

Ł u k a s z   K o w a l i k

## Pesymizm, determinizm, konserwatyzm

**Słowa kluczowe:** *B. Wolniewicz, światopogląd, metafizyka, pesymizm, determinizm, konserwatyzm, religia, prawica, lewica, wartość, charakter moralny, sumienie*

### 1. Filozofia i światopogląd

W latach 90-tych w filozofii Bogusława Wolniewicza dokonała się ważna zmiana w obszarze zainteresowań. Do tej pory znano go w środowisku filozoficznym głównie jako specjalistę od ontologii (L. Wittgenstein), logiki (ontologia sytuacji), semantyki (G. Frege), marginalnie także jako wykładowcę marksizmu. Z chwilą wydania pierwszego tomu *Filozofii i wartości* (1993) zaczęto się przyzwyczajać do nowego wizerunku Wolniewicza – skierował się ku sprawom etycznym, społecznym, politycznym, religijnym. Są to wszystkie dziedziny nawet jeśli nie wprost wartościujące, to podatne na wartościowanie. Z braku lepszej nazwy, będę je określał zbiorczym mianem filozofii normatywnej.

Logika, ontologia, semantyka – to dziedziny czysto teoretyczne, ogólne, abstrakcyjne, stwarzające dopiero przestrzeń dla możliwych poglądów szczegółowych i wartościujących. Na przykład teorią ontologii sytuacji może się posługiwać zarówno hedonista, jak perfekcjonista, zwolennik lewicy i prawicy. W abstrakcyjnej przestrzeni poglądów filozof normatywny odnajduje i bliżej określa swoje partykularne stanowisko, zajmuje pozycję (gr. *tópos*) odpowiednią do wyznawanego przez siebie systemu wartości. Nawet dotychczas uprawiana filozofia teoretyczna zostaje wówczas aksjologicznie zorientowana – abstrakcyjna ontologia zabarwia się uczuciowo i z teorii świata staje się

wizją świata (światopoglądem). Filozofia normatywna wyraża więc światopogląd swego autora: łączy opis świata z filozofią życia. Określone wartościowanie przejawia się również w społecznym zaangażowaniu lub choćby tylko w opiniach wygłaszanych na tematy społecznie kontrowersyjne. Taką działalność również podjął w latach 90-tych prof. Wolniewicz. Sam uważał ją za filozofię stosowaną, ale kto wie, czy nie bardziej odpowiednia byłaby tu nazwa klasyczna – retoryka. Retoryka jest bowiem argumentacją na rzecz tez światopoglądowych. Filozofia normatywna jest teoretycznym uzasadnieniem światopoglądu. Retoryka może się więc odwoływać do filozofii normatywnej.

Twórczość filozoficzna Wolniewicza zebrana w czterech tomach *Filozofii i wartości* (1993, 1998, 2003, 2016), biegnie odąd trzema torami: Wolniewicz: 1) dopracowuje swą dawną filozofię teoretyczną (logikę, ontologię, semantykę), 2) uprawia filozofię normatywną (etyka, teoria religii, antropologia, aksjologia, metafizyka) oraz 3) w wielkim retorycznym stylu wygłasza opinie szczegółowe (etyka stosowana, poglądy polityczne). Sam Wolniewicz miał kłopot z uporządkowaniem tych trzech działów, o czym świadczy różny układ treści w kolejnych tomach *Filozofii i wartości*, w tym zwłaszcza nagłówki, jakimi opatruje poszczególne bloki tekstów. Sądzę jednak, że wszędzie da się dostrzec jakiś wariant podstawowego trójpodziału: 1) filozofia teoretyczna, 2) filozofia normatywna, 3) opinie szczegółowe.

I tak, w tomie I zawarte są, według podtytułu, dwojakiego rodzaju teksty: „rozprawy” (1 i 2) i „wypowiedzi” (3). W tomie II występuje już podział na „filozofię teoretyczną” (1) i „filozofię praktyczną” (2), a do nich dodane są „wywiady, listy, wystąpienia” (czyli opinie, 3). Podział „teoretyczne – praktyczne” jest wprawdzie łatwo uchwytny, ale i nieco mylący (już od swego zarania w filozofii Arystotelesa). Nazwa filozofii „praktycznej” pochodzi od przedmiotu badań (przedmiotem tym są ludzkie działania – gr. *práxeis*), ale filozofia praktyczna nie przestaje być przez to działalnością teoretyczną (teorią ludzkich praktyk). Być może dlatego, a być może ze względu na rosnące zaangażowanie Profesora w działalność polityczną, w tomie III wraca zbiorcza kategoria „filozofia” (1 i 2), przeciwstawiona „publicystyce”, „listom” i „felietonom” (3). W tym tomie dział, który nazwaliśmy opiniami, jest więc najbardziej rozbudowany. W tomie IV filozofia ponownie rozpada się na część teoretyczną i normatywną – mamy tu z jednej strony „logikę i metafizykę” (1), z drugiej „antropologię” (2), miejsce opinii zajmują eseje opatrzone nagłówkiem „O Polsce i życiu” (3).

W świadomości Profesora wszystkie jego poglądy stanowiły spójny system. Dlatego w przedmowie do tomu III przekonuje on, że nawet decyzja polityczna, jakie samoloty kupić dla wojska, łączy się według niego z filozofią. Każda opinia znajdowała uzasadnienie w ogólnym światopoglądzie Wolniewicza. My, czytelnicy i słuchacze Profesora, nie możemy jednak przyjąć takiej perspektywy i musimy oddzielić filozofię normatywną Wolniewicza od jej szczegółowych

zastosowań w postaci opinii. Zarówno filozofia normatywna, jak opinie są na równi wyrazem światopoglądu. Ale termin „światopogląd” jest dwuznaczny i może oznaczać albo czyjś światopogląd jednostkowy, niepowtarzalny, osobisty – albo pewien typ wartościowania, wspólny dla wielu osób o podobnych zapatrywaniach. W poniższej pracy chciałbym spojrzeć na poglądy Wolniewicza w ten drugi sposób, to znaczy poszukać ogólnych kategorii filozoficznych, które opisują jego typ myślenia i odczuwania. Będzie to więc analiza filozoficzna światopoglądu Wolniewicza, komentarz historyczny i teoretyczny.

## 2. Światopogląd Wolniewicza

Jak można by określić ten typ światopoglądu, który przejawia się w filozofii normatywnej Bogusława Wolniewicza? Moim zdaniem podstawowe są tutaj dwie kategorie: jedna metafizyczna – był to światopogląd pesymistyczny, druga polityczna – był to światopogląd konserwatywny. Perspektywa metafizyczna jest szersza i stanowi tło uczuciowe dla perspektywy społecznej. Światopogląd Wolniewicza to konserwatyzm na tle pesymizmu. Trzeba oczywiście zastrzec, że sam Wolniewicz nie używał obu tych określeń w odniesieniu do siebie. To, co nazwałem pesymizmem, ona sam nazywał „tychizmem”, zaś konserwatyzm nazywał „prawoskrętnością”.

Do tych dwóch naczelných rysów światopoglądu Wolniewicza należy, jak sądzę, dodać trzeci, niejako pośredniczący. Wolniewicz wyznawał determinizm dotyczący charakteru etycznego. Charakter etyczny jest, zdaniem Wolniewicza, wrodzony i niezmienny. Koncepcja ta pozostaje w związku z założeniem pesymistycznym (źli ludzie się nie zmieniają) i jej konserwatywnym następstwem (ludzi trzeba trzymać w korbach). Wolniewicz także i tutaj przyjął dla swego stanowiska własne nazewnictwo i określał determinizm, w ostatnich latach swego życia, jako „non meliorizm”. Podsumowując, są trzy naczelné składowe filozofii normatywnej Wolniewicza: 1) pesymizm („tychizm”), 2) determinizm („nonmeliorizm”), 3) konserwatyzm („prawoskrętność”).

## 3. Filozofia w ujęciu Wolniewicza

Warto w tym miejscu przypomnieć podział stanowisk filozoficznych przyjmowany przez samego Wolniewicza. W pierwszym okresie normatywnej fazy swojej twórczości, umownie w latach 90-tych, Wolniewicz stosował czwórpodział, będący skrzyżowaniem kategorii: „racjonalizm” i „irracjonalizm”, „naturalizm” i „transcendentalizm”. Pierwsze dwie kategorie (racjonalizm i irracjonalizm) są, jak twierdził, wyznaczone przez pozytywny i negatywny

stosunek do logiki. Drugie dwie kategorie (naturalizm i transcendentalizm) są wyznaczone przez negatywny i pozytywny stosunek do metafizyki. Sam Wolniewicz określał się jako zwolennik zarazem logiki i metafizyki, czyli racjonalista transcendentalny. Uderzająca zmiana nastąpiła w późniejszym, zaangażowanym politycznie okresie twórczości Wolniewicza, umownie w latach 2000-nych. Dawny czwórpodział ustąpił miejsca *d u a l i z m o w i* – na orientację „prawoskrętną” i „lewostrętną”. Ten nowy podział nie jest już teoretyczny, lecz polityczny, odróżnia bowiem sojuszników i przeciwników Profesora. Świadczy zatem o jawnym przejściu Wolniewicza z pozycji filozofii (opis świata) na pozycje retoryki (zaangażowanie polityczne).

