Teodycea, dom i kara: filozofia wartości Bogusława Wolniewicza

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł stanowi pogłębioną analizę systemu filozoficznego Bogusława Wolniewicza, koncentrując się na trzech filarach jego myśli: teodycei, aksjologii domu oraz etyce kary. Autor przybliża zmagania rozumu z problemem zła, odwołując się do koncepcji 'privatio boni' oraz asymetrii dobra i zła. Istotnym elementem jest przedstawienie domu jako sakralnej oazy sensu i duchowego bytu, w którym kluczową rolę odgrywa natura kobieca. Tekst podejmuje również kontrowersyjny temat kary śmierci, ukazując ją jako ontologiczny fundament sprawiedliwości retrybutywnej i niezbędną odpowiedź na zbrodnię absolutną. Całość osadzona jest w szerokim kontekście historyczno-filozoficznym, od Leibniza po rygoryzm kantowski, oferując spójną wizję fundamentów ładu moralnego we współczesnym świecie.

This article provides an in-depth analysis of Bogusław Wolniewicz's philosophical system, focusing on three pillars of his thought: theodicy, the axiology of the home, and the ethics of punishment. The author explores reason's struggle with the problem of evil, drawing on the concepts of privatio boni and the asymmetry of good and evil. A crucial element is the presentation of the home as a sacred oasis of meaning and spiritual being, in which feminine nature plays a key role. The text also addresses the controversial topic of the death penalty, presenting it as the ontological foundation of retributive justice and a necessary response to absolute crime. The entire work is set within a broad historical and philosophical context, from Leibniz to Kantian rigorism, offering a coherent vision of the foundations of moral order in the contemporary world.

Teodycea, słowo ukute przez Gottfrieda Wilhelma Leibniza, który w dziele Essais de Théodicée próbował ocalić ideę racjonalnego Boga wobec realności zła, pozostaje jednym z najtrudniejszych wyzwań myśli. U swego źródła nie jest to bowiem jedynie próba teologicznego usprawiedliwienia Stwórcy. To przede wszystkim dramatyczne zmaganie rozumu z tajemnicą zła, próba pogodzenia wiary w sens i celowość istnienia z doświadczeniem okrucieństwa i

chaosu. To rozum, który staje wobec cierpienia dziecka w Biesłanie, wobec śmierci w Treblince, wobec bezimiennego bólu ludów unicestwianych przez historię – i ma wypowiedzieć słowo, które nie będzie tylko pustą formułą lub jałową, metafizyczną tautologią. W ramach tradycji chrześcijańskiej teodycea, czyli próba usprawiedliwienia Boga, rozgrywa się głównie w rejestrze wolnej woli i moralnej odpowiedzialności człowieka. Dla Augustyna, który stanowi tu figurę centralną, zło nie posiada własnej substancji ontologicznej. Jest ono brakiem bytu, privatio boni, a więc uszczerbkiem w dobru, tak jak cień jest wyłącznie brakiem światła. Człowiek, jako istota obdarzona wolnością, może odwrócić się od dobra, a ten właśnie akt stanowi zło. Bóg zatem nie jest stwórcą zła, lecz stwórcą wolności. Rozwiązanie to ma swą logiczną elegancję, lecz niebezpiecznie zbliża się do obszaru, w którym logika zaczyna służyć za alibi dla cierpienia. Współczesna filozofia analityczna podjęła dawne zmagania z...

SŁOWA KLUCZOWE

Teodycea | Bogusław Wolniewicz | Free Will Defense | privatio boni | asymetria dobra i zła | aksjologia domu | feminizacja domu | kara śmierci | sprawiedliwość retrybutywna | ontologia wartości | kenoza | problem zła | rygoryzm kantowski | ład moralny | malum passionis

Leibniz: teodycea jako obrona racjonalności Boga

Św. Augustyn: zło jako ontologiczny brak bytu

W ramach tradycji chrześcijańskiej teodycea, czyli próba usprawiedliwienia Boga, rozgrywa się głównie w rejestrze wolnej woli i moralnej odpowiedzialności człowieka. Dla Augustyna, który stanowi tu figurę centralną, zło nie posiada własnej substancji ontologicznej. Jest ono brakiem bytu, privatio boni, a więc uszczerbkiem w dobru, tak jak cień jest wyłącznie brakiem światła. Człowiek, jako istota obdarzona wolnością, może odwrócić się od dobra, a ten właśnie akt stanowi zło. Bóg zatem nie jest stwórcą zła, lecz stwórcą wolności. Rozwiązanie to ma swą logiczną elegancję, lecz niebezpiecznie zbliża się do obszaru, w którym logika zaczyna służyć za alibi dla cierpienia.

