

Ł u k a s z K o w a l i k

Filozofia normatywna Bogusława Wolniewicza

Słowa kluczowe: *wartości, pesymizm, determinizm, zło, antropologia, religia, etyka, działanie, sumienie, charakter, wola, los*

Poniżej dokonuję przeglądu najważniejszych pojęć i twierdzeń filozofii normatywnej Bogusława Wolniewicza, zawartej w czterech tomach jego *Filozofii i wartości* (FW, t. I – 1993, t. II – 1998, t. III – 2003, t. IV – 2016) oraz dodatkowo w dwóch publikacjach z „Przeglądu Filozoficznego” (PF 2016, PF 2017). Naczelne rysy światopoglądu wyrażonego w tej filozofii wskazuję i omawiam w artykule pt. *Pesymizm, determinizm, konserwatyzm*.

1. Wartości, pesymizm, determinizm

Tytuł *Filozofia i wartości* został, jak sądzę, dobrany pod kątem podobieństwa do zbioru prac Henryka Elzenberga *Wartość i człowiek* (1966). Nie jest przypadkiem, że zapowiedzią nowej fazy w twórczości Wolniewicza, znanego dotąd z osiągnięć w ontologii, logice i semantyce, był w roku 1986 specjalny numer „Studiów Filozoficznych”, poświęcony pamięci Elzenberga. Napisany wówczas tekst pt. *Myśl Elzenberga (1986, FW I)* może więc uchodzić za rodzaj manifestu filozofii normatywnej, ku której Wolniewicz miał się niedługo zwrócić.

Motto do *Myśli Elzenberga* zostało wyrażone przez Wolniewicza na własne ryzyko po łacinie: „*Quid philosophia nisi ut Plato*” (FW I, s. 69). Jest to przerobiony fragment *Rozmów tuskulańskich* Cycerona. Aforyzm Wolnie-

wicza może mieć dwa znaczenia: „Czymże jest filozofia, jeśli się jej nie uprawia tak jak Platon” albo „Czymże jest filozofia, jeśli nie tym, co o niej mówi Platon”. W pierwszej wersji intencją motta jest sugestia, aby za wzór do filozofowania obierać zawsze najlepszych nauczycieli, i że Elzenberg jest dla Wolniewicza takim wzorem w dziedzinie a k s j o l o g i i. Tak rozumiane motto jest hołdem dla Elzenberga. W drugim rozumieniu motto jest refleksją nad istotą filozofii jako boskiej sztuki. W odpowiednim fragmencie Cyceron pisze (Tusk. XXIV, 64 – XXVI, 66):

Philosophia vero, omnium mater artium, quid est aliud nisi, ut Plato, donum, ut ego, inventum deorum? (...) Quae autem divina? Vigere, sapere, invenire, meminisse. Ergo animus qui, ut ego dico, divinus est, ut Euripides dicere audet, deus. (...) Nec vero deus ipse, qui intellegitur a nobis, alio modo intellegi potest nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens et movens ipsaque praedita motu sempiterno. Hoc e genere atque eadem e natura est humana mens.

Filozofia bowiem, matka wszystkich sztuk, czymże jest innym niż, jak mówi Platon, darem, a jak ja mówię, dziełem bogów? (...) A co jest boskie? Przenikliwość, mądrość, twórczość, pamięć. Jednym słowem – umysł, który, jak ja mówię, jest boski, a jak odważa się powiedzieć Eurypides, sam jest bogiem. (...) Przecież nawet ten bóg, którego pojęcie sobie tworzymy, nie może być pomyślany inaczej, niż jako umysł oderwany i wolny, oddzielony od zniszczalnego ciała, wiedzący o wszystkim i wszystko poruszający, a sam obdarzony ruchem wiekiustym. Tego samego rodzaju i tej samej natury jest ludzki umysł [przeł. Ł.K.].

W świecie Elzenberga boską siłą jest, podobnie jak dla Cycerona, ludzki umysł (*animus*, czyli *mens humana*). Koncepcja Wolniewicza jest mniej antropocentryczna, a przynajmniej będzie taka w swej późnej wersji zwanej tychizmem – boską siłą w świecie jest los, a umysł ludzki jest darem losu. Rozum jest darem losu dla pojedynczego człowieka, ale jest także darem dla gatunku ludzkiego, dla całej ludzkości. Wolniewicz zachowa i po latach wyrazi arystotelesowską koncepcję zbiorowego umysłu ludzkości, którym jest tzw. rozum czynny (*O pojęciu kłamstwa i zasadzie prawdomówności*, 2012, FW IV, s. 160). Rozum czynny to twórcza myśl ludzkości, jej wspólna wiedza, oderwana (*mens separata*) od poszczególnych ludzkich jednostek (*concretio mortalis*). Ta zdolność myślenia, rozumność, jest u gatunku ludzkiego darem od świata – a więc, jak u Platona, darem bogów.

W artykule o Elzenbergu pojawiają się główne linie, po których rozwijać się będzie filozofia normatywna Wolniewicza. Po pierwsze, zostaje tu zadeklarowana sama n o r m a t y w n o ś ć tej filozofii, jej zaangażowana stroniczość – filozofia jest wielkim sporem, wojną światopoglądów (FW I, s. 70), i to prowadzoną bezpardonowo. Wolniewicz wspomina, że Elzenberg

nigdy nie wykladał swych idei spokojnie, lecz kłócił się o nie z rozmówcami i ostro atakował tezy omawianych książek. Dokładnie tak postępował sam Wolniewicz. Po drugie, u Elzenberga cenił Wolniewicz jego „dziejowy pesymizm” (FW I, s. 73), wyrażający się w powiedzeniu, że „jest źle i lepiej nie będzie”. Po trzecie, pesymizm zostaje przez Wolniewicza powiązany z manicheizmem – poglądem, że zło jest efektem działania realnej złej siły, działającej w świecie. Wolniewicz w innym artykule określi ją wprost jako siłę diabelską, głosząc, że istnienie w świecie niezaprzeczalnego zła świadczy o istnieniu złego ducha (*Epifania diabła*, 1992, FW I). Warto podkreślić, że istnienie w świecie niezaprzeczalnego dobra powinno by analogicznie świadczyć o istnieniu dobrego ducha (Boga), ale takiego rozumowania Wolniewicz nie przeprowadza i odnośnego wniosku nie wyciąga. Jest to, moim zdaniem, jawny dowód na to, że metafizyka Wolniewicza jest ekspresją pewnego światopoglądu – pesymistyczna postawa uczuciowa jest w nim pierwotna w stosunku do filozoficznych twierdzeń i wyprzedza rozumowanie. Nie sposób bowiem inaczej zrozumieć, dlaczego spośród dwóch tez o logicznie tej samej mocy filozof głosi tylko jedną, a drugą pomija milczeniem.

Pesymizm jest wspólny dla Elzenberga i Wolniewicza, ale manicheizm już tylko dla Wolniewicza, bo mimo silnego akcentowania obecności zła, Elzenberg jest, jak to zostanie później określone, meliorystą, a więc nie wierzy w „zło radykalne”, czyli w zepsutą wolę świadomie dążącą ku złu. Dla Sokratesa, Platona, Leibniza, Kanta, Elzenberga – każdy człowiek chce dobrze, a jeśli czyni zło, to dlatego, że się myli, popełnia błąd intelektualny. Na to sam Wolniewicz nie chce przystać, pod wpływem doświadczeń wojennych XX wieku oraz docierających od czasu do czasu doniesień dziennikarskich o drastycznych zbrodniach. A zatem pesymizm Elzenberga, mimo epizodycznych wypowiedzi quasi-manichejskich, nie jest tak głęboki, jak mógłby być i jakim wolałby go widzieć Wolniewicz.

Głównym teoretycznym osiągnięciem artykułu jest odtworzenie przez Wolniewicza trzech naczelnych zasad aksjologii Elzenberga. Pierwsza to odróżnienie wartości utylitarnej od perfekcyjnej, druga to powiązanie pojęcia wartości z pojęciem powinności, trzecia to obiektywny charakter powinności. Elzenberg definiował wartość jako „zgodność między stanem rzeczy powinnym i faktycznym” (FW I, s. 79).

W poszukiwaniu źródeł pesymizmu głębszego, bardziej radykalnego niż pesymizm Elzenberga, Wolniewicz sięga do myśli A. Schopenhauera (**Z antropologii Schopenhauera**, 1989, FW I). Piętnuje tu otwarcie optymizm, ujawniający się jako wiara w postęp. W przyszłości Wolniewicz, w przedmowie do kolejnego tomu *Filozofii i wartości* zamieści obrazek satyryczny zatytułowany *Optymiści* (FW III, s. XI). Ukazuje on wesołe towarzystwo płynące rozświetloną łódką i beztrudnie bawiące się przy muzyce, gdy po obu brzegach rzeki gęstnieje mrok

i przemykają stada wygłodniałych wilków. Zdaniem Wolniewicza, złudna wiara w postęp jest wspólna dla socjalistów i liberałów (sam Wolniewicz zajmuje więc pozycję trzecią; sądzę, że trzeba ją nazwać konserwatywną). Życie ludzkie „nie jest radosną przygodą, tylko cierpieniem i walką” (FW I, s. 101).

W filozofii Schopenhauera znajduje Wolniewicz nie tylko bezkompromisowy pesymizm, ale przede wszystkim **d e t e r m i n i z m** – pogląd, że ludzki charakter jest wrodzony i niezmienny. Jest to więc poszukiwana przeciwwaga dla zbytniego melioryzmu Kanta i Elzenberga. Charakter człowieka determinuje jego **w o l ę**, czyli stosunek do konkretnych wartości. Stosunek do wartości należy poznawać z faktycznych czynów człowieka, a nie z jego deklaracji czy zapowiedzi, bo same słowa są zazwyczaj czcze, jako wyraz myślenia życzeniowego. Człowiek bynajmniej nie zna „samego siebie” – nie wie, co zrobi w trudnej sytuacji życiowej, choć może wie, co chciałby zrobić. Wola człowieka nie zależy od niego samego – to kolejne twierdzenie, które stanie się podporą światopoglądu Wolniewicza. Pada twierdzenie na pozór paradoksalne – w życiu człowieka istnieje „wolność”, ale nie ma „wolnej woli” (FW I, s. 106). Oznacza to, że człowiek zawsze staje przed wyborem możliwych czynów, ale wybór, którego dokona, nie zależy od ludzkiego rozumu, tylko od charakteru, który jest zdeterminowany **b i o l o g i c z n i e**. To punkt wyjścia do poglądu Wolniewicza, który w późniejszych czasach zostanie określony wprost jako woluntaryzm (wola jest zdeterminowana biologicznie, a rozum nie jest w stanie zmienić jej postanowień). Charakter jest u jednostki stały, niezmienny, odporny na wychowanie.

