

R y s z a r d   K l e s z c z

## Filozoficzny spór: pozytywizm albo metafizyka

Filozofia nie zajmuje się tym, co ludzie wyobrażają sobie i myślą, tylko tym, co jest naprawdę.

Bogusław Wolniewicz

Goethe mówi „*ich singe wie der Vogel singt*”, śpiewam jak ptaszek śpiewa. Tak samo jest z religią i metafizyką... Przyjmuję religię i metafizykę jako data egzystencjalne...

Bogusław Wolniewicz

A więc tak albo tak: albo pozytywizm albo metafizyka. Tymczasem Avenarius chciałby i tak i tak, bo nie rozumie, że tego właśnie zrobić się nie da

Bogusław Wolniewicz

**Słowa kluczowe:** *filozofia a nauka, metafizyka, Szkoła Lwowsko-Warszawska, pozytywizm, scjentyzm, B. Wolniewicz*

### 1

Zagadnienie pozytywizmu w filozofii ma swój wymiar tak terminologiczny, jak i rzeczowy. Terminy „pozytywizm”, „filozofia pozytywistyczna” etc. bywają powszechnie używane we współczesnym słowniku filozoficznym, choć ich użycie, jak łatwo zauważyć, dalekie bywa od jednoznacznego ich rozumienia<sup>1</sup>. Te użycia są wąskie lub szerokie, poczynając od takiego, przy którym mówiąc

---

<sup>1</sup> Por. R. Kleszcz, *O rozumie i wartościach*, Łódź 2007, s. 32 i n.

o pozytywizmie ma się na myśli głównie (wyłącznie) dorobek A. Comte'a, zawarty w jego rozprawach, takich jak: *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej* czy *Rozprawa o calokształcie pozytywizmu*<sup>2</sup>. W najszerszym z kolei znaczeniu termin „pozytywizm” służy do określania różnorodnych doktryn filozoficznych – antyspekulatywnych, antymetafizycznych i minimalistycznych – obecnych w myśli filozoficznej Zachodu od czasów antycznych. Zwykle jednak mówiąc o pozytywizmie będzie się miało na uwadze koncepcje pojawiające się w XIX i XX wieku, od Comte'a poczynając, który poprzez swe dzieła przyczynił się do rozpowszechnienia tego terminu<sup>3</sup>. Takie użycie nie wyklucza tego, że pozytywizm miał swych prekursorów przed wiekiem XIX, a za jednego z nich można uznawać niewątpliwie Dawida Hume'a. Te użycia, trzeciego rodzaju, interesują nas w tym tekście. Nie szukamy więc dalekich protoplastów, antycznych czy średniowiecznych, pozytywizmu, tym bardziej zaś pomijamy pozafilozoficzne jego użycia, jakie napotykamy w sferach takich jak prawo, literaturoznawstwo czy też teologia.

Po tych wstępnych uwagach scharakteryzujemy teraz tak rozumiany pozytywizm filozoficzny, wskazując, jakie są jego cechy istotne. Jest to niezbędne dla dalszych analiz i dyskusji, związanych z tym zagadnieniem. Taka charakterystyka, bez wątpienia sporna i mogąca wywoływać kontrowersje, pozwoli nam na zaliczenie pewnych stanowisk do pozytywistycznych lub z pozytywizmem niezgodnych. Może ona być punktem odniesienia w dalszych analizach tej problematyki. Wskażmy więc na cechy pozytywizmu filozoficznego (pozytywistycznego myślenia w filozofii). Byłyby to cechy następujące:

A) SCJENTYZM jako cecha pozytywizmu oznacza, że jedynie cennym i pracomocnym źródłem wiedzy o świecie jest nauka, sprowadzana, przede wszystkim lub wyłącznie, do wzorców nauk przyrodniczych<sup>4</sup>. Oznacza to

---

<sup>2</sup> W słowniku Lalande'a hasło „positivisme” rozpoczyna się następująco: „Au propre: 1. Ensemble des doctrines d'Auguste Comte, telles qu'elles sont exposées essentiellement dans... [tutaj następuje wyliczenie prac Comte'a]. 2. École positiviste orthodoxe ayant son siège à Paris”. Por. A. Lalande (ed.), *Vocabuaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1960, s. 792.

<sup>3</sup> Sam termin „pozytywizm” w wersji francuskiej pochodzi jednak od Henri de Saint-Simona i jego szkoły, zaś Comte przyjął go i wykorzystywał od lat 30. XIX wieku (*Cours de philosophie positive*). O historii tego terminu, jego źródłach i rozmaitych rodzajach pozytywizmu por. N. Abbagnano, *Positivism*, w: P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, New York – London 1972, s. 414–419 oraz J. Passmore, *Logical positivism*, tamże, vol. 5, s. 52–57. Obszerniejszy, bardziej popularny, chociaż kompetentny przegląd w: L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna. (Od Hume'a do Kola Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966.

<sup>4</sup> Dla wszelkiego pozytywizmu charakterystyczne jest przekonanie o szczególnej, wyróżnionej roli nauki w kulturze – nauki rozumianej jako wiedza pozytywna. Na ten temat por. interesujące analizy przeprowadzone w: J. Skarbek, *Posytywistyczna teoria wiedzy*, Warszawa 1995, *passim*.

w konsekwencji odmówienie walorów poznawczych refleksji filozoficznej, która wykraczałaby poza metody właściwe dla nauki (nauk szczegółowych). Tradycja metafizycznego myślenia poddana jest refutacji, lub co najmniej poważnemu wątpieniu. To stanowisko pociąga także za sobą redukcjonizm metodologiczny i przekonanie o jedności metody nauki.

- B) EMPIRYZM uznający, że wiedza prawomocna (wartościowa poznawczo) dana jest w doświadczeniu. To zaś oznacza odmówienie walorów poznawczych refleksji filozoficznej, jeśli wykracza ona poza metody o takim (empirycznym) charakterze. To empiryczne nastawienie wzmacnia jeszcze antymetafizyczne tendencje pozytywizmu.
- C) FENOMENALIZM, czyli pogląd, zgodnie z którym nauka zajmuje się tylko zjawiskami i do ich badania cel nauki się ogranicza. Oznacza to, że odrzuca się istnienie czy inteligibilność jakichkolwiek sił lub substancji poza zjawiskami, podobnie odrzuca się wiedzę *a priori*.
- D) AKSJOLOGICZNY NONREALIZM. Jest to stanowisko odmawiające wartości poznawczej sądom wartościującym czy normatywnym.

Wskazane cechy pozwalają, w dużym stopniu, sformułować odpowiedź na pytanie: czym jest wedle pozytywistów filozofia, a ściślej czym powinna ona być. Na gruncie tego stanowiska trzeba odmówić prawomocności wszelakim metodom filozofii poza tymi, którymi posługuje się nauka. W efekcie filozofia winna zrezygnować z wielu aspiracji tradycyjnie żywionych, zwłaszcza zaś zrzec się wszelkich roszczeń metafizycznych. Prowadzi to w efekcie do wyznaczenia programu minimalistycznego, zwłaszcza zaś do preferencji na rzecz badań metodologicznych (metateoretycznych), czy też do dokonywania syntezy poznania dostarczanego nam przez naukę. Rasowy, pełnokrwisty pozytywista, niezależnie czy określa się tym mianem, czy też nie, problematykę metafizyczną, podobnie jak aspiracje etyki normatywnej, uznaje za poznawczo bezwartościowe. Jak to podkreślał, w połowie lat trzydziestych, bojowy (wówczas) pozytywista Alfred J. Ayer:

We may accordingly define a metaphysical sentence as a sentence which purports to express a genuine proposition, but does, in fact, express neither a tautology nor an empirical hypothesis. And as tautologies and empirical hypotheses form the entire class of significant propositions, we are justified in concluding that all metaphysical assertions are nonsensical<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Por. A.J. Ayer, *Language, truth and logic*, New York 1952, s. 41. Ayer, odrzucając w sposób radykalny metafizykę, może być – zasadnie, w mej opinii – uważany za pozytywistę, choć w jego ocenie, jego własne stanowisko różni się niekiedy od dawniejszego pozytywizmu, np. od doktryny E. Macha. Ta różnica nie pozbawia jednak samego Ayera przymiotu „pozytywisty”. Por. tamże, s. 135–137.

Wśród pozytywistów, reprezentujących takie stanowisko, spotykamy też przekonanie, że spory filozoficzne ustaną w przyszłości oraz że ich (to jest pozytywistyczna) filozofia pozbawia inne, bardziej tradycyjnie rozumiane sposoby jej uprawiania, racji bytu<sup>6</sup>.

Rzecz jasna, że taka wstępna i ogólna charakterystyka nie może uwzględnić tych cech, które są charakterystyczne dla pewnych tylko nurtów i etapów myśli pozytywistycznej. W szczególności nie wystarczy to do scharakteryzowania współczesnej (dwudziestowiecznej) postaci pozytywizmu, jaką jest neopozytywizm (empiryzm logiczny). Dla tego kierunku istotna jest logika współczesna, będąca ważnym narzędziem filozofii. Można powiedzieć, że empiryzm logiczny to połączenie empiryzmu oraz metod analizy logicznej. Stwierdzają to wyraźnie reprezentanci tego kierunku:

Jednym z najbardziej interesujących zjawisk we współczesnej filozofii europejskiej było splecenie się dwu znaczących tradycji: pozytywistyczno-empirycznej i logicznej... W rzeczy samej, to właśnie unia empiryzmu z poprawną teorią logiki odróżnia pozytywizm logiczny od jego starszych form – empiryzmu i pragmatyzmu<sup>7</sup>.

