w to, że chrześcijaństwo jest jedyną prawdziwą religią. Dylematu tego rozwiązać nie można” [14].

<sup>22</sup> Wolniewicz idzie krok dalej i twierdzi, że „nikt nie wierzy już w cuda” [36].

<sup>23</sup> Rekonstrukcja moja nie jest w pełni satysfakcjonująca metodologicznie, ale da się bez trudu do takiej postaci przeformułować; w takiej jednak postaci byłaby chyba – mniej przejrzysta.

<sup>24</sup> Sformułowanie to bardzo przypomina Heideggerowskie „bycie-ku-śmierci”...

Z (13) i (14) wynika, że:

(15) Jeżeli ludzie wierzą w *TI*, to ludzie wiedzą, że ich własna i cudza śmierć jest nieuchronna.

Z kolei następnik implikacji (15) pociąga za sobą to, że:

(16) Śmierć każdego człowieka jest nieuchronna.

Dlatego – jak to ujmuje Wolniewicz – gdyby (16) było fałszem, fałszem byłoby też (12). Gdyby nie było śmierci, to by nie było religii [170]. Istnienie śmierci jest najbliższym warunkiem koniecznym istnienia religii.

Fakt, stwierdzany przez tezę (12), jest faktem trwałym [165]. Właściwie teza (12) powinna więc brzmieć:

(12\*) Ludzie zawsze wierzyli i wierzą w *TI*.

Fakt, stwierdzany przez tezę (12\*), musi mieć wyjaśnienie w jakimś fakcie „światowym” i to dostatecznie „uchwytnym”. Jak pisze Wolniewicz:

Religia musi mieć jakiś fundament w świecie; musi się opierać na czymś mniej nieuchwytnym, ulotnym i chwiejnym niż ludzkie doznania, przeżycia i nastroje [165].

To jest jego „założenie metodologiczne”. Takim mocnym fundamentem wiary, jej „korzeniem”, jak mówi Wolniewicz, jest wiedza, o której mowa w tezie (14): korzeniem wiary jest mianowicie śmierć [168] i – w dalszej perspektywie (jako dalsze warunki istnienia religii) – trwoga, strach przed śmiercią, i cześć względem niej, wywołana jej grozą. Z kolei groza śmierci ma być wywołana tym, że stanowi ona w świecie – jak się wyraża metaforycznie Wolniewicz – „lukę metafizyczną” [174], a nawet „metafizyczny skandal”. Żadnej literalnej interpretacji tej metafory niestety nie daje.

To, że to właśnie fakt, stwierdzany w tezie (14), jest „korzeniem” religii, pozwala ją odróżnić od magii. Niektórzy uważają, że religia jest kontynuacją magii. Wolniewicz uważa to za pogląd błędny. Magię określa nie teza (14), lecz teza:

(14\*) Ludzie nie wiedzą, kiedy nastąpi ich śmierć – i w ogóle czyjakolwiek śmierć. Dlatego:

KORZENIEM RELIGII JEST PEWNOŚĆ ŚMIERCI; KORZENIEM MAGII JEST NIEPEWNOŚĆ LOSU. [...] Magiczny stosunek do śmierci to irracjonalne próby odsuwania jej godziny [183].

Wolniewicz stawia pytanie, czy tezę (12\*) należy uzupełnić tezą:

(14\*\*) Ludzie zawsze będą wierzyć w *TI*.

Jego odpowiedź jest pozytywna:

Religia będzie istnieć, póki ludzie będą musieli umierać [197]. A zatem religia będzie istnieć, póki istnieć będzie człowiek [198].

Postawmy wobec tez (11) i (13), które stanowią punkt wyjścia całego tego wywodu, pytanie, skąd się bierze zależność, o którą w nich chodzi<sup>25</sup>. Wolniewicz na to pytanie nie daje odpowiedzi *explicite* – zaryzykujemy więc ją na własną odpowiedzialność. Otóż prawdopodobnie lęk przed śmiercią pociąga za sobą wiarę religijną, gdyż człowiek nie byłby w stanie bez jakiegoś uśmierzania tego lęku żyć. Użyjmy w celu wyrażenia tego związku powiedzenia Wolniewicza:

Bez nadziei człowiek nie może żyć [195].

## 15. Antropologia i aksjologia

Jak widzieliśmy – fundamentem religii jest natura człowieka. Nic dziwnego, że Wolniewicz dużo uwagi poświęca analizie owej natury – czyli kwestiom antropologicznym.

Terminu „antropologia filozoficzna” używa zresztą Wolniewicz w sposób chwiejny.

Najbardziej ogólnikowo charakteryzuje antropologię filozoficzną jako – pogląd na naturę ludzką, dodając do owej natury, jako przedmiotu antropologii filozoficznej, jeszcze sposoby jej przejawiania się w zachowaniach człowieka [245–246]. Jako przykład tak ujmowanej antropologii filozoficznej – podaje „osławiony pogląd zwany «rasizmem»”; według antropologii rasistowskiej „natura ludzka miałaby być zróżnicowana odpowiednio do pewnych namacalnych znamion rasowych” [95].

W różnych tekstach Wolniewicz uzupełnia tę ogólnikową charakterystykę wymogami dodatkowymi – że ów pogląd na naturę ludzką (i ewentualnie życie ludzkie) musi być:

- (a) „ogólny” [245];
- (b) „wyraźnie sformułowany” [95];
- (c) „w miarę spójny” [95], czyli „jako tako uporządkowany logicznie” [102].

Spełnienie wymogu (a) pociąga za sobą, jak się zdaje, obecność w każdej doktrynie antropologicznej co najmniej jednego prawa. Spełnienie wymogu (c) jest możliwe tylko wtedy, gdy co najmniej dwa twierdzenia należące do doktryny antropologicznej są od siebie logicznie zależne; w konsekwencji – doktryna taka musi obejmować co najmniej dwa twierdzenia. Spełnienie łącznie wymogów (a)–(c) pozwala uznać daną doktrynę antropologiczną za

---

<sup>25</sup> Wiedza, że *p*, to nie to samo, co wiedza, DLACZEGO *p* – czyli zrozumienie tego, że *p*. Wolniewicz przypomina tutaj słowa Leśniewskiego, który mawiał o pewnym współczesnym historyku filozofii: „Wszystko wie, a nic nie rozumie” [192].

