

Ł u k a s z K o w a l i k

Ontologia Wittgensteina w późnej filozofii Bogusława Wolniewicza

Cóż, do licha, pomimo całej mojej wiary w przypadek nie
jestem jednak poganinem.

J. Conrad, *Gra losu*

Słowa kluczowe: *ontologia, przedmiot, rzecz, sytuacja, los, Bóg*

Wstęp

Interpretacja ontologii Ludwiga Wittgensteina z *Traktatu logiczno-filozoficznego*, którą Bogusław Wolniewicz przedstawił w *Rzeczach i faktach* (1968, dalej: *RF*), została w późnej filozofii Wolniewicza ukazana w zmienionej perspektywie. Przez „późną filozofię Wolniewicza” będę tu rozumiał jego prace wydane w 4 tomach *Filozofii i wartości* (1993, 1998, 2003, 2016; dalej: *FW*). Tym samym pomijam logiczno-matematyczną aparaturę opracowaną wcześniej przez Wolniewicza głównie w rozprawie *Ontologia sytuacji* (1985), a także w anglojęzycznej książce *Logic and Metaphysics. Studies in Wittgenstein’s Ontology of Facts* (1999). Wolniewicz próbował wpisać ontologię Wittgensteina w obręb tradycyjnie rozumianej metafizyki. Ostatecznym krokiem na tej drodze było nadanie przez Wolniewicza ontologii Wittgensteina interpretacji tychicznej, czyli opartej na pojęciu losu (gr. *týchē*).

1. Rzeczy i fakty Wolniewicza

W *Rzeczach i faktach*, chociaż Wolniewicz posługuje się terminem „metafizyka”, a późna interpretacja z pewnością jest przedłużeniem tamtych rozważań, to temat losu, a także pokrewny mu temat filozofii religii, jeszcze się nie pojawia. Mimo to wiodącą tezę *Rzeczy i faktów* było przekonanie Wolniewicza, że dzieło Wittgensteina to „traktat metafizyczny” (*RF*, s. 18). „Mamy przed sobą system metafizyczny...” (*RF*, s. 28). Była to interpretacja kontrowersyjna, ponieważ w czasach Wittgensteina uważano raczej, że reprezentuje on tendencję antymetafizyczną, podobnie jak B. Russell czy uczestnicy Koła Wiedeńskiego. Jeśli więc w *Traktacie* można w ogóle znaleźć spójną teorię (a to wcale nie jest oczywiste, por. Dziobkowski 2019, s. 9–12), to może to być teoria antymetafizyczna. Dla samej teorii „stosunku języka do świata”, czyli semantyki, nie trzeba sięgać po górnolotne miano metafizyki. Użycie nazwy „metafizyka” ma jednak usprawiedliwienie, o ile teoria stosunku języka do świata obejmuje sobą zarys ogólnej teorii świata. W *Traktacie* mamy rzeczywiście do czynienia z pojęciem świata, a nawet, potencjalnie, z odniesieniem do licznych „światów możliwych”. W tym sensie *Traktat* może być uznany za bliski rozprawom metafizycznym np. G. Leibniza. Ponadto w *Traktacie* rozważa się temat podstawowego budulca świata, czyli jednostki składowej, którą jest – w tej filozofii „atomizmu logicznego” – fakt atomowy. Atomowa cegiełka świata (fakt) nie jest jednak wcale czymś prostym i nierozkładalnym. Fakty elementarne nie są atomami w tym sensie, że są proste i nierozkładalne (same bowiem składają się z „przedmiotów prostych”), ale w tym, że są samoistne i wzajemnie niezależne (por. *RF*, s. 192). Świat rzeczywisty jest zespołem określonych, takich a nie innych faktów. Możliwe jednak także były inne, alternatywne zespoły faktów (inne „światy”). Ontologia *Traktatu* zakłada teorię możliwości, uprzednią wobec teorii świata rzeczywistego. W *Traktacie* występuje m.in. sugestywne pojęcie „przestrzeni logicznej”, która jest przestrzenią możliwości. Na młodym Wolniewiczu pojęcie to uczyniło duże wrażenie podczas pierwszej lektury *Traktatu*.

To całkiem nowe pojęcie „przestrzeni logicznej” – nowe nie tylko dla mnie, lecz i dla filozofii – poruszyło moją wyobraźnię: tej „przestrzeni”, w której owe tworzące świat fakty są jakoś zanurzone. Poczulem w nim tchnienie wielkiej metafizyki, choć oczywiście tak sobie tego jeszcze wówczas nie uświadamiałem (Sommer 2011, s. 56).

W *Rzeczach i faktach* mamy więc trzy pojęcia, które pozwalają mówić o metafizyce *Traktatu* – pojęcie „świata”, „atomu” i „możliwości”. Brakuje jednak odpowiedzi, dlaczego spośród sytuacji możliwych zrealizowały się w świecie rzeczywistym akurat te a nie inne fakty. W metafizyce Leibniza

odpowiedzi na to pytanie dostarczało pojęcie „racji dostatecznej”, która w przypadku świata pokrywała się z Bogiem i jego wolą. W późnej filozofii Wolniewicza rolę racji dostatecznej odgrywa nie tyle Bóg, co los. Odwołania do osobowego Boga religii są tylko aluzyjne. Bóg, który ewentualnie mógłby stać za losem, to raczej abstrakcyjnie rozumiany absolut (por. Kopania 2018).

2. Późniejsze uzupełnienia

W późnych pracach Wolniewicza powróciły tematy z dawnych badań nad podstawami ontologii i semantyki. Przede wszystkim zostały jasno ustalone naczelną pojęcia nowej ontologicznej wizji świata, wraz z ich prostymi, przejrzystymi symbolami. Przedstawiam je tu bardzo zwięźle za artykułem *O zdaniach syntetycznych a priori (1991, FW IV)* (s. 26). Zbiór *SE* to zbiór sytuacji elementarnych. Litera *R* oznacza „realizację”, czyli dowolny świat możliwy, w którym niektóre sytuacje elementarne są prawdziwe, a inne fałszywe. Rodzina poszczególnych *R* gromadzi wszystkie możliwe światy, a tym samym stanowi dla nich „przestrzeń logiczną”. Jeżeli sytuacja nie należy do żadnej realizacji, to jest niemożliwa. Jeżeli sytuacja należy do jakiejś poszczególniej realizacji, to jest możliwa. Jeżeli sytuacja należy do wszystkich realizacji, to jest konieczna. Jeżeli ze zbioru sytuacji możliwych odejmiemy zbiór sytuacji koniecznych, pozostaną nam sytuacje przygodne. Każdy świat możliwy ma swoje odwzorowanie w zbiorze zdań $Z(R)$.

a) Semantyka

Ponieważ ontologia u Wittgensteina (teoria świata) jest generalnie pochodna od semantyki (teorii języka), dlatego warto poświęcić uwagę późnej semantyce Wolniewicza. Sądzę, że najważniejszą, sumaryczną jej prezentację zawiera krótki referat *O sensie i znaczeniu zdań (2012, FW IV)*. Dla Wolniewicza wzorcem czy też punktem wyjścia nowoczesnej semantyki była teoria G. Fregego, z jej naczelnymi pojęciami „sensu” (*Sinn*) i „znaczenia” (*Bedeutung*). Wolniewicz po napisaniu *Rzeczy i faktów* dużo pracował nad koncepcją logiki nefregowskiej, towarzysząc w tych badaniach jednemu z najważniejszych swoich nauczycieli, logikowi matematycznemu Romanowi Suszce. Teoria Suszki była oparta na fundamentalnej modyfikacji semantyki Fregego. Trzecią z branych pod uwagę przez Wolniewicza semantyk jest koncepcja z *Traktatu* Wittgensteina. Wreszcie jako czwartą do porównań przyjmuje Wolniewicz koncepcję Kazimierza Ajdukiewicza, którego osobiście niezbyt lubił, zwłaszcza za jego redukcjonizm i minimalizm, ale którego teozom nie mógł odmówić wagi i szacunku. Z biegiem czasu Wolniewicz zaczął

doceniać późną (i niedokończoną) naukę Ajdukiewicza o tzw. kodenotacji zdania. Wolniewicz uważał, że Ajdukiewicz podążał przy tej koncepcji w dobrym kierunku, pokrewnym ontologii sytuacji, ale nagła śmierć Ajdukiewicza sprawiła, że koncepcja ta nie została nawet jasno wyłożona – znamy ją właściwie tylko pośrednio, z zagranicznego referatu Ajdukiewicza. Wolniewicz w swoim artykule zestawia więc ze sobą cztery koncepcje semantyczne: 1) Fregego, 2) Suszki, 3) Wittgensteina, 4) Ajdukiewicza. W każdej z tych perspektyw Wolniewicz bada obecność czterech elementów składających się, jego zdaniem, na pełną strukturę semantyczno-ontologiczną. Oznaczmy poszczególne elementy literami i później trzymajmy się przy wyliczeniach takiej notacji: a) zdanie, b) sens, c) znaczenie (rozumiane w ontologii sytuacji jako sytuacja), d) wartość logiczna.

W semantyce Fregego nazwy i zdania są traktowane podobnie, przez co zdania stają się w praktyce rodzajem nazw. Jest to perspektywa „ontologii rzeczy”, z którą zerwał Wittgenstein. Mamy w tej semantyce następujące elementy: a) „zdanie”, b) jego „sens” (będący szczegółowym aspektem znaczenia), a zamiast oczekiwanego „znaczenia” (rozumianego jako sytuacja) figuruje jedynie d) wartość logiczna: *das Wahre* lub *das Falsche* (u J. Łukasiewicza w 1921 r. „był” i „niebył”).

Suszko rozbudował tę strukturę trójczłonową, a przez to nie w pełni przekonującą, do bardziej naturalnej, czterocłonowej. Teraz już oddzielnie występują a) „zdanie”, b) „sens”, c) „znaczenie”, którym jest sytuacja (sam Suszko nazywał ją „referencją”, a Wolniewicz nieraz „korelatem semantycznym”), oraz odmienna od trzeciego elementu d) „wartość logiczna”. U Suszki wprowadzony zostaje specjalny spójnik logiczny „ \equiv ”, który oznacza, że dwa zdania przedstawiają tę samą sytuację ($p \equiv q$).