W tym miejscu należy jednak wyjaśnić kwestię grożącą nieporozumieniem. Nie ulega wątpliwości, że wśród osób związanych z empiryzmem logicznym nie brakowało uczonych pracujących twórczo na polu logiki. Ale poważnym błędem byłoby zaliczanie logików współczesnych *in toto* do obozu neopozytywistów. Łatwo bowiem wskazać katalog wybitnych logików, niemających nic wspólnego z tym nurtem filozoficznym. Błędem zasadniczym jest także utożsamianie wszelkich prób wykorzystywania logiki, jej technik w filozofii, z neopozytywizmem. Na neutralny charakter logiki współczesnej zwracano uwagę wielokrotnie, czynił to, przykładowo biorąc, przed laty, w sposób stanowczy, Jan Łukasiewicz, mówiąc m.in.:

...logistyka nie tylko nie jest kierunkiem filozoficznym, ale ... i nie łączy się z żadnym kierunkiem filozofii... logistyka jest czymś pokrewnym teorii sylogizmu Arystotelesa... Otóż jest chyba rzeczą oczywistą, że można uprawiać sylogistykę, a tak samo zajmować się teorią dowodu, wyznając przy tym w filozofii równie dobrze empiryzm jak racjonalizm,

---

<sup>6</sup> Daje temu wyraz M. Schlick, mówiąc: „...I am convinced that we now find ourselves at an altogether decisive turning point in philosophy, and that we are objectively justified in considering that an end has come to the fruitless conflict of systems. We are already at the present time, in my opinion, in possession of methods which make every such conflict in principle unnecessary”. Por. M. Schlick, *The Turning Point in Philosophy*, w: *The Logical Positivism*, red. A.J. Ayer, Glencoe 1959, s. 54. Tekst ten w wersji niemieckiej był publikowany jako *Die Wende der Philosophie*, „Erkenntnis” 1930/31, nr 1.

<sup>7</sup> Por. A.A. Blumberg, H. Feigl, *Pozytywizm logiczny. Nowy ruch w filozofii europejskiej*, w: A. Koterski (red.), *Naukowa koncepcja świata. Koło Wiedeńskie*, Gdańsk 2010, s. 182–183.

realizm jak idealizm, albo nie zajmując w tych sprawach w ogóle stanowiska. W logistyce, tak jak w arytmetyce, ani nie zawiera się jawnie, ani nie czai się skrycie żaden określony filozoficzny pogląd na świat<sup>8</sup>.

Pogląd taki, który odrzuca J. Łukasiewicz, wydaje się wyraźnym nieporozumieniem, bywał jednak, a niekiedy także bywa nadal, głoszony przez przedstawicieli niechętnego logice sposobu rozumienia filozofii. Z terminem „pozytywizm” związanych bywa bowiem wiele nieporozumień. Wśród takich błędnych mniemań wskazać należy stawianie znaku równości między neopozytywizmem a całościowo widzianym nurtem analitycznym w filozofii współczesnej. Pozwala to np. niekiedy zaliczać przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (dalej SLW) całościowo (niekiedy nawet bez wyjątku) do tego kierunku. Faktycznie jest zaś tak, że to neopozytywizm może być traktowany jako jeden z nurtów (skądinąd pod pewnymi względami skrajny) szerokiego prądu analitycznego. Niezależnie od tych wszystkich wątpliwości uznać można, że bez względu na stosunek do empiryzmu logicznego, trzeba docenić ważną rolę tego nurtu w myśli dwudziestowiecznej. Równie niewątpliwym jest jednak zasadniczy konflikt, dotyczący fundamentalnych kwestii filozoficznych, między reprezentantami tego kierunku a przedstawicielami nurtów filozoficznych, którzy nie zamierzali ograniczać roli filozofii do tego, co skłonni byli przyznać jej sami pozytywiści.

Na pytanie, kogo zaliczyć do obozu pozytywistów, stwierdzić należy, że *opinio communis* uznaje za przynależnych do tego prądu takich filozofów jak: A. Comte oraz jego uczniowie, następnie E. Mach i R. Avenarius, wreszcie zaś R. Carnap i większość jego kolegów z Koła Wiedeńskiego. Jeśli oni winni być określani, bez wątpienia, mianem pozytywistów, to wielu innych filozofów współczesnych do tego stanowiska, mimo pewnych odrębności, się przybliżyła. Choć pozytywizm logiczny w wydaniu Koła jest już przeszłością, to mentalność pozytywistyczna jest nadal obecna w filozofii, co trafnie podkreśla F. Copleston, konstatując:

...wydaje mi się oczywiste, że mentalność pozytywistyczna jest znacznie powszechniejsza i trwalsza niż pozytywizm logiczny w swym technicznym wydaniu, i że można ją odnaleźć w postawach pewnych filozofów, którzy odrzucają z oburzeniem etykietę „pozytywista logiczny”<sup>9</sup>.

Oczywiście, jak to zwykle bywa, w przypadku pewnych autorów, kwestia czy można ich do pozytywistów zaliczyć, czy też nie, bywa przedmiotem zasadnych sporów. Do kwestii tej jeszcze nawiążemy, choć problemy zasadniczo historyczne pozostają poza głównymi zainteresowaniami tego tekstu.

<sup>8</sup> Por. J. Łukasiewicz, *Logistyka a filozofia*, w: tenże, *Z zagadnień logiki i filozofii*, Warszawa 1961, s. 198.

<sup>9</sup> Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11: *Pozytywizm logiczny i egzystencjalizm*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2007, s. 6.

## 2

Ci filozofowie, którzy przyjmują, iż celem refleksji filozoficznej jest odpowiedź na pewne merytoryczne pytania, nie zaś zadowalanie się wyłącznie odpowiedziami nauk szczegółowych i ewentualne dostarczanie syntezy wiedzy naukowej, nie mogą pozostać biernymi wobec wyzwań, jakie niesie ze sobą myślenie pozytywistyczne. Zasadniczy spór zdaje się koncentrować wokół kwestii relacji filozofii do nauki i możliwości refleksji metafizycznej. **W poniższych uwagach podejmiemy te zagadnienia, rozpatrując je w perspektywie analiz i refleksji, jakie znajdujemy u Bogusława Wolniewicza, filozofa, który, jak sądzimy, niezależnie od zmian swych opcji i rozmaitych rodzajów zaangażowania, tkwił zawsze na zewnątrz tego rodzaju myślenia, które jest typowe dla pozytywizmu**<sup>10</sup>. Można przyjąć, na razie niejako tytułem wstępu, tezę, iż pewnego typu filozoficzny maksymalizm, obcy duchowi pozytywizmu, odnaleźć możemy w pracach Wolniewicza, pochodzących z różnych okresów jego twórczości<sup>11</sup>. Zakładamy też, że fakt, iż punktem odniesienia Wolniewicza był w pewnym okresie marksizm, czy była nim myśl Ludwiga Wittgensteina, może, z tego interesującego nas tutaj punktu widzenia, mieć wtórne znaczenie.

Filozofia w ogóle, a nie tylko filozofia akademicka, może być rozumiana jako refleksja nad światem, poznaniem i człowiekiem. Mówiąc nieco szerzej, byłyby to rodzaj myślenia teoretycznego, w obrębie którego zmierza się do sformułowania, zwykle stosunkowo ogólnych, pytań dotyczących świata, człowieka i kategorii naszego poznania, oraz udzielenia na te pytania odpowiedzi<sup>12</sup>. Precyzując nieco, powiedzmy, że te odpowiedzi na filozoficzne pytania nie są, w każdym razie na ogół, ostatecznymi rozstrzygnięciami tych spornych zagadnień. Odpowiedzi filozofów nie są zwykle takimi, które kończą ostatecznie i bezpowrotnie pewien spór. Toteż kolejne generacje filozofów podejmują je

---

<sup>10</sup> Taką opinię wyraża także Ulrich Schrade, stwierdzając: „...Wolniewiczowi zawsze obce były antymetafizyczne idee pozytywizmu. Metafizyka jest rdzeniem wszelkiej kultury, a więc bez niej filozofia jałowujeje...” Por. U. Schrade, *Profesor Bogusław Wolniewicz*, w: M. Omyła (red.), *Skłonność metafizyczna*, Warszawa 1997, s. 9.

<sup>11</sup> Prace Wolniewicza przywoływane są w tekście przy wykorzystaniu następującego systemu skrótów: *Filozofia i wartości* (jako FW I), Warszawa 1993; *Filozofia i wartości II* (jako FW II), Warszawa 1998; *Filozofia i wartości III* (jako FW III), Warszawa 2003; *Filozofia i wartości IV* (jako FW IV), Warszawa 2016; *Mój obraz Szkoły Lwowsko-Warszawskiej* (jako MO), w: A. Brożek, A. Chybińska (red.), *Fenomen Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, Lublin 2016; *Ontologia sytuacji* (jako OS), Warszawa 1985; *O Polsce i życiu* (jako OPZ), Komorów 2011; *Rzeczy i fakty* (jako RF), Warszawa 1968; Wstęp: *O „Dociekaniach”* (jako OD), w: L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, Warszawa 2000; Wstęp: *O „Traktacie”* (jako OT) w: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa 1997. Odwołania w tekście umieszczane są w nawiasie, po skrócie następuje numer strony.

<sup>12</sup> Por. R. Kleszcz, *O rozumie i wartościach*, dz. cyt., s. 177 i n. oraz uwagi tam zawarte.

na nowo, próbując udzielić na nie odpowiedzi. Te nowe odpowiedzi na stare pytania bywają wyrażane przy użyciu języka i aparatury charakterystycznej dla danej epoki<sup>13</sup>. Takie ujęcie filozofii rodzi potrzebę wyraźnego odróżniania jej od historii filozofii i od tzw. historii idei. **Filozofia i filozofowanie z jednej strony, a historia filozofii (idei filozoficznych) z drugiej, są dwiema różnymi dziedzinami, co nie zmienia faktu, iż historia filozofii jest ważną dyscypliną pomocniczą dla filozofii samej.** Sądzić można, że trudno być, choćby w miarę, dobrym filozofem bez pewnej kompetencji w zakresie klasycznych tekstów filozoficznych, czyli bez pewnej znajomości historii filozofii, analogicznie jak trudno nim być bez podstawowej znajomości logiki.

Takie rozróżnienie historii filozofii i filozofii samej wydaje się też ważnym dla Wolniewicza, wedle którego filozofia jest czymś innym niż jej historia. Bardzo stanowczo mówi o tym zauważając:

...uprawia się wyłącznie historię filozofii, nie bacząc, że jest to wtedy nie filozofia, lecz filologia. Bo historia filozofii tak samo nie jest filozofią, jak historia biologii nie jest biologią (FW II, 334).

