

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

MARIAN PRZEŁĘCKI Z MOJEJ PERSPEKTYWY

Marian Przełęcki (1923-2013) był dla mnie ostatnim klasycznym reprezentantem wielkiej filozoficznej szkoły warszawskiej – można rzec, jej reprezentantem kwintesencjalnym. Na nim ta szkoła się kończy: jego epitafium to także jej epitafium. Zostali epigoni, ciągłość przekazu się urwała.

Przełęcki dzielił ze Szkołą jej siłę i jej słabości. Siłą było uporczywe dążenie w filozofii do racjonalności oraz – jak to kiedyś określił Tadeusz Kotarbiński, głowa Szkoły i jej duch przewodni – „tendencja jasnościowa”, potężnie wsparte nowoczesną logiką. Słabości były dwie. Pierwsza to pozytywistyczne urzeczenie niewyraźnie zakreśloną „naukowością” i płynące z niego dążenie, by filozofię „unaukować” – rozmiągające się z jej właściwym powołaniem. Druga – to liberalna skłonność do głoszenia „altruizmu” jako ideału, też zresztą przez pozytywistę wymyślonego. (Zauważmy, że w pismach Elzenberga termin „altruizm” w ogóle nie występuje.) U Przełęckiego wezwanie do „altruizmu” pchnięte zostało *in extremum* jego abstrakcyjną etyką „bezgwałtu”, „samozatraty” i wszechogarniającej „dobroci”.

Siłą szkoły warszawskiej była logika, słabością – antropologia. Ta ostatnia opierała się na sokratycznie ślepej wierze w przyrodzoną dobroć człowieka: zło w nim traktowała jako błąd rozumu, nie licząc się zupełnie z faktem, że człowiek – jak bez przerośni mawiał mój mistrz w socjologii Tadeusz Szczurkiewicz – to „wyjątkowo złośliwa małpa”. Nie mogli w to uwierzyć, bo burzyłoby to im cały ich pogląd na świat.

Przełęckiego poznałem wkrótce po przeniesieniu mnie w 1963 r. za sprawą prof. Adama Schaffa z Gdańska do Warszawy. Prof. Janina Kotarbińska, prezes warszawskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, zaproponowała mi wtedy u nich odczyt o Wittgensteinie. Przełęcki na nim był, bo na zebrania PTF chodził regularnie, z właściwą jego szkole, a idącą wprost od Twardowskiego, samorzutną dyscypliną akademicką. Uderzyło mnie tam, że on jeden zdawał się naprawdę śledzić mój wywód i rozumieć, o co według mnie w *Traktacie* Wittgensteina chodzi; i że był tym szczerze zainteresowany. Dał też temu ujmująco wyraz w dyskusji, choć nie wszystko mogło być po jego myśli, np. moje krytyczne słowa o Carnapie. Był to mój debiut w tamtym środowisku, wcale mi nie przyjaznym, i dość się przedtem denerwowałem. Pamiętam, że w wsparcie Przełęckiego mocno mnie podniosło na duchu.

Wsparcie Przełęckiego odczuwałem także później, np. gdy zaczął chodzić – rzecz w Instytucie Filozofii UW niespotykana – na mój wykład monograficzny z aksjologii Elzenberga. Albo gdy zaproponował, byśmy poprowadzili razem seminarium „Logika i filozofia”. Zebrania tego seminarium odbywały się przez pięć lat, najpierw 1973/74 (z udziałem Romana Suszki!), a potem 1977/78/79/80/81. W roku akademickim 1978/79 miało temat ogólny „Pojęcie istnienia w filozofii i w logice” i oparte było na lekturze Platońskiego *Sofisty*. Jego trwałym śladem jest znana rozprawa Przełęckiego na ten temat. Jest mi ono pamiętne także tym, że początkowo uczestniczył w nim znowu Suszko, ciężko już wtedy chory; w nowoczesnej logice mistrz nas obu, choć w różnym trybie i czasie.