#### 4. Ontologia i metafizyka

W przedmowie do tomu IV *Filozofii i wartości* (2016) pt. *Na odchodnym* Wolniewicz wciąż używa w odniesieniu do swego systemu etykiety „racjonalizm transcendentalny”. Jednak nieco wcześniej, w wykładach o Wittgensteinie (Instytut Filozofii UW, 2008–2009) Wolniewicz opatrzył swoją filozofię innym określeniem – zamiast o racjonalizmie „transcendentalnym” mówił o „spirytualistycznym” (wykład I). W tych samych wykładach objaśnił, jak rozumie stosunek „ontologii” do „metafizyki”, co do tej pory wzbudzało wątpliwości. Metafizyka jest dla Wolniewicza kategorią nadrzędną i dzieli się na ontologię, antropologię i teologię. Ontologia dotyczy bytów nieożywionych, antropologia umysłu ludzkiego, teologia umysłu boskiego (wykład III). Jednak w ten sposób zatarła się, moim zdaniem, ważna różnica między ontologią a metafizyką. Sądzę, że ontologia jest filozofią teoretyczną, metafizyka – już normatywną. Taki podział bardziej odpowiada naturze poszczególnych nauk wymienionych przez Wolniewicza pod jednym nagłówkiem.

Ontologia (teoria przedmiotów i sytuacji) należy do filozofii ogólnej. Natomiast antropologia i teologia należą już do filozofii normatywnej, ponieważ filozofowie różnią się w poglądach na człowieka i Boga w sposób zasadniczy. Poza argumentami intelektualnymi, antropologia i teologia wykorzystują tezy wartościujące. Ontologia to teoria ogólna, *metafizyka* to normatywne rozwinięcie ontologii. Dlatego sądzę, że nazwę „metafizyka” należałoby ograniczyć do antropologii i teologii.

Pierwszym przejawem normatywności jest już zabarwienie uczuciowe dotyczące niektórych pojęć. Filozofia często wskazuje w świecie jakiś istotny czynnik ponadludzki – u Wolniewicza jest to los, ale w innych systemach może to być Bóg, świat, natura, rozum, historia, społeczeństwo itp. Dla określenia tego czynnika ponadludzkiego filozofia stworzyła pojęcie „absolutu”. Absolutem Wolniewicza jest los (gr. *týchē*). Już samo wyróżnienie i nazwanie w świecie

jakiegoś absolutu jest decyzją normatywną. Ponadto absolutowi towarzyszy zabarwienie uczuciowe. Pojęcie losu wzbudza uczucie metafizyczne, a tym uczuciem jest u Wolniewicza jakiś rodzaj grozy (łac. *horror*). W powieści J. Conrada *Jądro ciemności* (1899) bohater uświadamia sobie przed śmiercią swój los (siłę instynktów, które nim zawładnęły) i woła „Zgroza, zgroza!” Ontologia może się obejść bez absolutu i bez uczuć – bez czynników normatywnych. Metafizyka zajmuje stanowisko nie tylko intelektualne, ale i uczuciowe. Gdy Wolniewicz decyduje się uprawiać antropologię w perspektywie losu, przechodzi, moim zdaniem, od ontologii do metafizyki. Jest to przejście od opisu świata do wizji świata, od teorii do światopoglądu. Wybór losu na absolut jest decyzją normatywną i ma swoje konsekwencje – pesymistyczne.

## 5. Pesymizm metafizyczny i społeczny

Choć Wolniewicz odróżnia swój „tychizm” od fatalizmu, nad ludzkim życiem zawisa równie ponura i groźna perspektywa, jak w starożytnych tragediach. Ludzka wolna wola jest tak bardzo ograniczona, że w praktyce znika. Wolniewicz głosił determinację charakteru człowieka przez geny, jak przez fatum. Jedni mają charakter przystosowany do czynów przyzwoitych, inni do zła. W świecie istnieje więc realne zło, a zadaniem ludzi sprawiedliwych może być tylko minimalizacja jego działania, co rzadko się udaje. Do pesymizmu metafizycznego dołącza się więc pesymizm społeczny. A wyrazem pesymizmu społecznego staje się polityka konserwatywna. Zabezpieczyć społeczeństwo przed złem ze strony jego własnych obywateli może bowiem tylko rygor praw normujących ludzkie zachowanie.

Pesymizm ogólnie rozumiany rozpada się więc na dwie składowe. Pesymizm metafizyczny to przekonanie o sile losu, która jest władna przemienić ludzkie życie w tragedię. Pesymizm społeczny to wiara, że los zdeterminował część ludzi do zła.

## 6. Konserwatywne podejście do religii

Konserwatyzm opiera się na surowych prawach i obyczajach. Charakterystyczny dla myślenia konserwatywnego jest jednak także pewien szczególny stosunek do religii. Religia w ujęciu konserwatywnym ma swoją funkcję polityczną. Celem religii jest dla konserwatysty wspierać utrzymywanie rygoru praw i obyczajów. Religia nie jest więc celem samym w sobie. Zarówno polityka, jak religia mają nad sobą cel etyczny – jest nim regulacja zachowania obywateli, utrzymywanie w ryzach samowoli ludzkich działań. Charakterystycznym

przejawem konserwatyizmu jest więc instrumentalne traktowanie religii. Religia jest narzędziem w rękach prawodawców i rządzących. Wzorem takiego myślenia może być Thomas Hobbes. Racja stanu, pożytek społeczny – stoi nad religią. W religię nie trzeba wierzyć, ale trzeba ją podtrzymywać jako instytucję ładu społecznego. Połączenie konserwatyizmu i pesymizmu nie jest przypadkowe – konserwatyizm jest polityczną odpowiedzią na pesymizm.

## 7. Źródła pesymizmu Wolniewicza

Myślę, że pesymizm u Wolniewicza ma dwa źródła – jedno życiowe, a jest nim historia XX wieku (II wojna światowa), drugie filozoficzne, czyli poglądy Henryka Elzenberga. U samego zaś Elzenberga pesymizm także ma dwa źródła: jedno modernistyczne (A. Schopenhauer), drugie antyczne (epikureizm Lukrecjusza i stoicyzm Marka Aureliusza). Wolniewicz odwołuje się do Schopenhauera w swojej pesymistycznej antropologii, a w swojej pesymistycznej metafizyce odwołuje się (*via* Elzenberg) do antycznych idei przypadku i przeznaczenia. Epikureizm był filozofią przypadku, stoicyzm filozofią przeznaczenia. Wprawdzie to jeszcze nie oznaczało automatycznie pesymizmu, ponieważ istnieli optymistyczni epikurejczycy (sam Epikur) i optymistyczni stoicy (Epiktet). Obie szkoły etyczne były w końcu eudajmonizmem, czyli techniką osiągnięcia szczęścia. Optymizm zaś to przekonanie, że osiągnięcie szczęścia jest możliwe. Kto jest eudajmonistą, jest z reguły optymistą (chyba że za cel uważa szczęście, ale nie wierzy, że je osiągnie). Jednak Elzenberg i Wolniewicz celowo ograniczali się do myślicieli przekazujących gorzką i mroczną prawdę o świecie. Było to zgodne z melancholicznym usposobieniem Elzenberga i z tragiczną historią pokolenia Wolniewicza. Z nauki o przypadku i przeznaczeniu Wolniewicz utworzył ideę „losu” (*týchē*). Ten pogląd Wolniewicza jest z reguły dobrze znany, dlatego dalej przejdę do poszukiwania historycznych korzeni pesymizmu w jego węższej postaci – pesymizmu społecznego.

## 8. Korzenie pesymizmu społecznego

Poszukując w historii jakiejś najdawniejszej formuły pesymizmu społecznego, trafiłem na sentencję jednego z siedmiu mędrców greckich. Wydaje mi się, że klasyczną zasadę pesymizmu społecznego wyraził najlepiej Bias z Prieny (DL, I, 88):

*Hoi pleīstoi kakoi.*

Ludzie są w większości źli.

Ma to podwójne znaczenie. Po pierwsze, jest to teza pesymizmu społecznego – większość ludzi jest zła, a ludzie porządni, przyzwoici, sprawiedliwi, szlachetni, uczciwi stanowią mniejszość. Drugie rozumienie ma sens ściśle polityczny i wiąże się ze starożytną walką między zwolennikami arystokracji i demokracji. Zdaniem Biasa, ludzie są źli, kiedy działają w większości, tj. kiedy występują w tłumie i podejmują decyzje większością głosów. Zachowują się wtedy nierozumnie, ulegają zbiorowym emocjom lub padają ofiarą przebiegłych demagogów. Jest to teza antydemokratyczna, teza na rzecz oligarchii.

## 9. Etyka prawicy i lewicy

Podział na „arystokrację” i „demokrację” dotyczy na pozór tylko formy ustroju państwowego. W rzeczywistości jest on także wariantem fundamentalnego podziału politycznego na „konserwatystów” i „liberałów” lub na „prawicę” i „lewicę”. Można oponować wskazując, że każdy z tych podziałów ma nieco inny sens i wiąże się z kontekstem innej epoki historycznej. To prawda, ale mimo wszystko można dostrzec stały rdzeń wszystkich przywołanych podziałów. Układały się one dualnie, według zasadniczego schematu. Jest to fakt społeczny, który w historii przejawia się wciąż na nowo. Wolniewicz wyciągnął stąd wniosek, że natrafiamy tu na jakąś stałą charakterystykę natury ludzkiej. W społeczeństwach ludzkich dokonuje się samorzutnie podział na dwie przeciwne orientacje aksjologiczne. W filozofii Wolniewicza noszą one nazwę formacji A („prawoskrętnej”) i formacji B („lewoskrętnej”).