Krótko mówiąc powiedzieć można, że historyk filozofii zmierza tylko do tego, aby ustalić treść twierdzenia danego myśliciela przeszłości i ewentualnie uzupełnić to o ustalenie przyjętego konwencjonalnie sensu tego terminu w danym kontekście (OS, 130–131). Tymczasem filozofowi chodzi o coś innego, o ustalenie tego choćby, co filozof przeszłości chciał powiedzieć, czy też tego, jakie są konsekwencje danego twierdzenia. Tak więc Wolniewicz zdaje się przyjmować, że status historii filozofii w relacji do filozofii samej jest zupełnie analogiczny do stosunku, jaki zachodzi między historią biologii (pewnie i każdej innej nauki szczegółowej) a biologią (czy odpowiednio inną nauką szczegółową). Jest to stanowisko radykalne, które rodzi pewne wątpliwości i domagałoby się szerszego komentarza. W tym miejscu powiedzmy tylko, że skoro dawniejsi filozofowie formułowali pytania i dostarczali odpowiedzi, które nie tracą (niekiedy) swej aktualności, to winno to prowadzić do stanowiska, że historia filozofii jest i winna być dla filozofa czymś daleko więcej, niż historia pewnej dyscypliny szczegółowej dla reprezentanta tejże dyscypliny. Stąd to stanowisko Wolniewicza w kwestii relacji filozofii i historii filozofii wydaje się upraszczać zagadnienie, nie pozwala bowiem dojrzeć specyficz-

<sup>13</sup> Uwypukla to Peter F. Strawson zauważając: „Choć bowiem zasadniczy przedmiot nie zmienia się, stale zmienia się krytyczny i analityczny styl filozofowania. Trwałe związki opisuje się w nietrwałym stylu, odzwierciedlającym zarówno klimat myślowy epoki, jak też osobisty sposób myślenia filozofa. Żaden filozof nie zrozumie swych poprzedników, zanim nie przemyśli na nowo ich myśli za pomocą własnych, współczesnych sobie terminów...” Por. P.F. Strawson, *Indywidualia*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1980, s. 8.



nego znaczenia dorobku filozofów przeszłości, wysoce ważnego dla filozofa systematycznie analizującego współcześnie pewne zagadnienie<sup>14</sup>. Przyjęcie tezy, że historia filozofii, czy inaczej klasyczne dzieła filozoficzne są ważne dla filozofii samej (filozofii systematycznej), nie musi wcale oznaczać zgody na tezę, że w filozofii nie ma postępu, ani też zakładać, iż filozofowie mówią ciągle o tym samym i przy pomocy niezmiennego języka. Tutaj, sygnalizowane już, stanowisko Strawsona wydaje się dobrze ujmować to zagadnienie.

Wolniewicz wskazuje, iż zasadniczy cel uprawiania filozofii jest poznawczy, nie zaś np. reformatorski w odniesieniu do sfery życia społecznego czy politycznego<sup>15</sup>. Tak więc przy tym ujęciu filozof, to zasadniczo nie reformator społeczny, ile ktoś nastawiony na maksymalnie zobiektywizowane i uzasadnione poznanie świata. **Uznanie, że celem refleksji filozoficznej jest przede wszystkim poznanie, wydaje mi się nader ważne dla metafizycznej identyfikacji myśliciela.** Zarazem jednak, zdaniem Wolniewicza, w filozofii zmierza się do wypracowania poglądu na świat, co przyznał stwierdzając:

W filozofii dąży się do poglądu na świat wolnego od złudzeń – od upiększających fałszów. Obraz staje się wtedy coraz bardziej realistyczny, ale – jak się przekonujemy – coraz mniej swojski i miły. Dlatego prawdziwa filozofia razi dzisiejsze odczucie... szorstki realizm filozofii musi wydawać się pesymizmem (FW III, s. X).

**Celem filozoficznego badania byłoby więc poznanie, które nie jest tożsame z poznaniem naukowym z zakresu nauk szczegółowych, skoro miałyby ono dostarczać obrazu świata.** Tutaj Wolniewicz podąża śladami swego mistrza Henryka Elzenberga, dla którego filozofia pełniła także taką rolę światopoglądową, a samo filozofowanie było walką o światopogląd<sup>16</sup>. Owo wypracowywanie światopoglądu rozumieć można tak, że ten obraz świata winien być rezultatem krytycznej analizy, która prowadzić ma do jego wykształcenia się tak, aby nie ulegać przy tym subiektywnym, tylko emocjonalnie podbudowanym, pragnieniom, irracjonalnej, także filozoficznej modzie, czy

---

<sup>14</sup> Osobną kwestią jest to, czy można być historykiem filozofii nie będąc filozofem, tzn. kimś, kto stawia filozoficzne pytania. Pozytywna odpowiedź na to pytanie wydaje się mi wysoce wątpliwa.

<sup>15</sup> I tak, jego zdaniem: „Trzeźwa filozofia nie myśli świata zmieniać, nie jej to sprawa. Usiłuje jedynie zrozumieć, dokąd on się toczy”, oraz „...dzięki niej wiemy (...), gdzie i na czym stoimy. Niczego więcej od filozofii żądać nie należy” (OPZ, s. 12).

<sup>16</sup> Por. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, Toruń 2002, s. 390. Elzenberg doszedł nadto do wniosku, że przeciwieństwa światopoglądowe wytwarzają czasami sytuację wrogości między ludźmi, nosicielami skrajnie odmiennych światopoglądów. Por. tamże s. 448, gdzie czytamy: „Przeciwne światopoglądy nienawidzimy, skoro tylko przeciwieństwo sięgnęło dość głęboko i dotknęło spraw rdzennych”. Jeśli „wrogość” zamienić na „obcość”, to zdaje się to być doświadczeniem wielu z nas.



kierowaniu się instynktem stadnym. Ma to być obraz bez złudzeń, pokazujący nam, „gdzie i na czym stoimy”. Co do tych złudzeń, to ich źródło bywa rozmaite, może tkwić także, wbrew pozytywistom, w przesadnym zaufaniu okazywanym nauce. Taki pogląd na świat idzie niejako „w poprzek” modnym tendencjom intelektualnym. Stąd, jak zauważa Wolniewicz, w kulturze dzisiejszej prawdziwa filozofia „razi dzisiejsze odczucia”. Jest tak dlatego, że dzisiejszy świat skłonny jest w bardzo wysokim stopniu ulegać owym zwodniczym podszeptom mody, także w domenie należącej do sfery poznawczej. Słowo zaś filozofa, przynajmniej niekiedy, powinno iść pod prąd, tych przez modę, czy wręcz kulturę popularną, wyznaczanych tendencji.

**To ujęcie filozofii i jej celu zdaje się już *prima facie* odmienne od koncepcji metafizycznej SLW**, gdzie restrykcyjnie odróżniano filozofię oraz światopogląd, począwszy od czasów Twardowskiego. Bliższe jest zaś ono, nieco paradoksalnie, pewnym rozstrzygnięciom przyjmowanym przez Leszka Kołakowskiego, który m.in. w tekście *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii* zwracał uwagę na to, że filozofia jest dyskursywnym sposobem wyrażania poglądu na świat<sup>17</sup>. W przypadku zaś SLW i jej twórcy jest inaczej. Kazimierz Twardowski odróżnia bowiem filozofię naukową oraz filozoficzny (metafizyczny) pogląd na świat i życie<sup>18</sup>. Filozofia naukowa jest dlań, przede wszystkim, teorią wiedzy. Założenia metodologiczne, przyjmowane przez Twardowskiego, mogą być jednak wykorzystywane tylko w zakresie problematyki, która jest dostępna dla badań prowadzonych przy pomocy narzędzi i metod naukowych. Nie możemy odwołać się do niej, gdy chcemy udzielić odpowiedzi na pewne ostateczne pytania dotyczące człowieka i świata. Zdaniem Twardowskiego, drogą naukowej argumentacji nie da się wykazać słuszności takiego czy innego poglądu w sferze światopoglądowej. W efekcie postuluje on oddzielenie filozofii naukowej oraz sfery światopoglądowej. Tego rodzaju rozstrzygnięcie stało się typowym dla filozofów stworzonej przezeń szkoły i myślicieli jakoś, choćby pośrednio, z nią związanych, jak to było choćby w przypadku Józefa M. Bocheńskiego. **Inna jest optyka Wolniewicza, dla którego rozumiana poznawczo filozofia nie może być sprowadzona do nauki.** Mówi on o tym wielokrotnie, m.in. stwierdzając:

---

<sup>17</sup> Por. L. Kołakowski, *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, w: tenże, *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, s. 15. Nie znaczy to jednak, że Wolniewicz podziela inne metafizyczne poglądy Kołakowskiego. W stosunku do niektórych z nich wyraźnie się dystansuje, dopatrując się w jego (Kołakowskiego) podejściu opcji zasadniczo sceptycznej (OPZ, 79–80). W ogólnym planie, SLW jest mu, jak sądzić można, zdecydowanie bliższa niż myśl Kołakowskiego. Jednak w przytoczonej kwestii można mówić o podobieństwie.

<sup>18</sup> Por. R. Kleszcz, *Metoda i wartości. Metafilozofia Kazimierza Twardowskiego*, Warszawa 2013, rozdz. 1.

Filozofia nie jest nauką. Z jednym ważnym zastrzeżeniem można nawet rzec, że gdzie zaczyna się nauka, tam kończy się filozofia, i odwrotnie... Filozofia jest dziś tym, czym zawsze była: próbą racjonalnego orientowania się w świecie, gdzie brak wiedzy pozytywnej. Jest więc sprawą serio, nie – jak się czasem słyszy – intelektualną zabawą (FW I, VII).

W innym miejscu Wolniewicz stwierdza:

Filozofię określam jako próbę racjonalnego orientowania się w świecie i życiu na obszarach, gdzie nauka nie sięga. Filozofia winna naturalnie liczyć się z nauką (FW III, 99).