TEORIĘ natury ludzkiej, pod warunkiem, że pretenduje ona do bycia prawdziwą, przy czym ta pretensja może okazać się *de facto* niespełniona, gdyż – jak zaznacza Wolniewicz – doktryna antropologiczna okazuje się niekiedy doktryną fałszywą [95].

Z kolei przez „naturę ludzką” rozumie Wolniewicz ogół hipotetycznych „potencji i nieuchronności” [245–246] – a w innym ujęciu: hipotetycznych „dążności i skłonności” [95] ludzkich – które tłumaczyłyby określone zachowania wszystkich ludzi.

Antropologia filozoficzna jest podwójnie związana z aksjologią. Po pierwsze:

Aksjologia to filozofia wartości, a wartości to przedmiot naszych ocen. Ocenianie [zaś] jest jedną z naszych funkcji życiowych, jak oddech i sen [142].

Po drugie, w naturze ludzkiej należy odróżnić charakter i osobowość. Podstawą tego odróżnienia jest stosunek charakteru i osobowości do wartości właśnie.

Pojęcie [charakteru] jest sprzężone z pojęciem wartości: charakter może być dobry albo zły, a osobowość nie.

Aksjologiczny aspekt charakteru sprawia, że «nowoczesna» psychologia o (fałszywych) aspiracjach naukowych ruguje pojęcie CHARAKTERU ze swojej siatki pojęciowej:

Psychologia nie chce znać pojęcia WARTOŚCI, bo sądzi, że upodobni się przez to do chemii czy biologii [105].

Tendencja ta jest objawem scjentyistycznego paraliżu, cechującego dzisiejszych psychologów.

## 16. Antropologie naturalistyczne i antynaturalistyczne

Wolniewicz wyróżnia dwa typy antropologii filozoficznych: naturalistyczne i antynaturalistyczne. Pierwsze utrzymują, że „człowiek jest jedynie częścią przyrody” [96]; drugie – że wykracza poza przyrodę.

Różnicę między tymi typami antropologii można ująć także od strony aksjologii. W aksjologii odróżnia się wartości instrumentalne i wartości obiektywne. Wartości instrumentalne – to wartości niesamoistne, utylitarne, a więc takie, które zaspokajają jakieś potrzeby lub pragnienia. Wartości obiektywne – to

wartości samoistne, perfekcyjne, tj., według określenia Elzenberga, wartości, ze względu na które „coś jest takie, jak powinno być”, czyli takie wartości, przez które świat jako całość staje się doskonalszy.

W ten sposób można powiedzieć, że na gruncie antropologii naturalistycznych redukuje się wszelkie wartości do wartości instrumentalnych, a na gruncie antropologii antynaturalistycznych uznaje się, że taka redukcja jest nieuprawniona, bo ludzie mają „świadomość wartości obiektywnych” [96], nie-instrumentalnych. Ogół wartości obiektywnych Wolniewicz za Elzenbergiem nazywał „kulturą”. Na gruncie antropologii antynaturalistycznych kultura jest więc nieredukowalna do natury.

Antropologia naturalistyczna zakłada (błędnie), że wszelkie potrzeby i pragnienia ludzkie są naturalne – czyli biologiczne. Rozwój nauki – a w szczególności medycyny – zdaje się wskazywać, że potrzeby i pragnienia mogą być ludziom „wszczepiane”. W ten sposób konsekwencją antropologii naturalistycznej jest relatywizm aksjologiczny [98]. Aby go uniknąć, trzeba by przyjąć, że „wszczepia się” lub będzie „wszczepiać się” potrzeby i pragnienia WARTOŚCIOWE – a nie dowolne. Ale:

W ten sposób naturalistyczna redukcja wartości do potrzeb ujawnia swe błędne koło: wartością jest to, co zaspokaja WARTOŚCIOWE pragnienia i potrzeby ludzkie [100].

## 17. Meliorizm i pejoryzm

Na gruncie antropologii antynaturalistycznych za przedmiot dążeń ludzkich uważa się wartości obiektywne. Różnice zdań dotyczą tego, czy człowiek dąży – zgodnie ze swoją naturą – do obiektywnych wartości pozytywnych, czy negatywnych.

Wolniewicz przeciwstawia tutaj koncepcje meliorystyczne – pejorystycznym. Określa te przeciwstawne koncepcje tak:

[Według melioryzmu] człowiek dąży zawsze do tego, co obiektywnie lepsze (*melius*), chyba że zaćmiona jest jasność jego sądu [218]. [Według pejoryzmu] człowiek nie zawsze dąży do tego, co obiektywnie lepsze, nawet gdy jasność jego sądu jest pełna [218].

Jak widać – pejoryzm jest tutaj negacją melioryzmu.

Za meliorystę Wolniewicz uważał Kotarbińskiego. Zresztą był to melioryzm nie uznawany, lecz zakładany:

Może to nawet nieprawda [co głosi melioryzm], ale i tak trzeba w to wierzyć, bo inaczej jak żyć? [248]

Sam Wolniewicz skłaniał się do pejoryzmu, chociaż niektóre jest wypowiedzi świadczyłyby, że stoi na stanowisku skrajniejszym od zwykłego pejoryzmu. Zgodnie z tym radykalnym pejoryzmem człowieka określa „dążność do gorszego” [113]: natura ciągnie człowieka ZAWSZE do zła – chyba że nałoży się mu kaganiec kultury. Stąd płynie pesymizm Wolniewicza:

Świat nie rządzi się rozumem, lecz namiętnościami [236]. Życie ludzkie nie jest radosną przygodą, tylko cierpieniem i walką. I [...] nigdy nie będzie inne, bo taka jest natura ludzka, a natura się nie zmienia [101].