U Wittgensteina daje się również odtworzyć struktura czterocłonowa, ale nie mówi się tu już raczej o pojedynczych zdaniach i sytuacjach, tylko o ogółach zdań i o całych zespołach sytuacji („światach”). Mamy więc w tak interpretowanym *Traktacie* Wittgensteina: a) zbiór „zdań elementarnych”, jego b) „realizacje” (możliwe światy), ponadto występują naturalnie d) „wartości logiczne” poszczególnych zdań, ale po drodze pojawia się kwestia, jak rozumieć na gruncie ontologii światów możliwych element c) „znaczenie”? Co do b) „sensów”, to są nimi „realizacje”, na które składają się wszystkie sytuacje wzajemnie współmożliwe. Jedną z „realizacji”, wyróżnioną, jest nasz świat rzeczywisty R_0 . Wolniewicz snuje spekulacje, jak w takiej ontologii ma wyglądać trzeci element struktury, a więc c) „znaczenie”.

Chodziłoby o zachowanie pierwotnej jeszcze intuicji Fregego, że „sens” jest pewnym szczegółowym aspektem „znaczenia”, np. – według znanego przykładu samego Fregego – „znaczeniem” (referencją) nazwy „Gwiazda Poranna” jest sam ten obiekt astronomiczny (planeta Wenus), a pewnym tylko aspektem tego obiektu jest pojawianie się go dla ludzkich oczu w postaci

„gwiazdy” widywanej na niebie o poranku. Mielibyśmy więc – przenosząc rozważania z płaszczyzny rzeczy na płaszczyznę języka – zbiór wszystkich prawd na temat owej planety jako „znaczenie” jej nazwy, a „sens” to tylko jedna z tych prawd, lub kilka z nich, połączonych razem w jeden blok. Przenosząc takie myślenie na zbiory sytuacji, Wolniewicz tworzy pojęcie „bloku ontycznego”, „bryły sensów” – byłby to obiekt logiczny, w którym liczne sensory są ze sobą nierozzerwalnie splecione we wszelkich możliwych światach. Mówiąc w uproszczeniu, są to sytuacje występujące w rzeczywistości jako ze sobą wzajemnie skorelowane, sprzężone. Chciałbym podkreślić, że dawniej – w ontologii Arystotelesa czy scholastyce – mówiło się w takim wypadku o „istocie rzeczy” (*essentia*), tj. pewne cechy występują ze sobą zawsze razem, np. pies zawsze szczeka (oczywiście nie w każdej chwili, ale szczekanie należy do jego „pojęcia”, do istoty „bycia psem”, gr. *tō kyni eīnai*).

Sytuacja „bycia psem” i „szczekania” są ze sobą sprzężone, to dwa „sensy” zbite w jedną „bryłę”. „Blok” czy „bryła”, o której mowa, może być wyobrażona np. w postaci sześcianu (kostki), a „sens” w postaci jednej jego ściany czy krawędzi. Taka krawędź czy ściana jest tylko częścią większego obiektu, do którego sama przynależy, a więc jest „aspektem” tej szerszej bryły. „Szczekanie” to tylko jeden z aspektów „bycia psem”, a „bycie psem” stanowi jedną ontologiczną „bryłę”.

Wolniewicz przypomina, że w systemie Wittgensteina występują też tajemnicze „przedmioty proste”. One stanowią, według przytoczonego modelu czy też wizualizacji, „wnętrze bryły sensów” (*FW IV*, s. 19). Przedmioty to, jak pamiętamy z *Rzeczy i faktów*, materia świata. Otóż materia, którą zastajemy w świecie, jest już jakoś tak ułożona, że psy zawsze szczekają. „Przedmioty” tak się do siebie mają we wnętrzu bryły sensów, że jedną z krawędzi tej bryły jest bycie psem, a drugą szczekanie. Tak rozumiem model Wolniewicza. O zależnościach, które zachodzą „z istoty”, powiadają „zдания syntetyczne *a priori*”. To z nich wiemy, że psy szczekają, albo że – to już przykład Wolniewicza – „cytryna nie jest niebieska”. Zdania takie opierają się na „wglądzie w konieczną naturę rzeczy” (*FW IV*, s. 22). Nasuwa się oczywiście przeciwko tej koncepcji uwaga, że odnawia ona po prostu metafizyczną naukę o „istocie rzeczy” (*essentia*) i że rzekome metafizyczne „zдания syntetyczne *a priori*” to zwykłe indukcyjne uogólnienia z empirii. Ale być może przeciwnie, koncepcja ta jest właśnie tak bardzo przekonująca, ponieważ da się uzgodnić zarówno z tradycyjną ontologią substancji, jak i z tradycyjnym empiryzmem, a także z semantyką Fregego.

Schemat teoretyczny rozpatrywany w omawianym tekście miał cztery elementy: a) zdania, b) sensory, c) znaczenia i d) wartości logiczne. Ad b) „Sensy” są dla Wolniewicza reprezentantami sfery możliwości (łac. *possibilia* – byty możliwe). Ad c) „Znaczenia” reprezentują zaś szersze od „sensów” stosunki współmożliwości (*compossibilia* – sytuacje możliwe wspólnie ze

sobą). Pierwsze trzy elementy struktury semantycznej: a) „zdania”, b) „sensy” i c) „znaczenia” – należą, według Wolniewicza, do systemu języka. Natomiast element czwarty: d) wartość logiczna – powiadamia nas, które ze zdań są prawdziwe, a zatem które z sytuacji są faktami (zrealizowanymi w materii). Wartość logiczna zdań wyprowadza nas zatem ze sfery czystej możliwości (ze sfery językowej) i wyznacza rzeczywisty świat. Pozytywna wartość logiczna – prawdziwość – staje się niezmiernie ważnym czynnikiem metafizycznym. Czym bowiem jest „prawda”? Co decyduje, które zdania, a razem z nimi odpowiednie sytuacje, są prawdziwe? Późny Wolniewicz udzielał na to pytanie odpowiedzi w podniosłym języku religijnym: o tym, co jest prawdą, a zatem jaki jest rzeczywisty świat R_0 , decyduje „stwórcza myśl Boża” – Logos, Syn Boży, przez którego, jak głosi Ewangelia św. Jana, wszystko się stało, a bez niego nic się nie stało z tego, co się stało (por. wykłady o Wittgensteinie, wykład 7; por. też Wolniewicz 2016b, s. 302). Trudno mi stwierdzić, czy przecucie tego teologicznego zwieńczenia *Traktatu* towarzyszyło Wolniewiczowi od dawna, w każdym razie milczał o takich sprawach za młodu, w *Rzeczach i faktach*.

b) Ontologia

Religia jest odpowiedzią umysłu ludzkiego na tajemnicę istnienia, i tę tezę Wolniewicz zawsze uznawał. Siebie samego zaliczał wprawdzie do racjonalistów, czy też filozofów analitycznych, ale nie takich, którzy poprzestają na naturalizmie, lecz takich, którzy wzorem dawnych wieków wykraczają ku metafizyce i posługują się nieraz językiem religijnym. Analityczni naturaliści łudzą się, że mogą ze świata usunąć tajemnicę, opatrując pewne zjawiska jakimś naukowo brzmiącym słowem. W wywiadzie *Metafizyka i ontologia sytuacji* (2005, *FW IV*), który przeprowadził z Wolniewiczem ontolog Mariusz Grygianiec, Wolniewicz przejawia rezerwę wobec zbyt łatwych rozwiązań werbalnych. Grygianiec, obeznany z najnowszymi prądami ontologii, był skłonny sądzić, że wiele kwestii filozoficznych zostało już zadowolająco wyjaśnionych. Zapytał więc Wolniewicza, czy nie uważa, że sytuacje „koduują” własności? Ale czy techniczne słowo „koduują” coś wyjaśnia? „Mówi Pan, że «sytuacje kodują własności». Równie dobrze można by rzec, że sytuacje dudują własności” – odpowiedział Wolniewicz z przekąsem (*FW IV*, s. 63).

Pewną formą późnego podsumowania ontologii zaczerpniętej z *Traktatu* jest także artykuł Wolniewicza *Sytuacje i przedmioty w ontologii faktów* (2003, *FW IV*). Wolniewicz wymienia tam cztery pojęciowe opozycje, które narzucają się ludzkiemu umysłowi i które zwykliśmy traktować jako równoległe. Chodzi o stosunki: całość-część (*C-Cz*), zbiór-element (*Z-E*), sytuacja-przedmiot (*S-P*) i zdanie-nazwa (*Z-N*). Równoległość tych relacji sprawia nieraz, że umysł ludzki nie traktuje każdej z nich autonomicznie, lecz

przenosi specyfikę relacji z jednej dziedziny na drugą, co nie zawsze jest uprawnione. Ale i nie wszystkie możliwe analogie są tu dostrzegane. Wittgenstein w *Traktacie* pomysłowo zasugerował na przykład, że zdanie jest samo sytuacją, samo jest faktem – i właśnie dlatego, że jest sytuacją w sferze słów, może być obrazem sytuacji w świecie. Wolniewicz wybrał, za Wittgensteinem, jako bazową dla ontologii relację „sytuacja-przedmiot”. Obecność obu tych elementów sprawia, że uprawiana na tej płaszczyźnie ontologia – pochodząca od Wittgensteina „ontologia faktów” – rozpada się na dwie teorie szczegółowe: „ontologię sytuacji” i „ontologię przedmiotów”. Ontologia sytuacji dotyczy uniwersum *SE* (sytuacji elementarnych), a więc pewnych możliwości. Tymczasem ontologia przedmiotów dotyczy uniwersum *U*, czyli rzeczywistości. Przedmioty są u Wittgensteina zawsze rzeczywiste, podczas gdy sytuacje to tylko możliwe konfiguracje tych rzeczywistych przedmiotów (*FW IV*, s. 37). Dwie „podontologie”: sytuacji i przedmiotów, możliwości i rzeczywistości, są między sobą naturalnie czymś połączone. Tym czynnikiem pośrednim jest pojęcie „występowania” – relacja łącząca przedmiot i sytuację. Relacja taka jest łatwa do potocznego zrozumienia, wyraża ją bowiem funkcja $W(a, x)$ – „przedmiot *a* występuje w sytuacji *x*” (*FW IV*, s. 38). Potrzebna jest aksjomatyka stosunku występowania. Jej początek jest prosty – każdy przedmiot występuje w jakiejś sytuacji, a każda sytuacja zawiera jakiś przedmiot (tzn. przedmiot ten w niej występuje). Naczelna intuicja tej konstrukcji da się też dobrze przedstawić metaforycznie i przemawia do wyobraźni – przedmiot występuje w sytuacji jak aktor w sztuce teatralnej (*FW IV*, s. 35).