Alvin Plantinga: wolna wola jako ekskulpacja Stwórcy

Współczesna filozofia analityczna podjęła dawne zmagania z teodyceą, uzbrojona w nowe, precyzyjne instrumentarium. Alvin Plantinga, być może najważniejszy jej przedstawiciel w XX wieku, sformułował słynną Free Will Defense, czyli formalną obronę teizmu wobec istnienia zła na gruncie wolnej woli. Posługując się logiką modalną, wykazał, że jednoczesne istnienie Boga, wolności i zła nie prowadzi do wewnętrznej sprzeczności. Oznacza to, że nie istnieje żaden czysto logiczny dowód wykluczający ich współistnienie, lecz – co kluczowe – nie jest to równoznaczne z ich moralnym usprawiedliwieniem. Argument Plantingi pozostaje bowiem obroną spójności, a nie teodyceą, gdyż sama racjonalność formalna nie dotyka bólu istnienia. Nie usprawiedliwia Auschwitz; pozwala jedynie teoretycznie przyjąć, że Bóg i zło mogą współistnieć w tym samym systemie ontologicznym.

Stanisław Lem: termodynamiczna interpretacja zła

Warto zatrzymać się na chwilę przy pojęciu asymetrii dobra i zła, które stanowi jedno z najtrudniejszych wyzwań dla każdej antropologii moralnej. Dlaczego zło wydaje się tak proste, a dobro tak wymagające? Stanisław Lem, cytowany tu nie jako wizjoner science fiction, lecz jako bezlitosny analityk rzeczywistości, stwierdził wprost, że „świat jest nieżyczliwy” – nie przez akt stwórczy, ale przez logikę swoich wewnętrznych praw. Druga zasada termodynamiki staje się tu ponurą metaforą moralną: zło mnoży się samorzutnie, niczym chaos. Dobro natomiast wymaga nieustannego wysiłku, wkładu energii i czasu. Złu wystarczy zaledwie okazja. Ta chłodna obserwacja jest w istocie współczesną wersją myśli św. Pawła, że „świat w złu leży”, lecz wersją pozbawioną nadziei na jego zbawienie.

Filozofia po teodycei: współczesne ujęcia fenomenu zła

Gdy umiera teodycea, zło nie znika. Milknie tylko jedna z jego wielkich narracji, ta, która próbowała wpisać cierpienie w racjonalny porządek świata i oswoić je przez odniesienie do boskiego planu. Epoka, w której religia była paliwem dla rozumienia ludzkiego losu, powoli gaśnie. Zło nie traci jednak swej intensywności; wręcz przeciwnie, staje się bardziej jaskrawe, nagie, pozbawione metafizycznej otuliny. W tej ciszy filozofia musi podjąć próbę artykulacji nowego głosu. Niekoniecznie po to, by zło wyjaśnić, lecz by w obliczu jego absurdu nie zdradzić rozumu milczeniem.

Pierwszy głos należy do Alvina Plantingi, apologety racjonalnego chrześcijaństwa, który wbrew duchowi XX wieku podjął się zadania wzniesienia formalnej obrony Boga. Jego Free Will Defense nie jest klasyczną teodyceą, lecz precyzyjną, niemal chirurgiczną odpowiedzią na logiczny problem zła. Problem ten głosi, że

istnienie wszechmocnego i dobrego Boga jest logicznie sprzeczne z faktem istnienia cierpienia. Plantinga dowodzi, że sprzeczność znika, jeśli przyjmiemy, że Bóg chciał stworzyć istoty autentycznie wolne, a wolność z definicji musi zakładać realną możliwość czynienia zła. To jeszcze nie usprawiedliwienie Boga, ale obrona Jego „niewinności" w surowych kategoriach logiki.

Krok dalej idzie William Rowe, formułując probabilistyczny, czyli oparty na rachunku prawdopodobieństwa, problem zła. Jego pytanie jest bardziej przyziemne i przez to dotkliwsze: czy istnienie tak ogromnego i tak bezsensownego cierpienia nie czyni istnienia Boga skrajnie nieprawdopodobnym? Rowe nie twierdzi, że zło logicznie wyklucza Boga, lecz że poważnie podważa racjonalność wiary. Jego słynny przykład jelonka spalonego żywcem w pożarze lasu to nie symbol, lecz konkret – cierpienie, które nie służy żadnemu celowi pedagogicznemu, moralnemu czy metafizycznemu. Rowe pozostaje agnostykiem; nie odrzuca Boga, ale nie potrafi Go już pogodzić ze światem.