*

Filozoficznie staliśmy na antypodach: on przy Kotarbińskim i Carnapie, ja przy Elzenbergu i Wittgensteinie. Opozycja ta nie była jednak aż tak ostra, by zapatrywania drugiego mieć za niedorzeczne, najwyżej za chybione. Łączyła nas logika, a w filozofii przepaść nieprzebyta otwiera się dopiero tam, gdzie i na logikę brak już zgody – jak np. u „postmodernistów”.

Przesyłając mi w 1990 r. swoje *Chrześcijaństwo niewierzących*, Przełęcki wpisał swoją misterną kaligrafią, iż przesyła je „z przekonaniem, że ważniejsze jest to, co nas łączy niż to, co dzieli”. W filozofii tak może być, w życiu chyba nie. Widać to już w różnym pojmowaniu chrześcijaństwa. Dla niego rzeczą główną w nim są miłosierdzie i dobroć, dla mnie – sprawiedliwość i chwała Boża; te drugie idą od Augustyna, te pierwsze od Schleiermachera, a ich łączy niewiele.

Dedykacja Przełęckiego pokazuje jeszcze coś innego, co go wyróżnia na tle Szkoły. Mało było w nim pozytywistycznego sekciarstwa, odgradzającego się starannie od filozoficznych innowierców, takich jak chociażby Elzenberg. Przełęcki pierwszy z nich poznał się na Elzenbergu, na wartości i kalibrze jego myśli. A stosunek do tej myśli był wtedy w Warszawie protekcyjny i lekceważący. Oto przykład z wczesnych lat 70.: na radzie naukowej w Instytucie Filozofii UW mamy zatwierdzać tematy prac magisterskich zgłoszone przez doktorantów. (Była to jedna z dziwacznych prób „unaukowienia filozofii”: oprócz jej studia na ukończonym już studium jakiejś dyscypliny „pozytywnej” i w ten sposób zrobić z filozofii „naukę o nauce”.) Jedna z magistrantek/doktorantek, pamiętam nawet jej nazwisko i jej promotorkę, zgłosiła jako temat etykę Elzenberga. Na to z kpiną w głosie odezwał się prof. Marek Fritzhand: „Co za pomysł, robić magisterium z takiego Elzenberga”. Dziś by tego nie powiedział, ale wtedy było to normalne. Trzeba jednak przyznać, że Rada temat zatwierdziła.

*

Generalnie w polemikach Przełęcki był wobec oponenta bardzo lojalny; realizował tym *de facto* regułę Elzenberga, by „wniknąć w moc przeciwnika”, niczego sobie erystycznie nie ułatwiając (por. *Kłopot* 1.X.1956). Raz jednak zdarzyło mu się poważne w tym uchybienie. Oponentem był Józef Stalin.

Redakcja „Myśli Filozoficznej” rozpięła w 1956 r. ankietę na temat *Zadania i perspektywy rozwoju filozofii*. W numerze 2/1957 ukazała się odpowiedź Przełęckiego (przedruk w tomie *Horyzonty metafizyki*, 2007, s. 69-72). Przeciwwstawia się on tam „błędnemu pogładowi na związek

filozofii z poglądami społeczno-politycznymi”, wskazując na „paralogizmy” w *Krótkim kursie historii WKP(b)*, kanonicznej księdze stalinizmu, wydanej u nas w 1949 r. w nakładzie miliona egzemplarzy – jakiego nie miała u nas żadna książka przedtem ani potem. Jeden „paralogizm” przytacza (s. 219, w przedruku s. 71): „Nie ma na świecie zjawisk izolowanych (...) a zatem (...) żądanie republiki burżuazyjno-demokratycznej w ZSRR jest żądaniem kontrrewolucyjnym” (opuszczenia w oryginale).