c) Metafizyka

Kto napisał scenariusz tej sztuki, w której występują przedmioty? Religia twierdzi, że był to Bóg. Wolniewicz miał do religii stosunek ambiwalentny, jak wielu intelektualistów, którzy dystansują się wobec popularnych wierzeń, a tworzą sobie abstrakcyjną „religię filozofów”, z „absolutem” zamiast „Boga żywego”. Wolniewicz cenił wprawdzie religię tradycyjną jako nośnik wartości, wyraz mądrości wieków oraz ostoję tajemnicy unoszącej się nad ludzkim losem. Przez „religię filozofów” rozumie się najczęściej oświeceniowy deizm, w którym Bóg występuje tylko jako abstrakcyjny czynnik w ontologii świata (zbliża się też do tego „nieruchomy poruszyciel” Arystotelesa). Takie podejście można nazwać deistycznym. Zaprezentował je Wolniewicz w artykule *O logice Bożej* (2005, *FW IV*).

Ontologia uczy nas o „światach możliwych”, ale musi istnieć przyczyna, dla której znany nam, rzeczywisty świat R_0 jest właśnie taki a nie inny. Kwestia ta została zasygnalizowana wyżej w związku z pojęciem prawdy – musi istnieć czynnik, który zdecydował, co jest prawdą, a co nie, tzn. co jest faktem, a co sytuacją tylko możliwą, pomyślaną, wyobrażoną. Jak wiadomo,

Leibniz używał w tym wypadku pojęcia „racji dostatecznej”. Pojęciu temu można nadać rozumienie deistyczne oraz tradycyjnie religijne. Leibniz przyjmował oba naraz, był bowiem obyty w towarzystwie filozofów-niedowiarków, ale sam wierzył w sposób gorliwy i tradycyjny. Wolniewicz miał zdanie niejasne, ponieważ jego jawne, niekiedy prowokacyjne deklaracje niewiary mieszały się z wielką czcią dla religii. Częściowo było to rezultatem konserwatywnego nastawienia (wiara w Kościół jako instytucję, a nie w Boga jako osobowego opiekuna), a częściowo wynikało, jak sądzę, ze świadomej decyzji ograniczenia się do „religii w obrębie samego rozumu”, jak brzmi tytuł cenionej przez Wolniewicza późnej pracy Immanuela Kanta (1793).

Wolniewicz wielokrotnie deklarował się publicznie jako konsekwentny racjonalista (choć „metafizyczny”), jeśli więc nawet żywił jakieś skryte uczucia religijne, to z pewnością zachowywał je dla samego siebie, a nie obnosił się z nimi w sferze publicznej. Jego deistyczny Bóg z ontologii faktów nie jest „poruszycielem”, bo nie należy do fizyki (jak u Arystotelesa), tylko do logiki. Mamy za to prawo widzieć w nim leibnizowską „rację dostateczną, dlaczego raczej jest coś, niż nic”, jeśli tylko zgodzimy się, że było to zagadnienie z dziedziny logiki, a nie fizyki. Wolniewicza, skrajnego pesymistę, niemile raził optymizm Leibniza (Wolniewicz uznał tę cechę Leibniza za schorzenie wielkiego myśliciela, jego wadę genetyczną; por. Wolniewicz 2016b, s. 300). Mimo wszystko Wolniewicz chce, jak się zdaje, podążać w swej filozofii Boga śladami Leibniza. Bóg Wolniewicza jest „racją dostateczną” wyznaczającą, dlaczego coś jest prawdą, a coś nie jest, to znaczy dlaczego pewne sytuacje elementarne zrealizowały się w materii, a inne nie. Zrealizował się pewien plan świata, pewien scenariusz, zespół prawdziwych zdań elementarnych. Zdania te opisują proces świata, który wciąż jest w toku. Na gruncie ontologii faktów pojęcie Boga ma więc sens niezależny od religii i Wolniewicz miał prawo przyjąć, że chociaż nie występuje ono jawnie w *Traktacie*, to można je tam założyć jako ukryte. Artykuł *O logice Bożej* konstruuje właśnie takie pojęcie Boga, żeby przystawało ono do systemu *Traktatu*, jego ontologii i logiki. W tym sensie możemy także i ten artykuł uznać za dopełnienie, czy nawet krańcowe zwieńczenie *Rzeczy i faktów*.

Przyczynę istnienia świata Wolniewicz pojmuje na wzór inteligencji ludzkiej, ale oczywiście w odpowiednio spotęgowany sposób (umysł nieskończony) i dlatego oznacza ją jako „B-inteligencję” (inteligencję Bożą), a nie C-inteligencję (inteligencję człowieka). B-inteligencja dokonała wyboru spośród „możliwych światów” i dzięki swojej wszechmocy zrealizowała świat wyróżniony. Według Petera Geacha (ucznia Wittgensteina, a zarazem, wraz ze swą żoną E. Anscombe, gorliwego katolika), główną zasadą logiki Bożej jest obustronna implikacja $Bp \leftrightarrow p$, czyli jeżeli Bóg coś twierdzi, to tak jest (nieomyślność), a jeżeli coś jest prawdą, to Bóg o tym wie (wszechwiedza).

W ontologii faktów świat jako zespół faktów jest opisywalny w zdaniach. B-inteligencja posługuje się B-językiem (Bożym językiem), którego zdania to „myśli Boże”. Muszą one być bardzo skomplikowane, tzn. bardzo długie, zapewne nawet nieskończone. Wolniewicz uważa jednak, że ich składnia jest dość prosta, mają bowiem być ciągami koniunkcyjnymi. Logika Boża jest, jak twierdzi Wolniewicz, „jednowartościowa”, to znaczy posługuje się tylko prawdą, a tym samym nie dopuszcza myśli fałszywych, fantazmatów. Nie ma też w niej negacji, a może się ograniczyć tylko do koniunkcji i asercji (*FW IV*, s. 76).

Jedną z tradycyjnych kwestii w teologii jest zagadnienie, jak daleko sięga Boża wiedza, tzn. do jakiego stopnia szczegółowości. Awicenna np. był przekonany, że Bóg, jako abstrakcyjny absolut, myśli tylko zbiorczo, o rodzajach i gatunkach, ale jego opatrność nie obejmuje poszczególnych ludzi. Tak samo Henryk Elzenberg pozwalał sobie wątpić, czy Bóg wie, że on, Elzenberg, ma w danej chwili na sobie czarny sweter (*FW IV*, s. 82; por. Elzenberg 2002, s. 447).

Wolniewicz próbuje, swoim zwyczajem, opracować teorię B-myślenia od strony formalnej. Ogół myśli Bożych oznacza grecką literą Ω (omega), a poszczególną myśl Bożą oznacza literką ω (mała omega, zdanie języka Bożego). W tym momencie pojawia się ciekawy wątek, jak mi się zdaje, oddalony już bardzo od Wittgensteina, ale za to bliski Leibnizowi. Powstaje pytanie – na ile monadologię (a więc teorię „atomów duchowych”) dałoby się pogodzić z „atomizmem logicznym” (teorią „atomów logicznych”) bez karkołomnego nadużycia? Wolniewicz wprowadza nagle do B-logiki monady Leibniza i z ontologii *Traktatu* przenosi się niespodziewanie do ontologii Leibniza, traktując ten skok intuicyjnie, bez wyjaśnień. Twierdzi, że pojedyncza B-myśl, czyli myśl ω , ma swój B-argument i B-predykat. I teraz okazuje się, że B-argumentami są monady Leibniza (*FW IV*, s. 78).

Istnieją dwa typy zdań Bożych: „omegi jedno-argumentowe” i „omegi nieskończenie-argumentowe”. Pierwsze omege to zdania mówiące o jednej monadzie, tzn. opisujące... – no właśnie, co? U Leibniza byłyby to pojedyncza tożsamość osobowa, pojedyncza dusza, cała jej historia i całe jej widzenie świata (w tym także to, że monada Henryk Elzenberg nosiła na sobie pewnego dnia czarny pulower). Przypomnijmy, że system Leibniza był to, jak stwierdzał Tadeusz Kotarbiński, wprawdzie reizm, ale osobliwy, spirytualistyczny. Ale w systemie Wittgensteina czym jest Henryk Elzenberg? Nie jest monadą-rzeczą (jak u Leibniza), tylko pewnym „faktem” – mianowicie takim, że przedmioty proste, stanowiące materię świata, ułożyły się w określony sposób, tworząc życie i osobę danego człowieka.

Poza omegami jedno-argumentowymi istnieją omege nieskończenie-argumentowe – one w koncepcji Wolniewicza służą do opisu ciał monad (*FW IV*, s. 78). Ta koncepcja znowu przystaje do teorii Leibniza, w której monada jest duszą („rzeczą duchową”), ale ma podporządkowane sobie ciało,

na które również składają się monady. Monada-dusza jest to monada najważniejsza, kierownicza, centralna (umysł). Ciało ma każda monada, nie ma monad bez ciał. Monada centralna panuje więc nad zbiorem monad niższego rzędu, które są w nieustannej wymianie (jak komórki naszego ciała, bo do tej teorii biologicznej była przystosowana teoria Leibniza). Ciało obejmuje nieskończenie wiele monad podporządkowanych i stosunek monady centralnej do monad komórkowych jest więc opisywany w zdaniach-omegach nieskończenie-argumentowych.

Dalej w te rozważania nie brniemy. Jedno jest pewne – przejście od *Rzeczy i faktów* do monadologii Leibniza to skok ze zwykłej ontologii w tajemniczą metafizykę. Starałem się jednak pokazać, że był on od początku przygotowany w interpretacji *Traktatu*, którą podjął Bogusław Wolniewicz.