Rozszczepianie się systemów etycznych jest faktem empirycznym. Istnieje w społeczeństwach różnych epok jakaś zasadnicza animozja między zwolennikami etyki bardziej surowej i zasadniczej (k o n s e r w a t y z m) oraz etyki pobłażliwej i skłonnej do ustępstw wobec jednostki (l i b e r a l i z m). Etykę konserwatywną charakteryzuje rygorystyczny i pryncypializm, liberalną tolerancja i relatywizm.

W toku historii liberalizm poczynił postępy, została wprowadzona tolerancja i społeczna wolność stała się faktem. Wtedy jednak wystąpił nacisk ze strony formacji jeszcze bardziej lewoskrętnej niż liberalizm – jest nią l e w i c a. Bieg dziejów sprawił, że liberalizm znalazł się w środku pomiędzy konserwatyzmem a lewicą. W rezultacie określenie „liberalizm” jest dziś terminem dwuznacznym – istnieje liberalizm prawicowy i lewicowy. Wprawdzie w zestawieniu „konserwatyzm – liberalizm” liberalizm jest formacją lewicową, ale w zestawieniu „liberalizm – lewica” liberalizm oznacza kierunek prawicowy. W tym drugim, myślę, że bardziej aktualnym rozumieniu, prawica zostaje utożsamiona z liberalizmem, opiera się bowiem na wartości fundamentalnej, jaką jest wolność. Tymczasem lewica opiera się z reguły na innej wartości fundamentalnej, jaką jest równość.

Jestem zdania, że współcześnie liberalizm jest pozycją centrową. Przeciwnieństwo między formacją prawoskrętną i lewoskrętną zachodzi pomiędzy konserwatyzmem a lewicą. Gra toczy się o dusze liberałów. Istnieją liberałowie prawoskrętni i lewoskrętni. Tak rozumiem obserwację Wolniewicza i uważam, że jest ona doniosła, ponieważ taką wspomnianą dynamikę rzeczywiście obserwujemy, między innymi obecnie w Polsce. Obóz liberałów jest wewnętrznie niestabilny – część liberałów zwraca się z czasem w stronę konserwatywną, a inna część w stronę lewicową.

Czy to możliwe, żeby istniały dwie etyki, prawicowa i lewicowa? Wydaje mi się, że między prawicą i lewicą da się dostrzec pewną ważną różnicą w pojmowaniu wartości.

## 10. Liniowa i modułarna koncepcja wartości

W etyce prawicowej i lewicowej inaczej pojmuje się naturę wartości. W etyce lewicowej wartość ma strukturę liniową (wartość linearna) z ustalonym kierunkiem postępu (progresywizm). W etyce prawicowej wartość jest obszarem swobody pomiędzy dwiema skrajnościami (wartość modułarna, od łac. *modus* – miara).

Według liniowego pojmowania wartości, związanego z epoką oświecenia i z pojęciem postępu, wartość jest natężeniem pewnej pożądanej cechy. Ta cecha jest sama w sobie wartościowa i dlatego im więcej można jej wprowadzić w ludzkie życie, tym lepiej. Postęp polega na tym, aby dodawać wartościowej cechy coraz więcej. Sztandarowym przykładem może tu być wartość otaczana przez lewicę kultem – równość. Im więcej równości, tym lepiej.

Modularne pojmowanie wartości ma swój klasyczny wyraz w etyce Arystotelesa. Wartość, która u Arystotelesa ukrywa się pod pojęciem „cnoty”, jest środkiem między zjawiskami skrajnymi (niedostatkiem i nadmiarem), które oba są szkodliwe. Istotę tej nauki wyraził z zadziwiającą u poety precyzją Horacy (*Satyry*, I, 1, 106–107):

*Est modus in rebus, sunt certi denique fines  
quos ultra citraque nequit consistere rectum.*

Istnieje miara w rzeczach, są w końcu pewne granice,  
przed i poza którymi nie mieści się to, co słuszne.

To, co słuszne (*rectum*) – czyli to, co wartościowe – ujęte jest w dwie granice (*fines*), i tylko w tym obszarze, ograniczonym miarą (*modus*), warto jest o daną cechę zabiegać. Cecha jest wartościowa tylko w pewnym natężeniu – prze-



mienia się zaś w anty-wartość zarówno wtedy, gdy nie przekracza pewnego progu, pozostając po jednej stronie granicy (*citra*), lub przeciwnie, gdy przekraczając górny próg natężenia, wychodzi poza granicę przeciwległą (*ultra*). *Citra*-wartość i *ultra*-wartość są wartościami negatywnymi. Od razu widać, że takie pojmowanie musi doprowadzić do konfliktu z lewicową koncepcją wartości, gdzie nawołuje się, aby podążać dalej, przesuwając granicę wciąż w jedną stronę (*ultra*).

Słuszność poza granicami „nie zdoła się ostać (*consistere*)”. Traci swą istotę, swą „konsystencję”, jak niedopieczone ciasto, albo zbyt rzadkie i zakalcowate, albo przeciwnie, twarde i spalone na węgiel, gdy nie zostanie wyjęte z pieca na czas. Miara (*modus*), o której mowa, nie jest w tej koncepcji ludzkim wymysłem, lecz istnieje „w rzeczach” (*in rebus*) – dostarcza tej miary sama natura. Nie można „zrównać” tego, co przekracza granicę, z tym, co zachowuje umiar. Natura na to nie pozwala i nie powinno się jej lekceważyć. Jak mawiali stoicy, jedyną gwarancją szczęścia jest życie „zgodnie” z naturą. Dosłownie znaczy to „odpowiednio” lub „homologicznie” (*homologouménōs*) do praw natury. Kto przekracza granicę w jedną lub drugą stronę (*citra* lub *ultra*), ściągnie na siebie nieszczęście. Człowiek po to ma rozum (*lógos*), dar od bogów, żeby nauczyć się przewidywać odpowiednie sytuacje. Ludzki rozum (*lógos*) dostrzega także w naturze rozumność (*lógos*). To właśnie między tymi obydwojma porządkami powinna zachodzić wspomniana przed chwilą zgodność (*homología*).

Można zapytać, skąd pochodzi zjawisko, że niewłaściwa ilość pożądaney cechy przechodzi w swoje przeciwieństwo, antywartość. Przyczyną, jak należy się domyślać, jest wielość konkurencyjnych wartości (pluralizm). Wartości, tak jak wszystkie byty na tym świecie, wchodzą sobie wzajemnie w drogę, i jedno z nich można uzyskać tylko kosztem utraty drugich. Jak przypominał w XX wieku brytyjski liberala Isaiah Berlin, perspektywa pogodzenia ze sobą wszystkich wartości brzmi podniośle, ale jest zapewne idealistycznym złudzeniem. Bywa też sztytą grubymi nićmi mistyfikacją dla naiwnych. Marzeniem wolnomularzy była ukazana w operze Mozarta *Czarodziejski flet* świątynia Izydy i Ozyrysa. Miała ona zespolic wszelkie dostępne wartości (naturalne i duchowe) pod jednym dachem, w warunkach doskonałej tolerancji i szczęścia. Zwolennik modularnej koncepcji wartości orzeknie jednak, że taka wizja jest sprzeczna z prawem natury, jeżeli będziemy ją sobie wyobrażać zgodnie z liniową koncepcją postępu. Pełnię życia, pełnię wartości – uzyskuje się w warunkach modularnego ograniczenia. Nie można mieć na raz wszystkiego. Berlin był przykładem liberała, który obawiał się zarówno skrajności prawicowej, jak lewicowej. Radykalni konserwatyści i radykalna lewica wspólnie, jego zdaniem, zagrażają wolności, bo wartość ta, w swym niewypaczonym wydaniu, a nie w cudzysłowie, jest możliwa tylko w warunkach złotego środ-

ka. Utopiści ludzą swoich wyznawców wizją pogodzenia wartości, ale wielu demagogów broni skrycie we własnym interesie tylko wartości przez siebie pożądanej, nie chcąc wyjawić przed swymi naśladowcami, że inne wartości na tym tracą. Czasem bywa też odmiennie – demagodzy nie ukrywają, że ich wartości da się osiągnąć tylko za cenę eliminacji wartości cudzych i otwarcie nawołują do unicestwienia wartości przeciwników. Panuje więc albo hipokryzja, albo otwarta walka.

## 11. Konflikt wartości w polityce

Odmienne rozumienie wartości przez prawicę i lewicę ma pewne konsekwencje. Etyka lewicowa jest bardziej dynamiczna (lewica głosi aktywizm – ruch zgodny z kierunkiem postępu). Etyka prawicowa jest bardziej statyczna (głosi zachowawczość – opór wobec zmian wymuszanych przez lewicę). Aby uprzytomnić sobie, jak działa lewicowy aktywizm, a jak prawicowa zachowawczość, stwórzmy pewien schemat. Ukaże on, według jakiego wzoru odbywa się konflikt prawicy i lewicy.

Przyjmijmy, że istnieje pewna obiektywna skala, spektrum wartości, rozciągnięte od prawa do lewa. Wyobraźmy więc sobie, że mamy w jednej linii kolejno: wartość negatywną N, następnie wartość prawicową P, wartość centrową C i wartość lewicową L. (Umieszczam je paradoksalnie, od lewej do prawej, bo w naszym systemie pisma naturalny kierunek „postępu”, czyli ruch do przodu, wiedzie ku prawej krawędzi kartki).

