

Tego nie można przeoczyć
Artykuły recenzyjne

Jan Woleński

O *Historii filozofii* Tadeusza Gadacza

Na VIII Polskim Zjeździe Filozoficznym w Warszawie w 2008 r. Tadeusz Gadacz wygłosił referat plenarny „Prawda w filozofii współczesnej”. Treść tego wystąpienia ograniczyła się do koncepcji prawdy w tzw. filozofii kontynentalnej, a właściwie jej części. Zapytany, dlaczego sformułował tytuł w sposób całkowicie ogólny, chociaż zdecydował się na poruszenie tematu wedle zasady *pars pro toto*, pomijając np. filozofię analityczną, oświadczył, iż zajął się tym, w czym czuje się kompetentny. Na tymże zjeździe rozpowszechniano ulotkę zapowiadającą ukazanie się *Historii filozofii* Gadacza, zaprojektowaną na 12 tomów, 6 poświęconych nurtom filozofii współczesnej i tyle samo dotyczących problemów filozoficznych. Mamy zatem niejaką niezgodność pomiędzy oświadczeniem Gadacza na ogólnopolskim forum filozoficznym oraz domniemaniem (dającym się ustanowić *per facta concludentia*) wypływającym z charakteru dwunastotomowego opracowania całości historii filozofii ostatnich stu lat. Z jednej strony, Tadeusz Gadacz nie czuje się kompetentny do wyczerpującego przedstawienia współczesnych teorii prawdy w taki sposób, by włączyć do nich np. idee Tarskiego, a z drugiej strony, deklaruje swoją kompetencję w całym obszarze filozofii XX wieku, oglądanym zarówno przez pryzmat nurtów, jak i problemów. Gadacz wyjaśnia (s. 13–15) powody, dlaczego podjął się sam opracowania dwunastotomowego dzieła. Na razie jedynie notuję tę okoliczność, a wróćę do tej kwestii na końcu.

Wspomniana ulotka i dalsze materiały, m.in. okładka I tomu *Historii filozofii XX wieku* Gadacza (dalej operuję skrótem *HF*), które ukazały się nakładem wydawnictwa Znak pod koniec lutego 2009 r., rozpoczęły intensywny marketing tego dzieła. W jego ramach znajdujemy stwierdzenie że jest to „jedno z największych osiągnięć historiografii filozoficznej naszego czasu”. Specjalne pochwały dotyczą m.in. stylu, logiczności koncepcji, języka narracji, a także prostoty (nawet szlachetnej) i przejrzystości pisania. Jedna z opinii głosi, że „kto nie przeczyta *Historii filozofii XX wieku* Tadeusza Gadacza, nie powinien uważać się

za człowieka prawdziwie wykształconego”. Rzec została podjęta przez środki masowego przekazu i jest wspomagana przez rozliczne spotkania z autorem. Wszystko to stanowi dobrą ilustrację uwagi samego Gadacza (s. 12, strony odnoszą się oczywiście do tomu I) o podziale filozofów na medialnych (jak James czy Sartre) i niemiedialnych (jak Peirce lub Jankélévitch). Akcja w mediach okazała się nadzwyczaj skuteczna. Wstawienie słów „Tadeusz Gadacz, Historia filozofii” w Google i naciśnięcie klawisza „Szukaj” skutkuje informacją, że kontekst ten pojawia się około 62 tys. razy (stan na 6 kwietnia 2009 r.). Bez ryzyka pomyłki można stwierdzić, że Tadeusz Gadacz stał się najpopularniejszym medialnie żyjącym filozofem polskim i w Polsce mieszkającym.

Przymiotniki kwalifikujące tę książkę jako niezwykłą, bezprecedensową, wyjątkową itd. płyną szerokim nurtem. Punktem kulminacyjnym jest tutaj chyba tekst Jacka Popprzezki w „Polityce” (21 lutego 2009 r.), w którym czytamy:

Inteligencjo polska, zbudź się. Ta książka jest wielkim wydarzeniem intelektualnym. Porównywalnym wydarzeniem sportowym byłoby zdobycie mistrzostwa świata w piłce nożnej. „Historia filozofii XX w.” Tadeusza Gadacza, której pierwszy tom pod koniec lutego ukaże się nakładem wydawnictwa Znak, bije bowiem na głowę wszystkie znane tego rodzaju kompendia. Więcej, zdaje się stanowić zupełnie nowy ich rodzaj. Tadeusz Gadacz nie tylko zwyciężył mistrzów w znanej dyscyplinie, ale i wynalazł nową trudniejszą, w której niesłychanie ciężko będzie mu dorównać.

Koledzy z Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego opowiadali mi, że dzwoniło do nich z redakcji „Polityki” z zaproszeniem na spotkanie promocyjne *HF* organizowane przez to pismo. Okazało się, że w tym samym czasie jest przewidziane posiedzenie Rady Naukowej IF UW. Osoba zapraszająca na imprezę z pełnym przekonaniem oświadczyła, że posiedzenie powinno się przełożyć na inny termin, aby umożliwić jego potencjalnym uczestnikom udział w promocji tak wielkiego dzieła napisanego przez tak wybitnego autora.