Zupełnie inaczej brzmi głos Simone Weil, mistyczki i filozofki, której refleksja wykuwa się nie w zaciszu gabinetu, lecz w osobistym doświadczeniu cierpienia jako przepaści. U Weil Bóg milczy, ponieważ samo stworzenie świata było aktem Jego wycofania się – kenozą, boskim samoograniczeniem, które dopiero umożliwia istnienie czegoś innego niż On sam. Zło nie jest więc skutkiem grzechu, lecz kosmiczną konsekwencją oddalenia. Świat istnieje tylko dlatego, że Bóg nie narzuca mu swej wszechobecności. Cierpienie staje się paradoksalnie miejscem, w którym Bóg jest najbardziej ukryty, a przez to potencjalnie najbliższy. U Weil nie ma odpowiedzi; jest obecność w nieobecności.

Leszek Kołakowski z kolei, w swoim eseju Jeśli Boga nie ma…, prowadzi dialog z chrześcijaństwem nie jako systemem dogmatów, lecz jako fundamentem moralności. Zło dla Kołakowskiego nie jest faktem do wyjaśnienia, lecz raną definiującą ludzką kondycję. Bez Boga, argumentuje, zło staje się nieprzekraczalne. Nie chodzi o to, że bez religii ludzie stają się niemoralni, lecz o to, że bez odniesienia do Absolutu tracimy język, by mówić o złu jako o czymś radykalnie, ontologicznie niewłaściwym. Gdy znika niebo, piekło przestaje być skandalem. Staje się naturalnym produktem ubocznym biologii, historii i popędów.

Inną drogą podąża Hans Jonas, filozof odpowiedzialności, który po Auschwitz nie jest już w stanie uwierzyć w Boga wszechmocnego. W eseju O Bogu po Auschwitz twierdzi, że jeśli Bóg istnieje, to musiał zrezygnować ze swej wszechmocy, by dać światu wolność. Teodycea milknie, ale nie może zamilknąć etyka. Jonas postuluje więc odpowiedzialność za świat jako nowy obowiązek metafizyczny. Człowiek staje się „Bogiem świata" – nie w sensie pychy, lecz w sensie przejęcia odpowiedzialności. Zło, którego nie powstrzymał Bóg, musi być odtąd powstrzymywane przez człowieka. To nie teodycea, lecz etodycea: filozoficzna odpowiedź etyczna na milczenie metafizyki.

Zdecydowanie inny ton wnosi Stanisław Lem, dla którego świat nie jest „zły", lecz po prostu nieżyczliwy. Lem nie potrzebuje Boga, by mierzyć się z problemem zła; wystarczy mu entropia, statystyka i nieubłagana

logika destrukcji. W Wizji lokalnej czy Głosie Pana zło nie jest problemem moralnym, lecz strukturalnym. Cywilizacje skazują się na zagładę, bo nie potrafią zapanować nad własnymi możliwościami technologicznymi. U Lema człowiek nie grzeszy – człowiek jest błędem konstrukcyjnym. Lem nie oferuje pociechy, lecz chłodną klarowność. Jest egzystencjalnym stoikiem w kosmosie, w którym żadna teodycea nie przetrwała próby planetarnego rozsądku.

Na koniec Arthur Schopenhauer, głos najczystszej rozpaczy. Dla niego zło nie jest aberracją, lecz samą istotą bytu. Wola, ślepa, irracjonalna siła życia, rodzi nieustanne pragnienie, a każde pragnienie jest formą cierpienia. Istnienie jest więc z definicji klęską, a każda forma życia pasożytuje na cierpieniu innej. Dla Schopenhauera teodycea jest nie tylko błędem intelektualnym – jest głęboko niemoralna. Jedyną sensowną etyką jest współczucie, współcierpienie i ostateczne odwrócenie się od życia. To filozofia miłosierdzia bez Boga.

Tych siedem głosów nie tworzy symfonii. To raczej zbiór solowych partii, które nie harmonizują ze sobą, układając się w nową topografię zła. To mapa przestrzeni po religii, w której wciąż próbujemy zrozumieć, dlaczego cierpimy. Bez nieba, ale z rozumem. Bez teodycei, ale z jej bolesną pamięcią. W tej nowej topografii nie szukamy już racji bytu cierpienia, lecz sposobów, by nie zamieniło nas ono w cyników. Możemy, jak Rowe, przyznać, że nie rozumiemy, ale wciąż pytać. Możemy, za Jonasem, uznać, że to my jesteśmy odpowiedzią. Możemy też, jak Lem, uczyć się przetrwać w świecie, który niczego nie obiecuje. Albo jak Kołakowski, płakać za Bogiem, którego brak czyni zło bardziej okrutnym, a którego obecność uczyniłaby je bardziej niepojętym.