Nawiasem mówiąc gdzie indziej dopuszczał taką zmianę, w każdym razie w sferze wartości naturalnych (por. wyżej – o „wszczepianiu” potrzeb i pragnień).

## 18. Epifania diabła

Realizacja wartości negatywnych – zła – dla pejorysty jest, jak widzieliśmy, czymś naturalnym: nie jest jakimś wybrykiem natury, lecz należy do natury ludzkiej. Dążność do realizacji zła „gnieździ się [...] w kodzie genetycznym” człowieka [217].

W XX wieku ta negatywna strona natury ludzkiej ujawniła się ze szczególnym natężeniem: doszło w nim do niezwykłej „kondensacji zła” [219]. Wolniewicz nazywa wiek XX „wiekiem wielkiej epifanii zła”. Termin ten jest nieprzypadkowy. Zło jest, jak pamiętamy – zgodnie z antropologią antynaturalistyczną – wartością obiektywną i jest nieredukowalne do wartości naturalnych. A epifania – to właśnie „OBJAWIENIE SIĘ W ŚWIECIE LUDZKIM CZEGOŚ, CO JEST SPOZA PORZĄDKU TEGO ŚWIATA” [209]. Jest sprawą filozofii zbadanie, pod wpływem czego te naturalne dla duszy ludzkiej pokłady zła ujawniły się w XX wieku z takim natężeniem i na tak wielkim obszarze<sup>26</sup>.

Wolniewicz świadomie personifikuje naturalne skłonności ludzkie do urzeczywistniania zła pod postacią diabła. Dlatego nazywa konieczność badań nad przyczynami wielkiej epifanii zła w XX wieku – koniecznością „rozwijania teologii diabła” [223]. Podobnie zresztą personifikuje skłonności ludzkie do czynienia dobra pod postacią Boga. Diabeł ma być „bogiem zła moralnego”: biegunem w „spolaryzowanym panteonie” m.in. chrześcijańskim; drugim biegunem ma być Bóg – czyli bóg dobra moralnego.

<sup>26</sup> W tekstach Wolniewicza na temat „wielkiej epifanii zła” w XX wieku czuje się myśl, że była ona nie tylko wielka, ale i wyjątkowa – w tym sensie, że epifanii w takiej skali przedtem nie było. Nie podzielam tej myśli; historia ludzkości pokazuje, że takich erupcji epifanii było wiele, a porównując ich skalę do skali epifanii XX-wiecznej, powinniśmy ją oceniać proporcjonalnie do wielkości populacji, w obrębie których do nich dochodziło.



Nie sądzę, żeby eksplikację wielkiej epifanii zła w XX wieku trzeba było koniecznie uprawiać jako teologię diabła. Co więcej: ujęcie diabła jako personifikacji (w skrócie mówiąc) zła<sup>27</sup>, a Boga – jako personifikacji (w skrócie mówiąc) dobra, jest niezgodne z chrześcijaństwem, a nawet z tym, co sam Wolniewicz (niezależnie od swoich deklarowanych afiliacji chrześcijańskich) pisze o Bogu jako przedmiocie wiary religijnej przy okazji poszukiwania genezy tej wiary. To nie wiara w istnienie Boga personifikującego ludzkie dyspozycje do czynienia dobra potrzebna jest człowiekowi lękającemu się śmierci – lecz wiara w istnienie osobowego Boga, który gwarantuje ludziom zmartwychwstanie i nieśmiertelność.

Myślę, że teologia diabła zredukowana do teorii negatywnych dyspozycji ludzkich spełnia lepiej swój cel eksplanacyjny. Zamiast więc o diable tkwiącym w naturze ludzkiej – zamiast o diabelskich, „demonicznych” cechach człowieka [215] – mówmy o tkwiących w naturze ludzkiej dyspozycjach do urzeczywistniania zła, do dokonywania czynów moralnie złych.

Zdeteologizowany szkic teorii zła, podanej przez Wolniewicza, obejmowałby osiem następujących tez:<sup>28</sup>

- (17) Zło polega na wyrządzaniu innym krzywdy. Norma niewyrządzania innym zła jest – według Wolniewicza – konsekwencją zasady klasycznej sprawiedliwości: *suum cuique* („każdemu, co mu się należy”). „Najstarszą formą idei sprawiedliwości” jest odwet [117].
- (18) Wyrządzanie komuś krzywdy jest czym innym niż szkodenie mu. Wolniewicz podkreśla, że norma „Nikommu nie szkodź” jest logicznie niezależna od normy „Nikogo nie krzywdź” [116].
- (19) Ludzie mają naturalną skłonność do czynienia zła. W sformułowaniu Wolniewicza: „Diabeł jest to miłość zła” [214]. „Istnieje miłość zła” [215]. „Diabeł [*scil.* grzech pierworodny] istnieje” [215].
- (20) Skłonność ta ma składnik wolicjonalny i emocjonalny. W sformułowaniu Wolniewicza: „Miłość zła = zła wola + zła radość” [214].
- (21) Składnik wolicjonalny polega na tym, że ludzie chcą zrobić zło. W sformułowaniu Wolniewicza: „ZŁA WOLA [jest to] dążenie do zła, czyli do czegoś, o czym nie tylko wie się, że jest złem, lecz i dąży się doń DLA-TEGO właśnie, że jest złem” [214].

<sup>27</sup> Lepiej może niż o personifikacji należałoby mówić tutaj o kosmologizacji zła. Wolniewicz pisze bowiem: „Diabeł to nie jest żadna osoba, tylko pewna siła kosmiczna niewiadomego pochodzenia, która działa w nas i poprzez nas, i której obecność w świecie przedstawiamy sobie w micie jako działania jakiejś osoby” [214]. „W Wielkiej Epifanii jakiejś ciemne siły wszechświata ujawniły swą obecność” [222].