Mamy więc ciąg: N – P – C – L. Zakładamy na początek, że wartości N, P, C, L są określone obiektywnie, tzn. opisał je tak neutralny obserwator społeczeństwa. A teraz opiszmy dwie perspektywy polityczne (zaangażowane): perspektywę lewicową (z jej liniową koncepcją wartości) oraz perspektywę prawicową (z modularną koncepcją wartości). Wartościowanie polityczne będzie przebiegać tak, jak poniżej w tabeli 1.

W optyce lewicowej dwie pierwsze wartości N i P będą obie antywartościami, są bowiem obie wsteczne względem kierunku postępu. Bardziej skrajna wartość N jest całkiem niedopuszczalna, zaś wartość prawicowa P będzie niepożądana i jako taka stanie się obiektem kampanii ideologicznej, zmierzającej do wyłączenia wartości P z zakresu „politycznej poprawności”. Wartość P znalazłaby się wówczas poza zakresem lewicowej „równości” – nie będzie dla niej tolerancji. Aktywizm lewicowy prowadzi dwa ruchy, oba niwelacyjne („równościowe”): R1 i R2. Ruch niwelacyjny R1 dąży do zrównywania (w świadomości społecznej) wartości negatywnych, a ruch R2 do zrównywania (w świadomości społecznej) wartości pozytywnych. Ruch ideologiczny R1 będzie zmierzał do zrównania wartości negatywnej N z wartością prawicową P.

Na przykład gdy wartością P będzie patriotyzm, a wartością N nacjonalizm, ruch lewicowy R1 będzie zacierał różnicę (niwelacja) między patriotyzmem i nacjonalizmem. Z punktu widzenia prawicy ruch ideologiczny R1 jest to presja lewicy w celu ograniczenia prawicowych wolności obywatelskich. Natomiast przeciwny ruch ideologiczny R2 będzie zmierzał do tego, aby zrównać wartość centrową C z wartością lewicową L, tj. aby wartość z normy lewicowej L miała ten sam status, co wartość z normy tradycyjnej C, mimo że nie życzą sobie tego obywatele prawicowi.

Tabela 1.

| Perspektywa aksjologiczna | Wartości                     |                     |                     |   |
|---------------------------|------------------------------|---------------------|---------------------|---|
| <b>Opis neutralny</b>     | wartość negatywna N          | wartość prawicowa P | wartość centrowa C  | wartość lewicowa L                                    |
| <b>Opis lewicowy</b>      | wartość negatywna N          | wartość negatywna N | wartość pozytywna W | wartość pozytywna W+                                  |
| <b>Opis prawicowy</b>     | wartość negatywna N          | wartość pozytywna W | wartość pozytywna W | wartość negatywna N                                   |
|                           | Zakres tolerancji prawicowej |                     |                     |   |
|                           |                              |                     |                     | Zakres tolerancji lewicowej („poprawność polityczna”) |

Wartość centrowa C jest dla lewicy pozytywna. Lewica percypuje jednak wartości w dwóch trybach: tymczasowym i docelowym. W trybie tymczasowym wartość C i wartość L zostają zrównane (są równie dobre), ponieważ obie leżą po lewej stronie spektrum wartości. W trybie docelowym daje jednak o sobie znać progresywna koncepcja wartości, zgodnie z którą większe natężenie danej cechy jest bardziej pożądane i wyżej wartościowane. W trybie docelowym lewica będzie więc uważać wartość C za wartość mniejszą W-, a wartość lewicową L będzie uważać za wartość większą W+. Tryb tymczasowy posługuje się retoryką równości (wartości C i L są równe), tryb docelowy posługuje się retoryką postępu (wartość C jest mniej postępową od wartości L).

Kategoriami postępu i równości zongluje się zależnie od potrzeb i strategii. Retorykę „równości” lewica przyjmuje, gdy trzeba przekonać centryistów (liberałów o skłonnościach tradycyjnych), że ich wartościom C i wartościom lewicowym L należą się te same przywileje. Na przykład gdy wartością centrową C jest religia katolicka, a wartością lewicową L prześmiewcza religia „latającego potwora spaghetti”, to obie te religie powinny mieć równe prawa, według ruchu lewicowego R2. Albo też dzieła sztuki sakralnej i bluźniercze

działa sztuki powinny być wystawiane w muzeach obok siebie. Jednak w sytuacjach gdy nie trzeba ludzi popuczcików-centrystów, lewica zrzuca maskę retoryki równości i używa w zaufanym gronie retoryki postępu. Przecież nie po to promuje się religię potwora spaghetti, bo się wierzy, że stoi ona na równi z religią tradycyjną. Głosi się ją po to, aby zdyskredytować religie tradycyjne, sugerując, że wcale nie są one lepsze od religii kluskowego potwora. Religia w ogóle jest dla lewicy wstecznictwem, więc według retoryki postępu religie prześmiewcze powinny być bardziej popierane niż religie tradycyjne, aby tym łatwiej było wytepić w powszechnej świadomości te ostatnie. „Równość” jest to więc hasło pokazowe, na transparenty, do użytku popuczcików-liberałów, ponieważ wielu liberałów, miłośników wolności, przywykło wiązać drogą im ideę tolerancji właśnie z ideą równości. Wielu z tych liberałów wierzy w oświeceniową świątynię Izydy i Ozyrysa, i chcieliby mieć wolność i równość za jednym zamachem – tak wygląda optymistyczny ideał centrystów.

Przyjrzyjmy się teraz optyce prawicowej, z jej modularną koncepcją wartości. W optyce prawicowej uznaje się tylko centralny obszar wartości, obejmujący wartości P i C. Pozostaje on w zasięgu „miary” (*modus*). Prawica odrzuca natomiast obie wartości skrajne N i L. Antywartość N jest bowiem usytuowana poza granicą prawicową (*citra*), a wartość lewicowa L jest usytuowana poza granicą lewicową (*ultra*). Obydwie te wartości spoza sfery umiaru będą wywoływały prawicowy opór.

Trzeba przyznać, że z dvojga złego (N i L), część prawicy może po kryjomu bardziej sympatyzować z wartością negatywną N, usytuowaną po prawej stronie spektrum (*citra*), niż z wartością lewicową L usytuowaną po lewej stronie spektrum (*ultra*). Tak samo więc, jak istnieje hipokryzja lewicowa, objawiająca się w przyjmowaniu raz trybu tymczasowego (retoryka równości), a raz trybu docelowego (retoryka postępu), tak samo istnieje hipokryzja prawicowa. Przecież jasne jest, że ewentualni zwolennicy wartości negatywnej N będą się ukrywać w szeregach prawicy i stamtąd prowadzić swą dwulicową grę. Istnieje zatem u prawicy jawna retoryka wolności (skierowana do liberałów) i ukryta retoryka ekstremizmu. Naturalnie lewica będzie ten fakt wykorzystywać jako pretekst do ataków na prawicę w ogóle. Lewica będzie wypominać prawicy, że w obozie prawicowym są ukryci ekstremiści prawicowi, wspierający potajemnie wartość negatywną N (np. nacjonalizm). W gruncie rzeczy jednak prawica ideowa (wierząca w retorykę wolności) powinna żywić opór wobec obydwu skrajności N i L, jeśli naprawdę wyznaje modularną koncepcję wartości (a nie jest linearną odwrotnością lewicy – jak ruch faszystowski).

Można jeszcze dodać, że retoryka wolności u prawicy i retoryka równości u lewicy jest wymienna z retoryką demokracji. Pojęcie demokracji jest tak samo dwuznaczne jak pojęcie liberalizmu. Dlatego obie strony, lewicowa

i prawicowa, wykorzystują chętnie pojęcie demokracji, aby po swojemu mieszać w głowie niezdecydowanym liberałom. Liberałowie-centryści są bowiem zdezorientowani (jak Hans Castorp w *Czarodziejskiej górze* Th. Manna, 1924) i obie orientacje zabiegają o pozyskanie ich dla siebie, wykorzystując pojęcia z obszaru normy centrowej C (a tu należą hasła „liberalizmu” i „demokracji”).

Tolerancja prawicowa obejmuje wartości tradycyjne P i C, podczas gdy tolerancja lewicowa obejmuje obszar „politycznej poprawności” C i L. W obszarze tolerancji obie formacje proklamują wolność. Zwolennik prawicy może wybierać między pozycją P i C, a zwolennik lewicy między pozycją C i L. Obie orientacje, prawicowa i lewicowa, zgadzają się co do wartości centrowej C – jest ona uznawana za wartość i w jednym, i w drugim obozie. Obie też zgadzają się co do odrzucenia wartości negatywnej N, uważając ją jednomyślnie za antywartość, choć lewica będzie zawsze zarzucać prawicy nieszczerłość w tym punkcie (ukrywanie ekstremistów).

Jawny konflikt zachodzi między prawicą i lewicą o wartość lewicową L. Dla prawicy nie jest ona żadną wartością, tylko antywartością. Dla lewicy z kolei wartość L jest rzetelną wartością, a dla radykalnej lewicy (posługującej się retoryką postępu bardziej niż retoryką równości) wartość L będzie dodatkowo zgodna z kierunkiem postępu.