**Ta różnica metafizyczna w stosunku do wzorca SLW nie oznacza jednak negatywnego stosunku Wolniewicza do SLW w ogóle.** Jak to wielokrotnie zauważa, wysoko ceni tę szkołę, za racjonalizm i szerzenie kultury logicznej<sup>19</sup>. Okres istnienia SLW „to była chwila wielkości polskiej filozofii: moment jej chwały” (MO, 13). Podkreśla, że w kontekście gospodarczego i cywilizacyjnego zacofania Polski po okresie zaborów, jej powstanie było niezwykle fenomenem, była to bowiem szkoła o randze światowej. Wskazuje też trzy jej cechy, które wpływały na jej oddziaływanie poza Polską (MO, 14–15). **Po pierwsze** była obecna w niej wyraźna „tendencja jasnościowa” i niechęć do „postromantycznego gadulstwa”. **Po drugie** występuje w niej oparcie się na logice, uzyskanie w niej znaczących osiągnięć, oddziaływanie na światową logikę i stosowanie jej w filozofii. **Po trzecie** wpływała ona znacząco nie tylko na filozofię, ale i na inne dyscypliny naukowe, także humanistyczne (psychologia, socjologia, pedagogika etc.)<sup>20</sup>. Mówiąc o tych walorach SLW Wolniewicz dotyka jednej jeszcze interesującej kwestii. Otóż standardy metodologiczne i teoriopoznawcze w tej szkole były tak wyśrubowane, że niekiedy oryginalne i poznawczo wartościowe pomysły nie znajdowały jej uznania, bo były jeszcze niewystarczająco dojrzałe (dopracowane) teoretycznie. Tak było w przypadku ważnej i interesującej koncepcji stylów myślowych Ludwika Flecka, która została zignorowana w ramach SLW (FW II, 120 i n.). Zwraca to uwagę na okoliczność, iż same wysokie standardy metodologiczne mogą nieść, w pewnych przypadkach, niepożądane konsekwencje,

---

<sup>19</sup> Wolniewicz stwierdza, mówiąc o polskiej filozofii XX wieku w ogóle: „W polskiej filozofii XX wieku najbardziej cenię właśnie jej racjonalizm przejawiający się w uporczywym dążeniu do jasności myśli i słów. W wersji pozytywistycznej – a więc i naturalistycznej – dążenie to reprezentowała szkoła warszawska z Tadeuszem Kotarbińskim na czele. Ale to samo w wersji antynaturalistycznej reprezentował Henryk Elzenberg” (FW II, 333).

<sup>20</sup> Mówiąc o SLW Wolniewicz wskazuje jeszcze, że jej twórców charakteryzował wspólny duch jasnościowy, a w samej szkole mieliśmy do czynienia z czymś na kształt „sukcesji apostołskiej”. W opinii Wolniewicza, po Twardowskim głową szkoły był Kotarbiński. W kwestii czasokresu jej trwania Wolniewicz wskazuje na lata 1895–1980/81. Ta data końcowa związana jest ze śmiercią koryfeusza tej szkoły, do których zalicza: Czeżowskiego, Kotarbińskiego i Tatar-kiewicza. Por. MO, 17–19; FW II, 120–127.

a nadto w filozofii mogą one nie wystarczać. Potrzebny jest także inny czynnik, jak choćby coś, co nazwać możemy filozoficzną (poznawczą) pomysłowością.

Różnica dotyczy, jak widać z powyższych uwag, głównie tego, czy filozofia jest nauką. Tutaj Wolniewicz, przy całym swym uznaniu dla SLW, dopatrywał się w jej obrębie, a raczej u niektórych przedstawicieli środowiska warszawskiego, skłaniania się ku pozytywizmowi i scjentyzmowi<sup>21</sup>. Miało to być widocznym u Kotarbińskiego i jego uczniów, lecz nieobecne było u niektórych innych – wymienia tutaj Tadeusza Czeżowskiego. Ten ostatni był dla Wolniewicza jego głównym, obok Henryka Elzenberga, nauczycielem, i jak podkreśla, „głównym twardowszczykiem”. **W odniesieniu do tzw. szkoły warszawskiej Wolniewicz formułuje ogólną uwagę, że jej silną stroną było dążenie do racjonalności, klarowność, stosowanie logiki, zaś jej słabością byłoby przesadne, pozytywistyczne zawierzenie nauce.** Na przykładzie dorobku Mariana Przełęckiego widać, jego zdaniem, obie strony tej szkoły (FW IV, 227 i n.). Jej siła to logika, a słabość to antropologia altruistyczna (tamże). Wolniewicz dodaje jednak, że nie wszyscy przedstawiciele Szkoły taki pozytywistyczny radykalizm, czy wręcz sekciarstwo reprezentowali. Przykładowo biorąc, właśnie Przełęcki nie był nigdy owładnięty duchem sekciarskim, co przypisuje jednak Wolniewicz niektórym innym filozofom warszawskim. Owo sekciarskie nastawienie odróżnia tę szkołę od środowiska wileńskiego, które po drugiej wojnie przeniosło się do Torunia. Tak o tym mówi Wolniewicz:

W szkole warszawskiej raziło mnie pewne sekciarstwo pozytywistyczne. Nie było go zaś zupełnie w odgałęzieniu wileńsko-toruńskim, które stworzył Tadeusz Czeżowski. Warto porównać dwa powstałe w tym samym okresie podręczniki filozofii: *Elementy* Kotarbińskiego i *Główne zasady nauk filozoficznych* Czeżowskiego. Te drugie to scholastyka, te pierwsze to też scholastyka, ale popsuta reizmem wziętym od Leśniewskiego (FW IV, 57)<sup>22</sup>.

**Opcja zasadnicza Wolniewicza jawi się jednoznacznie jako antypozytywistyczna i antyscjentystyczna, co wielokrotnie on z naciskiem podnosi.** Przytacza on nadto stosowne argumenty przeciwko pozytywizmowi. Tak zaś czyni się zwykle wtedy, gdy dane stanowisko darzymy rzeczywistością, nie tylko pozorną antypatią. Podkreśla to przy wielu okazjach, także w kontekście analiz czy uwag dotyczących myśli Ludwiga Wittgensteina, choćby we wprowa-

<sup>21</sup> Podobnie L. Kołakowski, choć nie utożsamia SLW z empiryzmem logicznym, to jednak dopatruje się w tej szkole polskiej, zwłaszcza u niektórych jej przedstawicieli, tendencji pozytywistycznych, choć w mniej skrajnej postaci wyrażanych. Por. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, dz. cyt., s. 209–211.

<sup>22</sup> Dla ścisłości dodać należy, że pierwsze wydanie *Elementów teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* ukazało się w roku 1929 we Lwowie, zaś *Głównych zasad nauk filozoficznych* w Toruniu w 1946, choć ich wcześniejsza wersja, wydana pod tytułem *Prope-deutyka filozofii*, ukazała się w roku 1938 we Lwowie.

zeniach do jego klasycznych tekstów. We wprowadzeniu do polskiej edycji *Dociekań filozoficznych* zgadza się, jak tam zauważa, z autorem *Dociekań*, przyjmującym, iż filozofia nie jest nauką, bo zajmuje się także sferą, która do nauki nie należy (OD, XXVII). Notabene ta zgoda w odniesieniu do poglądów zawartych w *Dociekaniach filozoficznych* nie dotyczy pozytywnej odpowiedzi Wittgensteina na pytanie, co winno być celem filozofii. Tutaj bowiem stanowiska Wolniewicza i Wittgensteina są drastycznie odmienne. Charakterystyczne jest tutaj zdanie Wolniewicza, dotyczące traktowania problemów filozoficznych przez „drugiego” Wittgensteina, które sprowadzić można do próby „wyleczenia” umysłu, próbującego filozofować, z problemów filozoficznych. Tak o tym mówi Wolniewicz z zauważalnym, lekkim odcieniem sarkazmu:

Problem filozoficzny zostaje wtedy nie tyle „rozwiązany” (*gelöst*), co „rozpuszczony” (*aufgelöst*) – i o to właśnie chodzi: ma się rozwiązać jak mara, bo tylko marą „gramatyczną” jest. Procedura taka przypomina w swej intencji psychoterapeutyczne leczenie nerwic i dlatego nową filozofię Wittgensteina nazywa się „terapeutyczną”: nie rozwiązuje problemów, lecz z nich leczy. Z jakim skutkiem, to inna sprawa – podobnie jak tam (OD, XV).

W odniesieniu do koncepcji Wittgensteina z *Dociekań*, zasadnicza różnica między nim a Wolniewiczem tkwi także w tym, że ten drugi nie widzi potrzeby, aby w filozofii rezygnować z logiki i z teorii. Co więcej, logika, jak o tym jeszcze powiemy, jest szczególnie ważnym narzędziem w sferze filozofii. Jak to stwierdza Wolniewicz:

...choć filozofia rzeczywiście nie jest nauką – tu jesteśmy w pełni z nim zgodni – to jednak bez teorii i logiki obyć się nie może (OD, XXVI).

Choć Wolniewicz nie chce rezygnować z teorii, to zarazem nie twierdzi, że filozofia spełnia w pełni warunki wymagane od teorii<sup>23</sup>. Sama koncepcja filozofii jako terapii jawi się Wolniewiczowi jako błędna, prowadząca na pustkowie ścieżka. Z tym wiąże się radykalnie krytyczna i negatywna, jawnie już sarkastyczna, ocena „drugiego Wittgensteina”, co znajduje wyraz w takich m.in. stwierdzeniach:

Filozofia W2 [chodzi o filozofię wyrażoną w *Dociekaniach filozoficznych* – R.K.] to szkoła filozoficznego markieractwa – stwarzanie pozorów refleksji filozoficznej, gdzie naprawdę wykonuje się jedynie filozofio-podobne gesty; tak przy tym manewrując, by inni tego nie

<sup>23</sup> Aby być nauką, trzeba posiadać nie tylko przedmiot i metodę, ale także teorię przedmiotu. To zaś wymaga spełnienia kilku warunków: a) twierdzenia teorii winny być logicznie powiązane w system, b) muszą w nich występować prawa, c) muszą być powszechnie uznanymi, d) winny spełniać postulat krytycyzmu (FW I, VII–VIII). Filozofia tego kompletu warunków nie spełnia, ale jej komponentę naukową stanowi logika.

spostreżli, albo przynajmniej nie mogli przygwoździć (FW IV, 297)... Płaska jest ta filozofia W2 jak deska do prasowania. Wittgenstein nie potrafił podać za nią żadnych dobrych racji. Ma za nią naturalnie jakieś motywy, ale te nie rysują się ładnie. Z niezrozumiałą pasją i satysfakcją stara się obdzierać myśl i język z wszelkiego „nimbu”, jak gdyby tak obdarte mogły stać się źródłem czyjejkolwiek radości lub szczęścia (FW IV, 300). ...to już tylko zawstydzająca mistyfikacja i zły przykład dla młodzieży (FW IV, 310).