Zgadzam się całkowicie z wieloma ocenami na temat *HF*. Jest to na pewno dzieło bezprecedensowe, wyjątkowe, niezwykle i bijące na głowę wszystkie (lub, by być ostrożnym, prawie wszystkie) znane kompendia, a nawet projektuje nowy ich rodzaj o właściwościach trudno osiągalnym dla innych podobnych wytworów. Wszelako powody mojej oceny są zgoła różne niż red. Popprzezki i innych entuzjastów. Dlatego właśnie zmieniłem „osiągnięcia” na „właściwości”. Korzystając ze sportowej metafory, powiem, że ukazanie się I tomu *HF* można porównać nie ze zdobyciem mistrzostwa świata w piłce nożnej, ale z poziomem gry naszej reprezentacji w meczu z Irlandią Północną w dniu 28 marca 2009 r.; tak się składa, że artykuł ten zacząłem pisać zaraz po zakończeniu tego blamażu polskiej kopanej. W samej rzeczy, w *HF* znajdują się kiksy porównywalne z interwencjami Artura Boruca w Belfaście oraz cała masa zwyczajnych błędów lub wątpliwych informacji i interpretacji. Niżej postaram się uzasadnić tę opinię, aczkolwiek wszystko, co mam obecnie do dyspozycji, to tom I oraz plan całości.

Przypuszczam jednak, że dalsze tomy będą w najlepszym przypadku podobne w charakterze do tego, co zostało wydane. Gdy ta recenzja ukaże się, na rynku będą prawdopodobnie dostępne dwa kolejne tomy (zamierzam kontynuować dyskusję na temat *HF*). Dla porządku podam, że dzieło Gadacza budzi respekt od strony edytorskiej. Jest wydane starannie i estetycznie. Ma porządne indeksy (bardzo pomogły w sporządzeniu niniejszej recenzji), dobrą bibliografię, zarówno podmiotową (dzieła omawianych filozofów, zarówno wydania oryginalne, jak i tłumaczenia na język polski), jak i przedmiotową (dodaną w formie dyskietki). Zawiera też sporo informacji biograficznych. Nie chcę też twierdzić, że wszystko inne w *HF* jest po prostu złe. To, co poprawne, nie przekracza poziomu pierwszego lepszego podręcznika historii filozofii współczesnej. Zajmę się zatem tym, co negatywne.

Zacznę od uwag na temat struktury całego przedsięwzięcia. Jest kilka sposobów porządkowania materiału z zakresu historii filozofii. Podstawowa zasada dotyczy zachowania chronologii, przynajmniej w jakimś ogólnym zarysie – i w tych ramach omawia poszczególnych myślicieli lub całe kierunki. *Historia filozofii* Tatarkiewicza i pięć pierwszych tomów opracowania Coplestona ma taki właśnie charakter. Oczywiście, wykrawanie dokładnych poziomic w układzie chronologicznym jest niemożliwe, ponieważ np. warto omawiać klasycznych empirystów brytyjskich czy idealistów niemieckich w jednych ciągach, a nie trzymać się kryterium chronologicznego i omawiać np. Leibniza pomiędzy Lockiem a Berkeleym z uwagi na daty ich urodzenia i śmierci. Tatarkiewicz uczynił też wyjątek dla filozofii polskiej, którą omawiał na końcu każdego z wyróżnionych przez siebie okresów. Copleston zmienił zasadę po tomie V i VI poświęcił filozofii niemieckiej od Wolffa do Kanta, VII – filozofii niemieckiej od Fichtego do Nietzschego, VIII – filozofii angloamerykańskiej od Benthama do Russella, IX – filozofii francuskiej od de Birana do Sartre’a, X – filozofii rosyjskiej. Tom XI o pozytywizmie logicznym i egzystencjalizmie jest zorganizowany wedle przekroju chronologii przez dwa podstawowe (wedle Coplestona) nurty filozofii XX w. E. Gilson, T. Lanagan i A.A. Maurer przyjęli w *Historii filozofii współczesnej od Hegla do naszych czasów* (tj. od połowy XX w.) układ wedle państw, wyróżniając filozofię niemiecką, francuską i włoską, angielską i amerykańską. Tom *Cambridge History of Philosophy* dotyczący lat 1870–1945 dzieli całość na dwa podokresy, tj. 1870–1914 i 1914–1945, a więc wedle kryterium politycznego, a w tych ramach są omawiane najpierw trzy szerokie nurty, tj. pozytywizm, idealizm i pragmatyzm, a potem działy filozofii, bardziej szczegółowe niż ogólne, tj. np. filozofia prawa, sztuki, religii, ewentualnie relacje pomiędzy filozofią a innymi dziedzinami, np. psychologią, fizyką czy naukami społecznymi. Poszczególne rozdziały mają dalszą strukturę, np. fragment o osiągnięciach polskiej szkoły logicznej (napisany przeze mnie; stąd trochę orientuję się, jak to dzieło powstawało). Nie ma rozwiązania idealnego w strukturalizacji materiału historycznofilozoficznego. Podział wedle