<sup>28</sup> Tezy (17), (18) i (24) zostały tu przeniesione z innego kontekstu – jako niezbędne, moim zdaniem, uzupełnienie pozostałych pięciu tez.

- (22) Składnik emocjonalny polega na tym, że czynienie zła sprawia ludziom bezinteresowną radość. W sformułowaniu Wolniewicza: „Zła radość [to] radość z urzeczywistniającego się zła, upodobanie w nim” [214]. „Diabeł jest bezinteresowny” [220].
- (23) Naturalna skłonność do czynienia zła nie wygasa mimo krótszych lub dłuższych okresów, w których nie może się ujawnić. W sformułowaniu Wolniewicza: „Diabła cechuje wielka cierpliwość” [222].
- (24) Skłonność ta w pewnych okresach stopniowo się potęguje, aby w końcu wybuchnąć wielkim złem. W sformułowaniu Wolniewicza: „Wielkie zło pojawia się na świecie nie nagle, tylko drogą małych kroków, z których każdy w stosunku do poprzedniego wygląda niewinnie” [263].

Tak zdeteologizowana teoria zła traci oczywiście swoją sugestywność (a więc wartość perswazyjną), ale zyskuje na operacyjności (a więc wartości teoretycznej – w sensie Wolniewicza): wiadomo przynajmniej z grubsza, jak ją zweryfikować lub sfalsyfikować. Tutaj ograniczę się do skomentowania tez (19), (20) i (22), a dokładniej podanej przez Wolniewicza egzemplifikacji tego, co z tez tych wynika: że mianowicie w epoce Wielkiej Epifanii Zła czyny, w których się ona dokonywała, były bezinteresowne. Czytamy u Wolniewicza:

W wielkich epifaniach XX wieku, jak Katyń i Treblinka, najbardziej uderza nie ich groza, lecz ich UTYLITARNY BEZSENS. [...] Pytanie „Po co to zrobiono?” nie znajduje utylitarnie dobrej odpowiedzi. Stąd bierze się poczucie ich IRRACJONALNOŚCI – pozornej oczywiście, bo mierzonej niewłaściwą dla nich miarą [220].

Otóż na ile znam kulisy tych wielkich zbrodni, przywołanych przez Wolniewicza jako symbole Wielkiej Epifanii Zła w XX wieku, one właśnie BYŁY utylitarnie sensowne z punktu widzenia tych, co ich dokonali. Nie będę się nad tym rozwodził, bo motywy tych zbrodni zostały ujawnione przez samych oprawców. Sowietci wymordowali oficerów polskich w Katyniu, bo długie przesłuchania wykazały ich zdaniem, że są to nieprzejednani wrogowie systemu komunistycznego. Za mordowaniem Żydów w Treblince stała nazistowska ideologia, oskarżająca ich o demoralizowanie społeczeństw „aryjskich”, wśród których żyli. Nie jest tu istotne, że w obu wypadkach – a w każdym razie w drugim z nich – przekonania, będące motywami, były fałszywe. (W obu wypadkach były też oczywiście motywami ubocznymi.)

Cóż jest bowiem bardziej sensownego utylitarnie niż ostateczna eliminacja – rzeczywistego czy urojonego – wroga?!

## 19. Aborcja czy morderstwo

Spór o legalizację aborcji jest sporem „praktycznym”, ale na takie czy inne jego rozstrzygnięcie wpływa opowiedzenie się za określoną doktryną antropologiczną. Wolniewicz pisał:

Nie jest rzeczą filozofii wdawać się w spory praktyczne. Ale jest jej rzeczą przeciwstawiać się zamętowi myślowemu, jaki się z okazji takich sporów szerzy [271].

Wolniewicz podał następującą listę antropologicznych przesłanek racjonalnej dyskusji nad aborcją:

(25) „Ludzka zygota jest istotą ludzką” [272].

(26) „Legalizacja zabójstwa jest czasem dopuszczalna” [273]<sup>29</sup>.

(27) „Zło, któremu ma zapobiec aborcja, nie może być czysto utylitarne, jeżeli ma ją prawnie usprawiedliwiać” [273].

(28) „W aborcji właściwym złem [...] nie jest sam akt zabójstwa istoty ludzkiej, lecz lekkomyślność, z jaką się tego aktu często dokonuje” [274].

Dyskusja o aborcji – na gruncie przesłanek (27) i (28) – dotyczy więc, mówiąc w skrócie, tego, czy aborcja jest morderstwem.

Wolniewicz opatrzył swoją listę przesłanek racjonalnej dyskusji o aborcji takim komentarzem:

Liberalne traktowanie aborcji [...] godzi [...] w jeden z filarów całej naszej kultury moralnej: w SAKRĘ MACIERZYŃSTWA. Macierzyństwo jest bowiem podwójną świętością: raz przez to, że realizuje się w nim wielkie MISTERIUM ŻYCIA; a drugi raz przez to, że wyzwala ono w duszy kobiety coś, co jest prototypem wszelkiej moralności: BEZINTERESOWNĄ OFIARNOŚĆ [274].

Inna sprawa, że wartość macierzyństwa wchodzi w kolizję z wartością wolności kobiet. Dlatego w praktycznym sporze o aborcję Wolniewicz proponował trzymanie się dyrektywy:

Trzeba karać, i to z całą surowością, [...] tego, kto NAKŁANIA matkę do spędzenia płodu [277].

Podpisuję się i pod tą dyrektywą, i pod stanowiącą jej podstawę analizą założeń racjonalnej dyskusji o legalizacji aborcji<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Dodajmy, że zdaniem Wolniewicza uśmiercenie kogoś jest w pewnych wypadkach nie tylko dopuszczalne, lecz wręcz konieczne. Opowiadając się za utrzymaniem kary śmierci pisze: „Są czyny, po których dla sprawcy nie ma już miejsca wśród żywych, bo ekspiacja dla nich nie istnieje” [117].