Oto, co filozofia wciąż może zrobić. Nie zlikwidować zła, nie wyjaśnić go, nie usprawiedliwić. Może jedynie nie pozwolić, byśmy przestali je widzieć.

Dom vs. mieszkanie: aksjologiczna fundacja ogniska

U Wolniewicza dom nigdy nie jest banalną metaforą czy sentymentalnym schronieniem. Filozof konstruuje bowiem całą aksjologiczną teorię domu, postrzegając go jako byt duchowy, głęboko zakorzeniony w kulturze, płci i symbolice codziennej przestrzeni. To, co w popularnym dyskursie sprowadza się do estetyki hygge lub nostalgii za dzieciństwem, u niego urasta do rangi poważnej kategorii filozoficznej. Staje się instytucją z porządku wartości absolutnych, lecz nieutylitarnych, a więc całkowicie nieprzeliczalnych na jakąkolwiek korzyść. Dom nie jest zatem rzeczą, lecz raczej aurą sensu, która rzeczom dopiero go nadaje.

W perspektywie ontologii wartości dom pełni u Wolniewicza funkcję przestrzeni sakralnej w zlaicyzowanym świecie. Jego świętość nie polega na praktykach religijnych, lecz na tym, że pozostaje jedynym miejscem bezwarunkowego uznania człowieka za wartość samoistną. W tym ujęciu dom staje się ostatnim bastionem

personalizmu, rozumianego nie jako system filozoficzny, lecz jako egzystencjalny przywilej bycia osobą niezastępowalną. Wolniewicz pisze przy tym jak myśliciel, który gruntownie przestudiował Schelera, lecz świadomie wybiera język realistycznej duszologii zamiast abstrakcyjnej etyki uniwersalistycznej.

Kobieta: twórczyni metafizycznej aury domu

W duchowej architekturze Wolniewicza najbardziej intrygującym i kontrowersyjnym elementem jest feminizacja instytucji domu. Ujęcie kobiety jako „twórczyni domu" nie jest bowiem wyłącznie tropem metafizycznym, lecz głębokim gestem antropologicznym, który przyznaje jej prymat w strukturze porządku aksjologicznego. Jest to gest na wskroś przewrotny, gdyż pod konserwatywną powierzchnią krystalizuje się radykalne odwrócenie wektorów władzy symbolicznej. Sam Wolniewicz, w innych miejscach broniący racjonalnego paternalizmu i bezlitośnie krytykujący feminizm, tutaj oddaje kobiecie najwyższe prerogatywy duchowe. To ona staje się kreatorką porządku sensu, podczas gdy mężczyzna, jak dosadnie stwierdza filozof, „może tylko pomagać lub przeszkadzać".

Z perspektywy filozofii analitycznej można to odczytać jako podręcznikowy przykład kategorii emergentnej, czyli nowej jakości, która nie jest prostą sumą swoich składników. Dom nie jest zlepkiem murów, mebli ani nawet intencji jego mieszkańców; jest bytem, który wyłania się z kobiecego działania w relacji do przestrzeni i wspólnoty. Przypomina to ujęcie Gilberta Ryle'a, dla którego złożone zjawiska, takie jak „umysł" czy „charakter", nie są bytami fizycznymi, lecz konstrukcjami dyspozycyjno-funkcjonalnymi, realnymi tylko poprzez swoje działanie i potencjał. W tej optyce dom nie jest lokalizacją, lecz dyspozycją do bycia w świecie, która nadaje sens przedmiotom i relacjom. A dyspozycja ta, podkreśla Wolniewicz, jest naturą stricte kobiecą.

Czy jednak koncept ten nie jest nazbyt esencjalistyczny? Owszem, i filozof nie tylko się tego nie wstydzi, ale wręcz to afirmuje. Jego myśl zakłada istnienie natury kobiecej, która nie jest konstruktem społecznym, lecz czymś danym i pierwotnym. W epoce dekonstrukcji płci i kulturowego rozcieńczania tożsamości brzmi to jak manifest ontologicznego buntu wobec postmodernizmu. Jednocześnie jawi się jako trafne rozpoznanie antropologicznej pustki naszych czasów, które utraciły zdolność odpowiedzi na fundamentalne pytanie: gdzie jest nasze miejsce w świecie?

Dom jako emanacja kobiecej duszy staje się zatem repliką sakralności w epoce pozbawionej świątyń. Skoro religia traci swoją funkcję organizowania życia zbiorowego, to właśnie dom, jako kobieca instytucja duchowa, pozostaje ostatnią formą ładu i ostatnią dostępną człowiekowi aksjologiczną oazą.