państw nieco zamazuje problemy i bardziej uniwersalną rolę wielkich jednostek, a nadto wymaga pewnych decyzji, gdzie kogo zaszufladkować, np. u Gilsonego *et consortes* Kierkegaard jest filozofem niemieckim, a fuzja Francuzów i Włochów wygląda na sztuczną. Kryterium polityczne (wojna francusko-pruska i powstanie Niemiec, daty dwóch wojen światowych) niekoniecznie ma związek z rozwojem filozofii. W praktyce poszczególni autorzy czy redaktorzy coraz częstszych dzieł zbiorowych posługują się łącznie różnymi schematami porządkującymi materiał i zawsze starają się jakoś argumentować, dlaczego przyjmują takie lub inne rozwiązanie.

Gadacz nie wyjaśnił wystarczająco przyjętej przez siebie struktury *HF*. Pierwsza wątpliwość wiąże się z podziałem na tomy dotyczące nurtów i dotyczące problemów. Nie da się przecież rozważać pierwszych bez drugich i na odwrót, np. filozofii języka w izolacji od rozwoju filozofii analitycznej. Trudno sobie wyobrazić tomy problemowe bez obszernych powtórzeń treści pierwszych sześciu. Autor sam to pośrednio sugeruje (s. 22):

Druga część [problemowa – J.W.] [...] ma obejmować zarówno filozofów kontynentalnych, jak analitycznych, których łączyła wspólna, dominująca w XX wieku problematyka badawcza. Poszczególne tomy będą zatem zawierały: filozofię języka, filozofię nauki, epistemologię, filozofię umysłu, filozofię polityczną, etykę, filozofię prawa, filozofię człowieka i kultury, ontologię i metafizykę, filozofię religii. Ostatni fragment drugiej części będzie poświęcony pograniczom filozofii i innych nauk: psychologii i psychoanalizy, socjologii, teologii, literatury, etnologii i etnografii, religioznawstwa, fizyki, matematyki, biologii i medycyny, ekonomii i ezoteryki.

Tak więc, druga część *HF*, czyli tomy VII–XII, ma obejmować przede wszystkim filozofów, ale chyba Gadacz ma na myśli to, że ma dotyczyć problemów obecnych w poglądach filozofów, zarówno analitycznych, jak i kontynentalnych, wszelako pod warunkiem, że połączonych problematyką badawczą dominującą w XX wieku. A co wtedy, rodzi się pytanie, gdy coś dominuje w filozofii analitycznej, ale nie w kontynentalnej, jak to jest w przypadku filozofii języka czy filozofii nauki? Zostanie pominięte? A na odwrót, jeśli coś jest popularne w filozofii kontynentalnej, ale nieobecne w analitycznej, jak to bywa w przypadku filozofii religii lub człowieka, czy też zostanie pominięte? Znając skądinąd znikomą kompetencję Gadacza w filozofii analitycznej (kilka uwag na ten temat znajdzie się dalej), można łatwo przewidzieć, że z dużą ochotą będzie pomijał filozofię analityczną, ale nie kontynentalną. Z wyliczanki w sprawie związków filozofii z innymi dyscyplinami (s. 37–51) wynika, że psychoanaliza nie jest częścią psychologii, że językoznawstwo i historia nie znalazły uznania u Gadacza jako warte uwzględnienia w analizie pogranicznej (por. też niżej). Najbardziej cieszy mnie uznanie ezoteryki za naukę i przyznam, że z tego powodu z niecierpliwością oczekuję na ostatni tom *HF*. Mniejsze nadzieje pokładałam w rozważaniach Gadacza na temat pogranicza filozofii z matematyką i fizyką. Na razie mogę podać dwa powody po temu. Na s. 216 czytamy, że według Ch.S. Peirce’a Arystotelesowi

nie „udało się [...] uchwycić sedna sprawy w twierdzeniu, że ogólniki poznawane są przez rozum, a konkrety zmysłowo”. W oryginale jest tak: „[...] generals are known by reason, singulars by sense. Generals are predicates”. „Generals” można w tym kontekście tłumaczyć przez „powszechniki”, ewentualnie „to, co ogólne”, ale nie przez „ogólniki”. A na s. 251 (por. też s. 213) mamy informację, że Peirce „położył podwaliny pod algebrę względności Ernsta Schrödera”. Nie wiadomo, skąd Gadacz wziął termin „algebra względności”, w każdym razie tak oddaje „Algebra der Relative” (używany przez Schrödera) lub „algebra of relatives” (używany przez Peirce’a). Chodzi oczywiście o algebrę relacji. Kto ma takie pojęcie o terminologii logicznej, powinien najpierw nieco poduczyć się, a dopiero potem zabierać się do pisania powszechnej historii filozofii. Nawiasem mówiąc, termin „względność” na oznaczenie relacji był stosowany (informacja od prof. J. Zygmunt) w *Teorii mnogości* (I wydanie, Warszawa 1912) W. Sierpińskiego (w kolejnych wydaniach mowa jest o stosunkach i relacjach), ale nie sądzę, by geneza tekstualna (o tej metodzie będzie mowa niżej) w wykonaniu Gadacza dotarła do tego szczegółu.