3. Wittgenstein a Leibniz?

Zwolennikiem „metafizycznej” interpretacji *Traktatu* był w Polsce także logik Jerzy Perzanowski (1943–2009) i on także łączył Wittgensteina z Leibnizem. Jako znawca bardzo wielu systemów logicznych i metafizycznych od starożytności po najnowsze teorie matematyczne, Perzanowski dostrzegał tak wiele wzajemnych zależności wśród tych koncepcji, że kontury każdej poszczególnej z nich w jego interpretacji się zacierają. Perzanowski wpisuje *Traktat* w bardzo szeroki i rozgałęziony nurt, za którego przedstawiciela sam się uważa, a którym jest system metafizyki Platona i Leibniza (tzw. „PL-metafizyka”¹), ze znaczącym udziałem filozofii matematyki.

Perzanowski jest przekonany o możliwości pogodzenia ontologii *Traktatu* z monadologią Leibniza, ale jego szczegółowe rozumienie tej idei nie jest jasne, podobnie jak w „logice Bożej” Wolniewicza. Obaj polscy metafizycy marzyli o syntezie dokonań wielkich filozofów z przeszłości, ale rezultat takich zabiegów przypominał raczej mechaniczne zestawienie niż skuteczną syntezę. Może to świadczyć, że podobieństwa obu systemów, Leibniza i Wittgensteina, są powierzchowne i że w rzeczywistości systemy te są nieprzystawalne, tj. nie dają się ze sobą zharmonizować inaczej niż na zasadzie mglistych skojarzeń. Opinia Perzanowskiego jest jednak zdecydowana: „Przecie filiacje leibnizjańskie ontologii *Traktatu* są oczywiste. Skąd odwrotne mniemanie?” (Perzanowski 2009, s. 118). „...Myśl Wittgensteina jest (...) do głębi leibnizjańska”

¹ Skrót PL. Ten skrót jest o tyle mylący, że Perzanowski w tej samej pracy, w której go używa, posługuje się identyczną zbitką PL na oznaczenie „przestrzeni logicznej” (por. Perzanowski 2009: na s. 100 „PL” znaczy „przestrzeń logiczna”, a już na następnej s. 101 – „Platon-Leibniz”).

(s. 109). „Z Leibniza (...) Wittgenstein zaczerpnął ogólne idee ontologiczne i logiczne” (s. 109). „Pośrednio też, poprzez Leibniza, przejął od Platona jego koncepcję formy (...)” (s. 109). A także, dodajmy, teorię przedkrytyczną młodego Kanta (s. 110). Okazuje się jednak, że wszystkie te zbieżności zachodzą „w wersji Perzanowskiego”: „Uderza związek wittgensteinowego podejścia modalnego w wersji Perzanowskiego z podejściem Leibniza” (s. 107, podkreślenie Ł.K.).

Perzanowski był zdania, że filozofia Wittgensteina stanowi, jak pisał, „wir” w „rzece” metafizyki platońsko-leibnizowskiej, „wir, który wiele wchłania, prawie wszystko przetwarza, czasami niszczy” (s. 109). Ale wir przywodzi raczej na myśl ideę zamieszania i nieporozumienia, i obraz taki bardziej jest zgodny z faktem, że Wittgenstein, który nie miał wykształcenia ściśle filozoficznego, był w filozofii właściwie amatorem, zdany na przypadkowe, fragmentaryczne inspiracje. Trudno utrzymywać, że Wittgenstein w systematyczny i zamierzony sposób próbował wpisać się w historyczną tradycję, a już zwłaszcza platońsko-leibnizowską. Z tego, co wiadomo o jego charakterze, miał raczej ambicję bycia samorodnym geniuszem, który zjawia się znikąd, wzbudza zadziwienie swoim ekscentryzmem, przecina węzły gordyjskie, w których wikłają się jego nauczyciele, i uwalnia w ten sposób niespokojne ludzkie umysły, tak skłonne do złudzeń, od historycznego brzemienia wieków. Dodajmy przy tej okazji od siebie, że w Cambridge dobrze pamiętano tradycję odległych epok, a zwłaszcza legendę innego samotnego geniusza – Isaaca Newtona.

Perzanowski idzie w pewnej mierze drogą taką jak Wolniewicz, bardzo prawdopodobnie zresztą, że pod jego wpływem. Uznaje Wittgensteina za odnowiciela metafizyki, i podobnie jak Wolniewicz, przeciwstawia go Russellowi, uważając, że silna osobowość ucznia (Wittgenstein) już od początku znajomości odciskała się na poglądach nauczyciela (Russell). Świadczyć o tym może fakt, że Russell w 1913 roku przygotował pracę *Theory of knowledge*, ale na skutek wątpliwości powstałych po rozmowach z Wittgensteinem odstąpił od publikacji rękopisu, który został ogłoszony dopiero w roku 1984, długo po śmierci autora. Perzanowski podkreśla, znów jak Wolniewicz, że atomizm logiczny Russella miał wyraźną cechę odróżniającą go od koncepcji Wittgensteina. Atomizm logiczny dla Russella był stanowiskiem bardziej epistemologicznym niż ontologicznym. Pojęcie „faktów” pozostawało u Russella na usługach teorii poznania. Fakty pełniły dla Russella ważną funkcję poznawczą, były weryfikatorami zdań, a zatem tym czynnikiem po stronie świata, który sprawia, że jakieś zdanie jest prawdziwe, a nie fałszywe (Perzanowski 2009, s. 113). Przyjmujemy istnienie faktów, bo tego wymaga nasza praktyka oceniania wartości logicznej zdania. Pojęcie faktu staje się bardziej postulatem wymuszonym przez praktykę poznawczą, niż nazwą samodzielnych bytów, napotykanych przez nas w doświadczeniu. Przypomina to podejście Kanta, ale też dlatego Perzanowski

odróżnia od postawy Russella i Kanta postawę Wittgensteina i łączy ją z młodym Kantem, przedkrytycznym, uprawiającym metafizykę na sposób quasi-leibnizowski.

Poważna różnica interpretacji Perzanowskiego w stosunku do interpretacji Wolniewicza dotyczy pojęcia „zdarzenia”. Perzanowski za młodu uczestniczył w seminarium Izydory Dąbskiej, na którym omawiano *Traktat* w jej własnym tłumaczeniu (Perzanowski 2009, s. 87, przyp. 7). W przekładzie tezy 1 przyjmowało się tam, że: „Świat jest wszystkim, co się zdarza”. Perzanowski idzie śladem tłumaczenia Dąbskiej i twierdzi, że *Traktat* jest dziełem ewentystycznym: „T-ontologia [ontologia *Traktatu*] jest ontologią ewentystyczną, ontologią zdarzeń” (Perzanowski 2009, s. 88). Ewentyzm był zresztą rozwijany przez A. Whiteheada, bliskiego współpracownika Russella, z którym napisał *Principia mathematica*.

Perzanowski w pomysłowy sposób rozwija ontologię ewentyzmu, stosując do niej, dość nieoczekiwanie, rozróżnienie Kazimierza Twardowskiego na „czynności” i „wytwory”. Zdarzenia nie są oczywiście „czynnościami” i „wytworami” pracy istot rozumnych, ale jak sądzi Perzanowski, można w ich wypadku dostrzec miejsce na podobne zróżnicowanie. Zdarzenia byłyby to czynności i wytwory dokonywane niejako przez świat, byt, czy przez los (jakkolwiek zechcemy tu opisać samoczynnie się dokonującą dynamikę zdarzeń). W świecie coś się wydarza, postępuje jakiś proces, i proces ten przybiera formę określonych, pojedynczych faktów. Sam proces wydarzania się, wiecznego ruchu, stanowi jak gdyby „czynność” ewentystycznego bytu (jest więc nie tyle „bytem”, co „byciem” – trzeba by tu użyć rzeczownika utworzonego od czasownika, jak robił to Martin Heidegger). Natomiast fakty to już ukształtowane przez ten proces wytwory („byty” we właściwym, rzeczownikowym sensie słowa). Dla Perzanowskiego „fakt-czynność” to samo istnienie, zachodzenie stanów rzeczy („to, że [coś] się zdarza”), podczas gdy „fakt-wytwór” to stan rzeczy, który w wyniku tej czynności zaszedł („to, co się zdarzyło”) (Perzanowski 2009, s. 90). Pozwala to na ewentystyczną interpretację tezy 2 *Traktatu*. W tezie tej w przekładzie Wolniewicza pojawia się natomiast zgrzyt translatorski między nie dość wyraźnie rozdzielonymi zwrotami „bycie faktem” i „fakt”. Z kolei dla ewentysty, w tej na pół poetyckiej stylistyce, której trzymaliśmy się dotąd, teza 2 *Traktatu* będzie znaczyć, że „to, co się wydarzyło”, jest zastygnięciem, w ruchomej materii świata, pewnej formy, jaką jest stan rzeczy (Perzanowski 2009, s. 90).

W systemie *Traktatu* właściwą materią świata (która podlega kształtującej ją „czynności” i przybiera postać „wytworów”, stanów rzeczy) są przedmioty proste. Stany rzeczy („fakty-wytwory”) to złożone układy, konfiguracje przedmiotów prostych. Dla Perzanowskiego, miłośnika monadologii Leibniza, właśnie ten aspekt składników prostych pozwala połączyć ontologię *Traktatu* z monadologią. W obu „uniwersach” istnieje „fundament, czyli substancja”

(Perzanowski 2009, s. 106). „Fundament ów złożony jest z obiektów prostych: u Leibniza – z monad, u Wittgensteina – z rzeczy (przedmiotów)” (Perzanowski 2009, s. 106). W dalsze pomysły Perzanowskiego nie będziemy się zagłębiać. Są one zbyt skomplikowane i pozostawione domysłem, podobnie jak „logika Boża” Wolniewicza. Zależało mi tylko na wydobytcu zasadniczej różnicy między dwiema próbami – Perzanowskiego i Wolniewicza – powiązania ontologii *Traktatu* z metafizyką Leibniza.