W człowieku działają cztery siły, niezależne od jego świadomej decyzji: egoizm (siła zwierzęca), złośliwość (siła diabelska), współczucie (siła ludzka) i sprawiedliwość (siła boska) (FW I, s. 118). Sprawiedliwość to służba pozytywnym wartościom. Nie od człowieka jednak zależy, czy będzie sprawiedliwy, nikczemny czy przeciwny. Te cechy charakteru są zdeterminowane poza naszą świadomą wolą. Przejętą od Schopenhauera wizję świata Wolniewicz wyraża w kategoriach religijnych – dokonana tu interpretacja chrześcijaństwa pozostanie charakterystycznym rysem filozofii Wolniewicza. Najważniejsza z tego punktu widzenia jest w chrześcijaństwie nauka o **g r z e c h u p i e r w o r o d n y m** – ludzie rodzą się ze skłonnością do złego i nie mają siły, aby tej skłonności (pokusie) się przeciwstawić. W interpretacji Wolniewicza religia chrześcijańska staje się wyrazem pesymistycznej wizji świata – w opozycji do „humanistycznego optymizmu”, głoszonego przez filozofów oświeceniowych, takich jak Rousseau czy Marks (patroni liberalizmu i socjalizmu). Zamiast potocznego słowa „pesymizm” Wolniewicz woli termin „**p e j o r y z m**” – ma ono oznaczać, że istnieją ludzie, którzy bynajmniej nie wykazują skłonności do poprawy swego zachowania, lecz przeciwnie, konsekwentnie, świadomie i z upodobaniem stają się coraz gorsi (FW I, s. 113).

2. Wolniewicz a religia

W artykule *O istocie religii* (1992, FW I) Wolniewicz wyraża przekonanie, że religia nigdy nie zaniknie, jest bowiem ściśle związana z faktem ludzkiej śmiertelności. Religia zmienia swoje formy zewnętrzne (obrzędy) i wewnętrzną treść zasad wiary, ale jej istotą jest uczucie religijne, stały element natury ludzkiej. Uczucie religijne będzie towarzyszyć człowiekowi zawsze, ponieważ w przeciwieństwie do zwierząt, człowiek, istota rozumna, wie, że jest śmiertelny i że żaden postęp techniki nigdy temu nie zaradzi. Gdyby nawet pomyśleć sobie, w fantastycznym wyobrażeniu, że człowiek na Ziemi osiągnie kiedyś nieśmiertelność, to taka istota będzie tak bardzo niepodobna do nas, że nie pozostanie już człowiekiem – nie będzie miała zwykłych ludzkich uczuć. Do tych uczuć należy strach przed śmiercią.

Artykuł o religii ujawnia charakterystyczny dla Wolniewicza, podwójny stosunek do religii. Z jednej strony Wolniewicz darzy religię szacunkiem, widząc w niej „wspólnotę duchową w obliczu śmierci” (FW I, s. 179). Z drugiej strony, sam był niewierzący w potocznym sensie tego słowa, czyli odrzucał, nawet jeśli nie całą treść wiary, to znaczną część jej zasad, zazwyczaj istotnych dla ludzi wierzących. Nie można powiedzieć, że był zwolennikiem religii, skoro jego głos w kwestiach wiary brzmiał nieraz tak ostro i stanowczo jak głos jej przeciwnika, czyli kogoś, kto nie ogląda się na uczucia ludzi wierzących i nie szczędzi im gorzkich wymówek. Najtrafniej będzie chyba powiedzieć, że Wolniewicz nie był ani zwolennikiem, ani przeciwnikiem religii, tylko jej sojusznikiem. Choć sam nie podzielał wielu zasad religijnych, to nie unikał towarzystwa ludzi wierzących, często miał do nich serdeczny stosunek, a nieraz wysoko ich cenił. Szanował też wielkich ludzi Kościoła, z satysfakcją przyjmował, gdy duchowni okazywali się wybitnymi mężami stanu, a teolodzy wybitnymi filozofami. Szczególnie wysoką rangę przypisywał św. Augustynowi. Dostrzegał w pewnych tezach jego teologii, wyrażonych szczególnie dobitnie i mocno, pokrewieństwo z własną wizją świata, co dotyczyło przede wszystkim nauki o grzechu pierworodnym, dualizmu dobra i zła, predestynacji i nieodpartej siły pokusy ku złemu. Warto wspomnieć, że Wolniewicz, rozpoczynając swe wykłady o L. Wittgensteinie w Instytucie Filozofii UW w roku 2008, określił się jako spirytualista i swój duchowy rodowód poprowadził wstecz aż do św. Augustyna, co w kontekście właściwego tematu wykładów zaskoczyło słuchaczy (WW 2008, wykład 1).

Jeśli Wolniewicz był sojusznikiem religii, to takie porozumienie musiało się na czymś opierać. Wydaje mi się bezsporne, że wspólną płaszczyzną była *etyka i polityka*. Wolniewicz zakładał, że wiara religijna wspiera konserwatywne wartości, które sam wyznawał, a ponadto był przekonany, że tradycja w społeczeństwie jest ważnym czynnikiem, który wzmacnia, stabi-

lizuje i jednoczy zbiorowość. Jednostkowa i społeczna rola religii wymagają więc, by dbać o jej zachowanie i zapewnić jej w społeczeństwie poczesne miejsce. Nie jest przy tym konieczne, by samemu uznawać dosłowną treść wiary. W moim drugim artykule nazywam to konserwatywnym podejściem do religii. Było ono typowe dla Hobbesa, Platona, Cyserona, ale przede wszystkim dla licznych praktyków – mężów stanu. Niestety, jest to też podejście, które u Dostojewskiego w *Braciach Karamazow* reprezentuje Wielki Inkwizytor.

Przypuszczam, że Wolniewicz patrzył z niechęcią na naiwnego idealistę Aloszę Karamazowa, jego sympatię budziło już raczej żywiołowe przywiązanie do tradycji, jakie przejawiał oficer Dymitr. Sam Wolniewicz bez wątpienia najbardziej podzielał buntownicze nastawienie intelektualisty Iwana, zgorzsnego złem panującym w świecie i twierdzącego, że żadne przyszłe odkupienie nie zdoła zadośćuczynić okropnościom, które wydarzyły się w tym życiu. Trzeba podkreślić, że to właśnie Iwan wymyślił postać *Inkwizytora*. Na miejsce religii dobroduszných prostaczków w rodzaju Aloszy, Iwan chce wprowadzić religię ludzi silnych i wyzbytych złudzeń, religię, która będzie spoglądać na życie z nieubłaganym realizmem. Pierwszym wymogiem takiego realizmu jest dostrzeżenie w świecie aktywnie działającego zła. Na zło nie można przymykać oczu ani nie można go usprawiedliwiać, lecz należy mu się przeciwstawić, wykazać siłowy opór, z równą mocą, z jaką ono samo szerzy w świecie zamęt i destrukcję. Wbrew Tołstojowi i Gandhiemu, głoszącym religijną politykę łagodności i pokory, Wolniewicz popiera religię śmiałą i energiczną, która była niegdyś ostoją tożsamości zbiorowej i wiodła zastępy różnych narodów do walki o byt.

W kontekście całości poglądów Wolniewicza należałoby więc rozpatrywać religię pod kątem etycznym czy politycznym, w każdym razie aksjologicznym. Tym bardziej zdumiewa *psychologiczno-socjologiczna teoria religii*, dość wąska i ryzykowna, którą zamiast tego głosił Wolniewicz i przywiązywał do niej dużą wagę. Według tej teorii źródłem ludzkiej religijności jest świadomość nieuchronnej śmierci. Na pierwszy rzut oka widać, że jest to teoria redukcyjna, to znaczy sprowadza ona dużą różnorodność zjawisk religijnych do jednego czynnika, którego działanie nie jest ewidentne i w wielu wypadkach musi być dodatkowo interpretowane. Sam Wolniewicz przypomina, że np. w judaizmie klasycznym nie było wiary w nieśmiertelność, a także i później, w czasach hellenistycznych, stronictwo saduceuszy nie uznawało wiary w życie wieczne. Wolniewicz przekonuje, że mimo to jego teza jest słuszna, bo nawet bez wiary w nieśmiertelność religia wyposaża ludzi w poczucie sensu życia (FW I, s. 195–196). Jednak poczucie sensu życia nie musi być łączone z tematem śmierci. Człowiek młody, szczęśliwy i pełen sił, niemyślący o śmierci, też ma potrzebę sensu życia. Ten sens, czyli kierunek, nadają życiu wyznawane w nim wartości, a wartości mogą być symbolizowa-

ne przez treści religijne. Stronnictwo saduceuszy – dodajmy: arystokratyczne i konserwatywne – było przywiązane do judaizmu bez związku ze śmiercią, bo traktowało religię jako skarbnicę ojczystych zwyczajów i tożsamości narodowej Żydów. Można oczywiście tłumaczyć, że działo się to i tak w związku z faktem śmiertelności. Śmierć sprawia, że braknie poszczególnych ludzi, więc zachodzi potrzeba istnienia instytucji, które by gwarantowały ciągłość tradycji. Ale takie odwołanie do śmierci wymaga długiej drogi naokoło, a poza tym nie ogranicza się do religii, lecz może być użyte w stosunku do dowolnej społecznej instytucji. W ogóle kontrfaktyczne uzasadnienie „gdyby nie było śmierci, nie byłoby religii” zmusza do jałowych roztrząsań, co by było, gdyby świat był całkiem inny, niż jest. Jest to więc hipoteza nieweryfikowalna.

Nazywam tę teorię psychologiczno-socjologiczną, ponieważ z jednej strony wyprowadza ona religię z „uczucia religijnego”, którym okazuje się lęk przed śmiercią, a więc stawia hipotezę psychologiczną. Z drugiej strony zjawisko psychicznemu, jakim jest lęk przed śmiercią, odpowiada zjawisko socjologiczne, czyli zespół ludzkich praktyk, mających źródło w tym uczuciu. Według koncepcji Wolniewicza, nie tylko religia w ścisłym sensie jest odpowiedzią na fakt śmierci, ale reakcją taką mogą być różnego rodzaju praktyki, które pozwalają ludziom oswoić perspektywę śmierci swojej i innych. Koncepcja Wolniewicza skłania nas, aby wszystkie te praktyki bez różnicy traktować jako namiastki religii. Na przykład beztroška postawa, wyrażona gdzieś w Biblii słowami „jedźmy i pijmy, bo jutro pomrzemy” (1 Kor. 15, 32b), musi być w myśl koncepcji Wolniewicza traktowana jako zjawisko religijne.