Tomy problemowe *HF* są jednak zapewne daleką przyszłością, a ich plan jest jeszcze dość mglisty. Obróćmy się zatem do tych, które prezentują nurty. Jeden już wyszedł, a dwa następne, wedle zapowiedzi wydawniczych, znajdują się na rynku jeszcze w tym roku, zapewne przed ukazaniem się niniejszego artykułu. Oto plan pierwszej części *HF* (s. 22): T. I: *Filozofia życia, pragmatyzm, filozofia ducha*; T. II: *Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*; T. III: *Fenomenologia, hermeneutyka*; T. IV: *Filozofia chrześcijańska, personalizizm, neoheglizm, szkoła frankfurcka*; T. V: *Marksizm, neomarksizm, strukturalizm, poststrukturalizm, postmodernizm, feminizm*; T. VI: *Filozofia analityczna: początki, analitycy z Cambridge, empiryzm logiczny, szkoła lwowsko-warszawska, oksfordzka filozofia języka potocznego, druga filozofia Wittgensteina*. Pierwszy problem dotyczy tego, czym jest nurt filozoficzny. W jednym znaczeniu – nurtem jest pragmatyzm, fenomenologia, marksizm, neokantyzm czy neoheglizm, a więc kierunek filozoficzny. W innym sensie – nurtem jest rodzina kierunków, powiązanych metodą (np. filozofia analityczna), stosunkiem do czegoś, np. religii (np. filozofia chrześcijańska), czy jeszcze czymś innym, np. badanym obiektem (np. filozofia życia) czy jakoś zarysowaną problematyką (np. feminizm); nie chcę tutaj wchodzić w rozmaite szczegóły, np. form pośrednich, bo wystarczy odnotowanie, że termin „nurt filozoficzny” jest co najmniej dwuznaczny.

Zasada organizacji poszczególnych tomów, jak i całości nie jest jasna. Każdy z tomów rozpoczyna relację o poglądach gdzieś w II połowie XIX wieku i kontynuuje ją do końca XX wieku. Byłoby to zrozumiałe, gdyby kolejne tomy dotyczyły jakichś spójnych i homogenicznych zbiorów nurtów filozoficznych. Łatwo jednak zauważyć, że zmiana układanek dokonanych przez Gadacza nie miałaby większego wpływu. Przykładowo w t. I można by zastąpić pragmatyzm przez

filozofię egzystencji, neokantyzm, neoheglizm lub fenomenologię. A całość złożona z fenomenologii, strukturalizmu, poststrukturalizmu, postmodernizmu i feminizmu też prezentowałaby się okazale, podobnie jak obejmująca filozofię ducha, hermeneutykę, szkołę frankfurcką i filozofię dialogu czy też filozofię ducha, filozofię chrześcijańską, personalizm i filozofię dialogu, aczkolwiek na razie nie wiadomo, co filozofia chrześcijańska ma obejmować, skoro personalizm znalazł się poza jej obrębem. Wprawdzie w filozofii wszystko jakoś łączy się ze wszystkim, ale jednak wypadłoby wyjaśnić i uzasadnić decyzję w sprawie struktury całości. Jedyne projekt tomu poświęcony filozofii analitycznej jawi się jako jednolity, ale tutaj nie ma wielkiego pola manewru w doborze materiału. Paradoksalnie rzecz biorąc, ignorancja ma czasem dobre skutki, ponieważ blokuje własną inwencję. Trudno o jakiś komentarz w sprawie kompletności planu całości, ale na razie nie wiadomo, gdzie Gadacz zamierza umieścić (i czy w ogóle ma taki zamiar) empiriokrytycyzm, neorealizm amerykański, konwencjonalizm, neoracjonalizm francuski czy racjonalizm krytyczny. Na s. 210 czytamy, że w tomie szóstym znajdzie się miejsce dla neopragmatyków analitycznych (nazwa wprowadzona przez Gadacza *ad hoc*), ale nie bardzo wiadomo, gdzie, ponieważ żaden z działów tam wymienionych do tego nie nadaje się, podobnie jak dla ważnej szkoły uppsalskiej (A. Hägerström i kontynuatorzy) czy helsińskiej (G.H. von Wright, Hintikka i inni). Oczywiście, trudno wymagać, aby jakakolwiek historia filozofii objęła wszystko, ale nie zawadzi wskazać, co pomija (w tym wypadku, raczej, co może pominąć), gdy są powody, by sądzić, że przynajmniej niektóre opuszczenia biorą się z niezbyt rozsądnej konstrukcji całości. Na razie to, co Gadacz zaprojektował, rzeczywiście odpowiada ocenie *HF* jako kompendium nowego rodzaju i oryginalnego, ale nie w sensie dodatnim. Wbrew entuzjastom *HF* nie podzielam ich opinii, że konstrukcja tego opracowania jest doskonała, logiczna i przemyślana. Jest akurat odwrotnie.