Perzanowski upatruje odpowiednik „monad” Leibniza w „przedmiotach prostych” Wittgensteina. Uważam jednak, że Wolniewicz skłonny był raczej dostrzegać strukturalną odpowiedniość obu ontologii na innym poziomie – odpowiednikami „monad” Leibniza byłyby tu „fakty” Wittgensteina, a nie jego „przedmioty proste”. W atomizmie logicznym Wittgensteina to bowiem „fakty” są „atomami”, a w systemie Leibniza „atomami” są „monady”. Sądzę więc (parafrazując tezę 1.1 *Traktatu*), że dla Wolniewicza monady to „fakty – nie rzeczy”. Wolniewicz szukał w obu systemach (u Leibniza i Wittgensteina) „atomów logicznych”, podczas gdy Perzanowski szukał „przedmiotów prostych”. Dlatego wnioski Wolniewicza i Perzanowskiego różnią się między sobą treściowo.

Strukturalne podobieństwo systemów ontologicznych nazywał Wolniewicz ich „konkordancją” (*Hermeneutyka logiczna*, FW II, s. 35 i 41). Sądzę więc, że Wolniewicz musiał zastanawiać się nad „konkordancją” systemów Leibniza i Wittgensteina. Pozostaje jednak faktem, że Wolniewicz, o ile wiem, nie dokonał próby połączenia systemów Leibniza i Wittgensteina, czyli nie wskazał drogi interpretacji terminów jednego systemu w terminach drugiego, wyjąwszy niejasne echa w pracy *O logice Bożej*. Znając prof. Wolniewicza, można wysunąć przypuszczenie, że taką próbę uważał za bardzo trudną, może nawet niewykonalną. Systemy Leibniza i Wittgensteina nie są chyba w ogóle równoległe i ewentualna konkordancja musiałaby zostać przeprowadzona siłą. Rzekome podobieństwa sprawiają wrażenie powierzchownych. Osobiście uważam, że ontologie Leibniza i Wittgensteina stanowią przekrój przez rzeczywistość jak gdyby w innej płaszczyźnie. System wzajemnych odpowiedników można próbować stworzyć, ale wydaje się, że w wyniku takiej operacji któryś z systemów zawsze ulegnie deformacji.

A czy można przeprowadzić konkordancję filozofii Leibniza i Wolniewicza? Wątpliwy jest już cel takiej operacji. Porównajmy chociażby sam tylko nastrój uczuciowy obu wizji metafizycznych. System Leibniza to ontologia nieśmiertelnych dusz, płynąca z religijnego zaufania w dobroć Stwórcy. System Wolniewicza – to wizja kruchej i tragicznej ludzkiej egzystencji w obcym, nieprzyjnym, okrutnym świecie. Ten swoisty egzystencjalizm – tak bowiem ten światopogląd trzeba określić, choć sam Wolniewicz raczej by się na to nie zgodził – wychodzi na jaw w późnej filozofii Wolniewicza, gdzie przybiera nazwę „tychizmu”. Jest jednak interesujące, że metafizyka tychiczna

w intencji Wolniewicza nadal jest wiązana z interpretacją *Traktatu* Wittgensteina. Przejdźmy teraz do tej sprawy.

4. Metafizyka w wykładach Wolniewicza o Wittgensteinie (2008–2009)

Wolniewicz powrócił do tematyki *Rzeczy i faktów* po około czterdziestu latach, kiedy będąc już na emeryturze, został zaproszony do wystąpienia w Instytucie Filozofii UW z cyklem **wykładów o Wittgensteinie (2008/2009)**². Wykłady te były, jak sądzę, niezapomnianym wydarzeniem dla wszystkich, którzy mieli okazję w nich uczestniczyć. Profesor wolał już wtedy mówić na inne tematy, zajmowały go kontrowersje publicystyczne – polityczne i obyczajowe. Potrafił wpleść mimochodem w tok rozważań o Wittgensteinie wszystkie te nowe, poboczne wątki – pojawiały się dygresje o aborcji, o nowo wybranym prezydencie Stanów Zjednoczonych Baracku Obamie, ale także nowe pojęcia późnej filozofii Wolniewicza, jak tychizm, spirytualizm itp. Przede wszystkim jednak sam wykład o Wittgensteinie stał się podsumowaniem wieloletnich badań Wolniewicza nad *Traktatem*. Wiele kwestii zostało rozstrzygniętych, uzupełnionych, szczegółowo dopracowanych, opatrzonych konkluzją lub retoryczną puentą. Wykład ten, którego zapis z pewnością doczeka się wydania, może być uznany za nową, dopełnioną wersję *Rzeczy i faktów*. Może też z pewnością uchodzić za autorską, spójną prezentację późnej filozofii Wolniewicza.

Wykłady Wolniewicza o Wittgensteinie o tyle uzupełniają dotychczasową interpretację *Traktatu*, że wyraźnie wpisują dzieło Wittgensteina w kontekst późnej filozofii samego Wolniewicza. Dotyczy to także wątków politycznych tej filozofii – jak koncepcja prawicowości i lewicowości („prawoskrętność” i „lewoskrętność”). Najważniejsze dopełnienie przynosi jednak koncepcja metafizyki, zostaje bowiem wreszcie wyjaśnione, w jakim sensie Wolniewicz uznaje dzieło Wittgensteina za metafizyczne. Najkrócej mówiąc, kluczem do metafizyki ma być tychizm (filozofia losu). Wolniewicz wyraźnie teraz wskazał w *Traktacie* te konkretne tezy, które uznał za „tychiczne”.

² Wykłady 2008–2009. Inicjatorami zaproszenia prof. Wolniewicza byli, o ile wiem, dwaj studenci: Dominik Kobos i Filip Pachla. Dyrektorem Instytutu Filozofii UW, który przychylił się wtedy do ich prośby, był prof. Jacek Jadacki. Wolniewicz nadał wykładom tytuł *Wittgenstein w perspektywie naszego czasu*. Pod tym tytułem można znaleźć nagranie w Internecie. Ja odwołuję się do swoich notatek. Odbyło się sześć wykładów, plus ostatniego dnia krótki wykład nadliczbowy dla chętnych (który będę nazywał wykładem 7). Wolniewicz pozornie nakreślił w nim tylko koncepcję „wywodu jak z procy” (por. *O tak zwanym wywodzie jak z procy*, 2009, *FW IV*), ale spotkanie zamknął śmiałymi aluzjami teologicznymi.

Wolniewicz rozróżnił dwa typy racjonalizmu – naturalistyczny i spirytualistyczny. Sam przyznał się do spirytualizmu, którego odległymi patronami byli św. Augustyn i św. Tomasz. Wolniewicz dzieli jednak z nimi nie tyle wiarę religijną, co kryjące się za taką wiarą przekonanie, że człowiek, z powodu swej rozumności, jest stworzeniem obcym w przyrodzie. Ten obcy czynnik czy wymiar człowieczeństwa religie nazywają właśnie duchem (łac. *spiritus*). Dzięki jego obecności, człowiek może zostać zaliczony do innej kategorii filozoficznej niż zwierzęta. Nie zgadzają się na to naturaliści. Naśladują oni w filozofii naukę, a nie religię, i głoszą, że wszelkie metafizyczne aspiracje człowieka należy odrzucić jako nienaukowe.

Wolniewicz przyjął w późnych latach życia radykalną koncepcję polityczną, która dzieliła społeczeństwo na dwa przeciwne sobie obozy światopoglądowe. Potocznie określa się je najczęściej jako lewicowy i prawicowy, lub liberalny i konserwatywny, jednak sam Wolniewicz nazywał je „formacją A” i „formacją B”, twierdząc, że podziały te wykraczają poza zwykłą politykę i określają całą dziedzinę ducha i intelektu. Naczelna różnica przejawia się, według niego, w podejściu do tradycyjnej obyczajowości. Obóz konserwatywny jest przywiązany do dawnych obyczajów, a do wszelkich zmian podchodzi nadzwyczaj ostrożnie, uważając odziedziczony układ stosunków za przejaw ponadczasowej natury ludzkiej. Obóz liberalny czy lewicowy, uznając się za stronnictwo postępowe, próbuje za pomocą nacisków i perswazji wprowadzić reformy obyczajowe, które uważa za zgodne z duchem postępu. Orientacje polityczne są, zdaniem Wolniewicza, tylko przejawem głębszych uwarunkowań wewnętrznych – wyrazem dwóch różnych, dzielących ludzkość wizji świata. Wolniewicz twierdzi, że cywilizacja europejska, a szerzej tzw. Zachodnia, była przez wieki spajana wspólną wiarą chrześcijańską, będącą symbolem grecko-rzymskiego dziedzictwa antyku. Jednak od dłuższego czasu pogłębia się w cywilizacji zachodniej „pęknięcie”, które obecnie grozi wewnętrznym rozłamem świata zachodniego, a w konsekwencji także osłabieniem wobec naporu cywilizacji obcej, takiej jak muzułmańska. Nawet co do zagrożenia z zewnątrz nie ma zgody, ponieważ stronnictwo lewicowe sądzi, że przed zewnętrznymi wpływami nie tyle cywilizacja zachodnia powinna się bronić, co te wpływy gościnnie dopuścić. Żąda tego kierunek postępu, zmierzający ku powszechnej globalizacji.

Co to wszystko ma wspólnego z Wittgensteinem? Przypomnijmy, że Wolniewicz uznaje *Traktat* za dzieło metafizyczne, a *Dociekania* i w ogóle całą późną filozofię Wittgensteina za doktrynę niszczycielską dla tradycji filozoficznej. Z tej perspektywy widać, że jeśli Wolniewicz ma rację w ocenie pierwotnych intencji Wittgensteina oraz wymowy jego późniejszej doktryny, to świadczy to, że wspomniane pęknięcie duchowe nastąpiło także w życiu Wittgensteina i rozdzieliło jego twórczość na dwie połowy. Pierwsza połowa jest po myśli „formacji A”, druga wspomaga „formację B”. *Traktat* jest

metafizyczny, a zatem można w nim odnaleźć wymiar „spirytualizmu”, zaś *Dociekania* są przejściem na pozycje naturalizmu, a nawet porzuceniem racjonalnych technik filozofowania, skodyfikowanych w logice. *Dociekania* wspierają więc lewą stronę społeczeństwa, ułatwiając jej deprecjację dawnej tradycji, w tym tradycji filozoficznej. Pozwalają też na retoryczne dywagacje, których przedmiotem można uczynić wszystko i które nie muszą zachowywać dyscypliny myśli. Treści języka stają się przedmiotem „gry”; jeśli zmienimy reguły gry, to przekaz tradycji ulegnie unieważnieniu. Łatwo takie rozumowanie przenieść na obyczaje – pojęcie gry w odniesieniu do praktyk społecznych jest jeszcze bardziej naturalne.