Prawicowym uzasadnieniem odrzucenia wartości L będzie idea wolności. Nie wszystkie wartości dadzą się ze sobą pogodzić, a jak się obawia prawica, przyjęcie wartości L okazałoby się rujnujące dla wartości tradycyjnych P i C. Zrównanie wartości L z wartościami tradycyjnymi P i C nie poszerzy wcale przestrzeni wolności, tylko będzie w istocie działaniem na szkodę wyznawców tradycji P i C. Będzie to bowiem tak, jak gdyby wprowadzić do reguł gry w piłkę nożną wolność kopania innych zawodników i podstawiania im nogi. Wolność gry przez to się nie zwiększy, lecz przeciwnie, zostanie zmniejszona, bo wzrośnie samowola agresywnych zawodników. Zabawę w kłuskowego potwora można zrównać z jakąś inną zabawą i dać do niej prawo rozchichotanej młodzieży – to powiększa w optyce prawicowej sferę wolności, ale nie można zrównywać kłuskowej religii z religią tradycyjną, bo to jest atakiem na wolność ludzi religijnych. Wolność zabawy i wolność religii to dwie wartości wchodzące ze sobą w konflikt: powiększając wolność zabawy umniejszamy wolność religii (oraz na odwrót, co wiemy z czasów purytanizmu, gdy w imię religii zabraniano ludziom tańczyć, chodzić do teatru itd.). W perspektywie prawicowej wolność zabawy i wolność religii obie powinny mieć swoje granice. Społeczeństwo prawicowe, konserwatywne, jest rzeczywiście zachowawcze – broni granic wolności.

Społeczeństwo lewicowe jest bardziej dynamiczne, opiera się bowiem na aktywizmie, i to podwójnym – jeden to ruch represyjny R1, skierowany w prawo i zmierzający do tego, by zabraniać wartości nielewicowych

(np. obejmując je paragrafem „mowy nienawiści”), drugi aktywizm to ruch propagandowy R2, skierowany w lewo („naprzód”, zgodnie z kierunkiem postępu) i zmierzający do tego, by wartości lewicowe rozszerzać i wprowadzać w coraz to nowe sfery życia.

## 12. Korzenie religii konserwatywnej

Swój antyczny pierwowzór ma także zasada religii konserwatywnej, według której sens religii leży poza samą religią – w etyce i polityce. Zasada ta została jasno i wzorcowo wyrażona przez Krytiasza, jednego z przywódców partii oligarchicznej w Atenach podczas wojny peloponeskiej. Objął on przejściowo władzę jako naczelną postać krótkich „rządów trzydziestu” w 404 r. p.n.e., kiedy Ateny stanęły na skraju wojny domowej, i zginął w starciu ze zbuntowanymi demokratami w roku następnym. Gruntownie wykształcony, jak wszyscy w pokoleniu Sokratesa, był autorem dramatu *Syzyf*, z którego zachował się fragment ukazujący w perspektywie konserwatywnej genę społeczeństwa i religii (SE IX, 54).

Za czasów przed powstaniem państwa życie ludzkie było – całkiem jak u Hobbesa – „zwierzęce” (*thēriōdēs*), to znaczy pełne samowoli (*hybris*) i przemocy (*bia*), jedni ludzie bezkarnie krzywdzili drugich. Panowało bezprawie (*anomia*). Wtedy ludzie wymyślili prawa (*nómoi*), dzięki czemu wszyscy zrzekli się przemocy i ustanowili nad sobą tylko jednego władcę, a dosłownie „tyrana” (*tyrannos*) – władcą tym była sprawiedliwość (*dikē*). Warto podkreślić, że państwo jest dla konserwatysty „tyranią praw”, która pozwala uniknąć tyranii egoistycznych jednostek, czyli ich samowoli (*hybris*). Ale prawa regulowały tylko życie zewnętrzne, ludzie dopuszczali się występków po kryjomu, krzywdząc i znieważając innych obywateli na trzy sposoby: czynami, myślą i mową. Jakiś „przebiegły i mądry człowiek” wymyślił wówczas bogów, którzy zawsze wszystko widzą i słyszą, a nawet znają myśli, bo sami mają umysł (*noūs*) i to o wielkiej mocy. Wynalazek religii to godne podziwu osiągnięcie rozumu ludzkiego – dostarczyło ludzkości wielu pięknych mitów. W religii najważniejszy jest jednak strach przed bogami (*theōn déos*), dzięki czemu bezprawie (*anomia*) zostało zastąpione prawami (*nómoi*). Religia jest więc przedłużeniem władzy państwa nad obywatelami, ale jest to władza sprawowana w społecznym interesie.

Platon był spokrewniony z Krytiaszem i przypomniał jego postać, gdy pisał na starość swoje ostatnie dzieła: *Prawa*, z projektem konserwatywnego państwa, oraz połączone dialogi *Timajos* i właśnie *Krytiasz*. W *Prawach* religia jest nie tyle, jak u Krytiasza, przedłużeniem praw państwowych (*nómoi*), co „wstępem” do nich (*tò prooímion toũ nóμου*). Przygotowuje ona grunt pod prawa w umysłach obywateli, przez wzbudzenie u nich czci dla bogów,

bohaterów i rodziców (ks. IV i V). Istota konserwyzmu Platona pozostaje ta sama co w koncepcji Krytiasza – religia i prawa wzajemnie się uzupełniają, pełniąc tę samą rolę społeczną strażnika sprawiedliwości. W *Timajosie* Krytiasz daje przykład racjonalnego tłumaczenia religii – mit o synu słońca, który nie umiał pokierować rydwanem i runął na ziemię, wyraża prawdę przyrodniczą o meteorach, które co jakiś czas niosą zniszczenie ludzkiej cywilizacji. Krytiasz wzywa też, by uczyć się od najstarszych społeczeństw, których wiedza sięga daleko w przeszłość. W dialogu *Krytiasz* ma zostać przedstawione idealne państwo konserwatywne, opisane w legendzie o Atlantydzie, ale tego dialogu Platon już nie dokończył.

Jest bardzo znamienne, że rządy stronnictwa Krytiasza, nazywane w propagandzie demokratów rządami „trzydziestu tyranów” (historię poznajemy z perspektywy zwycięzców, a więc demokracji), były w rzeczywistości komisją, mającą opracować prawa (*nómoi*), czyli reformę ustroju. Działo się tak w wielu państwach, między innymi około pięćdziesiąt lat wcześniej w nieznanym wówczas nikomu miasteczku Rzymie. Powstała tam wtedy komisja dziesięciu obywateli (decemwirowie) dla spisania praw (*leges scribundae*), dzięki czemu stworzono archaiczne rzymskie prawo XII tablic. Pierwszy punkt tego prawa brzmiał: „Jeżeli kogoś wezwą przed sąd, niech idzie” („*Si in ius vocat, ito*”) – trzeba było ustalić wśród obywateli nawet najbardziej podstawowe aksjomaty umowy społecznej.

Przeciw reformie Krytiasza podniósł się bunt demokratów (*stásis*). W *Państwie* Platona największym niebezpieczeństwem w polityce jest właśnie taki bunt lub wojna domowa, dosłownie „powstanie” (*stásis*) (ks. VIII). Przynosi ono zagładę państwa, nawet jeśli nie w wyniku zamieszek wewnętrznych, to na skutek interwencji z zewnątrz, jak w czasach Krytiasza, gdy Spartanie umiejętnie podsycali nienawiść obu stronnictw udzielając wsparcia jednym przeciw drugim. Historycy twierdzą, że istotą zmagania między arystokracją a demokratami był sposób podejmowania decyzji w państwie: dla oligarchów najważniejsze były właśnie „prawa” (*nómoi*), dla demokratów ważniejsze były doraźne „uchwały” (*psēphismata*). „Prawa” to struktura w miarę stała, w przeciwieństwie do nich „uchwały”, podejmowane przez zgromadzenie ludowe, to struktura dostosowana do okoliczności i zmienna.

Chciałbym podkreślić, że to samo przeciwstawienie struktury stałej i zmiennej jest też istotą przeciwstawienia etyki prawicowej i lewicowej. Etyka prawicowa, rygorystyczna i pryncypialna, to etyka charakteru (*ēthos*) i silnej woli. Etyka lewicowa, relatywna i permissywna, zezwala na działanie pod wpływem jednostkowego kaprysu (*páthos*). Tak samo postrzegano działanie organów państwowych – arystokratycznej rady i demokratycznego zgromadzenia ludowego. Ludzie tacy jak Bias, Krytiasz i Platon uważali, że obywatele działający w stanie większości (*hoi pleīstoi*) są źli, a zatem władzę sprawować

winni nieliczni wybrańcy (*oligoi*) przy pomocy stałej struktury niewzruszonych praw (*nómoi*).

Dla konserwatysty, do niepisanej części tej struktury należała religia. Dlatego w innej swojej sentencji mędrzec Bias doradzał: „O bogach mów, że istnieją” (DL, I, 87). Obywatel nie musi wierzyć w bogów – ale jeśli jest dobrym obywatelem, mającym na uwadze jedność państwa, będzie mówił, że bogowie istnieją, i spełniał wraz z innymi obrządku religijne. Sekstus Empiryk, który przytacza omówione wyżej poglądy Krytiasza, deklaruje konserwatywną postawę także w imieniu sceptyków. Sceptyk wprawdzie powątpiewa w istnienie bogów, ale mimo to razem z innymi obywatelami oddaje bogom cześć i mówi, że istnieją – jest bowiem posłuszny „ojczystym zwyczajom” (*tà pátria éthē*) i prawom (*nómoi*), jakie panują w jego kraju (SE, IX, 49).