Dla uzupełnienia ogólnych uwag o strukturze *HF* zajmę się bardziej szczegółowo wydanym tomem, obejmującym, obok wstępu do całego przedsięwzięcia, filozofię życia, pragmatyzm i filozofię ducha. Pragmatyzm jest kierunkiem, ale dwa pozostałe nurtami w innym znaczeniu. Gadacz rozumie filozofię życia (s. 57; za Z. Kuderowiczem) jako:

nurt filozofii, który zrodził się w Niemczech w drugiej połowie XX wieku w polemice z pozytywizmem i materializmem, w odpowiedzi na kryzys kultury, będący następstwem krytyki religii i państwa dokonanej w latach czterdziestych XIX wieku przez lewicę heglowską i klęskę rewolucji mieszczańskiej w czasie Wiosny Ludów.

Nie jest to jednak rozumienie powszechne w Niemczech w II połowie XIX wieku. *Słownik filozoficzny* R. Eislera (*Wörterbuch der Philosophischen Begriffe*, korzystam z wydania z 1929 r.) stanowiący podsumowanie niemieckiej terminologii filozoficznej w tym okresie wymienia dwa znaczenia terminu *Lebensphilo-*

sophie: (a) każdy kierunek filozoficzny, który traktuje absolutną rzeczywistość jako życie bądź który przeciwstawia życie jako ujmowane pewnymi irracjonalnymi aktami (np. intuicją) formom bytu poznawanym rozumowo i abstrakcyjnie; (b) jako tzw. biozofię, tj. teorię na temat sensu i wartości życia ludzkiego. Za przedstawicieli filozofii życia w sensie (a) zostali uznani J. Herder, W. Goethe, F.W. Schelling, A. Schopenhauer, F. Nietzsche, J. Guyau, H. Bergson, W. James, O. Spengler, R. Müller-Freienfels, W. Dilthey, G. Simmel, R. Eucken, M. Scheler i Th. Lessing, natomiast rzeczony słownik wskazuje, iż biozofią zajmował się każdy, kto traktował o życiu ludzkim z pewnego punktu widzenia. Obszerniejsze i cytowane przez Gadacza omówienie rozmaitych rozumień *Lebensphilosophie* znajduje się w *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 5 (1980). G. Pflug, autor stosownego hasła, odróżnia pięć znaczeń, z których ostatnie odpowiada (a). Oba źródła zwracają uwagę na to, że życie może być ujmowane z różnych punktów widzenia, np. biologicznego, kulturowego, historycznego czy metafizycznego, a Pflug zaczyna od uwagi, że termin *Lebensphilosophie* nie oznacza jednego jasno wyodrębnionego kierunku filozoficznego lub osobnej dyscypliny filozoficznej. Być może Gadacz broniłby się tym, że skorzystał z książki J. Bocheńskiego o współczesnej filozofii europejskiej (cytowanej na s. 9, przypis 10), który ją omówił w podobnych rubrykach, ale, po pierwsze, ten pomysł może być kwestionowany, a po drugie i ważniejsze, dzieło to przedstawia szeroką panoramę myśli współczesnej, a nie wyimek, co sprawia, że filozofia życia czy ducha są wyraźnie skontrastowane z innymi nurtami.

Przegląd literatury dotyczącej filozofii życia wskazuje, że obserwacja Pfluga dotyczy nie tylko tego, że filozofię życia rozumie się, powiedzmy, na pięć sposobów, ale także iż pojmowanie (a) nie wytycza jasno określonego zakresu. Okoliczność ta, rzecz jasna, nie usprawiedliwia pomijania filozofii życia w opracowaniach dotyczących historii filozofii, ale także winna skłaniać do sporej ostrożności. Otóż, mniemam, że nie jest rozwiązaniem najszcześliwszym uczynienie z filozofii życia jednego z trzech nurtów omawianych w pierwszym tomie *HF*, a Nietzsche, Dilthey, Bergson, Spengler, J. Ortega y Gasset i Simmel są tam uznani za głównych przedstawicieli tej orientacji, natomiast E. Troeltsch, J. Huizinga, L. Klages, G. Misch, E. Spranger i O. Bollnow za dalszych. Wszelako u każdego z nich jest znacznie więcej idei filozoficznych niż dotyczących tylko życia. Jest to nawet widoczne w proporcjach fragmentów *HF* poświęconych poglądom tych (głównych przedstawicieli) filozofów: Nietzsche (niecałe dwie strony na 23), Dilthey (2 strony na 10), Bergson (1 strona na 12), Spengler (1/2 strony na 4), Ortega y Gasset (1 strona na 6), Simmel (niecałe 2 strony na 7). Oczywiście, można na to odpowiedzieć, że inne kwestie były rozpatrywane z punktu widzenia kategorii życia, ale równie dobrze daje się argumentować, iż rzeczy miały się akurat odwrotnie.