Wolniewicz ukazał swoje nowe, późne podejście do metafizyki *Traktatu* w wykładzie 5. „Tym, co w *Traktacie* urzeka, jest rozmach myślowy – łuk od metafizyki, przez logikę, aż do mistyki” (wykład 5). Metafizyczną nazywa Wolniewicz już też 1 *Traktatu*, a więc twierdzenie o budowie świata – taka deklaracja jest zgodna z koncepcją *Rzeczy i faktów*, gdzie metafizyka nie była oddzielana od ontologii i oznaczała ogólną teorię budowy świata. Konsekwencję mistyczną systemu Wittgensteina zawiera teza 7, ostatnia, o milczeniu. Między tymi tezami znajdują się rozważania logiczne, a zatem jest rozpięty wspomniany przez Wolniewicza przed chwilą „łuk od metafizyki do mistyki”.

Omawiając poglądy Wolniewicza, ja sam trzymałem się do tej pory konwencji, w myśl której ontologia to pojęcie podstawowe na określenie teorii budowy świata, a metafizyka to szczególna odmiana tak rozumianej ontologii, a mianowicie ontologia rozszerzona o wątki postulowane, „nadprzyrodzone”. W tej perspektywie powiedziałbym, że *Traktat* zaczyna się od ontologii, potem przechodzi do logiki, z kolei logika nasuwa pewne skojarzenia metafizyczne, których pewną odmianą, a zarazem kulminacją jest tzw. mistyka tezy ostatniej. Wolniewicz przyjął jednak odmienne nazewnictwo, które wyjaśnił w wykładzie 3. Uznał tam „metafizykę” za termin ogólny, a „ontologię” za pewną jej odmianę, dość przyziemną, bo dotyczącą bytów nieożywionych czy bezrozumnych. Ontologia byłaby więc z założenia teorią rzeczy, a może i zwierząt, poza człowiekiem. Człowieka, jako istoty myślącej, dotyczyć by miała inna część metafizyki – Wolniewicz używa nazwy „noologia”, czyli teoria istot rozumnych (od gr. *noûs*, „rozum”). Do istot rozumnych należy zresztą, zdaniem Wolniewicza, nie tylko człowiek, ale i Bóg (przypomina się C-inteligencja i B-inteligencja z pracy *O logice Bożej*).

Według późnego Wolniewicza, tak samo jak w *Rzeczach i faktach*, głównym tematem *Traktatu* pozostaje stosunek myśli do bytu. Teraz jednak Wolniewicz kładzie nacisk na twierdzenie Wittgensteina, że myśli ludzkie są same „faktami”, a zatem to nie „myśl” i „byt” stają oddzielnie naprzeciw siebie, bo istoty myślące i ich myśli same są częścią „bytu”. Myśl ludzka wydobywa się więc z „bytu” i naturalnie powraca do „bytu” jako do swego

celu poznawczego – ale sama ta droga poznania wybiega niejako poza sferę „bytu” – wlatuje „łukiem”, o którym była mowa, w inną przestrzeń, a jest to przestrzeń logiczna. I właśnie przestrzeń logiczna – przestrzeń tego, co możliwe, a nie tylko faktyczne – jest przestrzenią metafizyczną.

Kraina metafizyki jest więc czymś, co istoty myślące, jakimi są ludzie, dostrzegają niejasno, gdy próbują zrozumieć świat, do którego same należą. Wizualizacja „łuku” metafizycznego przypomina nieco trajektorię lotu pocisku wystrzelonego z działa – posyła się go z ziemi i powraca on na ziemię, ale przelatuje przez wysokie rejony, skąd ziemia wygląda inaczej. Spojrzeć z takiej innej perspektywy – z perspektywy nie ziemskiej, lecz pozaziemskiej, kosmicznej – na sprawy ludzkie, to przeżycie metafizyczne. Jak tłumaczy Wolniewicz, spojrzenie z takiej „przestrzeni duchowej”, jak ją nazywa, jest niezbędne, aby człowiek nie popadł w antropocentryzm.

Z góry, z nieba, z przestrzeni duchowej – patrzy spojrzenie boskie. To wyjaśnia, dlaczego w artykule *O logice Bożej* Wolniewicz usiłował opisać B-inteligencję traktując ją (w myśl „noologii”) jako rozszerzenie czy spotęgowanie inteligencji ludzkiej. Metafizyczne „spojrzenie z góry” nie ma jednak tym razem oznaczać jakiejś wyższej, tajemnej wiedzy, lecz ma uświadomić człowiekowi jego małość, znikomość i zagubienie w ogromie świata i jego „faktów”. Tego typu spojrzenie, dodając od siebie, można było odnaleźć w kinowym filmie o katastrofie statku „Titanic” w roku 1912. Kamera w pewnej chwili ukazuje tonący okręt z wielkiego oddalenia, gdy jest on tylko punkcikiem na morzu i nie słychać krzyków setek ginących pasażerów. Nagle świetlisty punkcik gaśnie – instalacja elektryczna przestała działać, a wkrótce ulegnie unicestwieniu cały statek, który w naiwnym ludzkim przekonaniu miał być niezatapialnym cudem techniki. Spojrzenie z góry ma nam uświadomić, jak wielką potęgą jest los.

„Tychizm” zdefiniował Wolniewicz jako nie tyle pogląd, co „poczucie losu”. Zbliży to jego koncepcję do filozofii S.I. Witkiewicza, który mówił o „uczuciu metafizycznym”, alarmując, że jego zanik spowoduje upadek kultury: filozofii, religii i sztuki (por. Witkiewicz 2002). Dla Witkiewicza „uczucie metafizyczne” miało jednak inny charakter, było ono poczuciem indywidualności, „jedności w wielości”, uczuciem bycia sobą, „monadą biologiczną” (jak teorię Leibniza przerobił sam Witkiewicz). Dla Wolniewicza „uczucie metafizyczne” jest „poczuciem losu”. Tychizm jest świadomością potęgi wiszącej nad człowiekiem. „Jest w świecie coś, co nas determinuje, a na co nie mamy żadnego wpływu; jesteśmy temu czemuś poddani” – w tych słowach Wolniewicz wprowadzał ideę losu (wykład 5).

Odbiciem potęgi losu w umyśle ludzkim jest wyobrażenie losu. Los to połączenie przypadku i przeznaczenia – dwóch czynników zdarzeń, na które nie mamy wpływu. Stoicy nazywali ten aspekt życia „czymś, co nie jest w naszej mocy” (gr. *tò ouk eph' hēmīn*) i do niego starali się dostosować całą

swoją etykę, czego zaniedbali ludzie dzisiejsi, naiwni optymiści. Starożytni astrologowie wierzyli, że los człowieka jest zapisany w gwiazdach. Zdaniem Wolniewicza, współcześnie nie ulega wątpliwości, że przeznaczenie jednostki jest zapisane w jej wyposażeniu genetycznym (genotypie). Okoliczność ta tłumaczy, dlaczego na wykładach o Wittgensteinie była mowa o aborcji – w obliczu tychicznej wizji świata, takiej, jaką Wolniewicz odnajdywał w *Traktacie*, aborcja jest zuchwałą ingerencją w los – jest unicestwieniem istoty, której życie zostało zakodowane w genotypie. Genotyp jest pochodną dwóch gamet rodzicielskich – spotkanie tych dwóch gamet, tak jak spotkanie dwojga ludzi, od których pochodzą, jest przypadkiem. „W przypadku też jakos manifestuje się przeznaczenie” – mówił Wolniewicz, dając tym samym do zrozumienia, że jego tychizm jest bardziej „filozofią przeznaczenia” niż „filozofią przypadku”.

Wolniewicz wskazuje w *Traktacie* konkretne tezy, które uważa za tychiczne, czyli świadczące o poczuciu losu u Wittgensteina. Jedną z nich jest wezwanie, aby spojrzeć na świat *sub specie aeterni* (pod postacią wieczności) (teza 6.46) – rozpoznajemy tu nadludzki „widok z góry”. Przede wszystkim jednak tym, co czyni z *Traktatu* dzieło metafizyczne, jest koncepcja „granic logiki”, które są zarazem „granicami świata” (teza 5.61). Autor *Traktatu* mówi, że sens świata leży poza samym światem (6.41), a skoro granice świata są granicami języka, to sensu świata nie da się wypowiedzieć logicznie, jest niewyraźalny. Zdania ludzkiego języka nie są w stanie wyrazić czegoś wyższego, co jest poza granicą świata (teza 6.42).

Istnieje zatem coś niezmiernie ważnego, co stanowi sens świata, ale ponieważ znajduje się to poza granicami świata, nie można tego wyrazić, nie popadając w nonsens. W świetle poprzednich wywodów nie ulega chyba wątpliwości, że dla Wolniewicza poza językiem znajduje się „poczucie losu” – uczucie metafizyczne, i to ono jest niewyraźalne. Naturalizm nie uznaje poza „granicami świata” niczego wyższego, żadnej tajemnicy. Natomiast Wolniewicz odnalazł w *Traktacie* poczucie „tajemnicy metafizycznej”, o której pisał Wittgenstein.

Gdy człowiek zaczyna uprawiać ontologię, trafia na logikę, a logika rozbudza w nim wiedzę o niezliczonych możliwościach. Człowiek uprzytamnia sobie dzięki temu, jak bardzo poza jego wolą znajdują się fakty napotymane w świecie. Sprawy, które od niego zależą, są błahе, a on sam w swoich decyzjach jest silnie zdeterminowany przez swoją sytuację, urodzenie, epokę, społeczeństwo, temperament, budowę ciała, wydajność mózgu, przypadkowość spotkań, procesy dziejowe. Człowiek musi uznać potęgę losu i zamilknąć, jak w ostatniej tezie *Traktatu*. Powinien ukorzyć się przed potęgą nadludzka, w której mocy i woli jest wartość logiczna zdań określających fakty.