Stalin był logiczny. Pomyślałem więc sobie: niepodobna, żeby pisał „a zatem” przy tak oczywistym braku wynikania między przesłanką a wnioskiem. Odszukałem to miejsce w *Krótkim kursie* (s. 124), i brzmi tak (kursywa moja):

„Jeżeli *nie ma na świecie zjawisk izolowanych* (...) to jasne jest, że każdy ustrój należy oceniać (...) z punktu widzenia warunków, które [go] zrodziły. Żądanie republiki burżuazyjno-demokratycznej w warunkach istnienia caratu było żądaniem (...) słusznym i rewolucyjnym. *Żądanie republiki burżuazyjno-demokratycznej* (...) w ZSRR jest żądaniem kontrrewolucyjnym, albowiem republika burżuazyjna w porównaniu z Republiką Rad jest krokiem wstecz.”

Paralogizmu tutaj nie ma. Cały cytat składa się z trzech zdań. Pierwsze to implikacja, która nie jest tu – ani tym mniej sam jej poprzednik – przesłanką wnioskowania, lecz ogólną dyrektywą metodologiczną, która na nim jedynie się egzemplifikuje. Samo wnioskowanie, które jest po prostu sylogizmem, zawiera się w obu zdaniach dalszych. Pierwsze stanowi przesłankę większą; drugie jest złożone: część pierwsza wyróżniona kursywą to wniosek, część druga „albowiem ... jest krokiem wstecz” to przesłanka mniejsza. Wprowadzenie jej do wnioskowania stanowi oczywiście błąd *petitionis principii*, „uroszczenie założenia”, ale jest to błąd materialny. Formalnie jest wtedy wszystko w porządku, a tylko formy wnioskowania dotyczył zarzut paralogizmu. Rozumiem niechęć Przełęckiego do *Krótkiego kursu*, zwłaszcza ówczesną, ale logiki tykać ona nie powinna.

Nie potrafiłem u Przełęckiego brać serio jego abstrakcyjnej etyki wszechdobroci i nie potępienia nikogo. Raz była o tym mowa na naszym seminarium, ale porozumienia nie przyniosła. Zderzyły się postawy, między którymi nie było pomostu. Dwadzieścia pięć lat później sam się od tej abstrakcyjnej etyki częściowo odseparowałem w wypowiedzi *Sprawy dla człowieka najważniejsze – to sprawy serca, a nie rozumu* („Ruch Filozoficzny” nr 2/2005, s. 227):

„W moich tekstach z filozofii wartości zawarty jest pewien filozoficzny obraz ich autora. Otóż przyznać się muszę, że (...) jest to obraz nie tyle autora tych utworów, ile ich *podmiotu lirycznego*.”

To samo sugerowałem wcześniej w swojej rozprawie *Etyka abstrakcyjna i konkretna* do książki pamiątkowej dla Przełęckiego (*Nauka i język*, 1994, s. 398). Po latach więc jakaś nić porozumienia jednak się zawiązała.

Podmiot liryczny wyraża uczucia lub dążenia niekoniecznie przez autora faktycznie przeżywane, lecz tylko wyobrażone. To jest na miejscu w poezji – jak choćby w *Odzie do młodości* – gdzie czytelnik lub słuchacz podkłada pod słowa autora uczucia lub dążenia własne i nadaje im przez to kształt bardziej wyrazisty niż umiałby to zrobić własnymi słowami. Ale czy jest też dopuszczalne w filozofii?

*

Pojawia się tutaj wielka kwestia stosunku czyjejs etyki abstrakcyjnej (czyli z przekonaniem głoszonej) do etyki konkretnej (czyli faktycznie w życiu realizowanej). Genetycznie etyka abstrakcyjna jest pochodna od konkretnej. Głoszenie pierwszej jest częścią drugiej: płynie z przekonania, że te górne poglądy etyczne głosić właśnie należy, choćby się ich samemu w życie wcale nie wcielało, albo tylko szczątkowo.