Bogusław Wolniewicz, mimo że jego religia była racjonalistyczną religią filozofów, głosił i okazywał, na wzór starożytnych stoików i sceptyków, solidarność z ojczystymi zwyczajami. Dodajmy jeszcze, że pewien starożytny ateista, Diagoras z Melos, rozpoczął swój poemat słowami: „Wszystko na świecie się dzieje zgodnie z bóstwem (*daimōn*) i losem (*týchē*)” (SE, IX, 53). Czy nie jest to zwięzłe podsumowanie tychizmu Bogusława Wolniewicza, z całą jego religijną niejednoznacznością?

### 13. Struktura etyczna stała i zmienna

Stalą strukturą etyczną jest charakter etyczny (*tò ēthos*). Strukturą etyczną zmienną jest aktualny stan ducha (*tò páthos*). Na tych dwóch filarach wspiera się klasyczna etyka. Bogusław Wolniewicz w dwóch ważnych punktach odszedł od etyki klasycznej: 1) uznał, że rzeczywista struktura stała (*ēthos*) jest wrodzona i niezmienna, 2) przypisał tradycyjnie rozumianej strukturze stałej (charakterowi świadomemu) naturę struktury zmiennej, czyli uczucia (*páthos*).

Etyka posiada swoją stronę psychologiczną (teoria ludzkich zachowań, a więc teoria działania) i stronę aksjologiczną (teoria wartości, którymi kierują się ludzie działając). W aksjologii Wolniewicz szedł w dużej mierze za Elzenbergiem i stoicyzmem, czyli za tradycją klasyczną. Zbyt szybko jednak odszedł od tradycji klasycznej w psychologii etyki.

Zdaniem Wolniewicza, ludzki charakter, który rozstrzyga o podejmowanych przez nas działaniach, jest wrodzony. Łatwo się zgodzić, że charakter jest bardzo oporny na zmiany, ale Wolniewicz, głosząc tezę o biologicznym zdeterminowaniu charakteru, pomija wielką pracę psychologiczną, którą dla zrozumienia ludzkiego działania wykonali filozofowie opisujący społeczną



genezę charakteru jako rezultatu wychowania – od Arystotelesa, przez stoików, po Freuda. Wolniewicz twierdzi, że po fundamentalnych odkryciach naukowych, jakich dokonano w XX wieku w badaniach nad genami i dziedzicznością, mamy prawo, a nawet obowiązek uznać, że biologicznej determinacji ulega w ludzkim życiu niemal wszystko – wygląd, stan zdrowia i cechy charakteru. Tymczasem można twierdzić, że wielkie odkrycia genetyczne przyniosły zaskakujący efekt uboczny w postaci potwierdzenia starej, metafizycznej nauki o duszy i ciele. Genetyka dowiodła, że biologicznej determinacji ulega w życiu prawie wszystko, co dotyczy ciała, a prawie nic, co dotyczy duszy. Intuicyjnie używane przez starożytnych pojęcia duszy i ciała nabrały nieoczekiwane umocnienia w naukowej wizji świata – ciałem jest to, co zdeterminowane przez geny, duszą jest to, co kształtuje się w społecznym procesie wychowania.

Człowiek jest istotą biologiczną, ale ma w sobie, nadbudowany na systemie biologicznym, wtórny system rozumnej kontroli nad swymi działaniami, system regulacji działań. Sokrates i Platon nazywali ten system rozumem, stoicy ośrodkiem kierowniczym (*tò hēgemonikón*), w religii chrześcijańskiej nazywa się go wolną wolą. System ten kształtuje się początkowo biologicznie, na czym skupia uwagę Wolniewicz, ale następnie, jak twierdzą zgodnie Arystoteles, stoicy, chrześcijanie i Freud, system regulujący podlega procesowi społecznego wychowania. I Wolniewicz, i filozofowie klasycy zgadzają się, że system regulujący, gdy już raz zostanie ukształtowany w człowieku dojrzałym, jest bardzo niepodatny na większe zmiany. Niemniej zmiany takie są możliwe, i to w istotnym dla człowieka zakresie, a nie w błahych szczegółach, jak twierdzi Wolniewicz. Przede wszystkim jednak system regulacji (*ēthos*) jest dziełem trzech sił: biologii, społeczeństwa i samej jednostki.

Człowiek ma w sobie trzy warstwy tożsamości, kolejno na sobie nadbudowane – pierwsza to tożsamość cielesna, biologiczna, zdeterminowana przez geny, druga to tożsamość społeczna, dusza, ukształtowana w procesie socjalizacji. Ale cudem natury jest, że u człowieka pojawia się także trzecia warstwa, tożsamość indywidualna, świadomy, rozumny wybór wartości, czyli wolna wola. Wolniewicz minimalizował dwie ostatnie warstwy i kładł nacisk na przemożną siłę, która wpływa na nasze czyny dochodząc od dołu, z warstwy podstawowej, biologicznej. Było to zgodne z pesymistyczną wizją natury ludzkiej – z obserwacją Biasa, że „ludzie są w większości źli”. Działo się tak nie tylko w czasach dawnych, pokrewnych zwierzęcości. Człowiek dobitnie okazał swoje bestialstwo również w czasach historycznie nam bliskich. Wynika z tego, że nie przyniósł większego rezultatu program „wychowania rodu ludzkiego” (*die Erziehung des Menschengeschlechts*), jaki głosił między innymi wielki niemiecki oświeceniowy poeta i wolnomularz Gotthold Lessing (1780), a z nim wielu innych meliorystów.

## 14. Rozum czy wola?

Wolniewicz w późnym okresie twórczości zaczął przeciwstawiać w kontekście motywacji etycznej rozum i wolę, nawiązując do średniowiecznej opozycji „woluntaryzm – intelektualizm”. W jego ujęciu „wola” oznacza instancję dominującą, a zarazem bardziej podstawową (pierwotną, wrodzoną). Składają się na nią, jak u A. Schopenhauera, przemożne impulsy biologiczne, którym instancja wyższa, rozum, nie jest w stanie się przeciwstawić. Wola jest silniejsza od rozumu, a rozum to jej epifenomen, efekt uboczny, wtórne uświadomienie sobie swoich czynów i dostarczenie im sztucznej, nieprzekonującej racjonalizacji, wspierającej pierwotne skłonności – tak twierdzi Wolniewicz. Tymczasem w wielkiej tradycji etycznej, którą za chwilę przywołam, bynajmniej nie robi się różnicy między wolą a rozumem, tylko między instancją niższą ludzkiego działania, którą są biologiczne popędy, i instancją wyższą, którą na równi można nazwać wolą czy rozumem. Jest to w każdym razie instancja kierująca się wartościami (jako wola), czy też te wartości poznająca (jako rozum) – kluczowe jest tu tylko, że instancja ta dokonuje wyboru pomiędzy różnymi działaniami. W tym sensie istnieje w człowieku instancja wyższa, właśnie charakter etyczny (*ēthos*), struktura względnie stała, regulująca i przesądzająca o naszej osobowej tożsamości, a czy nazwiemy ją „rozumem” (Sokrates), „cnotą” (Arystoteles), „rozumem praktycznym” (Kant), „wolną wolą” (św. Tomasz) czy „sumieniem” (stoicy), to już dla tej tradycji sprawa wtórna. Stoicki „umysł” (*tò hēgemonikón*) jest zarówno rozumem, jak wolą, próżno się zastanawiać, co tu przeważa, istotne jest raczej, że mowa tu o sile, która w praktyce oddaje wybór działań w nasze ręce, sprawiając, że wybór ten staje się „w naszej mocy” (*eph' hēmīn*). Ludzka wola ściśle współdziała z rozumem praktycznym (św. Tomasz) czy wręcz jest z rozumem praktycznym identyczna (Kant w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*), ale Wolniewicz właśnie ten pogląd piętnuje jako nieuprawiony intelektualizm i poszukuje dla swojego woluntaryzmu innych filozoficznych antenatów. Tymczasem tradycja intelektualizmu, z którą Wolniewicz się nie zgadza, wcale nie głosi, że rozum jest silniejszy od woli, tylko że między rozumem a wolą nie zachodzi przeciwieństwo, bo czymkolwiek by obie były, są tylko dwoma aspektami tego samego zjawiska, którym jest ludzka możliwość dokonywania wyboru, ukształtowana w stałą strukturę osobowości – charakter etyczny.

## 15. Geneza charakteru

Nie zmienia to faktu, że w duszy ludzkiej, w motywacji naszego działania, zachodzą procesy podwójne – istnieje struktura względnie stała (charakter moralny) i struktura względnie zmienna (chwilowy impuls). Poszczególne działania są dokonywane pod wpływem doraźnych impulsów, jednak impulsy są regulowane, a zatem modyfikowane, przez charakter etyczny. Zgadzając się z Wolniewiczem, że charakter etyczny jest trudny do zmiany, trzeba jednocześnie przypomnieć, że jest on czymś, co nie spada z nieba, ani nie wypełza z piekła, tylko jest tworem kształtującym się w miarę doświadczeń życiowych.

Powstanie w ludzkiej osobowości tej stałej struktury, odpowiedzialnej za wybór działania, jest jednym z centralnych problemów etyki. W sytuacji wyboru etycznego ta nadrzędna instancja reguluje doraźnie motywowane działanie – albo zgadza się na nie i je dopuszcza, jeśli odpowiada ono wyznawanym przez nas wartościom, albo też wstrzymuje dokonanie działania i to działanie odrzuca. Stoicy mawiali, że rozum jest „technikiem popędu” (*technitēs tēs hormēs*), tzn. specjalistą, fachowcem, inżynierem czy artystą, dla którego popęd jest kształtowanym przez niego tworzywem. U Arystotelesa wytworem tej sztuki kształtującej jest „cnota” (*aretē*), u stoików sumienie (*syneidēsis*).