Kara śmierci: gwarant ładu moralnego państwa

Kwestia kary śmierci, tej najdalszej granicy w wymiarze sprawiedliwości, zakreśla nie tylko ramy prawa karnego, ale i horyzont całej naszej cywilizacji. Gdy znika ona z katalogu sankcji, tracimy coś znacznie głębszego niż tylko narzędzie odwetu. Gubimy bowiem wyobrażenie świata, w którym istnieją jeszcze sprawy ostateczne, winy nieodwracalne i decyzje nieuchronne. Dla Bogusława Wolniewicza kara główna nie jest zatem zwykłym środkiem polityki kryminalnej, lecz aksjologicznym fundamentem porządku – znakiem, że prawo nie zrezygnowało z ambicji bycia moralnym zwierciadłem rzeczywistości. Gdy odmawia ukarania największego zła największą karą, zdradza samo siebie.

Punktem wyjścia dla Wolniewicza nie jest polityka, lecz ontologia, czyli nauka o naturze bytu – w tym wypadku bytu zła w jego najczystszej postaci. Jego stanowisko ma korzenie kantowskie, jednak jest to rygoryzm przełamany świadomością horrorów XX wieku: obozów zagłady, masowych gwałtów, zbrodni tak ohydnych, że wykluczają jakąkolwiek możliwość pojednania. Dla takiej winy, argumentuje filozof, nie istnieje inny ekwiwalent niż życie sprawcy. Nie jest to jednak postulat zemsty, lecz wymóg zachowania proporcji. Tylko kara ostateczna może bowiem adekwatnie odpowiedzieć na zbrodnię absolutną. Kto czynem przekroczył granicę człowieczeństwa, ten sankcją zostaje z niego symbolicznie wykluczony. Wobec takiego zła retoryka przebaczenia nie jest aktem moralnej wyższości, lecz tchórzliwą kapitulacją rozumu.

W tej perspektywie kara główna staje się czymś więcej niż wyrokiem – jest aktem restytucji, czyli przywrócenia naruszonego ładu poprzez ostateczne wyznaczenie granicy. Świat pozbawiony takich granic nieuchronnie stacza się w chaos, w którym zło traci swoją wagę. Wolniewicz sięga tu po klasyczny rzymski aksjomat – summum ius summa iniuria, czyli „najwyższe prawo bywa największą niesprawiedliwością” – lecz odwraca jego sens. W jego ujęciu, w obliczu winy najwyższej, to właśnie najwyższe prawo staje się prawem absolutnie koniecznym.

Retrybucjonizm vs. utylitaryzm: prymat sprawiedliwości

Spośród trzech wielkich teorii kary – retrybucyjnej, prewencyjnej i korekcyjnej – jedynie pierwsza unika pułapki instrumentalizacji człowieka. Koncepcja kary jako odpłaty, jako sprawiedliwego malum passionis za malum actionis, czyli cierpienia za zło czynu, jest jedyną, która ma charakter wewnętrznie moralny. Wolniewicz, często odwołując się do Kanta, przypomina jego fundamentalną tezę: winny musi zostać ukarany nie dlatego, że kara przynosi jakikolwiek pożytek społeczeństwu, ale dlatego, że zawinił. Nawet gdyby wspólnota miała się jutro rozwiązać, pisał Kant, ostatni morderca przebywający w więzieniu musi zostać stracony.

Teoria retrybucyjna traktuje bowiem człowieka z tragiczną powagą. Nie postrzega go jako błądzącego cyborga, którego należy przeprogramować, lecz jako istotę zdolną do świadomego wyboru moralnego i ponoszenia za niego pełnej odpowiedzialności. W tej perspektywie kara główna staje się ostatecznym wyrazem tejże odpowiedzialności, tragicznym uznaniem, że pewne decyzje moralne mają taką wagę, iż nie sposób ich już niczym odkupić. To nie jest etyka zemsty, lecz surowa etyka odpowiedzialności za własne czyny.

Wolniewicz z głęboką nieufnością przygląda się nowoczesnemu utylitaryzmowi, który pod płaszczem racjonalności sprowadza całą aksjologię do prostej kalkulacji użyteczności. Skoro kara śmierci nie odstrasza, nie naprawia skazanego ani nie generuje wymiernych korzyści, to z perspektywy utylitarnej jest po prostu zbędna. Argument ten opiera się jednak na cichym założeniu, że prawo ma być jedynie narzędziem do ochrony życia, a nie wyrazem sprawiedliwości. Tymczasem, odpowiada filozof, jeśli życie staje się jedynym i ostatecznym celem, oznacza to, że takie wartości, jak prawda, honor czy ofiara zostały bezpowrotnie usunięte z horyzontu moralnego.