„Czym jest prawda”, to źle postawione pytanie, twierdził Wolniewicz w dodatkowym, nadobowiązkowym wykładzie 7. Istotne w życiu człowieka

jest pytanie inne – „co jest prawdą” i dlaczego nią jest? Które zdania są prawdziwe i dlaczego zrealizował się jeden spośród światów możliwych, których, jak podpowiada logika, jest tak wiele? Na to pytanie Wolniewicz odpowiada śladem uczonego Leibniza, a także pobożnych, prostych chrześcijan – prawdziwe są te zdania, które wybrała „stwórcza myśl Boża” (wykład 7; por. także Wolniewicz 2016b, s. 402). Przychodzą na myśl słowa poety: „Ziemia – to plama / na nieskończoności błękitcie, / a Bóg ją zetrze palcem lub wleje w nią życie / jak w posąg gliniany Adama” (J. Słowacki, *Kordian*, wyd. 1970, s. 443). I świat, i nasze życie – to plama w przestrzeni możliwości, i nie od nas, lecz od losu zależy, jakie będą jej dalsze dzieje.

Wykłady o Wittgensteinie zawierają także uzupełnienie do koncepcji atomizmu logicznego. Dobrą metaforą atomizmu logicznego jest mozaika – obraz złożony z małych, pojedynczych kostek czy kamyczków. W *Traktacie* świat jest mozaiką faktów – każdy kamyczek można wyjąć i włożyć na jego miejsce inny – taki jest sens postulatu niezależności atomów logicznych. Czy ta wizja jest przekonująca? Czy świat się rzeczywiście nie zmieni, gdy jeden fakt ulegnie wymianie (przecież w obrazie na mozaice dojdzie do jakiegoś zakłócenia)? Przeciwna metafora to przedmiot zanurzony w kleistej, gęstej cieczy. Gdy będziemy go chcieli wydobyć, przywrze do niego spowijająca go masa i cała zawartość naczynia ulegnie wzburzeniu i zamęceniu. Nie ma faktów izolowanych. Zwolennicy takiego przekonania opracowali tzw. wywód jak z procy, który ma pokazać, że po wymianie jednego elementu rozpadnie się cała konstrukcja. Prof. Wolniewicz jednak nie podzielał ich argumentu i w wykładzie 7 naszkicował polemikę z „wywodem jak z procy” (por. *O tak zwanym wywodzie jak z procy*, 2009, *FW* IV). Sam trwał nadal na pozycjach atomizmu, uważając, że przeciwne stanowisko ukrywa tendencję monistyczną, quasi-hegłowską, z jej zasadą wszechzwiązku zjawisk. Wolniewicz dostrzegał atomizm ontologiczny już u Davida Hume’a i oceniał, że system Wittgensteina, mimo wszelkich różnic, łączy z epistemologią Hume’a strukturalna „konkordancja”³.

³ Atomizm u Hume’a. Wolniewicz stara się pokazać „atomizm ontologiczny” u Hume’a w artykule *Hermeneutyka logiczna* (1983, *FW* II). Skądinąd zdumiewa cała formalna aparatura, użyta w tym tekście, aby wykazać w praktyce tylko tyle, że zarówno Hume, jak Wittgenstein ma zwyczaj składać z elementów prostych twory bardziej złożone. U Hume’a elementami prostymi są „proste percepcje”, a złożonymi z nich całościami są „umysły”. Humowski „umysł”, jako twór całościowy, maksymalny, staje się dla Wolniewicza odpowiednikiem „świata możliwego” w atomizmie Wittgensteina. To, co Wolniewicz nazywa atomizmem Hume’a, sam Hume nazywał „zasadą swobody wyobraźni” (*FW* II, s. 37).

5. Trzy ontologie

Ontologia to filozoficzna teoria składników rzeczywistości. Metafizyka to teoria „nadprzyrodzonych” składników lub czynników rzeczywistości, a więc pewna odmiana ontologii. Składniki są „nadprzyrodzone”, tzn. ludzki umysł dostrzega je i nadbudowuje ponad rzeczywistością fizyczną, empiryczną – lub też nad ontologią pierwszego stopnia, teorią przedmiotów naturalnych. Wolniewicz analizował podstawową ontologię *Traktatu*, ontologię faktów – dostrzegając nad nią metafizyczną nadbudowę. Początkowo była to niejasna intuicja „przestrzeni logicznej”, która uderzyła go „jak obuchem” (Sommer 2011, s. 56), gdy był młodym studentem na Uniwersytecie Toruńskim. Potem, poczawszy od *Rzeczy i faktów*, ta przestrzeń metafizyczna zaczęła przybierać formę modalną – stała się logiką możliwości. W końcu pojawiło się pytanie: kto lub co dokonuje wyboru faktów z przestrzeni możliwości, i padła odpowiedź: los, filozoficzny odpowiednik Boga. Są to konstrukcje interpretacyjne Wolniewicza nad ontologią *Traktatu* – konstrukcje metafizyczne. Ale przede wszystkim Wolniewicz imponująco poddał analizie i rozbudował samą podstawową ontologię Wittgensteina. Wolniewicz uczynił ją swoją własną ontologią, składnikiem swojej wizji rzeczywistości. Jak postrzegać tę ontologię na tle konkurencyjnych teorii?

W starożytności po Arystotelesowskiej „logice nazw” powstała stoicka „logika zdań”. Mimo że Russell i Wittgenstein po prostu kontynuują tę wielowiekową tradycję, Wolniewicz o niej nie wspominał, i w ten sposób – co chciałbym podkreślić – powstało złudzenie, że ontologia Wittgensteina to nowy paradygmat, przełomowe odkrycie XX wieku. W *Rzeczach i faktach* Wolniewicz w ogóle jeszcze nie uwzględnił stoickiej perspektywy. Dopiero z czasem zaczął dostrzegać, że *Traktat* Wittgensteina – w jego, Wolniewicza, interpretacji – jest częścią większego nurtu, ciągnącego się od starożytności. W wykładach o Wittgensteinie przywołał opinię swego przyjaciela Ulricha Schradego, że *Principia mathematica* Russella „doprowadziły do końca dzieło stoików”, tzn. przeprowadziły konsekwentnie prymat „logiki zdań” nad „logiką nazw” o arystotelesowskiej proveniencji (wykład 3). Następny krok w tym „dziele stoików” uczynił Wittgenstein w *Traktacie*, wyciągając konsekwencję z prymatu logicznego zdań i obwieszczając inny prymat – tym razem ontologiczny – „prymat faktów nad rzeczami” (wykład 3).

Tymczasem historyczna teoria stoicka miała to do siebie, że wprawdzie w logice za podstawę przyjmowała „zdanie”, ale w ontologii utrzymywała niewzruszenie prymat „rzeczy”. Wolniewicz uznałby to za niekonsekwencję – pamiętamy jego tezę, że opozycja pojęciowa „zdanie-nazwa” (*Z-N*) przebiega równolegle do opozycji pojęciowej „sytuacja-przedmiot” (*S-P*) (*Sytuacje i przedmioty w ontologii faktów*, 2003, *FW* IV). Czy jednak Wolniewicz ma tu

rację i prymat logiczny powinien ściśle odpowiadać prymatowi ontologicznemu? To kwestia intuicji i można tu mieć opinię przeciwną. Być może słuszne jest właśnie podejście stoików, którzy w logice przyjmowali prymat zdania, a w ontologii prymat rzeczy. Jest tak po prostu dlatego, że ludzie używają zdań do opisu rzeczy. Wolniewicz sprzeciwiłby się, że wcale nie do opisu „rzeczy”, tylko do opisu „stanów rzeczy”. Jednak wielkie założenie stoickie głosi, że rzekome „stany rzeczy” należy zawsze odnosić do jakiejś rzeczy lub do jakichś wielu rzeczy.

„Stan rzeczy” nie jest zagadkową formą bytu, istniejącą w oderwaniu od konkretnych rzeczy. Bez konkretnych rzeczy nie byłoby stanów rzeczy. Stoicy rozumieją więc „stan rzeczy” inaczej niż Wolniewicz, a są przez to znacznie bliżsi reizmu Kotarbińskiego. Aby podkreślić, że nie ma stanów rzeczy poza stanami konkretnych rzeczy, proponuję nazwę „materialny stan rzeczy”. Stoicy są zwolennikami „materialnych stanów rzeczy”. Każda rzecz jest dla nich, jak dla Kotarbińskiego, porcją materii, ale materia ta znajduje się zawsze w pewnym stanie (*hýlē pōs échousa*, dosł. „materia jakoś się mająca”), zaś ten stan opisujemy w zdaniach (*lógoi*). Na to z pewnością zgodziłby się Kotarbiński, chociaż samo pojęcie „stanu rzeczy” wzbudzało jego opór. Kotarbiński bał się, że „stany rzeczy” mogą łatwo zamienić się w hipostazy i doprowadzić do idealistycznych nadużyć. Stoicyzm połączył w jedno dwie teorie – ontologię rzeczy i logikę zdań. I właśnie to przesądzało o niezwyklej sile stoickiego obrazu świata. Takie połączenie – niesymetryczne – nie jest błędem stoików, lecz świadomie przyjętą przez nich strategią filozoficzną. Wizja, którą przyjęli Wittgenstein i Wolniewicz, jest jednak odmienna.