Kontrowersja co do determinizmu działania ogniskuje się w pojęciu skłonności (*diathesis*). Czy skłonność determinuje działanie całościowo, czy tylko częściowo? Skłonność jest zjawiskiem dwuznacznym, ma w sobie coś z instynktu, ale też jej utrwalenie jest wynikiem świadomego powtarzania działań (przyzwyczajenia). Gdy skłonność zostaje utrwalona, przemienia się w strukturę stałą. Cnota to trwała dyspozycja, dosłownie „nabytek” (*hēxis*) – uczył Arystoteles. Skłonność (*diathesis*) może być dana biologicznie, ale jej przekształcenie w nabytek (*hēxis*) jest dziełem istoty rozumnej. Odbywa się to w dwóch etapach, najpierw przez wychowanie (*paideia*) przez innych ludzi (socjalizacja), potem przez osobiste ćwiczenie (*askēsis*), w wyniku indywidualnej decyzji. Skłonność kształtuje się więc częściowo pod wpływem innych ludzi, a później, z wiekiem, człowiek sam umacnia się w swych skłonnościach. Nie zmienia to jednak faktu, że skłonność utrwała się w wyniku doświadczeń życiowych. Doświadczenia dotyczą przedmiotów wartościowych pod jakimś względem, a skłonność jest odruchowym typem reakcji na przedmioty wartościowe określonego rodzaju. Czy odruch jest instynktowny, czy wyuczony? To oczywiście zależy od rodzaju odruchu. Byłoby nieostrożnością umieszczać je wszystkie zbiorczo w jednej kategorii.

Odruchowe pragnienie czy pożądanie wobec przedmiotów o określonej wartości uświadamiamy sobie w nagłym błysku myślowym, który stoicy nazywali przedstawieniem czy wyobrażeniem (*phantasia*), a który jest doraźnym

stanem ducha (*páthos*). Jest to więc decyzyjna struktura zmienna. W wyobrażeniu pewien stan rzeczy ukazuje nam się jako wartościowy pod pewnym względem. Ale decyzja o działaniu wcale nie jest jeszcze podjęta, ponieważ na pierwsze, dorywcze wartościowanie (*páthos*) nakłada się teraz wartościowanie pochodzące ze struktury stałej (*ēthos*). Struktura stała modyfikuje skłonność decyzyjną pierwszej instancji – może ją wstrzymać lub nadać jej inny bieg.

Wolniewicz ma rację, że u niektórych ludzi struktura stała jest utrwalonym instynktem lub nawet przewrotnym anty-sumieniem. Jego sprzeciw wobec melioryzmu jest zrozumiały. Ale u ludzi, którzy mają sumienie, dokonał się w tym celu poważny wysiłek, czy to ze strony wychowawców, czy ze strony ich samych. Chociaż nie wykształcili oni sumienia „z niczego”, to musieli dokonać pracy na instynktach danych biologicznie. Wolniewicz deklaruje swoje stanowisko deterministyczne z dużą stanowczością, ale można przypuszczać, że jest to strategia retoryczna, zwykle nakierowana na wsparcie doraźnej opinii (np. że resocjalizacja jest nieskuteczna). Przypomnijmy wiedzę o procesie tworzenia charakteru nagromadzoną w ciągu wieków. Przywołam dwie, zgodne ze sobą wersje – Arystotelesa i stoików.

## 16. Stanowisko klasyczne: Arystoteles

Najważniejszym punktem w etyce Arystotelesa (*Etyka Nikomachejska*, ks. II) jest, że charakter etyczny (*tò ēthos*) powstaje z przyzwyczajania (*tò ethos*). Oba słowa różnią się grecką literką „e” – w słowie oznaczającym charakter etyczny jest ona długa, a w słowie oznaczającym przyzwyczajenie krótka. Ale nie jest to gra słów, tylko efekt odróżnienia przez umysł grecki dwóch aspektów tego samego zjawiska. Cała teoria etyczna Arystotelesa wsparta jest na twierdzeniu, że cnota (*aretē*) jest „nabytkiem” (*hēxis*), czyli strukturą powstałą w wyniku przyzwyczajania, wielokrotnego powtarzania takich samych czynów w podobnych okolicznościach. Gdy działanie w pewien sposób zaczyna sprawiać przyjemność, jest to znak, że wytworzyła się w czyjejs duszy trwała dyspozycja. Cnota nie jest wrodzona – wbrew temu, co twierdzi Wolniewicz – lecz powstaje w wyniku działania. Wrodzona jest za to sama możliwość nabycia cnoty, ale cnota nie uaktywni się sama z siebie, jeżeli nie zostanie wytworzona przez częste powtarzanie. Cnota jest czymś, co się „ma”, ponieważ się to wcześniej nabyło, zdobyło, posiadało (*hēxis*, „nabytek”, „mienie”, pochodzi od *échein*, „mieć”).

Oto najważniejsze twierdzenia Arystotelesa na ten temat (*Etyka Nikomachejska*, II, 1): cnota pochodzi z przyzwyczajania (*ex ethos*), „żadna z cnot etycznych nie przypada nam z urodzenia (*phýsei*)”, „z natury jest nam wrodzone

tylko, że możemy je [cnoty] nabyć, ale osiągamy je przez przyzwyczajenie”, „stajemy się sprawiedliwi postępując sprawiedliwie”, „dyspozycje (*héxeis*) są wtórne wobec działań (*enéргеiai*)”. I potem (II, 3): „za znak trwałej dyspozycji należy uznać powstającą przy dokonywaniu czynów przyjemność lub przykreść”.

Używane przez Arystotelesa kategorie są dostosowane do jego psychologii. Rozróżnia on trzy rodzaje stanów duszy (II, 5): uczucia (*páthē*), zdolności (*dynámeis*) i trwałe dyspozycje (*héxeis*). Stałą strukturą etyczną u Arystotelesa są więc trwałe dyspozycje, strukturą zmienną – doraźne uczucia (*páthē*). Zdolności, czyli władze duszy, to tylko struktury potencjalne, i jedynie one są wrodzone – ale nie mają jeszcze wtedy treści. Konkretność skłonności powstają w wyniku doświadczenia. W filozofii Arystotelesa przychodzimy na świat jako niezapisana tablica. Arystoteles podsumowuje to dobitnie (II, 5): „wprawdzie zdolni [do zdobycia cnoty] jesteśmy z urodzenia (*phýsei*), ale dobrzy i źli nie jesteśmy z urodzenia”.

## 17. Wolniewicz a stoicyzm

Fenomen filozofii stoickiej polega na charakterystycznej dla niej dwoistości. Trudno orzec, czy jest to filozofia ludzi religijnych, czy niereligijnych, a także optymistów czy pesymistów, konserwatystów czy liberałów. Pozorna dwoistość wypływa jednak z głębokiego źródła, które paradoksalnie nadaje stoicyzmowi jedność, a którym jest zgoda na indywidualizm (*indifferentia*). Istnieją stoicy optymistyczni, jak Chryzyp, Epiktet, Leibniz i o. Józef Bocheński, oraz pesymistyczni, jak Kleantes, Marek Aureliusz, Spinoza i Bogusław Wolniewicz. Ten fakt tak bardzo rzuca się w oczy, że postanowiłem nazwać go **c z a r n y m i b i a ł y m s t o i c y z m e m**, traktując te barwy jako symbol dominującej tonacji światopoglądu, jasnej lub mrocznej. Przypomina to szachy, gdzie ten sam komplet figur, w dwóch barwach, służy dwóm różnym graczom. Po obu stronach jest ten sam zespół narzędzi do gry (te same figury i zasady gry), ale występują one w dwóch odmianach, bo przeznaczone są dla różnych graczy, i jeden z nich tymi samymi figurami w tej samej grze będzie wykonywał nieco odmienne ruchy, przyjmie inną strategię, niż drugi, zgodnie ze swym temperamentem. Struktura duszy stoickiej, w wydaniu ciemnym bądź jasnym, jest ta sama – stoicy wyznają te same wartości. Ożywiają ich jednak nieco inne uczucia i żywią oni inne wyobrażenia – ale właśnie uczucia i wyobrażenia (*páthē* i *phantasiai*) są dla stoika czynnikiem zmiennym, wtórnym, nieistotnym wobec stałej struktury charakteru – sumienia (*syneidēsis*). A sumienie wszyscy stoicy mają podobne, bo cenią podobne wartości.

Kolejny paradoks stoicki, widoczny także u Wolniewicza: stoicyzm rozpoczyna od materializmu i naturalizmu, by skończyć na kulturze humanistycznej, wzniosłej etyce, a nawet religii. Wszelkie wartości mają dla stoików oparcie w naturze – dają się sprowadzić do cech naturalnych – ale sama etyka jest czymś nadnaturalnym, bo człowiek wyrasta ponad naturę przez swój rozum i dzięki temu jest istotą wolną, mogącą swobodnie dokonywać wyborów (*tò eph' hēmîn*). Człowiek jest częścią natury, ale zarazem jest tym obszarem natury, w którym natura przemienia samą siebie w nadnaturę, czyli w kulturę ludzką. W człowieku natura wywyższyła się ponad prawa rządzące światem zwierząt. Stoicy uczą, żeby żyć „zgodnie z naturą” (*homologouménōs tō phýsei* – w homologii z naturą), ale naturą nie jakkolwiek, tylko naturą rozumną (*phýsis logikē*), czyli naturą ludzką. W tym punkcie początkowy materializm i naturalizm odchodzi na dalszy plan, a wraca cały świat wartości specyficznie ludzkich. Wolniewicz i Elzenberg wierzyli w wartości specyficznie ludzkie, najwyższy ideał nazywali „człowieczeństwem”, a Wolniewicz twierdził, że ludzki duch (*spiritus*) jest czymś „obcym” dla reszty natury. Człowiek ma obowiązek działać po ludzku.