Jak czas pokazał, Wolniewicz rozwijał swoją koncepcję religii również pod kątem społecznej praktyki *e u t a n a z j i* (*Perspektywy eutanazji*, 1998, FW III). Wolniewicz był, na wzór stoików i Elzenberga, zwolennikiem samobójstwa, jako wyrazu ludzkiej autonomii wobec swego życia. Na eutanazję patrzył więc przychylnie, ale przewidywał, że jej upowszechnienie sprawi, że wokół tego aktu, nowej praktyki społecznej, zacznie się wytwarzać ceremoniał, jeśli nie religijny, to istotnie zbliżony do religijnego. Teza taka ma charakter socjologiczny i jako obserwacja socjologiczna jest z pewnością przenikliwa i trafna. Ale cała ta koncepcja psychologiczno-socjologiczna ma zarazem uchodzić za teorię filozoficzną. Do tego miana nadaje się bardziej, jak sądzę, teoria religii jako społecznego nośnika wartości, a zatem *t e o r i a e t y c z n o - p o l i t y c z n a*, spójna z całym systemem poglądów Wolniewicza. Wydaje się, jakby w Wolniewiczu żyło dwóch ludzi, jeden oschły i sceptyczny, traktujący religię krótko i z góry, a drugi przejęty głębokim szacunkiem dla tradycji. Pierwsze podejście, sceptyczne, zrodziło psychologiczno-socjologiczną koncepcję religii jako postawy wobec śmierci. Drugie podejście, tradycjonalistyczne, jest w twórczości Wolniewicza stale obecne, w postaci etyczno-politycznej wagi, jaką przypisuje wierze religijnej. Tym bardziej musi dziwić, że

Wolniewicz nie wyraził wprost tej drugiej koncepcji, która stale przewija się w jego pracach i opiera na pojęciu wartości, a za swoją autorską koncepcję religii uznał teorię psychologiczno-socjologiczną, opartą na zjawisku śmierci. W systemie Wolniewicza jest otwarte miejsce na taką wizję religii, jaką mieli starożytni saduceusze. Może to być wizja społecznego ładu i spokoju, może też to być wizja tragiczna.

3. Zło

W artykule *Epifania diabła (1992, FW I)* Wolniewicz rozwinął swój pesymizm w kierunku religijnym. Niektóre religie przyjmują wyraźny prymat dobrej siły etycznej nad złą, ale istnieją też religie przyjmujące dualizm i czyniące ośrodkiem swego nauczania dramat zmagania dobra i zła. Wolniewicz stawia pytanie, czy chrześcijaństwo jest takim dualizmem religijnym i odpowiada na to pytanie twierdząco (FW I, s. 214). W człowieku istnieje dwojakie zło: „zła wola” (powodująca czynienie zła) i „zła radość” (zadowolenie ze zła, które uczynił ktoś inny). Obie te cechy, czynna i bierna, składają się na „zły charakter”, który jest wrodzony i zdeterminowany genetycznie (FW I, s. 217). Wolniewicz przeciwstawia dwa poglądy: meliorizm, według którego ludzie dążą zawsze do tego, aby stawać się coraz lepsi, oraz pejoryzm, według którego niektórzy ludzie wcale nie stają się lepsi, tylko gorsi (FW I, s. 218).

Istnieje niezwykle podobieństwo przekonań na temat stosunku religii do zła pomiędzy Wolniewiczem a największym rosyjskim filozofem religijnym, Władimirem Sołowjowem. Jego ostatnie dzieło, *Trzy dialogi*, ukończone tuż przed śmiercią w 1900 roku, jest poświęcone realnej obecności zła i głosi potrzebę stawienia mu siłowego oporu.

Czy zło jest tylko naturalnym brakiem, niedoskonałością, która znika sama przez się w miarę wzrastania dobra, czy też jest ono rzeczywistą siłą, co poprzez pokusy włada naszym światem, tak że dla skutecznej z nim walki trzeba mieć punkt oparcia w innym porządku istnienia? (Sołowjow 1988, s. 15).

To samo zagadnienie stawia Wolniewicz i tak samo na nie odpowiada, a mianowicie, że zło jest realne, włada naszym światem, wizja postępu jest złudnym mirażem, doktryna *privatio boni* to bezwartościowy wybieg retoryczny, siła pokusy do grzechu jest nieodparta, a religia powinna skutecznie stawiać czoło złu. Zbieżność poglądów Sołowjowa i Wolniewicza na temat zła jest uderzająca. Zwłaszcza pierwszy dialog Sołowjowa jest pisany bardzo w duchu Wolniewicza. Gdy pacyfista zauważa, że przecież każdy człowiek jest na równi zdolny do dobra i zła, więc nie można przeciwstawiać sobie ludzi pod tym

względem, jego rozmówca odpowiada jak Wolniewicz: „Według mnie zaś nie to jest ważne, że w każdym człowieku są załączki dobra i zła, lecz to, które z nich w kim wzięło górę” (Sołowjow 1988, s. 46). Jak wiadomo, Wolniewicz przyjmował biologiczne istnienie wspomnianych „załączków” w genach i sądził, że także ich siła jest w genach określona.

W artykule *Krytyka teodycei u Bayle’a (1995, FW II)* Wolniewicz kontynuuje temat zła i jego samoistości. Znów powołuje się na tradycję manichejską – przytacza legendę z rękopisu znalezionej w turkmeńskim Turfanie, o tym, jak siły ciemności napadły niespodziewanie na królestwo światła. Zło rozwija się w ludzkiej duszy, jakby były tam wcześniej umieszczone jego nasiona i jakby aktywna siła życiowa wyposażała je w impet. Zła ludzka wola upodobnia się w porównaniach Wolniewicza do zjawisk biologicznych. Zło zostało zapisane w naturze człowieka tak jak informacja genetyczna w kodzie DNA, poza tym rozwija się ono i pleni jak z nasion albo jak namnażają się zarazki chorobotwórcze. Ludzka natura jest skażona przez złą wolę. Wolniewicz snuje teologiczne spekulacje o naturze piekła. Wzywa, żeby zerwać ze średniowiecznym wyobrażeniem piekła jako „więzienia z torturami” (FW II, s. 107). Piekło to państwo zła – grzesznicy nie są tam zamykani przemocą, lecz każdy przebywa tam z własnej woli. To zła wola tworzy piekło. W klasycznym dylemacie, na który odpowiedzią jest teodycea, Bóg albo nie jest wszechmocny, albo nie jest miłosierny, bo inaczej nie byłoby zła. Wolniewicz uznaje, że Bóg nie jest wszechmocny, ponieważ stwarzając świat, postawił samemu sobie barierę w postaci ludzkiej woli (FW II, s. 107). Ten wątek wróci jeszcze w późnym tekście o Leibnizu (por. niżej).

4. Etyka i sumienie

W artykule *O sytuacji we współczesnej filozofii (1998, FW II)* Wolniewicz przeprowadza swój znany podział filozofii, powtarzany przy wielu okazjach, na filozofię racjonalną i irracjonalną oraz naturalistyczną i metafizyczną. Ze skrzyżowania obu podziałów powstaje czwórpodział, w którym Wolniewicz sytuuje samego siebie w filozofii zarazem racjonalnej i metafizycznej. Podobną pozycję zajmuje, zdaniem Wolniewicza, chrześcijańska filozofia św. Augustyna czy św. Tomasza, a także aksjologia Elzenberga.

W artykule *Etyka abstrakcyjna i konkretna (1991, FW II)* Wolniewicz przypomina ważną, jego zdaniem, konstatację Henryka Elzenberga. Czym innym są zasady działania deklarowane w słowach (etyka abstrakcyjna), a czym innym zasady, według których ktoś rzeczywiście postępuje (etyka konkretna). Takie spostrzeżenie wydaje się proste, ale nie jest

dostatecznie uwzględniane przy budowie aksjologii. Wiele teorii etycznych opiera się nie na przesłankach empirycznych, faktach ludzkiego zachowania, ale na ludzkich pragnieniach, niemożliwych do spełnienia w praktyce. Czym innym jest *chcieć*, a czym innym tylko *pragnąć*. Rzeczywiste chcenie, czyli ludzka wola, ujawnia się w działaniu. To z czynów powinniśmy wnioskować o woli. Ponieważ zaś nie zawsze dokonujemy czynów zgodnych z naszymi pragnieniami, to widać stąd, że wola, która popycha nas do działania, nie w pełni jest w naszej mocy. Nasza wola nas przerasta. Przejawem woli jest *sumienie*. Głos sumienia wyraża naszą wolę, a tym samym naszą etykę konkretną. Głos sumienia przemawia w formie niejasnej intuicji i może być uznany, według pomysłowego określenia Wolniewicza, za etykę konkretną w formie niezanalizowanej (FW II, s. 190).