Gadacz dostrzega naturalnie (s. 60–61), że filozofia życia przecinała się z innymi kierunkami, w szczególności z pragmatyzmem (aczkolwiek nie zgadza się

z kwalifikowaniem Jamesa jako filozofia życia), neokantyzmem (np. Simmel), hermeneutyką (Dilthey), fenomenologią (m.in. Scheler) i egzystencjalizmem (Jaspers, Heidegger). Zwraca też uwagę na rozmaite możliwe podziały filozofii życia, np. historyczny i naturalistyczny. Ma też wątpliwości, jak zaklasyfikować Diltheya (na s. 63 powiada, że „w równym stopniu był hermeneutą i filozofem życia”). Uwagi te jednak są dalekie od systematyczności i czytelnik może być nimi zdezorientowany. Niezależnie od tego zasznuflowanie Nietzschego, Diltheya itd. przede wszystkim jako filozofów życia eliminuje sporo z ich oryginalności i rzeczywistego znaczenia historycznego. Dilthey jest obecnie rozważany przede wszystkim jako wielki teoretyk nauk humanistycznych i ich przedmiotu, którym wcale nie było życie, ale duch (w sensie niemieckiego „Geist”), a Bergson zasłużył się przede wszystkim jako filozof intuicji, czasu, trwania, moralności i religii. Zasługują na to, by byli przedstawiani właśnie jako Dilthey i Bergson, a nie reprezentanci niezbyt jasno określonej filozofii życia. Skoro była już mowa o znaczeniu historycznym, to przytoczę opinię Gadacza (s. 111), że Nietzsche wywarł największy wpływ na filozofię XX wieku. Nawet spory podany w *HF* wykaz tych filozofów, na których Nietzsche miał wpłynąć, nie pomaga uznać tego poglądu jako trafnego lub nie. Ze swej strony uważam tego rodzaju stwierdzenia za niezbyt poważne, ponieważ są nierozstrzygalne w rozsądny sposób. Niemniej jednak są one także wysoce szkodliwe, ponieważ wprowadzają w błąd czytelników, którzy mogą powziąć przekonanie, że takowe rzeczy dają się ustalić.

Sporo wątpliwości nasuwa także ujęcie filozofii ducha w *HF*. Jej główni przedstawiciele, zdaniem Gadacza, to E. Boutroux, P. Teilhard de Chardin, J. Nabert, L. Lavelle, R. Le Senne i Jankélévitch, a więc wyłącznie Francuzi, natomiast do mniej ważnych zaliczają się J. Lachelier, E. von Hartmann, R. Eucken, O. Hamelin i E. Brunschvicg; tak więc Niemcy zdarzyli się tylko wśród drugorzędnych przedstawicieli tego nurtu. Wszystkich zaś ma łączyć to, że zajmują się duchem. Od razu trzeba jednak zauważyć, że duch duchowi nierówny, co zresztą od razu wypływa z tekstu Gadacza. Brunschvicg rozważał inwencję duchową czy też wolność duchową. Tak naprawdę nie był żadnym filozofem ducha, ale przedstawicielem neoracjonalizmu francuskiego, aczkolwiek, jak zaraz zobaczymy, nurt ten może być zaliczony do francuskiej filozofii ducha. Eucken rozwinął filozofię życia duchowego, zgodną ze znaczeniem słowa „Geist”. Von Hartmann był przedstawicielem typowo niemieckiej *Geistesphilosophie*, nawiązującej do tradycji Leibniza, idealistów transcendentalnych i Schopenhauera. Lachelier, podobnie jak Hamelin, winien być zaliczony do tradycji francuskiej. Tak więc trzeba odróżnić dwie narodowe filozofie ducha, germańską i frankońską. Gadacz zajmuje się właściwie tylko tą drugą. Ponieważ nie jestem specjalistą w tej dziedzinie, zwróciłem się do jednego z francuskich kolegów z prośbą o wyjaśnienie. Odpisał, że francuska filozofia ducha (czyli spirytualizm francuski) polega na tym, że drogą introspekcyjnej analizy danych świadomości docieramy do absolutnej