Wtedy gdy rozważamy problem relacji nauka – filozofia, Wolniewicz zwraca też uwagę, że samo pojmowanie „nauki” nie ma charakteru naukowego, lecz ideologiczny. Wyraża to mówiąc:

...pojęcie nauki samo nie jest pojęciem naukowym – podobnie jak pojęcie „matematyka” nie jest pojęciem matematycznym. Co więcej, to pojęcie wyraźnie ideologiczne – podobnie jak pojęcia „postępu”, „demokracji” czy „faszyzmu”. Pojęcia takie cechuje z jednej strony to, że są one ściśle wartościujące, a z drugiej to, że ich treść jest bardzo rozmyta i migotliwa (FW I, 62–63).

Nie chodzi nawet o to, że pewne nauki, np. nauki społeczne, są ideologiczne, czy może lepiej – światopoglądowo uwarunkowane. Wolniewicz ma na myśli to, iż sam ten termin nie jest aksjologicznie neutralny<sup>24</sup>. Termin „nauka” ma bowiem podobny charakter jak terminy takie jak „demokracja” czy też „postęp”. Terminy te, jego zdaniem, nie tylko mają wyraziście wartościujący charakter, nadto zaś cechuje je treściowa rozmytość. Ta charakterystyka wykazuje, już na pierwszy rzut oka, znaczące podobieństwo do pochodzącej od W.B. Galliego koncepcji „pojęć istotnie spornych” (*essentially contested concepts*)<sup>25</sup>. Dla tego filozofa brytyjskiego, jeżeli rozpatrywać takie terminy jak „demokracja”, „dzieło sztuki” czy „doktryna chrześcijańska”, to widać, że cechują się one zabarwieniem emocjonalnym oraz dotyczą przedmiotów czy idei uznawanych za wartościowe. Pojęcia te mają otwarty charakter, co czyni je podatnymi na rozmaite interpretacje. Ich analiza wykazuje zarazem, że nie daje się znaleźć jakiegoś jednego standardowego ich użycia. Różne grupy użytkowników proponują rozmaite użycia i twierdzą, że właśnie to proponowane przez nich jest poprawnym. Termin „nauka” miałby więc, zdaniem Wolniewicza, mieć taki właśnie charakter, zbliżony do tego, co wspomniany Gallie określa mianem pojęć spornych.

<sup>24</sup> W tej kwestii trzeba jednak odróżniać neutralność nauki i neutralność terminu „nauka”. Co do pierwszego i rozmaitych znaczeń neutralności nauki por. E. Agazzi, *Dobro, zło i nauka*, przeł. E. Kaluszyńska, Warszawa 1997, s. 33–50. Sam termin „nauka” jest, co łatwo zauważyć na płaszczyźnie językowej, terminem dalekim od aksjologicznej neutralności.

<sup>25</sup> Por. W.B. Gallie, *Essentially Contested Concepts*, w: M. Black (ed.), *The Importance of Language*, Englewood Cliffs 1962, s. 121–146.

Termin „nauka” nie jest z pewnością jednoznaczny i może być, jak mówi Wolniewicz, ideologiczny. Niezależnie jednak od tego, dla Wolniewicza niewątpliwym jest, że filozofia nie jest tożsama z nauką. Oznacza to odrzucenie stanowiska scjentyzycznego w metafizologii<sup>26</sup>. Zarazem nie oznacza to, że nauka jest w ogóle, a także dla refleksji filozoficznej, nieistotna. **Wolniewicz bowiem, jak to jeszcze zauważymy, unikając scjentyzmu nie wpada zarazem w pułapkę antyscjentyzmu, lekceważącego naukę i wiedzę przez nią dostarczaną.** Nauka, jaką znamy (poznanie naukowe), jest bowiem najpełniejszym systemem i wyrazem poznania nam, czyli ludziom, dostępnego (FW I, 64). Odrzucenie scjentyzmu oznacza jednak refutację takiego podejścia, przy którym własny krytyczny namysł oraz własny sąd jest zastępowany ogólnie pojmowaną wiarą w naukę i jej instytucjonalne autorytety (FW I, 51). Co innego, jak sądzić można, oznacza uwzględnianie dorobku nauki, a co innego zajmowanie aprobatywnej postawy względem scjentyzmu, pewnego wręcz kultu nauki. Niebezpieczne jest zwłaszcza bezkrytyczne przyjmowanie wszystkiego, co bywa za naukę podawane, nie zawsze nią będąc. Jak zauważa Wolniewicz:

Nie ufajmy pseudonaukowym mędrkowaniom. Ślepa wiara „w naukę” i we wszystko, co się samowzwańczo za naukę podaje, zabija rozsądek. Filozofia ma go bronić, a jedynym jej uzbrojeniem jest logika (FW IV, 305).

Widać to chociażby w tym, że rozmaite zjawiska z zakresu paranauki (okultyzmu) starają się występować współcześnie w przebraniu nauki. To, co Wolniewicz określa mianem okultyzmu, jawi mu się jako niezgodne, w większym stopniu, z regułami racjonalnego myślenia, niż z prawami przyrody (FW I, 51). W praktyce, w czasach kultu nauki, przemyca się pod jej szyldem, i to wcale nie tak rzadko, to, co rzeczywiście nauką nie jest, będąc *de facto* przesądem<sup>27</sup>.

Tutaj jednak obrony przed takim podejściem, wyżej wskazywanym, winien dostarczać rozsądek i logika (FW III, 100). **Rozsądek i logika to ważne narzędzia filozofii, zaś filozofia nieodwołująca się do logiki „przekształca się w puste gadanie”** (tamże). Wolniewicz zgadza się bowiem z opinią, wyrażaną choćby przez K.R. Poppera, że filozofia nie może się poszczycić istnieniem swoistych dla niej metod. Nie dysponując metodami dla niej tylko swoistymi, ma jednak filozofia coś niesłychanie cennego w postaci arsenału logiki. I to składa się na podstawowe oprzyrządowanie filozofa. W swej twórczości Wolniewicz pokazuje sposoby wykorzystywania logiki w filozofii. Dobrym

---

<sup>26</sup> Bliskim Wolniewiczowi byłby, jak sądzić można, pogląd fizyka V.F. Weisskopfa, wedle którego: „Modern science is a powerful tool for acquiring deeper insights into the world about us, but we must also follow other avenues toward reality”. Por. „American Scientist” 1977, vol. 65, nr 4, s. 405.

<sup>27</sup> Przesądem jest dla Wolniewicza przeświadczenie, które jest zarazem: 1) fałszywe, 2) bezpodstawne, 3) niewrażliwe na argumenty, 4) zbiorowe, 5) archaiczne w treści (FW I, 34–35).



przykładem tego są jego prace poświęcone interpretacji *Traktatu* L. Wittgensteina. Tak jest też w przypadku jego *Ontologii sytuacji*. Jak zauważa filozof, *Traktatus* to wielkie dzieło filozoficzne, w którym zawarta jest filozofia języka, oparta na pewnej nowej metafizyce (OS, 7 i n.)<sup>28</sup>. Stąd, jego zdaniem:

...*Traktat* Wittgensteina to właśnie wielka metafizyka – i ludzie to czują, nawet gdy go niezbyt rozumieją. Jego metafizyczny rozmach potrąca w duszy jakieś struny (FW III, 97).

Zauważa zarazem, iż potencjał teoretyczny tego dzieła nie jest w pełni wykorzystany, stąd niezbędność nowych propozycji w tym zakresie. Jedną z nich jest to, co znajdujemy w *Ontologii sytuacji*, gdzie budowana jest konstrukcja oparta na *Traktacie*, rozwijająca zawarte tam pomysły. Wolniewicz rozwija ontologię sytuacji, czerpiąc z semantyki logicznej zbliżonej do Fregowskiej, choć nawiązując też do inspiracji Meinongowskich i pomysłów Romana Suszki (OS, 13 i n.). Ta mała monografia Wolniewicza, niezależnie od nasuwających się niekiedy pytań, jest bardzo udanym przykładem zastosowania logiki w filozofii. To samo można powiedzieć o innych jego pracach o podobnym charakterze. Wolniewicz rozróżnia dwa rodzaje hermeneutyki, to jest hermeneutykę intuicyjną i hermeneutykę logiczną (FW I, 24–43). Ta pierwsza przypomina interpretację typu filologicznego, polegającą na wczuwaniu się w intencje autora tekstu, wykorzystując przy tym wiedzę natury historyczno-biograficznej. Tego rodzaju zabiegi filozoficzne i filozofowie je stosujący nie są cenieni przez Wolniewicza, a niekiedy kieruje on pod ich adresem sarkastyczne uwagi. Inaczej jest w przypadku hermeneutyki logicznej, która sprowadza się do ujawniania struktury logicznej tekstu filozoficznego, która zawarta jest w poddawanym interpretacji tekście. Ten rodzaj hermeneutyki wysoko ceni i co ważniejsze, udatnie stosuje w wielu własnych pracach. **Mówiąc o stosowaniu logiki w filozofii Wolniewicz nie ma na myśli li tylko zabiegów formalizacyjnych.** Zauważa w tym względzie:

Logika to jest czystość myślenia. Formalizacja jest tylko pomocą, podobnie jak zwięzłość stylu i prostota wyrazu (FW I, IX).