<sup>30</sup> Podobne stanowisko zająłem w tekstach „Jeszcze w obronie życia” (*Przegląd Katolicki* 1993, nr 13, s. 9) i „O nietykalności życia ludzkiego” (*Przegląd Humanistyczny* r. XL/1996, nr 3, s. 155–160).

## 20. Transplantacja jako neokanibalizm

Inny jest mój stosunek do Wolniewiczowskiej oceny transplantacji. Jego ocena jest mianowicie taka: transplantacja jest neokanibalizmem i jako taka nie powinna być dopuszczalna.

Analizy Wolniewicza w tym wypadku przeprowadzone są niestety w języku silnie nacechowanym emocjonalnie. Używa w nich m.in. takich słów, jak: „kanibalizm” (*resp.* „ludożerstwo”), „żerowanie”, „konsumpcja”, „surowiec” i „materiał do dalszej obróbki” – co w odniesieniu do zwłok ludzkich brzmi złowrogo. Zastanawiające, że w wypadku problemu transplantacji, posługiwanie się językiem neutralnym emocjonalnie traktuje on jako posługiwanie się eufemizmami [114].

Spróbujmy więc zrekonstruować strukturę logiczną analizowanej sytuacji za pomocą maksymalnie neutralnej aksjologicznie terminologii. Zacznijmy od schematu formuły opisującej procedurę uznawaną przez Wolniewicza za akt kanibalizmu:

(29) W ciało człowieka  $x$  przeniesiona zostaje część  $y$  ciała człowieka  $z$ , aby  $p$ .  
Według Wolniewicza:

(30) Procedura opisana w schemacie (29) jest niedopuszczalna.

Jest tak, jak głosi formuła (30), gdyż:

(31) Zwłoki człowieka są *sacrum*.

Jak trzeba uzupełnić formuły (29) i (31), aby było tak, jak głosi formuła (30)?

Wiele wskazówek, jak ma wyglądać to uzupełnienie, Wolniewicz podaje *expressis verbis*.

Formułę (31) – „prastare przesvědzenie” [260] – Wolniewicz rozwija tak:

Zwłoki to *sacrum*, rzecz święta i nietykalna, do której trzeba się odnosić z największą czcią i pietyzmem [260].

Sądzę, że „świętość i nietykalność” ma tu być *explicatum* dla „*sacrum*”, okazywanie czemuś „największej czci” ma być wyrazem uznania świętości tego czegoś, zaś jeśli coś jest nietykalne, to należy się do tego czegoś odnosić z „pietyzmem”. Jeśli zgodzimy się, że pietyzm polega na wielkiej dbałości o coś, mającej swe źródło w czci (wielkim szacunku) dla tego czegoś, to ostatecznie z formuły (31) otrzymujemy dyrektywę:

(31\*) Zwłoki człowieka powinny być przedmiotem czci, wyrażającej się w wielkiej dbałości o nie (ze strony oczywiście innych – żywych – ludzi).

Procedura opisana w formule (29) – a dokładniej pewna jej sparametryzowana wersja – miałaby naruszać dyrektywę (31\*), stanowiącą co najmniej dopuszczalną parafrazę formuły (31).

A oto minimalne parametry, które trzeba wprowadzić do procedury opisanej w schemacie (29), aby «pasowała» ona do formuły (31). (Dla łatwiejszego śledzenia rekonstrukcji od razu zaznaczam kapitalikami wersje przyjęte przez Wolniewicza.)

- (a) Człowiek  $x$  – nazwijmy go „biorcą” – jest ŻYWY lub martwy.
- (b) Człowiek  $z$  – nazwijmy go „dawcą” – jest żywy lub MARTWY.
- (c) Część  $y$  dawcy jest UPOSTACIOWANA lub amorficzna<sup>31</sup>.
- (d) Część  $y$  dawcy jest ŻYWA lub martwa.
- (e) Część  $y$  dawcy jest samoistnie odtwarzalna<sup>32</sup> przez dawcę lub NIE JEST SAMOISTNIE ODTWARZALNA przez dawcę.
- (f) Przeniesienie odbywa się poprzez przetoczenie, WSZCZEPIENIE („domięśniowo”) lub zjadanie („doustnie”).
- (g) Do przeniesienia dochodzi za zgodą dawcy, bez tej zgody lub wbrew niej<sup>33</sup>.
- (h) Przeniesienie dokonuje się po to, aby biorca najadł się (cel gastronomiczny, „element sposobu odżywiania się” [261]), WZMOCNIŁ ZDROWIE/TEŻYŻNĘ lub UNIKNAŁ ŚMIERCI (cel magiczny), przypieczętował przewagę nad dawcą (cel – nazwijmy to tak – triumfatorski) lub aby dawcy zapewnić życie pośmiertne, „dalsze losy jego duszy” (cel rytualny).

Procedura opisana schematycznie w formule (29) ma być kanibalizmem – w rozumieniu Wolniewicza – jeśli po sparametryzowaniu przybierze postać:

(29\*) W ciało ŻYWEGO człowieka  $x$  przeniesiona-WSZCZEPIONA zostaje UPOSTACIOWANA, ŻYWA część  $y$  ciała MARTWEGO człowieka  $z$ , aby człowiek  $z$  WZMOCNIŁ ZDROWIE/TEŻYŻNĘ lub UNIKNAŁ ŚMIERCI.

Wolniewicz czuje się w prawie nazywania procedury opisanej w (29\*) „neokanibalizmem”, gdyż przypomina ona tradycyjny (klasyczny) kanibalizm m.in. w tym, że jej cele są podobne do celów kanibalizmu magicznego; to samo można, według Wolniewicza, powiedzieć o zjedaniu trupów z głodu [262].

Postawmy teraz sprawę na ostrzu noża. Wolniewicz chciałby uznać formułę (30), a dokładniej jej uszczegółowioną wersję:

(30\*) Procedura opisana w formule (29\*) jest niedopuszczalna.