rzeczywistości duchowej, niezależnie od tego, czy jest to myśl, czy wola. Z tego powodu Hamelin i Lachelier są filozofami ducha w tym znaczeniu, natomiast Brunschwig, Eucken i von Hartmann nie. Gadacz jakoś krąży wokół tego dość prostego rozumienia ducha, ale rzecz rozmywa w serii dygresji, które mieszają sens francuskiego terminu „l'esprit” i niemieckiego słowa „Geist”. A ponadto jego rozważania są równie niesystematyczne jak ogólne dywagacje o filozofii życia. Le Senne w artykule o filozofii ducha, wspomnianym w *HF* na s. 377, zwrócił uwagę na to, że „l'esprit” oznacza zarówno umysł, jak i ducha w sensie rzeczywistości duchowej. Gdy Mounier zakładał pismo „LEsprit”, miał na uwadze coś, co odpowiadało tytułowi naszego jezuickiego pisma „Życie Duchowe”, a gdy Lavelle i Le Senne zainicjowali serię wydawniczą *Philosophie de L'Esprit* mieli na uwadze tradycję filozofii ducha. Gadacz przytacza oba fakty (s. 373), ale komentuje to tak, jakby „LEsprit” znaczyło to samo w obu kontekstach (por. też s. 383), co nie jest prawdą. Na tej samej stronie zacytowany jest N. Abbagnano, który ma określać spirytualizm „jako każdą doktrynę, która praktykuje analizę świadomości”. Napisałem „ma określać”, ponieważ nie mam dostępu do źródła, a z powodów już podanych i dalej zaznaczonych traktuję stwierdzenia Gadacza z ostrożnością. Jakkolwiek by było, określenie spirytualizmu jako praktykowania analizy świadomości jest zdecydowanie za szerokie. Fundamentem francuskiego spirytualizmu jest docieranie do duchowego Absolutu za pośrednictwem analizy danych świadomości, by powtórzyć to po raz drugi.

Lavelle, Nabert i Le Senne są bez wątpienia filozofami ducha w sensie, o który chodzi Gadaczowi. Z Boutroux jest pewien problem, ponieważ jego przeciwstawienie natury i ducha jest z jednej strony wyraźnie naznaczone rozważaniami z zakresu filozofii przyrody, a z drugiej strony – religią i zdecydowanym sprzeciwem wobec materializmu. Wprawdzie jest dość powszechnie uważany za spirytualistę czy też neospirytualistę, jego koncepcja ducha jednak nie jest całkowicie typowa dla tradycji francuskiej. Dzisiaj znacznie bardziej ceni się jego kontyngentyzm w pojmowaniu praw nauki niż spirytualistyczną metafizykę. Nie ma natomiast żadnych podstaw do zaliczania Teilharda de Chardin do filozofii ducha w sensie Lavelle'a *et consortes*. Wbrew Gadaczowi (s. 18) Teilhard nie jest powszechnie zaliczany do personalizmu chrześcijańskiego. W tym kontekście ważniejsze jest jednak to, że czynnik chrystologiczny i punkt Omega, czyli baza Teilhardowskiej koncepcji ducha, są swoiste i mają niewiele wspólnego z *philosophie de l'esprit*. Gadacz podaje (s. 18, s. 410) jako argument to, że Bergson wywarł największy wpływ na Teilharda de Chardin. Wszelako sam Gadacz podkreśla, że drugi przejął od pierwszego odróżnienie moralności statycznej od dynamicznej, a to ma się nijak do spirytualizmu. Nawiasem mówiąc, gdyby Gadacz miał rację, to Bergson winien być raczej uznany za filozofa ducha niż życia. Podobnie, opieram się wyłącznie na *HF*, w prezentacji Jankélévitcha w tej książce nie ma niczego, co wskazywałoby na zasadność zaliczania go do spirytualizmu francuskiego.