Właśnie dlatego Wolniewicz określa abolicjonizm mianem „krótkowzrocznego". Nie zarzuca mu braku serca, lecz brak metafizycznej głębi. Odrzucając pojęcie sprawiedliwej odpłaty, pomija on tragiczny wymiar ludzkiej egzystencji i rezygnuje z fundamentalnego rozeznania, że istnieją takie zbrodnie, wobec których jedyną adekwatną odpowiedzią, jedynym sposobem na przywrócenie naruszonego porządku moralnego, jest śmierć.

Eutanazja: ostatnia linia obrony ludzkiej godności

Punktem wyjścia dla Wolniewicza jest definicja eutanazji jako „lżejszego umierania" – formy skrócenia agonii, która z różnych przyczyn staje się zbyt ciężka do uniesienia. Istotą problemu nie jest bowiem sama śmierć, lecz warunki, w jakich człowiek musi ją przeżywać. Śmierć, w ujęciu filozofa, przestaje być naturalnym finałem, stając się procesem, który nowoczesna medycyna potrafi wynaturzyć, sztucznie przedłużając go do granic absurdu. Rozwój technologiczny, pozwalający pokonać niemal każdą fizyczną barierę, może paradoksalnie uwięzić człowieka w jego własnym ciele, w stanie biologicznego trwania pozbawionego treści duchowej. W takim krajobrazie możliwość skrócenia życia jawi się nie jako kaprys, lecz jako akt obrony – ostatnia linia, za którą kończy się człowiek, a zaczyna się jedynie jego cielesna powłoka.

Wolniewicz, idąc tropem Elzenberga, określa eutanazję mianem „ostatniej linii obrony". Jest to sformułowanie o głębokim ciężarze, niosące przekonanie, że człowiek musi zachować przestrzeń, z której nikt nie ma prawa go zepchnąć. Jeżeli bowiem cywilizacja, w imię ideologicznego dogmatyzmu bądź medycznego paternalizmu, odbierze jednostce prawo do decydowania o własnym końcu, zredukuje ją do

poziomu funkcji biologicznej. Eutanazja w tym ujęciu nie jest zatem afirmacją śmierci, lecz ostateczną afirmacją autonomii. Człowiek nie musi z niej korzystać, lecz sama świadomość tej możliwości stanowi gwarancję jego niezbywalnej godności.

Wolniewicz vs. Kościół: spór o sens cierpienia

Fundamentem myśli Wolniewicza jest ostre cięcie oddzielające życie jako fakt biologiczny od życia jako nośnika wartości duchowej. Nie każde trwanie ma bowiem sens, nie każda biologiczna obecność jest życiem w pełnym tego słowa znaczeniu, co prowadzi go do sceptycyzmu wobec chrześcijańskiego absolutyzmu. Filozof otwarcie zarzuca Kościołowi katolickiemu, że w debacie o eutanazji unika rzeczowych racji, uciekając się do inwektyw i sloganów. Gdy z ambon padają oskarżenia o promowanie „kultury śmierci", Wolniewicz pyta, czy Kościół rzeczywiście broni życia, czy raczej dogmatycznego paradygmatu, który przestał przystawać do realnego doświadczenia cierpienia. Szczególną wzgardą darzy retorykę, która w beznadziejnym cierpieniu upatruje szansy na „duchowy wzrost" – dla człowieka w stanie terminalnym, którego ciało przechodzi agonię, takie słowa są nie tylko fałszem, ale i okrucieństwem. Jeśli nie ma transcendencji, nie ma też ofiary; jeśli cierpienie nie jest ofiarą, lecz czystą agonią, jego przedłużanie staje się barbarzyństwem.

Co jednak znamienne, analityczny umysł Wolniewicza dostrzega pewien wyłom w pozornie monolitycznym nauczaniu Kościoła. Analizując encyklikę Evangelium vitae, zauważa, że dokument ten, choć potępia eutanazję, dopuszcza milcząco możliwość zaprzestania uporczywej terapii. Tam, gdzie leczenie staje się „nieadekwatne do sytuacji chorego" lub zbyt uciążliwe, możliwe jest zaniechanie działań podtrzymujących życie, co dla Wolniewicza stanowi subtelne, lecz istotne przesunięcie. Kościół, nie chcąc porzucać dogmatycznego języka, uchyla furtkę dla decyzji, które w praktyce bywają formami eutanazji. Ten rozdźwięk między deklaracją a praktyką filozof odczytuje jako symptom fazy przejściowej. Tradycja musi ewoluować, lecz czyni to powoli i nie wprost, by w tym procesie nie zatracić własnej tożsamości.