Aby oprzeć to na formule (31\*), jako na przesłance, musi dodać jeszcze jedną przesłankę, której *explicite* nie ujawnia:

<sup>31</sup> Transplantowane są części szczególne – mianowicie upostaciowane organy ludzkie. Amorficzna jest np. krew [262] poddawana transfuzji i mleko matki [264].

<sup>32</sup> Odtwarzalna samoistnie jest m.in. krew.

<sup>33</sup> Tej sprawy Wolniewicz w zasadzie nie porusza. Odnotujmy jednak, że jeśli dawca jest martwy, to – zgodnie z przyjętym zwyczajem/prawem wyrazicielami zgody lub jej braku są jego najbliżsi krewni.

(32) Procedura opisana w formule (29\*) świadczy o braku wielkiej dbałości o zwłoki człowieka, będącej oznaką czci dla tych zwłok – a ponadto (lub może: i dlatego?) budzi u biorcy „wstręt” [262].

Otóż – w mojej ocenie – wobec przesłanki (32), a w każdym razie wobec pierwszego członu stanowiącej ją koniunkcji, co najmniej rodzą się wątpliwości: jest więc nie ewidentną zasadą, lecz co najwyżej dyskusyjnym założeniem. Dodajmy jeszcze, że nie jest przez Wolniewicza poddana otwartej ocenie formuła (29\*) z taką modyfikacją, że chodziłoby w niej o żywego (i świadomego) dawcę.

## 21. Demokracja i demokratyzm

Zainteresowanie problematyką antropologiczną Wolniewicz łączył z zainteresowaniem problematyką filozofii polityki. Pisał o perspektywie tych zainteresowań:

Co tu może filozofia? Tyle co zawsze: wnosić, na ile potrafi, jasność myślową do sprawy i jakiś pojęciowy ład [199].

Zresztą filozofia polityki i antropologia filozoficzna łączą się ze sobą w jakimś zakresie. Ilustruje to fakt, że np. demokratyzm, a więc pewna ideologia polityczna, odwołuje się do pewnej tezy antropologicznej, głoszącej mianowicie, że demokracja jest naturalnym stanem gromad ludzkich. Na czym to odwoływanie dokładniej polega?

W ujęciu Wolniewicza jest z tym tak:

- (32) Demokracja – to „ucywilizowany sposób sprawowania i przekazywania władzy” [199].
- (33) Demokratyzm – to system normatywny, w którym określa się pewien ideał demokracji i wykazuje, że „taki ustrój jest NAJLEPSZY na świecie” [200].
- (34) Są dwa typy demokratyzmu: russowski i jeffersonowski.
- (35) Demokratyzm u Rousseau opiera się na tezie melioryzmu, a więc na przekonaniu, że człowiek jest z natury dobry, oraz na hipotezie o naturalności demokracji, a więc na poglądzie, że demokracja jest stanem naturalnym gromad ludzkich – *ergo*: że jest dobra.
- (36) Ideał zalecany przez zwolenników demokratyzmu russowskiego polega na połączeniu demokracji z egalitaryzmem (równy start, a więc „równe szanse”) i socjalizmem (równa meta, bo „równe żołądki”).

- (37) Demokracja u Jeffersona opiera się na tezie pejoryzmu, a więc na przekonaniu, że człowiek nie jest z natury dobry, oraz na hipotezie, że demokracja nie jest stanem naturalnym; trudno ją wprowadzić i utrzymać.
- (38) Ideał zalecany przez zwolenników demokracji jeffersonowskiej polega na połączeniu demokracji z liberalizmem: z ideą wolności.

Próby realizacji demokracji russowskiej (przez osiemnastowiecznych jakobinów francuskich i dwudziestowiecznych komunistów rosyjskich) – zakończyły się, pisze Wolniewicz, fiaskiem. Ja bym powiedział raczej – tragedią. Nad realizacją demokracji jeffersonowskiej (przez amerykańską *Committee of Five*) wisi m.in. stała groźba koncesji ze strony liberalizmu na rzecz egalitaryzmu: tendencji, „by wolność sprzedawać za równość” [206].

Znajdujemy u Wolniewicza trzy przykłady tej ostatniej tendencji.

Jednym z jej przejawów jest ograniczanie WOLNOŚCI NAUKI. Wolniewicz pisał:

Składają się na nią [*scil.* wolność nauki] cztery klasyczne wolności akademickie: wolność BADAŃ, wolność NAUCZANIA, wolność KRYTYKI i wolność SAMORZĄDU. Każda z osobna jest warunkiem koniecznym wolności nauki, a wszystkie razem stanowią jej warunek wystarczający [129].

Innym przejawem wspomnianej tendencji jest szerząca się skłonność do natrętnego POUCZANIA innych:

Aroganckie moralizatorstwo jest częścią szalejącego pragmatyzmu naszej epoki. Już byłe redaktor gazetowy czy telewizyjny czuje się powołany, by podtykać nam swoją namiastkę tablic Mojżeszowych [103].

Przejawem tej samej tendencji jest wreszcie, według Wolniewicza, postępujące ZDZICZENIE: „zanik dobrych manier i dobrego smaku” [207].

W świetle tych przykładów powiedziałbym – że groźba egalitaryzacji liberalizmu nie tyle wisi nad demokracją, ile się na naszych oczach WYPEŁNIA.

## 22. Ewolucja i rewolucja

Procesy przemian politycznych mają postać ewolucji lub rewolucji:

Przemiana jest ewolucyjna, gdy jest mała na małych odcinkach czasu, a rewolucyjna – gdy na małym odcinku czasu jest wielka [120].

Hasła ewolucji i rewolucji wysuwane bywają w ramach konkurencyjnych ideologii. W ideologii pro-ewolucyjnej – hasło ewolucji jest hasłem „pesymistycznego konserwatyzmu” [121], nazywanego przez Kotarbińskiego

„realizmem praktycznym”. W ideologii pro-rewolucyjnej – hasło rewolucji jest hasłem „optymistycznego radykalizmu” [120].