Pojęcie sumienia otrzymuje dalsze określenie w artykule *Parę uwag o naturze sumienia* (1996, FW II). Wolniewicz zajmuje bardzo zasadnicze i mocne stanowisko. Twierdzi stanowczo, że nie można doskonalić swego sumienia. Sumienie jest składnikiem charakteru, a *charakter* jest „przyrodzony i niezmienny, jak kolor oczu albo grupa krwi” (FW II, s. 203). Charakter to kierunek woli, wyznaczający, czego chcemy, a czego nie chcemy. Ten wątek występuje też w artykule *Elzenberg o Miłoszu* (1997, FW II). Wolniewicz odnajduje u Cz. Miłosza tezę, że obowiązek – w etyce konkretnej – jest oparty na *irracyonalnym*, osobistym poczuciu, jedni je mają, inni go nie mają. Jakie motywy działania kierują bohaterem powieści J. Conrada *Korsarz* (1923), gdzie stary marynarz decyduje się, bez żadnego własnego interesu, pomóc oficerowi o sympatiach rojalistycznych w akcji, której sens budzi wątpliwości? Miłosz ujął swoją odpowiedź w formule „wierność niewymówionemu słowu”. Marynarz nadał sens własnemu życiu zgodnie z wartościami, do których skłonność miał wyrytą w sercu. Jego ostatni czyn był, podobnie jak całe jego życie, ekspresją jego indywidualności. Wolniewicz przytacza przykłady wielkich indywidualistów, którzy nie chcieli przekonująco uzasadniać swoich decyzji, lecz ograniczali się do uwag zdawkowych i enigmatycznych. Luter wypowiedział słowa: „Tak oto stoję i nie mogę inaczej”. Podobnie wyraził się Przełęcki, bohater dramatu S. Żeromskiego *Uciekła mi przepióreczka* (1924) – aby uzasadnić swoje postępowanie, miał zwyczaj mawiać: „takie są moje obyczaje”. Wolniewicz ocenia, że tego typu deklaracje, nie siląc się na zbędne wyjaśnienia, lepiej oddają rzeczywisty proces decyzyjny niż szumne racjonalizacje, przejęte z etyki abstrakcyjnej. Postępujemy tak a nie inaczej, bo mamy takie a nie inne sumienie. Jeśli sumienie rozumieć nie opisowo, lecz w sposób wartościujący, to zdaniem Wolniewicza nie każdy ma sumienie (FW II, s. 204). Nie mają go ludzie będący na usługach „państwa diabelskiego”, o którym Wolniewicz mówi rozwijając dualizm św. Augustyna (FW II, s. 204). Robi to jednak po manichejsku, bo Augustyn nauczał o państwie

boskim i państwie ziemskim, a nie o państwie diabelskim. Ta wizja wydaje się pogrążona w mrokach pesymizmu, ale Wolniewicz niespodziewanie wskazuje pewien jej optymistyczny aspekt, będący konsekwencją augustyńskiej predestynacji: „Sumienie nie da się wprowadzić udoskonalić, ale nie da się go też zniszczyć” (FW II, s. 205). Rzadko trafiają się ludzie sprawiedliwi, ale jeśli się już trafiają, są niezłomni.

We wstępie do tomu III *Filozofii i wartości* Wolniewicz przywołuje fundamentalny podział filozofii na teoretyczną i praktyczną. Według formuły Wolniewicza myślenie teoretyczne „odzwierciedla świat”, myślenie praktyczne „porusza wolę” (FW III, s. VIII). Przy omawianiu poglądów Wolniewicza jego filozofię praktyczną nazywam filozofią normatywną lub wartościującą, albo wyrazem światopoglądu. Filozofia praktyczna sama też jest teorią, chociaż wartościującą. Z drugiej strony filozofia praktyczna to nie tylko teoria wartościująca przedmioty, ale także teoria opisowa ludzkiego wartościowania.

Pewne ważne tezy takiej etyki opisowej padają, dość niespodziewanie, w artykule *O związkach myślenia z językiem* (2002, FW III). Wolniewicz szkicuje tu swoją wizję psychologii człowieka. Według jego koncepcji, aby pojawiła się świadomość, potrzebne są dwa czynniki – czucie i mowa. Przez „czucie” rozumie się albo percepcję (wrażenia), albo emocje (wzruszenia). Percepcja, której towarzyszy językowe zrozumienie, to spostrzeżenie, a emocja, której towarzyszy językowe zrozumienie, to uczucie. Człowiek, istota rozumna, jest świadomy, bo włada językiem, żyje więc w kręgu spostrzeżeń i uczuć. W życiu człowiek kieruje się interesami – lub ściślej mówiąc, kieruje się nimi ludzka wola (FW III, s. 18). Interesami są uświadomione przez człowieka jego potrzeby – Wolniewicz wyróżnia cztery rodzaje potrzeb i tym samym cztery warstwy ludzkiej motywacji. Pierwszą, najbardziej podstawową warstwę motywacji wskazuje hedonizm (w swojej pesymistycznej odmianie) – jest nią nie tyle dążenie do przyjemności, co unikanie bólu. Drugą warstwę wskazali stoicy, a powtórzył za nimi Spinoza – potrzebą tą jest „trwać w swoim istnieniu” (*in suo esse perseverare*). Trzecią odmianę motywacji dobrze ujął Elzenberg, dla którego ważne były potrzeby estetyczne – nazwał ją „wzbogacaniem swojego istnienia” (*suum esse augere*). Tylko nieliczne, wybrane jednostki wykazują jeszcze czwarty typ motywacji – motywację ściśle etyczną, czyli kierują się sumieniem. Sumienie jest to więc, w koncepcji Wolniewicza, czwarta, najwyższa warstwa interesu (FW III, s. 18).

Sumienia niektórzy nie mają, podobnie jak niektórzy nie są zdolni do zrozumienia matematyki – Hugo Steinhaus szacował, że około 90% populacji jest pod tym względem niewyuczalne, „amatematyczne” (*Szkola dzisiaj*, 2001, FW III, s. 201). Ci, którzy mają sumienie, należą do państwa Bożego: „Sumienie jest to prawo Boże wpisane w ludzkie dusze” (*O tzw. bioetyce*,

FW III, s. 159). Każdy człowiek uczciwy zachowuje prawo moralne ze swoich własnych powodów – bo ma taką a nie inną duszę: „Etyka to tylko głos sumienia i każdy ma swoje” (*Poeta umiera z własnym sercem*, 2001, FW III, s. 191). Imperatyw etyczny nie jest więc czymś, co człowiek rozumie, ale czymś, co się odczuwa. Imperatyw ten w ujęciu Wolniewicza jest indywidualny, inny dla każdego człowieka i każdego wzywa, jak instynkt, do zachowywania pewnych wartości. U wszystkich ludzi z sumieniem wartości te okazują się zbliżone, a ich podtrzymywanie nadaje życiu sens wyższy niż zwykła potrzeba przetrwania i przyjemności. Jak głosi z mocą Wolniewicz, „zachowanie życia nie jest najważniejsze, najważniejsze jest zachowanie człowieczeństwa” (FW III, s. 193). Koncepcję „c z ł o w i e c z e ń s t w a”, jako zespołu wartości wyższych, perfekcyjnych, a nie utylitarnych, przejął Wolniewicz od Elzenberga. Jest to humanistyczny aspekt aksjologii Wolniewicza. Trzeba jednak pamiętać, że w przeciwieństwie do Elzenberga, Wolniewicz uzupełni tę perspektywę o całkiem odmienny punkt widzenia – tychizm. Tychizm sprzeciwia się humanizmowi rozumianemu jako beztroski, optymistyczny antropocentryzm. Człowiek nie jest królem stworzenia, tylko marionetką losu. Mimo to wartości perfekcyjne tak bardzo górują nad utylitarnymi, że etyka utylitarna nie wydaje się Wolniewiczowi wcale godna nazwy etyki (FW II, s. 198).

Artykuł *Perspektywy eutanazji* (1998, FW III) zawiera socjologiczną koncepcję religii. Główną tezą artykułu jest szczegółowa prognoza, że ruch na rzecz eutanazji zrodzi wkrótce nową religię, a ściślej nowy rytuał, ceremonial kończenia życia. Wolniewicz wskazuje cztery składniki każdej r e l i g i i – są nimi: doktryna, kult, organizacja gminy i obyczajowość. Kult, czyli rytuał, obrzęd, uważa Wolniewicz za najważniejszy w pojmowaniu religii – właśnie to pozwala, moim zdaniem, określić jego podejście jako socjologiczne, skoro traktuje religię przede wszystkim jako praktykę społeczną. Wolniewicz wypowiada się także w kwestii treści wiary i przy tej okazji padają jedne z najbardziej bezwzględnych słów wymierzonych przeciw religii potocznie pojmowanej. Wolniewicz odtwarza wiarę zwolenników eutanazji, podkreślając, że jest to także jego wiara: „niebo jest puste”, „reszta to bajki” (FW III, s. 174). Jest to więc tekst pisany z pozycji jawnie ateistycznych, a proponowana tu religia bez wiary (bez wiary pozytywnej) przypomina paradoks. W omawianym tekście ateizm Wolniewicza dochodzi chyba do apogeum – trudno powiedzieć, gdzie się podziela jego cześć dla metafizyki jako wiary, że istnieje coś wyższego od człowieka. Człowiek jest tylko zwierzęciem, które wie, że umrze, i dlatego zachowuje się w pewien sposób: w obecności innych osobników wypowiada pewne słowa, wykonuje gesty. Religia zostaje opisana z pozycji behawioralnych, czynnik wartości jest jakby nieobecny. Trzeba jednak podkreślić, że ostre ateistyczne wyznaczenie z tego tekstu wywoła wkrótce pewne przesilenie w stosunku Wolniewicza do religii. Od tej pory w jego twórczości narastać

będzie solidarność z ludźmi wierzącymi, biorąca się zapewne ze świadomości, jak cennymi sprzymierzeńcami są oni w społecznej walce o wartości konserwatywne.

5. Psychologia, wybór, działanie

W artykule *Kotarbiński i Elzenberg (2001, FW III)* w efektywny sposób zostaje porównanych dwóch filozofów, dla których Wolniewicz żywił duży szacunek, choć zajmowali oni całkiem odmienne stanowiska etyczne. Wolniewicz krzyżuje dwa podziały i otrzymuje cztery różne orientacje etyczne: autocentryczny eudajmonizm (egoizm), autocentryczny perfekcjonizm (etyka osobistego doskonalenia się – tu należy Elzenberg), heterocentryczny eudajmonizm (to stanowisko Kotarbińskiego – zabieganie o cudze szczęście) i heterocentryczny perfekcjonizm (przymusowe doskonalenie innych wbrew ich woli – jak rewolucjoniści pokroju Robespierre’a). Najbardziej zaskakujące i pomysłowe jest porównanie Kotarbińskiego do chińskiego mędrca Konfucjusza. Wolniewicz przywołuje trzy tradycyjne cnoty, głoszone przez Konfucjusza, aby wykazać, że Kotarbiński głosił podobną postawę życiową: *tiań* (porządek), *żeń* (współczucie) i *li* (uprzejmość).