Albo więc bardziej nas przekonują stoicy i Kotarbiński, albo Wittgenstein i Wolniewicz. Z punktu widzenia Kotarbińskiego trzeba by uznać, że „fakty” Wittgensteina to zwykłe hipostazy, a teoria Wittgensteina, która miała być wyrazem filozofii analitycznej, tj. wolnej od złudzeń płynących z języka – sama w takie złudzenia się uwikłała. Jeśli zaś „stany rzeczy” rozumiemy w zgodzie z reizmem, jako stany konkretnych rzeczy („materialne stany rzeczy”), to wówczas upada wiara Wolniewicza, że *Traktat* oferuje nową ontologię, paradygmat zrywający z tradycyjną wizją świata. W takim wypadku śmiało deklaracje Wittgensteina, że „świat jest ogółem faktów, nie rzeczy”, zmieniają się w szumne paradoksy, będące teoretycznym nadużyciem. Dla stoików bowiem świat jest zbiorem faktów tylko dlatego, że jest wcześniej zbiorem rzeczy, i jedno nie może drugiemu zaprzeczać. „Fakty” to opis wszystkiego, co dzieje się z rzeczami. Rzeczy nie istnieją poza faktami, ani fakty poza rzeczami.

Stoicy odrzuciliby zapewne także pojęcie „świata możliwego”. Istnieje tylko jeden jedyny świat – świat rzeczywisty⁴. Tak jak narysowane jabłko nie

⁴ Jedność świata czy wielość światów. Inna sprawa, że stoicy uznawali różne fazy istnienia jednej rzeczywistości i zdarzało się, że nazywali „światem” każdą z tych wielu zamk-

jest prawdziwym jabłkiem, tylko rysunkiem, tak samo rzekomy „świat możliwy” jest tylko czymś wyobrażeniem, tworem myślowym, w dodatku nieadekwatnym do stanu świata rzeczywistego. „Świat możliwy” to opis świata nieistniejącego, a więc twór językowy, i to chybiony, jak zdanie fałszywe. Twór ten należy do porządku j ę z y k a, ale po stronie ś w i a t a nic mu nie odpowiada, zaś sądzić inaczej jest złudzeniem. Wbrew mniemaniu Wittgensteina i Wolniewicza, świat nie ma swojej części ukrytej, możliwej. Ukryta może być rzeczywistość religijna, ale nie rzeczywistość modalna, bo modalność jest cechą tylko języka, nie świata.

Stoicy nie zgodziliby się także na „negatywne stany rzeczy” Wittgensteina. W zgodzie z Kotarbińskim twierdziliby oni, że jest to po prostu gruba hipostaza. Negacje istnieją w języku, a nie w rzeczywistości – podobnie jak wspomniana przed chwilą modalność. Przenosić wyobrażenia z języka na świat to dopuszczać się hipostaz. Wittgenstein i Wolniewicz robili to, ponieważ oparli się na założeniu „izomorfizmu” języka i świata. Stąd przecież ich założenie, że prymat zdań musi się przekładać na prymat faktów. Tymczasem stoicy, właśnie dlatego, że inne prawa przypisywali teorii języka, a inne teorii świata, mogli podchodzić do idei izomorfizmu z dystansem – nie była ona dla nich dogmatem.

Nie można oczywiście twierdzić, że system *Traktatu* jest błędny – w filozofii zbyt wiele zależy od subiektywnego poczucia. Ale można być zdania, że istnieje lepszy system opisu świata niż teoria *Traktatu*, a już na pewno wolno uznać, że istnieją inne, konkurencyjne systemy pojęciowe. Sądzę, że współcześnie dają się wskazać trzy wielkie typy teorii ontologicznych, stosownie do trzech pojęć, które przyjmuje się w nich za bazowe: ontologia r z e c z y, ontologia p r z e d m i o t ó w i ontologia s y t u a c j i. Pierwszą z nich uprawiał Tadeusz Kotarbiński, choć w wersji poważnie zredukowanej w stosunku do pierwowzoru stoickiego. Warto dodać, że ontologia typu stoickiego jest możliwa także w wersji innej niż materializm, choć wówczas narażona jest na paradoksy – za ontologię stoicką można uznać monadologię Leibniza (reizm spirytualistyczny – już sama ta nazwa sprawia wrażenie sprzeczności, ale sądzę, że jak każdy paradoks, da się ją wyjaśnić). Ontologię przedmiotów uprawia obecnie m.in. prof. Jacek Jadacki, w którego wersji miałem okazję się z nią zapoznać na zajęciach w Uniwersytecie Warszawskim⁵. Ontologię sytuacji uprawiał zaś po mistrzowsku Bogusław Wolniewicz.

niętych faz. „Świat” okresowo się kończy, a potem powstaje na nowo. Jest to jednak „świat” w znaczeniu fizycznym, a nie ontologicznym. Rzeczywistość jest jedna (jest jedno *universum*), a w ramach tej jedynej struktury może powstawać wiele poszczególnych „kosmosów” (układów całościowych). Takie układy się sprzegają i rozprzegają, ale zachowują jedność materialną.

⁵ Ontologia przedmiotów. U Jacka Jadackiego wszystkie pojęcia ontologiczne są modyfikacją nadrzędnego pojęcia „obiekту”. Dobrym tego przykładem może być chociażby autorskie streszczenie artykułu *Kłopoty z konkretnymi i abstraktnymi* (Jadacki 1996, s. 290). Pada

Wszystkie trzy ontologie nie muszą się bynajmniej wykluczać. Wręcz przeciwnie, są w dużej mierze wzajemnie przekładalne i można je nawet traktować jako trzy stylizacje jednej teorii ontologicznej. Stylizacje te jednak tym się różnią, że inne pojęcia są w nich uznawane za bazowe, a inne za pochodne.

Bibliografia

- Ajdukiewicz K. (1971), *Sąd jako konotacja zdania* [1959], przeł. J. Pelc, w: *Semiotyka polska 1894–1969*, red. J. Pelc, Warszawa.
- Conrad J. (1973), *Gra losu* [1913], przeł. T. Tatarkiewiczowa, w: J. Conrad, *Dzieła*, t. 15, Warszawa.
- Dziobkowski B. (2019), *O „Rzeczach i faktach” Bogusława Wolniewicza*, w: B. Wolniewicz, *Rzeczy i fakty*, wyd. II, Warszawa.
- Elzenberg H. (2002), *Kłopot z istnieniem*, wyd. III, Toruń.
- Frege G. (1977), *Sens i znaczenie* [1892], w: tenże, *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa.
- Jadacki J.J. (1996), *Kłopoty z konkretami i abstraktami* [1990], w: J.J. Jadacki, T. Bigaj, A. Lissowska (red.), *Co istnieje?*, t. I, Warszawa.
- Kant I. (1993), *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków.
- Kopania J. (2018), *Bóg Bogusława Wolniewicza*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 3.
- Leibniz G.W. (1969), *Zasady filozofii, czyli monadologia*, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa*, przeł. S. Cichowicz i in., Warszawa.
- Łukasiewicz J. (1921), *Logika dwuwartościowa*, „Przegląd Filozoficzny”, R. XXIII (1920): *Księga pamiątkowa ku uczczeniu (...) Kazimierza Twardowskiego*, Lwów.
- Perzanowski J. (2009), *Miejsce Wittgensteina w PL-metafizyce*, w: J. Bremer, J. Rothhaupt (red.), *Ludwig Wittgenstein „przydzielony do Krakowa”/„Krakau zugestellt”*, Kraków.
- Słowacki J. (1970), *Utwory wybrane*, t. I, wyd. VIII, Warszawa.
- Sommer T. (2011), *Wolniewicz. Zdanie własne*, Warszawa.
- Witkiewicz S.I. (2002), *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia* [1919], w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 8, Warszawa.
- Wittgenstein L. (1997), *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa.
- Wolniewicz B. (1968), *Rzeczy i fakty* [RF], Warszawa.
- Wolniewicz B. (1997), *O „Traktacie”*, w: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa.
- Wolniewicz B. (1998), *Hermeneutyka logiczna* [1983], w: tenże, *Filozofia i wartości* [FW], t. II, Warszawa.

tam szereg definicji ontologicznych, lecz definiens każdej z nich rozpoczyna się od słowa „obiekt”, po czym następuje uściślenie.

- Wolniewicz B. (2008–2009), *Wittgenstein w perspektywie naszego czasu* [wykłady], Instytut Filozofii UW [niepublikowane].
- Wolniewicz B. (2016a), *O zdaniach syntetycznych a priori* [1991], *Sytuacje i przedmioty w ontologii faktów* [2003], *Metafizyka i ontologia sytuacji* [2005a], *O logice Bożej* [2005b], *O tak zwanym wywodzie jak z procy* [2009], *O późnej filozofii Wittgensteina* [2011], *O sensie i znaczeniu zdań* [2012], w: tenże, *Filozofia i wartości* [FW], t. IV, Warszawa.
- Wolniewicz B. (2016b), *Melioryzm Leibniza*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 4.

Ł u k a s z K o w a l i k

Wittgenstein's ontology in the Bogusław Wolniewicz's late philosophy

Keywords: *ontology, object, thing, situation, fate, God*

In the opinion of Bogusław Wolniewicz (1927–2017), Wittgenstein in his *Tractatus* presented a new metaphysics – a modern ‘metaphysics of facts’, in opposition to the traditional ‘metaphysics of substance’ (Aristotle) or to the ‘metaphysics of things’ (Tadeusz Kotarbiński’s ‘reism’). The new metaphysics describes, just like the old ones did, the structure of the world. First, it refers to the world as a whole, seeing in it an actualization of one of numerous possible worlds. It also refers to the elementary unit of world-structure, which is an ‘atomic fact’ (an independent unit, though at the same time not the simplest one, since it involves further ‘simple objects’). Those concepts of ‘world’, ‘atom’ and ‘possible beings’ make the system of *Tractatus* ‘metaphysics’, comparable to the Aristotle’s metaphysics of ‘form’ and ‘matter’. In *Tractatus*, the Aristotelian ‘matter’ turns into ‘simple objects’, while ‘form’ becomes a form of ‘fact’. In this view, the world is conceived as a set of facts and equals a particular choice made from the universe of possible situations. But one element is missing in Wittgenstein’s system, namely, the ‘efficient cause’ responsible for the choice of facts (actualization of possibilities). Leibniz believed there was a ‘sufficient reason’ why a particular choice was made among possible situations and one possible world has become real. This ‘sufficient reason’ finally turned out to be God’s rational will. In Wolniewicz’s late philosophy however, the ‘efficient cause’ is only ‘fate’ or ‘chance’ (τύχη). Fate is therefore the mysterious *deus absconditus* of Wittgenstein’s metaphysics.