Wolniewicz poddaje bliższej analizie pojęcie rewolucji. Są według niego dwa typy rewolucji: angielski i francuski. Pierwszy – to zakończenie pewnego długotrwałego procesu: „ciasno ograniczone i czysto polityczne” [122]. Drugi – to przewrót nieokreślony: „skok w nieznanie” [123]. Oto jak Wolniewicz wyjaśnia swego rodzaju atrakcyjność idei rewolucji typu francuskiego:

Rewolucja typu francuskiego wydała na świat dwie rzeczy, których przedtem nie znano: romantyczny mit rewolucyjnego zrywu i nową technologię sprawowania władzy. (Technologię tę jakobini nazwali „despotyzmem wolności”, w naszych czasach mówi się tu raczej o „dyktaturze proletariatu”). Te dwa elementy – mit i technologia – tworzą razem układ dynamiczny, w którym jedno wzmacnia drugie: mit żywi się skutecznością technologii, a technologia czerpie swe usprawiedliwienie ze wspaniałości mitu [124].

Dodałbym do tego wyjaśnienie antropologiczne. To, czy romantyczny mit „skoku w nieznanie” ktoś ocenia jako wspaniały, zależy od temperamentu. Są ludzie o takim temperamencie, że bardziej im odpowiada skok przygotowany co do kierunku: „skok w znane”.

### 23. Reformy szkolne, pajdocentryzm i hedonizm

Pewną zdegenerowaną formą rewolucji – są reformy szkolne. Są one zdegenerowanymi rewolucjami, chociaż występują w masce ewolucji. Albowiem reforma w potocznym rozumieniu jest właśnie rodzajem rewolucji – nie ewolucji.

Wolniewicz przywiązuje dużą wagę do zdiagnozowania tego zjawiska, ponieważ:

Szkoła to część kultury narodu, a kultura to ciągłość i tradycja [267].

Nic dziwnego, że ocenia to zjawisko negatywnie – a jeszcze bardziej reformy permanentne: reformomanię.

Im więcej reform – tym gorzej ze szkołą [264]. Szkole nie są potrzebne żadne reformy; szkole jest potrzebny spokój i stabilizacja. Z istoty swej szkoła jest bowiem – i powinna być! – instytucją wysoce konserwatywną, podobnie jak rodzina. Nie znaczy to wcale, że nie ma się zmieniać. [...] Sprawą absolutnie kluczową jest jednak TEMPO tych zmian [266].

Reformy niszczą autorytet nauczycieli, a „nie ma wychowania bez autorytetu” [266].



Hasła pro-reformatorskie w odniesieniu do szkoły – podobnie jak hasła pro-ewolucyjne i pro-rewolucyjne – potrzebują ideologii:

Reforma szkoły taką ideologię ma. Jest nią PAJDOCENTRYZM, potężny nurt w pedagogice [269]. Pajdocentryzm [...] jest z kolei zakotwiczony w pewnej ideologii o wiele szerszej i niezmiernie popularnej. Tą ideologią jest współczesny HEDONIZM z jego hasłem „samo-realizacji” jako celu życia [269].

## 24. Fanatyzm i tolerancja

Ideologie rewolucyjne – zwłaszcza typu francuskiego – łączą się zazwyczaj z programowym fanatyzmem i nietolerancją. Jednakże, jak zauważa Wolniewicz, pojęcie „fanatyzmu” jest co prawda wyraźne, ale nie jest ani ostre, ani jasne (w rozumieniu wyeksplikowanym wyżej). Określa on fanatyzm jako świadomość jakiegoś dobra (wskazanego ogólnikowo) i poczucie misji narzucania tego dobra innym, połączone z „głuchotą na kontrację” [156].

Wolniewicz wyodrębnia dwa typy fanatyzmu: fanatyzm ideologiczny („fanatyzm idei”) i fanatyzm kolektywny („fanatyzm gromady”).

Fanatyzm ideologiczny polega na przywiązaniu do pewnej idei i wrogości wobec tych, którzy jej nie podzielają. Mamy tu do czynienia z „doktrynerstwem połączonym z aksjologiczną monomanią” [156]. Fanatyzm kolektywny jest „ostrą formą ksenofobii, niechęci do obcych” [155].

Na biegunie przeciwnym względem fanatyzmu jest cynizm, lub słabiej: oportunizm. „Złotym środkiem” między fanatyzmem a cynizmem od strony fanatyzmu jest ideowość, a od strony cynizmu – tolerancja [159].

Według Wolniewicza postawę „złotego środka” charakteryzuje dobrze zasada proporcjonalności:

Zaangażowanie w sprawę danej idei (a w tym także nasilenie niechęci wobec jej przeciwników) winno być proporcjonalne do dwóch czynników: (1) do względnej WAGI, jaką jej jądro aksjologiczne ma pośród innych dóbr, i (2) do siły RACJI, jakie przemawiają za obroną w niej drogą jego realizacji [157].

## 25. Profundyzm

Zacząłem merytoryczną część tego tekstu od konstatacji, że uważam Wolniewicza za jednego z najgłębszych myślicieli, których twórczość jest mi znana z pierwszej ręki. Sam Wolniewicz o myślicielach głębokich napisał:

[Myślicielowi głębokiemu] zawsze *per saldo* opłaca się dać duży kredyt teoretycznego zaufania i błędu szukać najpierw długo u siebie, we własnym niezrozumieniu tego, co i o czym się mówi, a dopiero w ostateczności przypisywać go jemu. Głębokość umysłu jest to pewna jakość specjalna i rzadka, nieuchwytna definicyjnie, jak kobieca uroda, a równie niewzruszona jako antropologiczny fakt elementarny [90].

Muszę się przyznać, że różnię się tutaj z Wolniewiczem podwójnie.

Po pierwsze, uważam, że kredyt teoretycznego zaufania MOŻEMY dać danemu myślicielowi, jeśli już wiemy, że poznane dotąd teksty tego myśliciela są głębokie – a kredyt dotyczy jego KOLEJNYCH tekstów. Jak bowiem z GÓRY nabrać zasadnego przekonania, że czyjś umysł jest głęboki?