Tom III *Filozofii i wartości* przynosi początek najpoważniejszej pracy etycznej w całej twórczości Wolniewicza. Jest to rozprawa pod nieco zniechęcającym tytułem *Hedonizm teoretyczny i prawo Ehrenfelsa (2002, FW III)*, kontynuowana następnie w tomie IV pt. *Hedonizm i obowiązek (2006, 2007, FW IV)*. Praca ta przeszła, o ile wiem, niezauważona, ale jestem przekonany, że z czasem zostanie doceniona. Zawiera ona zwieńczenie i podsumowanie całej doktryny etycznej Wolniewicza, jest to w zasadzie klasyczny traktat, przedstawiający system etyczny. Bez tego kontekstu wygłaszane okazjonalnie twierdzenia Wolniewicza mogą sprawiać wrażenie luźnych uwag, wiszących w powietrzu. Właściwy temat całego przedsięwzięcia Wolniewicz ujął najlepiej w przedmowie do tomu III: celem było ustalenie, jakie są „p r a w d a i f a ł s z h e d o n i z m u” (FW III, s. IX). Wolniewicz chce tu połączyć naturalizm, zgodnie z którym człowiek zawsze dąży do przyjemności (i to jest „prawda hedonizmu”), z perfekcjonizmem, który sprawia, że ludzie służą wartościom nieużytecznym, i to nieraz z dużym poświęceniem (jest więc „fałszem hedonizmu”, że przyjemność to jedyne, co w życiu się liczy). Odpowiedź Wolniewicza jest w zasadzie bardzo prosta i znano ją już od dawna, ale zostaje przez niego żmudnie opracowana na drodze systematycznej, przy użyciu logicznych formalizacji. Odpowiedź tę można by ująć następująco: to prawda, że wszyscy ludzie dążą do przyjemności, ale nie wszystkim ludziom sprawia przyjemność to samo – niektórzy czerpią przyjemność z realizacji wartości perfekcyjnych (FW III, s. IX).

„Prawda i fałsz hedonizmu” mają być zawarte w tytułowym „prawie Ehrenfelsa”, choć można mieć wątpliwości, czy teza XIX-wiecznego psychologisty (w książce z 1897 roku) rzeczywiście posiada treść, którą jej przypisał Wolniewicz. W skrócie można prawo Ehrenfelsa wyrazić tak, że choć ludzie niekoniecznie wybierają działanie, które skończy się dla nich przyjemnie, to wybierają zawsze działanie, które sprawia im przyjemność, gdy o nim myślą. Istotna jest nie sama przyjemność czynu, lecz przyjemność towarzysząca świadomości tego, co się robi. Ktoś, kto poświęca swoje życie, np. dla walki rewolucyjnej czy powstańczej, wie, że jego wybór życiowy może mu przynieść cierpienie i zagładę, ale jest szczęśliwy, gdy obiera taką drogę życiową, bo świadomość, że służy wielkiej sprawie, dostarcza mu więcej satysfakcji niż myśl, że mógłby prowadzić życie ostrożne i samolubne. Jednym słowem, bohaterstwo musi sprawiać bohaterom jakąś przyjemność, a także asceci czerpią przyjemność ze swego wyrzeczenia. **P r z y j e m n o ś ć**, jaką odczuwa człowiek dzielny, jest zawarta bardziej w jego **ś w i a d o m o ś c i**, niż w doznaniu cielesnym. Tę starą prawdę Wolniewicz próbuje opisać na nowo. Używa przy tym narzędzi formalnych, logicznych, przede wszystkim wykorzystując aparat nowoczesnej teorii działania, ale z uwzględnieniem uprawianej od dawna przez siebie samego ontologii sytuacji.

Wolniewicz starannie przygotowuje narzędzia metodologiczne, zwłaszcza aparaturę teorii działania. Sytuacje życiowe to punkty leżące na linii życia – los sprawia, że część tych sytuacji po prostu bezwiednie przeżywamy („punkty przechodnie”), ale inne wymagają podjęcia przez nas decyzji („punkty rozstajne”). To w akcie podejmowanego wtedy **w y b o r u** ujawnia się nasza wola – okazuje się wówczas, jakie mamy sumienie, a raczej czy w ogóle mamy sumienie, czy też nasza motywacja przebiega na poziomie niższym niż poziom sumienia. Sytuacje wyboru można uschematyzować jak rozwidlające się drogi – jedne z nich są dwudzielne, inne wielodzielne. Teoria działania musi uwzględniać także postawę zaniechania (bierności), która zostaje ujęta jako graniczna forma działania („czyn zerowy”). Jest osiem głównych rodzajów **d z i a ł a n i a**. Jeżeli podmiot chce, by obecna sytuacja nie ulegała zmianie, może albo (1) aktywnie podtrzymywać sytuację *S* (wówczas sytuacja *S* trwa), albo (2) pasywnie nie sprzeciwiać się sytuacji *S* (sytuacja *S* trwa), jeżeli zaś nie chce, by sytuacja *S* nadeszła, może albo (3) aktywnie stawiać opór sytuacji *S* (sytuacja *S* nie nadchodzi), albo (4) pasywnie nic nie zrobić dla zajścia sytuacji *S* (sytuacja *S* nie nadchodzi). Jeżeli natomiast podmiot chce wywołać zmianę obecnej sytuacji, może albo (5) aktywnie sprawić sytuację *S* (wówczas sytuacja *S* nadchodzi), albo (6) pasywnie nie zapobiegać sytuacji *S* (sytuacja *S* nadchodzi), jeżeli zaś zależy mu na pozbyciu się obecnej sytuacji, może albo (7) aktywnie usunąć sytuację *S* (sytuacja *S* znika), albo (8) pasywnie nie podtrzymać sytuacji *S* (sytuacja *S* znika).

Wolniewicz wyjaśnia swoje rozumienie trzech kategorii pożądania (*Begehren*), rozróżnianych przez Ch. von Ehrenfelsa: dążenie (*Streben*), chcenie (*Wollen*), pragnienie (*Wünschen*). Jeżeli ktoś chce działać i może działać, to działa. Dążenie i działanie są równoważne – to dwie strony, wewnętrzna i zewnętrzna, tego samego zjawiska (FW III, s. 54). O woli można mówić tylko w przypadku ludzi – tylko ludzie „działają” w pełnym sensie tego słowa, tylko oni dokonują „czynów”, bo do wyboru działania potrzebna jest świadomość, a do świadomości mowa (FW III, s. 54). W wyborze zwycięża zawsze najsilniejsze pragnienie. Wolniewicz twierdzi, że ta ostatnia zależność ma charakter analityczny, a opiera się – jego zdaniem – na „bezpośrednim wglądzie w naturę ludzką”, toteż przybiera postać „zdania syntetycznego *a priori*”, o jakich nauczał Kant (FW III, s. 57). Dla Wolniewicza przytoczone zależności zachodzą więc z definicji, ale jest on przekonany, że definicje te nie są arbitralne, bo w taki sposób działa natura. Zwróćmy uwagę, że natura ludzka ma w tym ujęciu charakter niemalże mechaniczny. Podobnie konstruował swój system S. Freud – energia popędów, dokonująca „obsady” działań, miała się przemieszczać na wzór praw hydrauliki – jeśli jest tłoczona pod ciśnieniem woda, to przepływa dostępnymi rurami lub toruje sobie koryto w podłożu najmniej opornym itp. Wolniewicz nazwie to gdzie indziej „energetyką psychiczną” (FW IV, s. 125).

W artykule *Determinizm i odpowiedzialność* (2000, FW III) Wolniewicz porusza kłopotliwy punkt swojej etyki. Jeżeli przyjmuje się, tak jak Wolniewicz, pewną wersję determinizmu, skrępowania ludzkiej woli przez wrodzone więzy charakteru, to należy wytłumaczyć, czemu ludzkie działania spotykają się z sankcjami karnymi i człowiek musi odpowiadać za swe czyny przed zbiorowością. Jest powszechnie uznanym przekonaniem, że bez wolności nie ma odpowiedzialności, więc jeśli ktoś nie mógł się powstrzymać przed danym czynem, to trudno przypisywać mu za to winę. Jak więc ustalić, czy ktoś mógł postąpić inaczej, czy nie? Wolniewicz uważa, że należy odnaleźć przypadek podobny (*casus comparabilis*) do rozważanej sytuacji – jeśli inni ludzie w podobnej sytuacji postąpili kiedyś inaczej niż osądzony sprawca, to należy założyć, że odmienne zachowanie było możliwe, a zatem sprawca ponosi odpowiedzialność: „Prawo kieruje się normą gatunkową” (FW III, s. 115). Ale trzeba podkreślić, że założeniem takiego rozumowania jest podobieństwo dwóch podmiotów sprawczych X i Y: „wola X-a jest równie wolna jak wola Y-ka” (FW III, s. 115). Tymczasem takie podobieństwo musi być zawsze przesądzone dość arbitralnie, bo przecież wielokrotnie Wolniewicz podkreślał odmienność wrodzonego usposobienia poszczególnych ludzi, posuwając się do twierdzenia o irracjonalnej podstawie obowiązku (każdy ma inne sumienie, inne powinności). Wygląda więc na to, że odpowiedzialność za czyny jest po prostu formą samoobrony ze strony społeczeństwa wobec niebezpiecznych

jednostek. Być może idea sprawiedliwości nie jest „sprawiedliwa”, ale jest skuteczna – ma uzasadnienie pragmatyczne. Jeżeli nawet złoźczyńca nie mógł się powstrzymać od przestępstwa, to społeczeństwo ma prawo go usunąć ze swego kręgu lub jakoś się przed nim zabezpieczyć – nie będzie to „sprawiedliwe” z punktu widzenia złoźczyńcy, ale będzie sprawiedliwe z punktu widzenia zagrożonej zbiorowości.