Filozofia, należycie uprawiana, wnosi ład i klarowność do sfery, którą się zajmuje, a która to sfera (niekiedy) wykracza poza domenę penetrowaną przez nauki szczegółowe. Stwierdza to wyraźnie Wolniewicz, jednoznacznie opowiadając się za niescjentystycznym filozofii rozumieniem:

---

<sup>28</sup> Wiąże się to z odrzuceniem takiej interpretacji *Traktatu*, która była przyjmowana przez logiczny empiryzm. Stanowisko interpretacyjne tego dzieła, przyjmowane w Kole Wiedeńskim, to dla Wolniewicza „monumentalne nieporozumienie” (RF, 17–22; OT, VIII–X). Jak stwierdza Wolniewicz: „...jest to traktat metafizyczny w najbardziej klasycznym rozumieniu słowa; w takim, w jakim można mówić np. o metafizyce Arystotelesa lub Leibniza” (RF, 18).

...takie jest moim zdaniem społeczne zadanie filozofii: wnosić jasność i ład myślowy do spraw, które toczą się poza nauką (O porządek myślowy w nauce nauka troszczy się wystarczająco sama.) (FW II, 334).

Kwestiami, które można by tu wskazać, byłyby chociażby zagadnienia ze sfery prawa i jego filozofii (kara główna), filozofii wychowania, czy zagadnienia związane ze sferą bioetyki (eutanazja, przeszczepy, transplantacje). Wszystkie te kwestie były podejmowane przez Wolniewicza, w każdym też przypadku zajmował on własne wyraziste stanowisko w każdej z nich. Nie dają się one łatwo przyporządkować jednoznaczny opcjom światopoglądowym. Do tych problemów należałyby także kwestie ze sfery filozofii religii, podejmowane przez Wolniewicza w rozmaitych aspektach w różnych okresach twórczości. W tej sferze także jego stanowisko, podlegające ewolucji, było wyraziście oryginalne i godne uwagi – choć ostatecznie biorąc, można je uznać za generalnie pro-religijne (za Heglem zauważa aprobatywnie: „Religia zaczyna się z świadomością, że jest coś wyższego niż człowiek” – FW IV, 205) i raczej pro-chrześcijańskie. Religia bowiem, tak jak w drugim motcie się stwierdza, jest egzystencjalnym *datum*. Stanowisko Wolniewicza wymyka się jednak symplicystycznym, z filozoficznego punktu widzenia, stanowiskom, z jednej strony oświeceniowo-wolnomyślicielskim, z drugiej zaś apologetycznym (FW IV, 203–223, zwłaszcza 210–211).

**Mówiąc o nauce i poznaniu naukowym, Wolniewicz akcentuje wartość tego, czym jest bezinteresowność w poznaniu. W jego świecie wartości naczelną wartością winna być prawda<sup>29</sup>.** Stąd krytyczne nastawienie do tych myślicieli, którzy prawdę lekceważą, jak to zdaje się być w przypadku Wittgensteina z *Dociekań* (FW IV, 299) czy też myślicieli określanych mianem postmodernistów<sup>30</sup>. Prawda poznawcza jest przezeń rozumiana w sensie nieinstrumentalnym, bowiem nauka ma służyć nie człowiekowi, lecz prawdzie (FW III, 111). Prawdą możemy nazywać ogół sądów (prawdziwych) ujętych w system, powiązanych związkami logicznymi. Tak rozumiana prawda może być pozyskiwana poznawczo, jeśli dysponujemy dwiema wartościami: jasnością myśli i swobodą krytyki. Zdaniem filozofa, te dwie wartości są dziś zagrożo-

<sup>29</sup> Prawda winna być naczelną wartością tego, co określa się mianem naukowego poglądu na świat. Tych wartości naczelnych może być więcej, ale prawda jest w tym zestawie niezbędna (FW I, 63 i n.).

<sup>30</sup> W przypadku postmodernizmu Wolniewicz bardzo jednoznacznie stwierdza: „Postmodernizm jest to ostatnie stadium rozkładu zachodniego lewactwa – anarchistycznego i komunistycznego. Tym samym jest to wyraz filozoficznego nihilizmu: filozofia traktowana serio jako dążenie do prawdy jest ich zdaniem *passé*, czymś przebrzmiałym... Nie mając nic nowego ani istotnego do powiedzenia, postmoderniści próbują nadać tej swojej intelektualnej niemocy postać kosmicznego dramatu. Tak lepiej wygląda”. Por. FW II, 332. Na marginesie warto wskazać, że termin „lewactwo” oznacza, wedle Wolniewicza: „chęć przebudowy świata na swoją modłę, nie liczącą się z realiami natury ludzkiej” (FW IV, 209).

ne, w szczególności w domenie filozofii i humanistyki. W Polsce, jak i gdzie indziej, mamy do czynienia z naporem prądów irracjonalnych (postmodernizm), a w naszym kraju także z osłabieniem wpływu SLW, która te wartości reprezentowała i ich broniła. Osłabienie racjonalnego myślenia wiąże Wolniewicz także z osłabieniem oddziaływania chrześcijaństwa, które było, wedle Wolniewicza, główną zaporą przeciwko inwazji irracjonalizmu (w przeszłości też zaporą wobec magii i okultyzmu), którego to irracjonalizmu głównym wyrazicielem jest dzisiaj wspomniany postmodernizm. Tak więc czynniki kulturowe wskazane przez Wolniewicza wyjaśniają wezbranie tendencji korzystnych w odniesieniu do rozmaitych form irracjonalizmu. To osłabienie racjonalnego myślenia wiąże się także, zdaniem Wolniewicza, z kryzysem filozofii akademickiej i pojawianiem się wartościowych prac filozoficznych głównie poza światem akademickim. O tym upadku filozofii akademickiej, jej kulturowych źródłach i przeniesieniu się treści filozoficznych, często wysokiej próby, do literatury mówi Wolniewicz wielokrotnie, także w rozmaitego typu wywiadach, czy bardziej swobodnych rodzajach wypowiedzi<sup>31</sup>. Te wypowiedzi można uznać za wysoce inspirujące, dotykające ważnych zjawisk wskazujących na kryzys kultury w świecie Zachodu („...żyjemy w czasach wielkiej pustki duchowej i rozprzężenia społecznego, które ona rodzi. Ta pustka wprost krzyczy, by ją zapełnić – a to może tylko religia albo filozofia”). Zarazem jednak w niektórych przypadkach merytoryczna zasadność tych stanowczych tez budzi pewne wątpliwości. I tak choćby pogląd o upadku filozofii akademickiej jest wysoce dyskusyjny, podobnie jak stanowczo wyrażane przekonanie, że żywotna filozofia występuje w dziełach pisarzy, takich jak S. Lem, Cz. Miłosz czy J.M. Rymkiewicz. Uznając ich dzieła za osiągnięcia literackie wysokiej próby, nie traktowałbym jednak ich dokonań jako wysokiej klasy prac filozoficznych. Cała ta kwestia odsyła do wymagającej osobnej dyskusji kwestii walorów filozoficznych prac literackich, czy nawet szerszej rzecz ujmując, obecności treści filozoficznych w literaturze<sup>32</sup>. Podobnie, choć generalnie cenię odwagę i nonkonformizm Wolniewicza, to niekiedy odwaga ta okupiona jest stanowczo głoszonym a niewystarczająco uargumentowanym sądem. Tak jest chociażby w przypadku przekonania, że aby skutecznie uprawiać filozofię, wystarcza: a) posiadać coś do powiedzenia, b) umieć to zrobić jasno, c) nie bać się tego. To stanowisko i ten katalog wydają mi się nad wyraz symplicystyczne. Każdy z tych warunków, aby prowadził do rzetelnej filozofii, musi spełniać jeszcze bardziej szczegółowe wymagania. Nie zawsze przekonanie o własnej racji, połączone z tupetem, prostotą języka i brawurą, prowadzi do dobrych filozoficznych wyników. A nawet jeśli im się to zdarza, to zdarza się nad wyraz rzadko.

<sup>31</sup> Por. np. FW III, 103–112.

<sup>32</sup> W tej kwestii por. R. Kleszcz, *O rozumie i wartościach*, dz. cyt., s. 25–30.

Charakteryzując pozytywizm, Wolniewicz określa go, w języku przyjętej przez się terminologii, mówiąc: „Pozytywizm to scjentyzm plus melioryzm: kult nauki sprzężony z wiarą w człowieka” (FW IV, 274). Można zapytać w tym momencie, jak to się ma do charakterystyki pozytywizmu, zaproponowanej w punkcie pierwszym niniejszej pracy. Otóż pierwszy warunek (scjentyzm) byłby oczywiście spełniony. Drugi zaś tylko wtedy, gdy przyjmie się takie rozumienie scjentyzmu, które pociąga za sobą empiryzm. Warunki trzeci i czwarty nie są, literalnie biorąc, spełnione. Można by zapytywać, czy scjentyzm nie zakłada zwykle fenomenalizmu, to jednak nie jest przez Wolniewicza podnoszone. Propozycja Wolniewicza co do rozumienia pozytywizmu, zawierająca owe dwa warunki, gdyby ją definicyjnie wyrazić, mogłaby być traktowana jako **definicja projektująca terminu „pozytywizm”**. Przypatrując się jednak rozmaitym wypowiedziom Wolniewicza, wydaje się, że **kluczowym znamieniem pozytywizmu jest dlań scjentyzm i antymetafizyczne nastawienie**. Zbliża się to rozumienie do owego szerokiego, potocznego rozumienia pozytywizmu. Przy takim ujmowaniu pozytywizmu, prądy głoszące hasło filozofii naukowej na takie zarzuty o pozytywizm będą narażone, choć oczywiście w rozmaitym stopniu.

Rozważając teraz charakterystykę zaproponowaną przez Wolniewicza, gdzie cechami pozytywizmu mają być scjentyzm i melioryzm, spróbujmy się przyjrzeć temu drugiemu warunkowi. **Melioryzm jest przeświadczeniem, że nikt świadomie do złego nie dąży**. Zawsze dąży się *in meliora*, czyli „ku lepszemu”. Od melioryzmu odróżnia się przeciwstawny mu pejoryzm, na gruncie którego przyjmuje się, że niektórzy ludzie dążą świadomie *in peiora*, czyli ku gorszemu (FW IV, 280 i n.). **Tak więc w tym Wolniewicza ujęciu, pozytywizm filozoficzny łączyłby pewną tezę metodologiczną (scjentyzm) z tezą antropologiczną melioryzmu**. Wolniewicz odrzuca obydwie składniki takiego stanowiska. Nie ma powodu, aby żywić „wiarę scjentystyczną”. Odrzuca więc tak scjentyzm, jak i melioryzm. Ten ostatni odrzuca, podobnie jak jego mistrz Elzenberg, uznając za bardziej zasadny odeń pogląd pejoryzmu<sup>33</sup>. Wolniewicz nie żywi bowiem stanowiska, które możemy określić jako antropologiczny optymizm. Krótko, lecz dobitnie, wyraża to uwaga poczyniona przez Wolniewicza w jego tekście obrachunkowym z marksizmem:

---

<sup>33</sup> Co do Elzenberga i jego charakterystyki melioryzmu por. H. Elzenberg, *Wartość i człowiek*, Toruń 2005, s. 216 i n.