Abstrakcyjna etyka podmiotu rzeczywistego – wyobrażona przezeń jako etyka konkretna podmiotu lirycznego – musi być z etyką konkretną tamtego w jakimś sensie *zgodna*, nie całkiem jasnym. Nie może jej np. dyskwalifikować. Jednakże zgodność ta jest jedynie zgodnością z wyobrażeniem podmiotu rzeczywistego o swoim własnym zacho-

waniu; nie z tym, jak je widzą inni. Podmiot rzeczywisty mniema, że „stara się w miarę możliwości” realizować górną etykę swojego podmiotu lirycznego. Mówi sobie np. jak pan Peachum w *Operze za trzy grosze* (w przekładzie Broniewskiego): „Człowiek hołduje chętniej dobru niżli złu, ale warunki nie sprzyjają mu”. Owe warunki to konstrukcja pomocnicza, przez którą uzgadniane są obie etyki, przynajmniej subiektywnie.

Ktoś jest np. z natury bojaźliwy, co określa jego etykę konkretną. Abstrakcyjnie wyznaje jednak etykę heroiczną, głosi np. hasło „mów zawsze, co myślisz”. Jego natura nie pozwala mu jednak tego efektownego hasła realizować, więc jako konstrukcję pomocniczą wprowadza hasło „nigdy dosyć ostrożności” i tak po tych dwóch hasłach balansując godzi jakoś obie swoje etyki.

Tymczasem powstaje komplikacja dalsza. Bywa, że osoba bojaźliwa, a głosząca heroizm, sama go wprawdzie nie przejawia, ale u innych szczerze podziwia i – gdy tylko pozwala na to jej bojaźliwa ostrożność – jak może popiera, choćby tylko w cichości. Ten cichy podziw dla heroizmu stanowi wtedy część etyki konkretnej i ustanawia przez to pewną realną zgodność z abstrakcyjnie głoszoną etyką heroiczną. Coś takiego było też u Przełęckiego.

Związki obu etyk są zawile i nie będziemy się w nie głębiej zapuszczali. Postawmy tylko jedno pytanie: skoro etyka abstrakcyjna Przełęckiego była etyką heroiczną wszechdobroci, to jaka była jego etyka konkretna? Mam na to swoją odpowiedź, zapewne sporną.

*

Przełęcki swoją etykę konkretną najkrócej scharakteryzował sam. W ostatniej publicznej wypowiedzi, nagranej na wideo, mówi o sobie, że w życiu starał się „zajmować postawę raczej widza niż uczestnika”: wobec rozgrywających się wokół konfliktów stawać z boku, osobiście się nie angażując. Ta ucieczka od wirów i zderzeń życia społecznego była w nim w zgodzie z ową pasywną wszechdobrocią, która chce nie tyle wszystkim – czy nawet komukolwiek – pomagać, ile nikomu nie szkodzić. Taką postawę życiową określa się zwykle jako *k w i e t y z m*. Ina-

czej, a równie zwięźle, wyrażał ją pan Marwitz, jedna z postaci we wdzięcznej powieści Rodziewiczówny *Dewajtis*: „kocham nade wszystko spokój”.

Kwietyzm był u Przełęckiego rysem osobowości. Abstrakcyjna etyka pasywnej wszechdobroci była nadbudowaną nad tym rysem konstrukcją myślową, która jego konsekwentny kwietyzm jakoś windykowała, dawała nań wyższe przyzwolenie. W istocie była to postawa epikurejska, jak u Horacego jego *beatus ille qui procul negotiis*, „szczęśliwy ten, kto z dala od publicznych zatrudnień”. Przełęcki tych zatrudnień unikał jak ognia.