Tom IV *Filozofii i wartości* przynosi wykończenie wcześniej zarysowanych teorii etycznych, zwłaszcza dotyczących mechanizmu motywacyjnego człowieka („prawda i fałsz hedonizmu”). W artykule *Motywy i motywacje* (2005, FW IV) Wolniewicz wyjaśnia bliżej elementy podstawowego schematu działania, a więc tłumaczy, dlaczego w pewnej sytuacji określony podmiot (człowiek działający) dokonuje określonego działania. Sytuacja jest percypowana przez podmiot, ale jej percepcja trafia tu na podłoże w postaci *dyspozycji* (skłonności) danej jednostki. Skłonności są zmienną osobową, zakładaną przez psychologów, aby wyjaśnić, w jaki sposób percypowana sytuacja wytwarza emocje. Sytuacja zostaje przez skłonności danego człowieka zabarwiona uczuciowo i staje się motywem działania – wywołuje dążenie, a dążenie, gdy tylko stanie się to możliwe, ujawnia się w działaniu. *Zabawienie uczuciowe* to po prostu odczucie przyjemności lub przykrości. Zgodnie z przyjmowaną przez Wolniewicza teorią hedonizmu, nawet w wersji zmodyfikowanej, tylko przyjemność i przykrość może dostarczać „mocy napędowej” (FW IV, s. 102). Ludzie różnią się pod względem przyjemności i przykrości odczuwanej w podobnych sytuacjach. Każdy człowiek ma więc swoje własne prawo działania, które rządzi jego zachowaniem. Tym prawem działania jest właśnie wola – jest ona obiektywnym sposobem, w jaki u danej jednostki są powiązane rozum i emocje. Za pomocą rozumu podmiot postrzega swoją sytuację, a emocje czynią tę sytuację przyjemną lub przykrą. Przyjemność zaś i przykrość są siłą popychającą do działania. Można powiedzieć, że zdaniem Wolniewicza, wola to niezależna od nas funkcja, która łączy nasze poznanie z działaniem. Innymi słowy, wola wywołuje działanie u istoty świadomej, rozumnej. Rozum nie sprawuje jednak kontroli nad wolą – jest to kontrowersyjne twierdzenie Wolniewicza, głoszone na przekór wielu tradycjom poznawczym, zarówno w filozofii, jak psychologii. Być może wrażenie to powstaje na skutek retorycznej przesady, z jaką wypowiadał się Wolniewicz. To, że rozum nie ma pełnej władzy nad popędami czy skłonnościami, czy nawet że ma władzę niewielką, znikomą, nie znaczy jeszcze, że nie ma żadnej władzy. Wolniewicz jednak często wyrażał swoje tezy w sposób bardziej skrajny, niż należało je w istocie rozumieć, gdy przyszło do szczegółowych rozważań.

Rozprawa w dwóch częściach *Hedonizm i obowiązki* (2006, FW IV i 2007, FW IV), to zapowiadane dokończenie teorii motywacji z tekstu o prawie Ehrenfelsa. W rozprawie tej zostają podsumowane wcześniejsze wątki roz-

ważań aksjologicznych Wolniewicza. Nieliczni ludzie są s p r a w i e d l i w i, to znaczy kierują się sumieniem – jest to ich stały rys charakteru. Ludzie są sprawiedliwi, gdy dążą do wartości, do których powinni dążyć – tu odzywa się obiektywna teoria wartości i powinności, którą Wolniewicz przejął od Elzenberga (FW IV, s. 104). Ponieważ wartości są dane obiektywnie, to zamiast etyki hedonistycznej pojawia się perspektywa e t y k i d e o n t y c z n e j, czyli etyki obowiązku. Etyka hedonistyczna jest tylko techniką życia przyjemnego – doradza, jak żyć, żeby czuć się szczęśliwym na sposób wspólny wszystkim istotom żywym. Etyka deontyczna formułuje obowiązki – określa, co powinno być zrobione. Obie etyki bazują na mechanizmie przyjemności – motywem czynu (siłą poruszającą do działania) może być bowiem w ujęciu Wolniewicza tylko przyjemność bądź przykreść: „Mechanizm jest ten sam u sprawiedliwego i łajdaka” (FW IV, s. 113). Wolniewicz podaje przykład: dla lenia bardziej przyjemne jest się nie uczyć i nie zdać przez to egzaminu, a dla pracowitego studenta bardziej przyjemne jest podjąć wysiłek i zdać egzamin (FW IV, s. 111). Mówi się, że leń też „chce” zdać egzamin, ale takie mówienie miesza chcenie i pragnienie. Zdanie egzaminu jest tylko marzeniem (pragnieniem) lenia – lecz jeśli w takiej samej sytuacji student pracowity zdaje egzamin, a leń nie zdaje, to znaczy, że leń wcale nie chciał zdać egzaminu. Większą przyjemność sprawiało mu próżnowanie – taka była jego „etyka konkretna”.

W dalszym ciągu rozprawy *Hedonizm i obowiązki* Wolniewicz zbiera twierdzenia o motywacji człowieka w jeden schemat. Przy podejmowaniu przez jednostkę działania najważniejsze znaczenie mają rozum i charakter. R o z u m rozpoznaje sytuację, z jaką ma do czynienia – proces włączania danej sytuacji w obręb życiowego doświadczenia jednostki nazywa Wolniewicz apercpepcją (jak w XIX-wiecznej pedagogice J.F. Herbarta, który przejął terminologię Leibniza). Rozum postrzega więc sytuację taką, jaką ona jest, tymczasem c h a r a k t e r danej jednostki wytwarza u niej pogląd na to, jaką dana sytuacja być powinna – jaki więc wobec danej sytuacji istnieje obowiązek. Charakter sprawia, że wola staje się ukierunkowana. Według przykładu Wolniewicza, ktoś, kto znalazł pieniądze, może zatrzymać je sobie albo oddać na policję. To, którą opcję uzna za słuszną, podyktuje mu jego charakter. Zwieńczeniem systemu etycznego Wolniewicza jest nowa definicja sumienia. Sumienie to określony sposób połączenia rozumu i charakteru (FW IV, s. 127). U ludzi kierujących się sumieniem poczucie powinności przeważa nad przyjemnością bezpośrednią. Znowu zostaje powtórzone, że nie wszyscy ludzie mają sumienie i że taki brak sumienia jest rysem diabelskim, wbrew meliorystom, którymi są Kant i Elzenberg (FW IV, s. 128). Przypomniane też zostaje kontrowersyjne założenie Wolniewicza, że skłonności człowieka są wrodzone – to, że ktoś lubi tańczyć, jest wrodzone na równi z kolorem oczu czy grupą krwi (FW IV, s. 129).

Naczelną rolę sumienia w etyce, a także koncepcję wrodzoności sumienia powtarza jeszcze Wolniewicz dobitnie w polemice z Marianem Przełęckim *Melioryzm contra pejoryzm* (2009, FW IV). Podstawą etyki jest sumienie, a podstawą sumienia – charakter, wrodzony i niezmienny (FW IV, s. 276–277). „Geny zwracają nas ku dobru lub złu” (FW IV, s. 281). Jest to o tyle zgodne z koncepcją św. Augustyna, że nauczał on o „ciążeniu duchowym” (*pondus*), czyli o skłonności, która określa, czego chcemy, podobnie jak siła ciężkości ciągnie nas w określonym kierunku według praw fizyki (FW IV, s. 285–286). Niektórzy ludzie wykazują ciężenie ku złemu i jest one dla nich nieodparte – na tym polega pejoryzm. Wolniewicz pisze już tu z perspektywy swego późnego poglądu, tychizmu – to los determinuje ludzi złych ku złemu. Wolniewicz określa tu swój tychizm wprost mianem fatalizmu (FW IV, s. 287). Utrzymuje przy tym, że jest to stanowisko realistyczne, bo oparte na faktach, tymczasem wszelki optymizm co do ludzkiej natury to tylko pobożne życzenia, idealizm będący wyrazem pragnień, a nie rzetelnej obserwacji.

Rozważań tych dopełnia artykuł *Polemika Kanta z hedonizmem* (2015, FW IV). Sumienie zestawiało ze sobą wiedzę rozumową (intelektualną) oraz zabarwienie uczuciowe, jakiemu ulegała ta wiedza. Czysta wiedza intelektualna, czyli świadomość obowiązku oderwana od uczucia przyjemności i przykrości, nie byłaby w stanie skłonić nikogo do czynu. Świadomość obowiązku – oderwana idea, jak u Kanta – jest bezsilna, bo aby obowiązek wykonać, potrzebna jest ponadto wola. Abstrakcyjna idea obowiązku musi więc zabarwić się uczuciowo i tym samym przekształcić w poczucie obowiązku, a przez to nabrać energii płynącej z emocji. Dopiero emocje popchną do działania. Sam rozum nigdy nie wystarczy jako „sprężyna” czy „napęd” działania, nie zdoła poruszyć woli. Konieczny jest i m p u l s pozarozumowy, irracjonalny (FW IV, s. 144–145). W ten sposób jest już gotowy grunt pod pogląd, który Wolniewicz nazwie ostatecznie, zgodnie z historyczną tradycją, w o l u n t a r y z m e m i przeciwstawi go intelektualizmowi (w tekście o Leibnizu, por. niżej). Każdy podąża zawsze za swoją indywidualną skłonnością, czyli poddaje się temu, co sprawia mu przyjemność (FW IV, s. 147). Ale przyjemność może pochodzić albo od wartości utylitarnych, albo od perfekcyjnych. Wartości utylitarne są oparte na potrzebach (interesach). W porównaniu z nimi, wartości perfekcyjne są bezinteresowne, a skłonność do nich pochodzi z charakteru. Charakter zaś i interesy to dwie składowe wrodzonego usposobienia, dwa rodzaje dyspozycji emocjonalnych. Obok tych dyspozycji emocjonalnych istnieją też dyspozycje intelektualne, czyli rozum. Ostatecznie więc istnieją trzy rodzaje wrodzonych dyspozycji: rozum, interesy i charakter. Jak należy się domyślać, u ludzi bez sumienia rozum łączy się z interesami i tworzy chytryść czy przebiegłość. U ludzi sprawiedliwych rozum łączy się z charakterem i konstituuje sumienie.

6. Religia, wiara, symbol

Swój niejednoznaczny stosunek do religii rozjaśnia Wolniewicz w pracy ***O chrześcijaństwie*** (2014, FW IV). Dokonuje tu, by tak powiedzieć, wyznania swojej wiary i niewiary. Aby nie pozostawiać wątpliwości, Wolniewicz podzielił chrześcijańskie *credo* na dwanaście punktów i wyraźnie ustosunkował się do każdego z nich. Wolniewicz uznaje sześć z dogmatów *credo*: wierzy w Boga (ale nie w opatrność), oddaje cześć Chrystusowi (ale jest On postacią surową i władczą), wierzy w Jego boskie poczęcie (ale bez cudów), wspomina mękę i ukrzyżowanie (ale bez zmartwychwstania), wierzy w Ducha Świętego (od którego pochodzi logika), wreszcie szanuje Kościół (jako ziemską wspólnotę wartości duchowych).