Kara główna: metafizyczny fundament porządku prawnego

Najgłębszy argument Wolniewicza sięga jednak poza socjotechnikę, dotykając samego majestatu prawa. Kara śmierci nadaje mu bowiem powagę, której nic innego dać nie jest w stanie. W świecie, gdzie każdą winę można odpracować, a każdy dług spłacić, tracimy wymiar tragiczny, a wraz z nim – metafizyczny. Kara główna jawi się jako pęknięcie w strukturze bytu, przypominając, że nie wszystko da się naprawić. Prawo

staje się wówczas nie tylko zbiorem norm, ale głosem transcendencji: surowym i nieubłaganym, lecz ostatecznie uczciwym.

Dlatego też system prawny z karą główną jest stabilniejszy, posiada bowiem punkt absolutny, do którego odnosi się cała jego wewnętrzna architektura. Wolniewicz przyrównuje go do stałej całkowania, bez której cały rachunek pozostaje nieokreślony. Prawo, które nie zna ostateczności, staje się moralnie obwisłe, żyjąc wyłącznie siłą procedur, a nie wewnętrznym sensem.

Prawo staje się wówczas nie tylko zbiorem norm, ale głosem transcendencji: surowym i nieubłaganym, lecz ostatecznie uczciwym. Dlatego też system prawny z karą główną jest stabilniejszy, posiada bowiem punkt absolutny, do którego odnosi się cała jego wewnętrzna architektura. Wolniewicz przyrównuje go do stałej całkowania, bez której cały rachunek pozostaje nieokreślony. Prawo, które nie zna ostateczności, staje się moralnie obwisłe, żyjąc wyłącznie siłą procedur, a nie wewnętrznym sensem.

Inspiracje

[1] **"Filozofia i wartości"** Bogusław Wolniewicz

Polski filozof, logik, profesor Uniwersytetu Warszawskiego (1963-1998). Znany jako tłumacz i komentator Ludwiga Wittgensteina. Twórca ontologii sytuacji. Publicysta związany z Radiem Maryja.

Polish philosopher, logician, professor at the University of Warsaw (1963-1998). Known as a translator and commentator of Ludwig Wittgenstein. Created ontology of situations. Publicist affiliated with Radio Maryja.

University of Warsaw

Literatura uzupełniająca

Książki

Autorzy przywoływani w artykule:

[1] **"Ontologia sytuacji"**

Bogusław Wolniewicz

1985 | PWN

[2] **"Rzeczy i fakty: wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina"**

Bogusław Wolniewicz

2019 | Wydawnictwo Naukowe PWN

[3] **"Ksenofobia i wspólnota"**

Zbigniew Musiał, Bogusław Wolniewicz

2003 | Arcana

Literatura pokrewna (Google Scholar):

[4] **"Wyznania"**

Św. Augustyn Z Hippony

2018 | Wydawnictwo Znak

Google Scholar

[5] **"O Trójcy Świętej"**

Św. Augustyn Z Hippony

1996 | Wydawnictwo Znak

Google Scholar

[6] **"God, Freedom, and Evil"**

Alvin Plantinga

1977 | Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

[7] **"Warranted Christian Belief"**

Alvin Plantinga

2000 | Oxford University Press

[8] **"Solaris"**

Stanisław Lem

1961 | No publisher listed in the provided context.

[9] **"Summa Technologiae"**

Stanisław Lem

1964 | No publisher listed in the provided context.

[10] **"Philosophy of Religion: An Introduction"**

William Rowe

1978 | Wadsworth Publishing

[11] **"Can God Be Free?"**

William Rowe

2004 | Oxford University Press

[12] **"Gravity and Grace"**

Simone Weil

1947 | Routledge Classics

[13] **"The Need for Roots: Prelude to a Declaration of Duties Towards Mankind"**

Simone Weil

1949 | Routledge Classics

[14] **"Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth, and Dissolution"**

Leszek Kołakowski

1978 | Oxford University Press

[15] **"Religion: If There Is No God...: On God, the Devil, Sin, and Other Worries of the So-Called Philosophy of Religion"**

Leszek Kołakowski

1982 | Oxford University Press

[16] **"The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age"**

Hans Jonas

1984 | University of Chicago Press

[17] **"The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology"**

Hans Jonas

1966 | Harper & Row

[18] **"The World as Will and Representation"**

Arthur Schopenhauer

1818 | Various publishers; multiple editions exist

Google Scholar

[19] **"On the Suffering of the World"**

Arthur Schopenhauer

2020 | Repeater Books

Google Scholar

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] **"Ordinatio Boni A Rearticulation of Privation Theory"**