...stalinizm to nie było jakieś niebywałe monstrum; to był naturalny produkt ludzkiej nikczemności. Drzemie ona w naturze ludzkiej stale, choć osobniczo nierównomiernie w niej rozłożona, i czeka tylko na okazję. Tę zaś stwarzała chwila dziejowa<sup>34</sup>.

Pozytywizm filozoficzny, w ujęciu Wolniewicza, zakłada też pewną dychotomię w kontekście tak metodologicznym, jak i etyczno-antropologicznym. Otóż filozofia, tak jak ją mają widzieć pozytywiści, ma być albo nauką, albo moralistyką (FW IV, 274). I jak dodaje Wolniewicz, *tertium non datur*. Już *prima facie* zdaje się to pasować do niektórych autorów, jako pozytywiści charakteryzowanych. Ponieważ autor mówi o tym w tekście poświęconym Marianowi Przełęckiemu, to odnosi się to do niego, a pewnie także do uważanego za pozytywistę Tadeusza Kotarbińskiego. Przekonanie, że filozofia to albo nauka, albo moralistyka, do obydwu tych uczonych zdaje się pasować, jednak w przypadku Przełęckiego tylko w pewnym, wcześniejszym okresie jego twórczości<sup>35</sup>. Konsekwencją poglądu, który Wolniewicz przypisuje Przełęckiemu (i Kotarbińskiemu), jest przekonanie, iż na inny rodzaj refleksji filozoficznej (antropologia, metafizyka etc.) nie ma miejsca.

**Wobec pozytywizmu stawia Wolniewicz dwa zasadnicze zarzuty:** 1) pozytywizm prowadzi do „wygaszania filozofii” i do ograniczenia się do nauki empirycznej; 2) pozytywizm dopuszcza się rozmaitych niespójności. W pierwszym przypadku zgodzić się można, że pozytywizm, rozumiany na modłę Wolniewicza, do tego prowadzi. W drugim przypadku, czyli w odniesieniu do niespójności, do jakich prowadzić ma stanowisko pozytywistyczne, Wolniewicz podaje pewne przykłady. Tak ma być, zdaniem Wolniewicza, w przypadku Richarda Avenarius-a, jak i Rudolfa Carnapa, czyli ważnych przedstawicieli drugiego i trzeciego

---

<sup>34</sup> Por. B. Wolniewicz, *Pożegnanie z marksizmem*, w: J. Hołówka, B. Dziobkowski (red.), *Marksizm. Nadzieje i rozczarowania*, Warszawa, 2017, s. 499. Nietrudno dostrzec, że ten pesymizm antropologiczny obecny jest także w pracach jego filozoficznego mistrza, Henryka Elzenberga.

<sup>35</sup> Późniejszy Przełęcki dopuszcza bowiem poznawczy charakter aksjologii, metafizyki i religii. Por. w tej kwestii M. Przełęcki, *Poza granicami nauki*, Warszawa 1996, *passim*. Swoją pewien sceptycyzm co do pozytywizmu, rozumianego jako stanowisko ograniczające poznanie do poznania naukowego, wyrażał jednak Przełęcki już wcześniej, m.in. w dyskusji organizowanej przez „Studia Filozoficzne” nad pracą Kołakowskiego *Filozofia pozytywistyczna* (Por. wypowiedź M. Przełęckiego w dyskusji na ten temat: „Studia Filozoficzne” 1967, nr 2, s. 47 i n.). Tak więc już w tym okresie nie daje się zasadnie określać go mianem pozytywisty (czy neopoztywisty). Opinie Wolniewicza co do Kotarbińskiego jawią się jako zmienne. Niekiedy nazywa go pozytywistą, ale w innym miejscu mówi o nim: „Cechowała go śmiałość metafizyczna. W XX wieku w filozofii polskiej było wielu wybitnych myślicieli, ale nikt w tej śmiałości Tadeuszowi Kotarbińskiemu nie dorównywał” (FW I, 250). Stanowisko Kotarbińskiego jest o tyle trudne do jednoznacznej charakterystyki, że ulegało zmianom w czasie. Por. w tej kwestii R. Kleszcz, *Tadeusz Kotarbiński o filozofii na uniwersytecie*, w: D. Łukasiewicz, R. Mordarski (red.), *Racjonalność w myśleniu i działaniu. Filozofia Tadeusza Kotarbińskiego*, Bydgoszcz 2017, s. 19–34.

pozytywizmu<sup>36</sup>. Pierwszy z nich, postulując „czyste doświadczenie”, wprowadza zarazem kategorię jawnie metafizyczną, jaką jest tzw. „potencjalny człon centralny koordynacji zasadniczej”. Taka kategoria, odsyłająca nas do pewnego potencjalnego obserwatora, oznacza pojawienie się pojęcia takiego bytu, który wykracza poza sferę empirii. **To zaś, jak mówi Wolniewicz we fragmencie cytowanym jako trzecie motto, nie da się osiągnąć, bo nie da się być zarazem pełnokrwistym pozytywistą i metafizykiem. Te dwa roszczenia nie dają się ze sobą pogodzić.** Podobnie ma być w przypadku R. Carnapa i wprowadzonej przezeń kategorii „postulatu znaczeniowego”, mającego pełnić podobną rolę, jak kantowskie zdania syntetyczne *a priori*. Tak więc zarzutem wobec pozytywizmu jest także to, że nie można, jak to się uwidacznia w wielu przypadkach, zachować pełnej konsekwencji, wtedy gdy przyjmujemy i żywimy doktrynę pozytywistyczną. Te wskazane przykłady nie prowadzą jednak do stanowczej tezy, że tak musi być zawsze. Co najwyżej pozytywizm, rozumiany tak, jak to robi Wolniewicz, w wielu przypadkach do niekoherencji wewnętrznej prowadzi. Wydaje się jednak, że byłby on skłonny do przyjęcia tezy, iż zawsze pozytywizm taki, ukryty a niezgodny z sobą samym, rys metafizyczny zawiera. To samo twierdzi on o filozoficznym naturalizmie. Ta kwestia wymagałaby osobnej dyskusji, *prima facie* wydaje się jednak, że za stanowiskiem Wolniewicza przemawiają rozmaite racje, jakie znajdujemy wtedy, gdy poddajemy badaniu metafizyczne uwikłania, odnajdywane choćby w logicznym empiryzmie. Na marginesie warto jeszcze zauważyć, że antypozytywistyczne nastawienia znajdujemy także w tekstach Wolniewicza z jego okresu marksistowskiego. Dla jasności trzeba dodać, że teksty te nie są jakąś li tylko pryncypialną krytyką filozofii burżuazyjnej, lecz zawierają spory ładunek rzeczowych argumentów, jakie wobec rozmaitych elementów pozytywistycznego myślenia można wysuwać, wychodząc z rozmaitych stanowisk (FW II, 134–160; RF, 43–44).

#### 4

Filozoficzne stanowiska współczesności są poddawane przez Wolniewicza prostej, a zarazem wyrazistej klasyfikacji (OD, XV–XVII; FW II, 17–19). Przyjmuje on w swym podziale współczesnych stanowisk dwa zasadnicze kryteria. **Po pierwsze** dzieli je na naturalistyczne i przeciwstawne im antynaturalistyczne (transcendentalne). W tym przypadku kryterium jest stosunek do metafizyki, niechętny w przypadku stanowiska naturalistycznego i aprobatywny w przypadku transcendentalizmu. Odmierna ma także być ich antropologia – w przypadku naturalizmu uznająca,

---

<sup>36</sup> Por. B. Wolniewicz, *Empiriowerbalizm Richarda Avenariususa*, w: R. Avenarius, *Ludzkie pojęcie świata*, przeł. A. i A. Wiegnerowie, Warszawa 1969, s. XXXVII–XL.



że człowiek jest częścią świata przyrody, zaś w przypadku transcendentalizmu zakładająca, iż wykracza on poza nią, wkraczając w jakiś nieznany, jak mówi Wolniewicz, porządek. **Po drugie** dzieli się filozoficzne stanowiska na: filozofię analityczną (racjonalizm) i filozofię hermeneutyczną (irracjonalizm). Różnica między nimi przejawia się w kwestii stosunku do logiki i tutaj stosunek filozofii analitycznej jest do niej oczywiście wysoce pozytywny, zaś hermeneutyki negatywny, związany z zalecaniem w jej (logiki) miejsce czegoś, co byłoby poszukiwaniem ukrytych sensów rozmaitych działań. Skrzyżowanie tych dwu podziałów daje nam w efekcie cztery rodzaje stanowisk:

- a) ANALITYCZNY NATURALIZM, z takimi stanowiskami filozoficznymi jak: pozytywizm, nurty filozofii nauki, T. Kotarbiński, S. Lem.
- b) HERMENEUTYCZNY NATURALIZM, reprezentowany przez: freudyzm, New Age, postmodernizm, filozofię drugiego Wittgensteina.
- c) ANALITYCZNY TRANSCENDENTALIZM, gdzie znajdujemy: tomizm, H. Elzenberga, pierwszego Wittgensteina (z okresu *Traktatu*).
- d) HERMENEUTYCZNY TRANSCENDENTALIZM, gdzie spotykamy: fenomenologię (E. Husserl) czy egzystencjalizm M. Heideggera.