Od razu widać, że Wolniewicz nadaje własny, zmodyfikowany sens poszczególnym dogmatom. Jest to o tyle dopuszczalne, że wiara religijna opiera się na symbolach, zresztą samo wyznanie wiary (*credo*) nazywane jest w tradycji *s y m b o l e m*. Wolniewicz cenił zwięzłą definicję symbolu, którą znalazł w encyklopedii radzieckiej, a która mówi, że „symbol to znak nierozwinięty” (FW I, s. 194). Trafność tej prostej definicji nie jest przypadkowa, bowiem autor hasła o symbolu, Aleksiej Łosiew, był wybitnym rosyjskim filozofem religii, kontynuującym tradycję Sołowjowa i niepozbanionym związków z kulturą polską (por. „Przegląd Filozoficzny” 2014, nr 2). Ludzie wierzący dzielą ze sobą symbol, znak nierozwinięty, i jest nieuchronne, że wielu z nich rozwija ten znak dla siebie zgodnie ze swym własnym wyobrażeniem. O przynależności do wspólnoty decyduje jednak cześć oddawana symbolowi, bo to on jest znakiem jedności.

Można dodać, że drugą funkcją symbolu jest oznaczanie pewnego obszaru wspólnych wartości, podzielanych z reguły przez ludzi wierzących, chociaż i tu, z uwagi na naturę symbolu, będą istnieć rozbieżności. Ta niejednoznaczność wiary sprawia, że zasięg wspólnoty ludzi wierzących nie będzie nigdy możliwy do jasnego wyznaczenia, tym bardziej że, jak wielokrotnie przypominał Wolniewicz, w etyce liczą się nie słowa (deklaracja wiary), ale czyny, a religia, jako wspólnota wartości, jest wspólnotą etyczną – wspólnotą czynów. Wyznanie wiary należy do „etyki abstrakcyjnej”, ale samo Państwo Boże jest wspólnotą „etyki konkretnej” – wspólnotą czynów, nie słów. Przyznawał to jasno sam św. Augustyn: Państwo Boże nie jest kościołem ziemskim, tylko społecznością niewidzialną, której granice przebiegają wbrew wszelkim ziemskim zbiorowościom i może się okazać, że należą do niego zdeklarowani agnostycy, którzy nawet nie przypuszczają, że zostaną zbawieni.

Wolniewicz jedne punkty *credo* traktuje dosłownie, i te odrzuca, a drugie niedosłownie, i te przyjmuje. Tymczasem, ponieważ wiara mówi o „rzeczach

niewidzialnych”, jest ona zawsze symbolem, a akt wiary jest operacją intelektualną, która zawsze ma drugą część. Wiara jest funkcją, łączącą ze sobą dwa człony: symbolizujący i symbolizowany. Zmienna symbolizowana może przebiegać różne dziedziny, ale także świat wartości. Wiara jest więc zawsze jakimś przekładem symbolu na wartości życia codziennego, ludzkiego, ziemskiego. Interpretacja wiary może też przebiegać intelektualnie. Tak czy inaczej, Wolniewicz niektórym uznawanym przez siebie punktom *credo* nadaje znaczenie niedosłowne, a dla tych punktów, które odrzuca, po prostu nie znajduje znaczenia niedosłownego, które by go przekonywało. Ludzie w pełni wierzący potrafią jednak nadać znaczenie (interpretację) także tym punktom. Wiara jest bowiem interpretacją symbolu. Zawsze też odnosi się do wartości – czy to w „etyce abstrakcyjnej” Kościoła, czy w „etyce konkretnej” wierzącego.

Wydaje się, że dla Wolniewicza bardziej niż metafizyka liczy się ziemska wspólnota K o ś c i o ł a. Wolniewicz podkreśla, że Kościół odgrywa dużą rolę w polityce, gdzie jest potrzebny jako „władza duchowa”, stanowiąca przeciwwagę dla władzy świeckiej państwa (FW IV, s. 216). Państwo przejawia zwykle skłonność, aby nadmiernie rozciągać swoją władzę nad życiem obywateli – władza duchowa pomaga jednostkom zachować sferę wolną od nacisków państwowej biurokracji, sferę autonomii. Ale także i Kościół niejednokrotnie w historii dał wyraz swoim zapędom do ingerencji w życie jednostki. Właśnie dlatego w życiu społecznym potrzebna jest obecność obu sił: władza duchowa broni obywateli przed totalizmem państwa, a państwo chroni ich przed możliwym totalizmem religii (teokracją). Taki dwójpodział jest nie mniej ważny dla polityki od trójpodziału samej władzy państwowej przez Monteskiusza.

Ze względu na polityczną rolę religii koncepcja Wolniewicza przywodzi na myśl religię Starego Testamentu. Bóg jest tu surowym sędzią prawa moralnego, a naczelnym zadaniem religii jest przekazywanie tego prawa. Religia symbolizuje wartości uznawane w danej wspólnocie politycznej (państwie czy narodzie), a przez to jednoczy zbiorowość i dodaje jej sił w walce o byt przeciw innym zbiorowościom. Stwierdziłem wyżej, że koncepcja religii Wolniewicza przypomina mi religię saduceuszy. Tym bardziej poruszające są wyznania Wolniewicza na temat postaci Chrystusa. Jak myślę, jest znamienne, że dla Wolniewicza Chrystus, jako osoba boska, to Pantokrator, surowy i nieubłagany władca świata (FW IV, s. 209). Ale także w ziemskim wcieleniu Jezus nie był łagodnym i dobrotliwym synem cieśli, głosicielem wszechogarniającej miłości i tolerancji, lecz „postacią wzniosłą i tajemniczą”, chmurną i niedostępną, a według słów ewangelisty (Mt 7, 29) „tym, który ma władzę” (FW IV, s. 208). Inny obraz Chrystusa wyznają chrześcijanie liberalni i lewicowi – pragnęliby oni uczynić religię formą *h u m a n i z m u*. Humanizm jednak, jak stwierdza Wolniewicz, ma dwie postacie. Humanizm antropocentryczny opiera się na wyidealizowanym pojmowaniu natury ludzkiej – najwyższą wartością jest

tu życie jednostki. Sam Wolniewicz wyznaje inny humanizm, który nazywa aksjocentrycznym – tu nie wartości służą człowiekowi, tylko człowiek służy wartościom. Wartością zbiorczą, najwyższą, jest w tym ujęciu nie człowiek, ale człowieczeństwo (jak powiedziałby Elzenberg) (FW IV, s. 203) lub też chwała Boża (jak powiedzą ludzie wierzący) (FW IV, s. 205).

7. Los, prawica i lewica

Podwójna perspektywa patrzenia na miejsce człowieka w świecie powraca w naczelnej idei późnej filozofii Wolniewicza – *tychizmie* (**O idei losu**, 2010, FW IV). Wolniewicz od młodości interesował się nie tylko ontologią, ale i metafizyką, ale różnica między tymi dwiema dziedzinami była trudno uchwytna, a w związku z tym intuicyjna. W swych późnych pracach Wolniewicz orzeka, że perspektywa *metafizyczna* opiera się na tychizmie, czyli przekonaniu o potędze losu w ludzkim życiu (FW IV, s. 247). Od decyzji człowieka zależy dużo mniej, niż jesteśmy skłonni zazwyczaj sądzić. Ludzie mniemają, że są wyposażeni w wolną wolę, która pozwoli im nadać własnemu życiu kształt, jakiego zapragną – ale bieg wydarzeń nazbyt często obchodzi się bezlitośnie z takimi złudzeniami. Starożytni stoicy uczyli o przeznaczeniu, epikurejczycy o przypadku. Wolniewicz przyznaje rację obu stronom i z połączenia przypadku i konieczności tworzy pojęcie będące ich wypadkową – *los* (gr. *týchē*). Od siebie chciałbym dodać, że pojęciu, które utworzył Wolniewicz, odpowiada może bardziej w tradycji starożytnej nieco inny termin, a mianowicie *anánkē*. Słowem *týchē* określano bowiem zazwyczaj przypadek, nawet ze skłonnością do przypadku pomyślnego, czyli szczęśliwego losu (pozytywny dla kogoś zbieg okoliczności). Słowo to ma więc wydźwięk optymistyczny, a wręcz komediowy. Tymczasem *anánkē* panuje w tragediach, wprowadza nastrój ponury, fatalistyczny, jak w micie o Edypie, i często określa siłę niepohamowanych ludzkich uczuć. W powieści Victora Hugo *Notre-Dame de Paris* (1831) słowo to zostało użyte dla oznaczenia zgubnej namiętności, jaką żywi ksiądz Frollo do młodej Cyganki Esmeraldy. Katastrofa jest nieunikniona, nie można jej powstrzymać żadnymi środkami, które by leżały w ludzkiej mocy. Tę samą siłę popędów miał na myśli Wolniewicz. Mimo to terminologia Wolniewicza nie jest filologicznym nadużyciem, a nawet, jak sądzę, dobrze się sprawdza językowo. Słowo *anánkē* znaczy „konieczność”, byłoby więc zbyt jednostronne, bo odsunęłoby perspektywę przypadku.

Pogląd przeciwny tychizmowi, a więc taki, który przypisuje człowiekowi znaczny stopień swobody w kształtowaniu swego życia, nazywa Wolniewicz *antropizmem* i odrzuca jako iluzję. Wolniewicz sądzi, że światopogląd antropiczny jest typowy dla orientacji politycznej lewoskrętnej, a światopogląd

tychiczny dla formacji prawoskrętnej. Te dwie orientacje są znane z innych publikacji i wypowiedzi medialnych Wolniewicza. Warto przypomnieć, że także pogląd tradycyjnie nazywany humanizmem ma swoje dwie odmiany, antropiczną (lewoskrętną) i tychiczną (prawoskrętną). Według Wolniewicza, przeznaczenie określone jest biologicznie, czyli zapisane w genach (FW IV, s. 254). Wolniewicz szkicuje trzy współśrodkowe kręgi, mające oznaczać różne warstwy o s o b o w o ś c i. Warstwa centralna to samo jądro osobowości – jest ona najbardziej odporna na kształtowanie, zawiera zatem rdzeń tychiczny, sztywny i nienaruszalny. To tam zawarte jest nasze przeznaczenie. Warstwa druga to nasze przyzwyczajenia, cechy nabyte w ciągu wydarzeń życiowych. Także i tu wszelka zmiana przychodzi z trudem. Wreszcie warstwa zewnętrzna, najbardziej płytka, jest podatna na kształtowanie społeczne, ale jak można się domyślać, nie należą do niej cechy naprawdę istotne dla przebiegu życia. Mimo wszystko wolna wola zostaje człowiekowi przyznana – objawia się ona w tych sytuacjach „rozstajnych”, które opisał Wolniewicz w swej teorii działania (por. wyżej). Człowiek ma wybór w sytuacjach rozstajnych, chociaż same te sytuacje narzuca nam zwykle los.