Po drugie, inaczej niż Wolniewicz w przytoczonym sformułowaniu uważam, że myślicielowi, o którym już wiemy, że jest myślicielem głębokim, właśnie NIE POWINNO SIĘ dawać kredytu teoretycznego zaufania, jeśli tylko głębokość jego myśli nie jest złudzeniem lub nie jest przez niego świadomie pozorowana.

Albowiem – powtórzę *motto* tego tekstu, pochodzące od jego bohatera: „Krytyka naukowa im bardziej destrukcyjna, tym lepsza” [67].

## 26. Fizjonomia i epilog

Jeśli pouczającym jest [...] opis życia filozofa, to tak samo i portret, ukazujący jego oblicze.

Często przytaczam te słowa, wypowiedziane blisko sto lat temu przez Tatar-kiewicza<sup>34</sup>, aby usprawiedliwić swój zwyczaj, że kiedy piszę o poglądach jakiegoś filozofa, to staram się, aby na moim biurku był jego portret.

Wolniewicz zauważył kiedyś:

Trudno jest opisać człowieka, i to nawet wtedy, gdy był to człowiek nieprzeciętny [237].

Dotyczy to także – a może tym bardziej – POGLĄDÓW człowieka nieprzeciętnego. Spoglądanie na jego portret ułatwia mi pisanie: może tak w istocie nie jest – ale takie mam POCZUCIE.

Podobnie było i z tekstem o poglądach Wolniewicza. Widywałem Wolniewicz i widywałem się z nim wielokrotnie – i to przez długie godziny – a jednak nie odstępiałem od tego zwyczaju.

---

<sup>34</sup> W. Tatar-kiewicz, *Historia filozofii*, T. I: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1998, s. 13.



Symposium filozoficzne (2005).

Od lewej: Bogusław Wolniewicz, Janusz Skarbek, Zofia Rosińska-Zielińska i autor.

O Czeżowskim Wolniewicz powiedział, że był „postacią pełną spokojnej powagi” [125]. Widać tę spokojną powagę na wszystkich jego konterfektach, które mam. Na portrecie Wolniewicza, który mi towarzyszył w pracy nad tym tekstem i który umieściłem na jego początku – tekstem, którego ostatni paragraf wychodzi właśnie (jak to się dawniej mówiło) spod mego pióra – widać również powagę. Podobnie zresztą na fotografiach umieszczonych na skrzydełkach okładek do czterech tomów *Filozofii i wartości*. Ale nie jest to powaga spokojna.

Jakaż więc?

Chłodna? Zimna? Groźna? Gniewna?

Lubię odwiedzać groby myślicieli, nad którymi pracuję. Daje mi to jakąś szerszą perspektywę przy analizie ich dzieł i stanowi dopełnienie intuicji, które czerpię z portretów. Może znowu się łudzę? Może to, jak wygląda czyjś grób i gdzie się znajduje, mówi co najwyżej coś o jego bliższym i dalszym otoczeniu?

Byłem na mszy żałobnej po śmierci Wolniewicza, ale – jak wygląda jego grób – nie wiem. Kiedy jednak jestem nad wodą, nad Wielką Wodą, mam wrażenie, jakbym na tej wodzie, Wielkiej Wodzie, widział metafizyczne refleksy owego grobu...

## Bibliografia

- Jadacki J. (1992), *Sofizmat*, „Edukacja Filozoficzna” nr XIII.
- Jadacki J. (1993), *Jeszcze w obronie życia*, „Przegląd Katolicki” nr 13.
- Jadacki J. (1996), *O nietykalności życia ludzkiego*, „Przegląd Humanistyczny”, R. XL, nr 3.
- Jadacki J. (2000), *Widmo filozofii polskiej. Jak mówić o współczesnej polskiej filozofii? Prof. Bogusławowi Wolniewiczowi odpowiada prof. Jacek Jadacki*, „Życie” nr 267.
- Jadacki J. (2004), *Polska racja stanu a cywilizacja Zachodu*, „Odra”, R. XLIV, nr 5.
- Tatarkiewicz W. (1998), *Historia filozofii*, T. I: *Filozofia starożytna i średnio-wieczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Twardowski K. (2013), *Mysł, mowa i czyn*, Copernicus Center Press, Kraków.
- Wolniewicz B. (1993), *Filozofia i wartości*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa.
- Wolniewicz B. (1998), *Filozofia i wartości II*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa.

## Streszczenie

Tekst poświęcony jest rekonstrukcji poglądów filozoficznych Wolniewicza przedstawionych przez niego w pierwszym tomie jego *Filozofii i wartości*. Wskazana została tradycja filozoficzna, do której przyznawał się Wolniewicz, i wyniki jego analiz z zakresu metodologii, filozofii religii, antropologii i filozofii politycznej. Spośród problematyki metodologicznej omówione są następujące kwestie: kryteria teoretyczne (w tym kryterium semantyczne) teorii, filozofia jako teoria, style filozoficzne, parapsychologia jako pseudoteoria, zmystyfikowana obserwacja i zasada racjonalności. W ramach filozofii religii zanalizowana jest jego teza, że podstawą religii jest lęk przed śmiercią. Spośród problematyki antropologicznej przedstawione są różne aspekty poglądów Wolniewicza na relacje antropologii do aksjologii, melioryzmu do pejoryzmu (ze szczególnym uwzględnieniem tzw. epifanii diabła), aborcji do morderstwa, przeszczepów do (neo)kanibalizmu. W ramach filozofii politycznej uwaga Wolniewicza w omawianym tomie skupia się między innymi na opozycjach: demokracja i demokratyzm, ewolucja i rewolucja, a także fanatyzm i tolerancja – i te właśnie opozycje poddane są szczegółowemu rozbirowi. Autor uznaje Wolniewicza za jednego z najwybitniejszych współczesnych polskich filozofów, ale jednocześnie wskazuje na pewne luki w jego argumentacjach.