Sean Luke

2025

Google Scholar

[2] **"Euthanasia and physician-assisted suicide: A white paper from the European Association for Palliative Care"**

Lukas Radbruch, Carlo Leget, Patrick Bahr, Christof Müller-Busch, John Ellershaw, Franco de Conno, Paul Vanden Berghe

2016 | Palliative Medicine

[3] **"PIERWOTNY STAN CZŁOWIEKA WEDŁUG NAUKI ŚW. AUGUSTYNA"**

Św. Augustyn Z Hippony

Google Scholar

[4] **"Inordinatio Boni: A Rearticulation of Privation Theory"**

Sean Luke

2025 | TheoLogica: An International Journal for Philosophy of Religion and Philosophical Theology

Google Scholar

[5] **"Replies to my commentators"**

Alvin Plantinga

2015 | Plantinga's Warranted Christian Belief: Critical Essays

[6] **"Actualism and Possible Worlds"**

Alvin Plantinga

1976 | Theoria

[7] **"The Privation Account of Moral Evil: A Defense"**

Christopher J. Eberle

2015 | International Philosophical Quarterly

[8] **"Euthanasia, assisted suicide and decision-making at the end of life"**

R.N. Nwabueze

2015

Google Scholar

[9] **"Epistemic Theodicy, Epistemic Evil, and Epistemic Responsibility"**

Patryk Dziurosz-Serafinowicz

2023 | MDPI

Google Scholar

[10] **"The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism"**

William Rowe

1979 | American Philosophical Quarterly

[11] **"Friendly Atheism Revisited"**

William Rowe

2010 | International Journal for Philosophy of Religion

[12] **"The problem of evil: revisiting theodicy in the light of global suffering"**

Not specified in the source

2025 | European Journal for Philosophy of Religion

[13] **"The Iliad, or the Poem of Force"**

Simone Weil

1940 | Chicago Review

[14] **"Reflections on the Right Use of School Studies with a View to the Love of God"**

Simone Weil

[15] **"The Self-Poisoning of the Open Society"**

Leszek Kołakowski

1990 | Modernity on Endless Trial

[16] **"What Is Left of Socialism?"**

Leszek Kołakowski

1990 | Modernity on Endless Trial

[17] **"The Concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice"**

Hans Jonas

1987 | The Journal of Religion

Google Scholar

[18] **"Technology as a Subject for Ethics"**

Hans Jonas

1982 | Social Research

[19] **"Euthanasia: A good death or an act of mercy killing: A global scenario"**

Jagadish Rao Padubidri, Matthew Antony Manoj, Tanya Singh

2021

Google Scholar

[20] **"Die Wissenformen und die Gesellschaft"**

Max Scheler

1924

[21] **"Die Stellung des Menschen im Kosmos"**

Max Scheler

1928

[22] **"Systematically Misleading Expressions"**

Gilbert Ryle

1931 | Proceedings of the Aristotelian Society

Google Scholar

[23] **"Knowing How and Knowing That"**

Gilbert Ryle

1945 | Proceedings of the Aristotelian Society

Google Scholar

[24] **"Theodicy and End-of-Life Care"**

Kenneth Pargament, et al.

2011 | Journal of Palliative Medicine

Google Scholar

[25] **"An Answer to the Question: What is Enlightenment?"**

Immanuel Kant

1784 | Berlinische Monatsschrift

[26] **"On the Miscarriage of All Philosophical Trials in Theodicy"**

Immanuel Kant

1791 | Berlinische Monatsschrift

[27] **"Henryk Elzenberg ON THE DIFFERENCE BETWEEN BEAUTY AND GOODNESS [1933]"**

Henryk Elzenberg

1933 | Przegląd Filozoficzny

Google Scholar

[28] **"The Importance of Evaluative Thinking and the Excess of Scientific Effectiveness - Inspirations from Henryk Elzenberg's Thought"**

Maksymilian Chutorański

2021 | Ruch Filozoficzny - Akademicka Platforma Czasopism

Google Scholar

Artykuły pokrewne (Google Scholar):

[29] **"Evil in Human Nature – Bogusław Wolniewicz on the Root of Evil"**

Marek Wozniak

2023 | Studia z Historii Filozofii

Google Scholar

APA ONE Publishing System

Fundacja Dobre Państwo © 2026

Article ID: 2d4b6ca9-b32e-472f-a587-0264ef58501b