Dla późnej filozofii Wolniewicza równie istotne jak tychizm jest odróżnienie dwóch wielkich formacji kulturowych – p r a w o s k r ę t n e j i l e w o s k r ę t n e j, czy też formacji A i formacji B. Podział ten odnosi się nie tylko do spraw politycznych, ale ma swoje konsekwencje prawie we wszystkich sferach światopoglądowych. Wolniewicz określał to zjawisko jako „duchowe pęknięcie cywilizacji Zachodu” (np. w wykładach o Wittgensteinie, WW 2008, wykład I). Dla przykładu, Wolniewicz twierdzi, że d e m o k r a c j ę można pojmować w sposób prawoskrętny (konserwatywny obyczajowo) i lewoskrętny (liberalny obyczajowo). Określenie „demokracja liberalna” nie jest więc pleonazmem jak „owalne jajko” (WW 2008, wykład II), bo demokracja może mieć również oblicze konserwatywne. Według mojego zdania, które wyrażam i uzasadniam w drugim artykule, kategorie Wolniewicza „prawoskrętność” i „lewoskrętność” należy odnieść do konserwatywności i lewicowości, a liberalizm zajmuje pomiędzy tymi skrajnościami pozycję centrum. Podział taki, choć przebiega nieco na przekór tradycyjnym opozycjom pojęciowym, dobrze przystaje, moim zdaniem, do społecznej sytuacji obserwowanej w naszych czasach. Uważam zatem, że podział, o którym mówi Wolniewicz, jest dobrze intuicyjnie uchwytany w tej formule. Nie będę też go dalej rozwijał, lecz przejdę do uzupełnienia korpusu poglądów z *Filozofii i wartości* o dwa artykuły opublikowane przez Wolniewicza w ostatnich latach życia w „Przeglądzie Filozoficznym”.

W pracy *Melioryzm Leibniza* (2016, PF nr 4) Wolniewicz wraca do podziału na melioryzm i pejoryzm. Pejoryzmowi nadaje już teraz bardziej ostrożną nazwę „nonmelioryzmu”. Melioryzm opiera się na założeniu, że „człowiek jest z natury dobry”, n o n m e l i o r y z m uznaje, że w człowieku są „pier-

wiaстки zarówno dobra, jak zła” (PF 2016, s. 294), czyli, jak to ujmuje religia chrześcijańska, ludzka natura jest obciążona grzechem pierworodnym. Grzech ten jednak nie sprawia, że człowiek jest po prostu zły, czy skłonny zawsze do gorszego, co by sugerował termin „pejoryzm”. Człowiek jako taki nie jest z natury ani dobry, ani zły, ale miewa skłonności ku dobru i ku złu (PF 2016, s. 303). Typy motywacji człowieka Wolniewicz zamyka tym razem w trzech kategoriach: na człowieka oddziałują siły życiowego interesu („biotyczne”), siły dobrej woli („ireniczne”, tj. pokojowe) i siły złej woli („diabelskie”) (PF 2016, s. 294). Wolniewicz jest pełen najwyższego podziwu dla Leibniza jako logika i metafizyka, ale ubolewa, że Leibniz był meliorystą, a nawet, jak dobrze wiadomo, jednym z największych optymistów w dziejach filozofii. Ta cecha Leibniza wydaje się Wolniewiczowi nie przystawać do reszty geniuszu filozofa, dlatego zgodnie ze swą własną filozofią determinizmu biologicznego Wolniewicz traktuje optymizm jako „wrodzoną wadę w percepcji natury ludzkiej”, jak daltonizm jest wadą we właściwym postrzeganiu barw (PF 2016, s. 300).

W artykule o Leibnizu padają również marginalnie wzmianki z zakresu filozofii Boga. Wolniewicz wyzbywa się tonu znanego z psychologiczno-socjologicznej teorii religii i przemawia już jak teolog, który docieka natury Stwórcy. Rzecz jasna, jest to nie tyle religia, co metafizyka, ponieważ pojęcie Boga pełni tutaj funkcję logiczną czy ontologiczną – perspektywa taka pojawiła się już dawniej w rozprawie *O logice Bożej* (2005, FW IV). Świat został stworzony według pewnej logiki – była to logika Boża, a religia wyznaje tę prawdę w prologu do Ewangelii św. Jana – o tym, które fakty w świecie zaistniały, zdecydował *Lógos*, Rozum, „przez który wszystko się stało”. A jednak – powtarza Wolniewicz swoją dawniejszą myśl, lecz eksponowaną dosyć dyskretnie – wszechmoc boska miała swoje granice: „Stwórca nie miał pełnej swobody” (PF 2016, s. 299). Bóg bowiem przez swoją logikę sam się ograniczył – zrobił miejsce dla możliwości zła. Wolniewicz wspomina o tym przy okazji konferencji o Leibnizu, ponieważ to Leibniz twierdził, że w każdym z możliwych światów musiałyby się ujawnić „zła skończoności” (PF 2016, s. 301). Świat, w którym zło nie byłoby możliwe, sam nie jest możliwy.

Referat o *Aksjomacie Elzenberga* (2017, PF nr 4) wygłosił Wolniewicz na krótko przed śmiercią. Określił tu wyraźnie swoje stanowisko w opozycji do swego mistrza Elzenberga, a także, dodajmy, Leibniza czy Kanta. Melioryzm wszystkich tych myślicieli wynikał, jak ocenia Wolniewicz, z ich *i n t e l e k t u a l i z m u*, czyli z wiary w wyższość rozumu nad wolą. Przeciwny pogląd nazywało się tradycyjnie *w o l u n t a r y z m e m*, a głosił on przewagę sił woli, rozumianej jako irracjonalny popęd, nad siłami rozumu. Był to pogląd przede wszystkim Schopenhauera. Rozum, zdaniem Wolniewicza, tylko uświadamia nam jakąś powinność, ale bez udziału siły popędu rozum nigdy nas nie zmusi do wykonania powinności. Inaczej wyobrażał to sobie Elzenberg i inni stronnicy

intelektualizmu. Teza, którą Wolniewicz nazwał aksjomatem Elzenberga, głosi mniej więcej, że jeśli człowiek zrozumie, że coś powinno się stać, to będzie też chciał i aktywnie dążył, by dana sytuacja zaszła. Ale zachodzi tu tylko zależność formalna, a nie faktyczna – podmiot, który zrozumie powinność sytuacji *S*, sam również *powinien* sytuację *S* realizować, ale czy faktycznie będzie to czynił, czy nie, to wcale nie jest pewne. Podmiot będzie realizował *powinną* sytuację *S*, tylko jeśli ma odpowiedni układ motywacji, czyli odpowiednią wolę, charakter, sumienie. Jednak to, czy podmiot będzie miał taki aksjocentryczny układ motywacji, nie zależy od rozumu (od zdolności intelektualnych), tylko jest determinowane biologicznie, przydzielane przez los. Samo słowo „podmiot” oznacza w tym kontekście istotę rozumną i obdarzoną wolą (PF 2017, s. 280). Istnieją więc dwie siły podmiotowe, i woluntaryzm wyróżnia spośród nich wolę, jako bardziej podstawową. Wprawdzie „wola” jest „wolna”, ale nie znaczy to, że wolny jest człowiek i jego rozum. Rozum nie jest wolny, a wola nie jest rozumna.

Powyżej przedstawiłem najdonioślejsze, według mojej oceny, pojęcia i twierdzenia Bogusława Wolniewicza z zakresu filozofii normatywnej. Ograniczyłem się do spraw najbardziej zasadniczych. Znanych jest ponadto wiele szczegółowych opinii Wolniewicza na różne praktyczne tematy, ale wszystkie te opinie są w jakimś stopniu zależne od powyższych twierdzeń i najczęściej wydadzą się przekonujące w takiej mierze, w jakiej będziemy skłonni uznać zarysowany wyżej światopogląd.

Bibliografia

- Cycon, *Rozmowy tuskulańskie* [Tusk.] [44 p.n.e.], przeł. J. Śmigaj, w: M.T. Cicero, *Pisma filozoficzne*, t. III, Warszawa 1961.
- Sołowjow W., *Wybór pism*, t. 2: *Trzy rozmowy* [1900], przeł. J. Zychowicz, Poznań 1988.
- Wolniewicz B., *Aksjomat Elzenberga* [PF], „Przegląd Filozoficzny” 2017, nr 4.
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości* [FW], t. I–IV, Warszawa 1993, 1998, 2003, 2016.
- Wolniewicz B., *Melioryzm Leibniza* [PF], „Przegląd Filozoficzny” 2016, nr 4.
- Wolniewicz B., *Wittgenstein w perspektywie naszego czasu* [wykłady o Wittgensteinie, WW], Instytut Filozofii UW (2008–2009) [niepublikowane].
- Żeromski S., *Uciekła mi przepióreczka* [1925], w: tenże, *Dziela*, red. S. Pigoń, *Dramaty*, t. 4, Warszawa 1957.

Streszczenie

W czterech tomach *Filozofii i wartości* Bogusława Wolniewicza (1993, 1998, 2003, 2016) zawarty jest jego system filozofii normatywnej. Wolniewicz podejmuje tradycję aksjologii H. Elzenberga, gdzie filozofia jest wojną światopoglądów, konfrontacją postaw wartościujących. Wizja świata Wolniewicza jest pesymistyczna: w świecie istnieje realne i aktywnie działające zło (manicheizm), ludzki charakter moralny jest narzucony biologicznie (determinizm), nie wszyscy ludzie mają sumienie (dualizm), zły charakter nie daje się poprawić (nonmelioryzm), rozum nie wystarcza do dobrego działania (woluntaryzm), wola jest siłą popędu (irracjonalizm). Wszyscy ludzie kierują się przyjemnością (hedonizm), ale jednym sprawia przyjemność egoistyczny interes, a innym realizacja wartości perfekcyjnych. Religia jest tworem ziemskim, powstaje jako reakcja istoty rozumnej na konieczność śmierci. Instytucja Kościoła powinna być szanowana nawet przez niewierzących, ponieważ sprzyja wartościom konserwatywnym. We współczesnym społeczeństwie zaostrza się podział na orientację konserwatywną („prawoskrętną”) i lewicową („lewoskrętną”), przy niejasnym udziale centrowych liberałów. Konserwatyzm opiera się na uznaniu siły losu („tychizm”), która ma moc przemienić ludzkie życie w tragedię. Jest to wizja świata zbieżna z religią katolicką św. Augustyna (grzech pierworodny, predestynacja, dualizm dobra i zła, państwo Boże i piekło), ale pozbawiona religijnej pociechy.