Etyka abstrakcyjna płynie z rozumu, etyka konkretna płynie z serca lub z jego braku. Wszystko to jest niejednoznaczne i mieni się różnościami możliwych interpretacji. Do etyki niepotępiania nikogo należy np. medykalizacja zła w człowieku: głoszenie, że jest ono w nim tylko „jakąś patologią”. W ten sposób zwalnia się przestępcę z odpowiedzialności za własne czyny i karę chce zastąpić leczeniem. Patologia to odchylenie od gatunkowej normy – ale co tu jest normą, jak i przez kogo ustalana? Ta pseudomedyczna wymówka to tylko jeden z dwuznacznych chwytów, jakimi abstrakcyjna etyka dobroci stara się odgrodzić życie społeczne od realiów ludzkiej natury.

*

Mój stosunek do Przełęckiego był w sumie dosyć ambiwalentny: od pełnej zgody tu, po ostry sprzeciw tam; jego do mnie pewnie też. Tak np. zgodny z nim byłem i jestem w ocenie Herberta. Wyraził ją w związku z wychwalanym bez miary utworem *Potęga smaku*, zgłaszając swoje *votum separatum* (w tomie *O rozumności i dobroci*, 2002, s. 171; tu z nieistotnymi skrótami):

„Mam nieodparte poczucie, że nasz ‘dobry smak’ nie jest czymś, czym by wypadało się chwalić. Stąd mieszane uczucia, jakie budzi we mnie wiersz Herberta. Z jego słów przebija rodzaj zadowolenia i dumy z manifestowanego przez siebie ‘dobrego smaku’. Autor wiersza występuje w roli wytwornego estety, demonstrowującego otwarcie swój duchowy arystokratyzm: ‘Książęta

naszych zmysłów wybrały dumne wygnanie'. W moim odczuciu jest w tym jakiś cień kabotynizmu.”

Podobne odczucie wyraziłem kiedyś sam i ta zgodność cieszy mnie głęboko, bo kto jak kto, ale Przełęcki dobry smak miał. Dęty patos Herbertowskiej etyki abstrakcyjnej – te jego „Bądź wierny, idź” czy „Jest we mnie płomień, który myśli” zadziwiał mnie swoją megalomanią. Albo „pan Cogito”, czyli niby jakiś drugi Kartezjusz.

Sprzeczne natomiast były nasze poglądy na pretensje dzisiejszej psychologii do „naukowości” w działach takich jak „psychologia osobowości” albo „psychologia społeczna”. (Czyli tych działów, które nie stanowią po prostu przedłużenia neurofizjologii w sferę introspekcji.) Gdy wyśmiewałem te pretensje, Przełęcki przyjmował to ze zgorzaniem: „Jak można odnosić się do nich z taką pogardą, gdy usiłują badać psychikę empirycznie!”. Moja replika była krótka: w nauce nie liczą się dobre chęci, tylko wynik – i to w postaci wykrytych przez tych „badaczy” nietrywialnych praw psychiki. A ten jest zerowy. Przełęckiego ta replika nie przekonywała, co tłumaczę sobie jego pozytywizmem, czołobitnym wobec wszelkiej „empirii”, choćby mało wartej.

*

Na koniec jeszcze jedno. Marian Przełęcki jest w polskiej filozofii postacią znacznieszą niż się sam spodziewał. W nadchodzącym chaosie i wstrząsach XXI wieku – których zwiastuny już widać, i które zaćmią to, co z ciemnych sił w człowieku ujawnił wiek XX – epikurejski eskapizm konkretnej etyki Przełęckiego przemówi zapewne do wielu.

Summary

Marian Przełęcki was the last perfect scion of the great Warsaw School of philosophy. Its gist was the mastery of modern logic combined with a strongly positivistic outlook and a softly humanitarian ethics. Przełęcki pushed the latter to Gandhian extremes, advocating a limitless benevolence towards everybody. Consequences of such an attitude are discussed in view of the Elzenbergian distinction between ethics abstract and concrete, i.e. preached and followed.

Key words: Warsaw School of philosophy, logic, Gandhian extremes, ethics abstract, ethics concrete.