Jest oczywiste, że ta klasyfikacja nie obejmuje wszystkich współcześnie występujących, choćby ważniejszych prądów filozoficznych. By nie szukać daleko, wskażmy na fenomenologię realistyczną, w wersji choćby Romana Ingardena, i bliski w pewnym okresie Wolniewiczowi marksizm<sup>37</sup>. Rodzi się także pytanie, czy tzw. *New Age* można traktować jako stanowisko filozoficzne, czy raczej jako pewne stanowisko światopoglądowe lub (para)religijne. Nadto, o czym już była mowa, wątpliwości budzi włączanie do grona filozofów pisarzy, których przedmiotem twórczości jest literatura piękna. Nie dlatego, że w dziełach ich nie spotykamy problematyki *stricto* filozoficznej, ile z powodu zasadniczych różnic między wymaganiami, jakie stawiamy wobec dzieł filozoficznych i literackich. Nie ulega natomiast wątpliwości, że z tej czwórki odrzucane są, z zasadniczych powodów, stanowiska określane mianem hermeneutycznych. Odrzucany jest także, choć z innych powodów, tzw. analityczny naturalizm, w obrębie którego znajdujemy to, co Wolniewicz określa mianem pozytywizmu. I choć zdawać się może, że najbardziej obcy dla Wolniewicza winien być hermeneutyczny naturalizm, bo jest naturalizmem, który ponadto odrzuca logikę, to jednak poważna krytyka kieruje się także w stronę owego, na modłę Wolniewicza rozumianego

---

<sup>37</sup> W tej kwestii por. B. Wolniewicz, *Pożegnanie z marksizmem*, dz. cyt. Choć Wolniewicz mówi jednoznacznie o pożegnaniu z marksizmem, to żywi on nadal uznanie dla tzw. historycznego materializmu (tamże, s. 501). Czy to stanowisko jest spójne z innymi poglądami Wolniewicza (antysejentyzm, antynaturalizm, sympatia dla metafizyki), wymagałoby osobnej dyskusji.

pozytywizmu. Główna przyczyna tak radykalnej krytyki pozytywizmu zdaje się tkwić w głębokim przekonaniu Wolniewicza, że świat jest o wiele bardziej skomplikowany, niż to wynikałoby z obrazu świata, dostarczanego przez naukę danego czasu. To zaś wymaga refutacji pozytywizmu, dla którego scjentyzm jest niezbywalnym składnikiem. W efekcie Wolniewicz mógłby podpisać się pod słowami swego mistrza Henryka Elzenberga, który tak charakteryzował w *Kłopotcie z istnieniem* pozytywizm w jego współczesnej wersji:

Neopozytywizm to jeden wielki, zorganizowany system terroru, by natury od naszej bogatsze zmusić do milczenia o sprawach dla naszego mizeraactwa niemilych.

Nadto, jak wskazuje Wolniewicz, współcześnie mamy do czynienia z antymetafizyczną koalicją, jaką tworzą pozytywiści i irracjoniści w wersji naturalistycznej (FW IV, 54 i n.). Są to naturalizmy o dwu odgałęzieniach: racjonalnym i irracjonalnym.

Takie antymetafizyczne nastawienie obydwu naturalizmów obce jest Wolniewiczowi, bo obca i niezasadna jest, jego zdaniem, argumentacja kierowana przeciwko możliwości refleksji o charakterze metafizycznym. Można więc w jego przypadku mówić o tym, co nazwać możemy „skłonnością metafizyczną”. Dla tego zaś, kto taką skłonność żywi, pozytywizm, nawet mimo pewnych jaśniejszych stron, jakie w nim dostrzegamy, pozostać musi stanowiskiem zasadniczo obcym. I takim też jest on dla profesora Bogusława Wolniewicza. Kolejnym, poza „skłonnością metafizyczną”, elementem jest nastawienie, wyrażane przez pierwsze motto: „Filozofia nie zajmuje się tym, co ludzie wyobrażają sobie i myślą, tylko tym, co jest naprawdę”. Do tej pary dodać należy postulat korzystania z narzędzi logicznych w filozofii. **Wtedy to owa trójca: otwartość na metafizykę, nastawienie na prawdę i wykorzystywanie logiki, jest tym, co stanowi o specyfice myśli Wolniewicza.** I by pozwolić sobie w końcu na akcent osobisty, powiedzieć należy, że choć rozmaite historyczne i rzeczowe wybory Pana Profesora nie zawsze były mi bliskie, to jednak **owa trójca jest czymś, co w moim głębokim przekonaniu, jest godnym zalecania metafizycznym programem.**

## Bibliografia

- Abbagnano N. (1972), *Positivism*, w: P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, Macmillan Publishing Co & The Free Press, New York – London, s. 414–419.
- Agazzi E. (1997), *Dobro, zło i nauka*, przeł. E. Kałuszyńska, Oficyna Akademicka, Warszawa.

- Ayer A.J. (1952), *Language, truth and logic*, Dover Publications Inc., New York.
- Blumberg A.A., Feigl H. (2010), *Pozytywizm logiczny. Nowy ruch w filozofii europejskiej*, w: A. Koterski (red.), *Naukowa koncepcja świata. Koło Wiedeńskie*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Copleston F. (2007), *Historia filozofii*, t. 11: *Pozytywizm logiczny i egzystencjalizm*, przeł. B. Chwedeńczuk, IW PAX, Warszawa.
- Elzenberg H. (2002), *Kłopot z istnieniem*, Wydawnictwo UMK, Toruń.
- Elzenberg H. (2005), *Wartość i człowiek*, Wydawnictwo UMK, Toruń.
- Gallie W.B. (1962), *Essentially Contested Concepts*, w: M. Black (ed.), *The Importance of Language*, Prentice Hall Inc, Englewood Cliffs, N.J., s. 121–146.
- Kleszcz R. (2007), *O rozumie i wartościach*, Wydawnictwo WSHE, Łódź.
- Kleszcz R. (2013), *Metoda i wartości. Metafilozofia Kazimierza Twardowskiego*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa.
- Kleszcz R. (2017), *Tadeusz Kotarbiński o filozofii na uniwersytecie*, w: D. Łukasiewicz, R. Mordarski (red.), *Racjonalność w myśleniu i działaniu. Filozofia Tadeusza Kotarbińskiego*, Wydawnictwo UKW, Bydgoszcz, s. 19–34.
- Kołąkowski L. (1966), *Filozofia pozytywistyczna. (Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, PWN, Warszawa.
- Kołąkowski L. (1967), *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, w: tenże, *Kultura i fetysze*, PWN, Warszawa.
- Lalande A. (ed.) (1960), *Vocabuaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris.
- Łukasiewicz J. (1961), *Logistyka a filozofia*, w: tenże, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, PWN, Warszawa.
- Passmore J. (1972), *Logical positivism*, w: P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5, Macmillan Publishing Co & The Free Press, New York – London, s. 52–57.
- Przełęcki M. (1967), *Filozofia pozytywistyczna w ujęciu Leszka Kołąkowskiego*, w: *Dyskusja nad książką Leszka Kołąkowskiego „Filozofia pozytywistyczna”*, „Studia Filozoficzne” 1967, nr 2, s. 47–50.
- Przełęcki M. (1996), *Poza granicami nauki. Z semantyki poznania pozanaukowego*, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa.
- Schlick M. (1959), *The Turning Point in Philosophy*, w: *The Logical Positivism*, red. A.J. Ayer, Glencoe.
- Schrade U. (1997), *Profesor Bogusław Wolniewicz*, w: M. Omyła (red.), *Sklonność metafizyczna*, WFiS UW, Warszawa.
- Skarbek J. (1995), *Pozytywistyczna teoria wiedzy*, Instytut Historii Nauki PAN, Warszawa.
- Strawson P.F. (1980), *Indywidua. Próba metafizyki opisowej*, przeł. B. Chwedeńczuk, IW PAX, Warszawa.
- Weisskopf V.F. (1977), *The Frontiers and Limits of Science*, „American Scientist”, vol. 65, nr 4.

- Wolniewicz B. (1968), *Rzeczy i fakty. Wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina* [RF], PWN, Warszawa.
- Wolniewicz B. (1969), *Empiriowerbalizm Richarda Avenariususa*, w: R. Avenarius, *Ludzkie pojęcie świata*, przeł. A. i A. Wiegnerowie, PWN, Warszawa.
- Wolniewicz B. (1985), *Ontologia sytuacji* [OS], PWN, Warszawa.
- Wolniewicz B. (1993), *Filozofia i wartości* [FW I], Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa.
- Wolniewicz B. (1997), *O „Traktacie”* [OT], w: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. VII–XLII.
- Wolniewicz B. (1998), *Filozofia i wartości II* [FW II], Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa.
- Wolniewicz B. (2000), *O „Dociekaniach”* [OD], w: L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. IX–XXVI.
- Wolniewicz B. (2003), *Filozofia i wartości III* [FW III], Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa.
- Wolniewicz B. (2011), *O Polsce i życiu. Refleksje filozoficzne i polityczne* [OPZ], Wydawnictwo Antyk, Marcin Dybowski, Komorów.
- Wolniewicz B. (2016a), *Filozofia i wartości IV* [FW IV], Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Wolniewicz B. (2016b), *Mój obraz Szkoły Lwowsko-Warszawskiej* [MO], w: A. Brożek, A. Chybińska (red.), *Fenomen Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, Academicon, Lublin, s. 13–19.
- Wolniewicz B. (2017), *Pożegnanie z marksizmem*, w: J. Hołówka, B. Dziobkowski (red.), *Marksizm. Nadzieje i rozczarowania*, PWN, Warszawa, s. 496–503.

## Streszczenie

Pozytywizm jest rodziną kierunków filozoficznych wysoko ceniących naukę i poznanie naukowe. Charakterystyczne dla pozytywizmu są tezy, że jedynie nauka dostarcza poznania wartościowego oraz że filozofia nie ma metody innej niż naukowa. Zamiarem pozytywistów było usunięcie metafizyki z obszaru filozofii. Profesor Bogusław Wolniewicz, jeden z bardziej oryginalnych polskich filozofów analitycznych drugiej połowy XX wieku, był stanowczym przeciwnikiem antymetafizycznych tendencji w filozofii. Autor omawia i poddaje dyskusji problem relacji nauki i filozofii oraz stanowisko Wolniewicza i jego argumenty skierowane przeciwko pozytywizmowi i septyzmowi.