Również aksjologia formalna Henryka Elzenberga, którą Wolniewicz traktował jako ważne novum, pochodzi ze starych schematów stoickich. Stoicy powiązali formalnie pojęcie wartości i pojęcie powinności. Zdanie „przedmiot *x* ma wartość *W*” pociągało zdanie „czyn *c* jest powinnością”, oczywiście przy założeniu, że czyn *c* był aktem wyboru przedmiotu *x* (por. Christensen 2004, s. 68). Powinność jest o tyle obiektywna, że cechy wartościowe są cechami naturalnymi przedmiotów czy stanów rzeczy. Ale też jest o tyle subiektywna, że nie każdy powinność rozumie. Aby rozumieć wartości i powinności, trzeba mieć sumienie (*syneidēsis*), a więc wyższą strukturę osobowości, a nie tylko bezładne wyobrażenia (*phantasiai*) i uczucia (*páthē*), jak wszystkie istoty biologiczne.

Wolniewicz by powiedział: rozumieć wartość to jeszcze nie znaczy dążyć do tej wartości. Ale dla stoików rozumienie wartości i dążenie do niej było równoważne. Kto nie dąży, ten nie rozumie, co najwyżej tylko powtarza za kimś cudze słowa wbrew swojej wewnętrznej wierze („etyce konkretnej”). Znany w etyce przypadek Medei z *Metamorfoz* Owidiusza wcale temu nie zaprzecza. Medea, zakochana w obcym przybyszu Jazonie, postanawia zdradzić ojczyznę i wspomóc Jazona wbrew prawom swego kraju, a następnie uciec z kochankiem za morze. „Sprzeczne rady od żądz i cnoty odbieram, / Widzę lepsze i chwale, a gorsze obieram” (Owidiusz VII, 19–20). Medea deklaruje, że wie, co jest „lepsze” (*meliora*), ale jej popęd skłania ją ku gorszemu. Meliorizm jest więc czczym złudzeniem – triumfowałby Wolniewicz. Ale Medea orzeka, co jest „lepsze”, nie ze swojej perspektywy, lecz z perspektywy innych ludzi. Dla niej lepsze jest uciec z kochankiem, choć słyszała, że inni

chwałą wierność ojczyźnie. Tu Wolniewicz potwierdzał: lepsze według kogoś jest to, co ten ktoś naprawdę wybiera („etyka konkretna”), a nie to, z czym ten ktoś obnosi się wobec innych („etyka abstrakcyjna”). Medea nie wygłasza więc paradoksu, tylko przeciwstawia te dwie perspektywy.

## 18. Manicheizm w XX wieku

Powyżej zostały omówione poszczególne działy filozofii normatywnej Bogusława Wolniewicza: pesymistyczna metafizyka, konserwatywna polityka i deterministyczna etyka. Pozostaje jeszcze skomentować religię Wolniewicza.

Najważniejsze zostało powiedziane wyżej – religia nie jest u Wolniewicza dziedziną autonomiczną, lecz pozostaje na usługach etyki i polityki konserwatywnej, a przy tym jest wyrazem pesymistycznej metafizyki. Nic dziwnego zatem, że Wolniewiczowi bliska była myśl św. Augustyna, z jej dwiema cechami szczególnymi – dualizmem i predestynacją. U Augustyna widać wyraźnie pesymistyczne tło, na którym zależało Wolniewiczowi. Zło musi istnieć i będzie istnieć tak długo, jak sam świat, bowiem część ludzkości – „masa zatracenia” (*massa perditionis*) jest skażona, predestynowana do czynienia zła. Tak jak zwierzęta, te ludzkie istoty nie mają sumienia, lub nawet gorzej niż zwierzęta, a podobnie do upadłych aniołów, mają jakiś odpowiednik sumień, ale szyderczo przekreślony na odwrót, aby urągać wartościom ludzi prawych. Jest dobrze wiadome, że dualizm św. Augustyna mógł być jego spadkiem po manicheizmie. Augustyn uległ tej orientalnej wierze w młodości, a potem, po nawróceniu, systematycznie ją zwalczał, lecz mimo to sam schemat dualizmu Augustyn zachował jako motyw przewodni koncepcji „państwa Bożego”. Tendencje dualistyczne są faktycznie obecne w późnych pismach Nowego Testamentu, np. w postaci potępienia „tego świata”.

W XX wieku, pod wpływem tragicznych wydarzeń historii, wielu intelektualistów zaczęło deklaruować swoją skłonność do manicheizmu. Wstrząśnięci zaobserwowanym złem i ogromem ludzkich nieszczęść na masową skalę, uznali, że starodawna idea mitologiczna okazuje się trafną ekspresją tych doświadczeń moralnych. Już sama podstawowa legenda manicheizmu: spokojnie żyjący kraj doznaje niespodziewanie napaści ze strony agresywnych najeźdźców z państwa zła, zdawał się w prosty sposób odzwierciedlać losy państwa polskiego, zniszczonego przez II wojnę światową – zniszczonego jak gdyby tylko po to, aby je zniszczyć, aby ludzie nie mogli żyć spokojnie w swoich domach, zwyczajnie pracować, przeżywać radości i smutki. Wydawało się, że odbyła się jakaś inwazja sił niosących zło na najbardziej elementarnym poziomie.

Jednym z pisarzy, których twórczość powróciła triumfalnie z emigracji do Polski w latach 90-tych, co pokrywało się z aktywnością Wolniewicza

na polu filozofii normatywnej, był Gustaw Herling-Grudziński. Uważam, że jego światopogląd jest pod wielu względami bardzo bliski światopoglądowi Wolniewicza, choć, jak to często bywa, światopogląd ten został wyrażony przez pryzmat nieco innej osobowości i temperamentu. Grudziński wielokrotnie zdradzał swą gorzką fascynację manicheizmem, dlatego wysoko cenił wstęp, w który został zaopatrzone jego *Dziennik pisany nocą*. Myślę, że poniższe słowa dobrze charakteryzują również poglądy Bogusława Wolniewicza.

Wrażliwość Herlinga jest manichejska i taka jest też ukryta metafizyka jego dzieła. Manicheizm nie jest jednak kultem zła. Zakłada istnienie dwóch ostro oddzielonych zasad, których zderzenie wypełnia historię świata: dobra i zła, światła i ciemności. (...) Zniesienie granicy między nimi to zepchnięcie świata w chaos, a przedtem jeszcze – wtrącenie weń samego siebie. (...) Ostatecznie (...) Herling broni tej myśli prostej, acz wcale nie oczywistej: nawet jeśli Boga nie ma, nie wszystko jest dozwolone (Pomian 1989, s. 13–14).

## Bibliografia\*

- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 2012.
- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności* [1958], przeł. D. Grinberg, w: I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, Warszawa 1994.
- Christensen J., *Esej o jedności filozofii stoickiej* [1962], przeł. M. Bardel, Warszawa 2004.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* [DL], przeł. I. Krońska i in., Warszawa 1984.
- Horacy, *Gawędy*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, przeł. A. Lam, Warszawa 1996.
- Owidiusz, *Przemiany*, przeł. B. Kiciński, Kraków 2002.
- Pomian K., *Manicheizm na użytek naszych czasów* [1989], przeł. E. Wende, w: G. Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą*, t. I: 1971–1981, Kraków 2011.
- Sekstus Empiryk, *Przeciw fizykom. Przeciw etykom* [SE], przeł. Z. Nerczuk, Kęty 2010.
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości*, t. I–IV, Warszawa 1993, 1998, 2003, 2016.
- Wolniewicz B., *Wittgenstein w perspektywie naszego czasu* [wykłady o Wittgensteinie, WW], Instytut Filozofii UW (2008–2009) [niepublikowane].

---

\* Z wyjątkiem *Metamorfoz* Owidiusza i sentencji Biosa z Prieny, podawałem wszędzie własne tłumaczenie tekstów i terminów klasycznych (Ł.K.).



## Streszczenie

Światopogląd Bogusława Wolniewicza można opisać przy użyciu trzech kategorii: 1) pesymizm („tychizm”), 2) determinizm etyczny („nonmelioryzm”), 3) konserwatyzm („prawoskrętność”). Ad 1) Pesymizm ma dwie formy: metafizyczną (tragizm) i społeczną (dualizm). Ad 2) Wolniewicz traktował charakter etyczny człowieka jako zdeterminowany biologicznie i niezmienny. Przeciwstawiam temu pogładowi koncepcję klasyczną w wersji Arystotelesa i stoików. Według teorii klasycznej, charakter etyczny powstaje przez przyzwyczajenie do dokonywania określonych czynności. Ad 3) Za historyczny pierwowzór konserwatyizmu można uznać doktrynę Krytiasza z Aten, głoszącego rządu prawa i podporządkowanie religii etyce. Wolniewicz głosił dualizm orientacji prawoskrętnej i lewoskrętnej. Przedstawiam inspirowaną tym poglądem teorię wartości lewicowej (linearnej) i prawicowej (modularnej) oraz konstruuje prosty model konfliktu aksjologicznego między prawicą i lewicą.