Znajdujemy też u Gadacza bardzo mocne opinie w sprawie wagi poszczególnych filozofów. Tę o Nietzsche już cytowałem. W jednym z wywiadów określił Lavelle'a jako najwybitniejszego filozofa przedwojennej Francji. Wychodzi więc na to, że był on wybitniejszy od Bergsona, E. Meyersona, Brunschvicga, a może nawet H. Poincarégo i P. Duhema, o ile okres przedwojenny potraktuje się wystarczająco obszernie, np. od 1900 do 1939. Na s. 12 Alain (Émile August Chartier) jest wskazany jako „najbardziej znany filozof” we Francji na początku XX w., a to dzięki cotygodniowym felietonom. Bardzo szczegółowy słownik filozofów W. Ziegenfussa (wydany w 1949 r.) ledwie wspomina o tym profesorze Liceum Henryka IV – bez uwzględnienia jego poglądów. Alain jest też nieobecny we francuskim tomie Coplestona i raz wspomniany w historii filozofii Gilsona, Langana i Maurera, podobnie jak w książeczce Bocheńskiego o filozofii europejskiej. Może i był bardzo popularny wśród czytelników francuskiej prasy tygodniowej, ale to jeszcze mało dla ugruntowania socjologicznej oceny Gadacza. Na s. 534 czytamy, że Jankélévitch jest filozofem „o wiele bardziej oryginalnym i interesującym niż Sartre”; por. też s. 12, gdzie Gadacz sądzi, iż pierwszy „stanie się w o wiele większym stopniu filozofem klasycznym” niż drugi. Gadacz na pewno ma pełne prawo do własnych ocen i nadziei w sprawie wielkości poszczególnych filozofów, ale niekoniecznie musi się nimi dzielić z czytelnikami tak kategorycznie, o ile nie ma nic więcej do powiedzenia na ten temat, a na dodatek jego oceny, chociaż na pewno oryginalne, są raczej na bakier z *opinio communis*. Powszechne mniemanie, nawet środowiska filozoficznego, w sprawie wybitności w hierarchii filozofów nie jest oczywiście rozstrzygające, ale powinno być respektowane, o ile nie pada się racji za stanowiskiem przeciwnym. O ile wśród filozofów życia wymienionych w *HF* są, wedle tradycji, prawdziwe wielkości, to reprezentanci filozofii ducha nie należą do nich, może z wyjątkiem Teilharda de Chardin. Tedy stawianie w jednym rzędzie Nietzschego, Diltheya, Bergsona, Peirce'a, Jamesa oraz wymienionych przez Gadacza filozofów ducha stanowi zniekształcenie rzeczywistej historii filozofii.

Łatwo teraz zauważyć, że kryteria stosowane przez Gadacza wyróżniające filozofię życia i filozofię ducha są tak ogólnikowe i rozmyte, że można sobie tworzyć rozmaite konstelacje. O Bergsonie jako potencjalnym kandydacie na filozofa ducha już wspominałem. Nie ma powodu, by pragmatyści nie zostali uznani za filozofów życia, a Dilthey za krystalicznie czystego filozofa ducha. Późny Husserl z uwagi na problem świata życia (*Lebenswelt*) mógłby znaleźć się w obozie *Lebensphilosophie*, ale jego koncepcja transcendentnej świadomości jako jedynego samoistnego (w rozumieniu R. Ingardena) bytu dostarcza bardzo dobrego uzasadnienia dla uznania go za bardzo charakterystycznego filozofa ducha. W tym samym towarzystwie jest także miejsce dla neoheglistów brytyjskich oraz neokantystów, którzy wszak porzucili rzeczy same w sobie dla transcendentalnie rozumianej kultury, której istota jest bez wątpienia duchowa.

Dalsze perspektywy otwierają się w związku z dowolnym teizmem. Sam Gadacz daje po temu pewną wskazówkę. Fragmenty o Lavelle'u i Le Senne znajdujące się w *HF* zostały niemal dosłownie przejęte (bez zaznaczenia tego) z wcześniejszej książki Gadacza *Filozofia Boga w XX w. Od Lavelle'a do Tischnera* (WAM, Kraków 2007). Tam dotyczyły Boga, tutaj (w *HF*) mają za przedmiot ducha. Prosty sylogizm (Gadacz może zastosować algebrę względności, by uchwycić w czym rzecz) „Skoro Bóg jest duchem, to filozofia Boga jest filozofią ducha” jest w tym względzie potężnym przewodnikiem w rozszerzeniu zakresu *philosophie de l'esprit* o wszystkich teistów i to bez żadnego wyjątku. Mówiąc zaś poważnie, konwencja pisania dziejów filozofii dopuszczająca niemal swobodne przemieszczanie filozofów od jednego nurtu do innego jest niezbyt właściwa, aczkolwiek na pewno nowatorska. Monografia o filozofii życia w XX wieku czy francuskiej filozofii ducha jest na pewno rzeczą ze wszech miar pożyteczną, ale Gadacz pomylił jakiś wstępny zarys takiego przedsięwzięcia ze stratyfikacją dziejów filozofii.

K. Twardowski postulował prawie sto lat temu, aby podręcznik historii filozofii dla studentów polskich powstał w Polsce. Podawał dwa argumenty po temu. Po pierwsze, historia filozofii napisana przez autora zagranicznego, zwłaszcza z kraju wiodącego, będzie kładła nacisk na jego własną filozofię, np. brytyjską, francuską czy niemiecką, a po drugie, nie znajdzie się w niej należyte miejsce dla myśli polskiej. Pierwszy postulat może być nazwany zasadą równego traktowania podstawowych filozofii krajowych czy też kierunków w nich dominujących. Łatwo zauważyć, że *Historia filozofii* W. Tatarkiewicza spełnia idee Twardowskiego. Gadacz widzi problem równego traktowania i podaje (s. 8–9) kilka przykładów „przechyłu” w taką czy inną stronę, demonstrując to dobrze znanym zaniedbywaniem filozofii kontynentalnej przez analityków. *Exempla* można łatwo pomnożyć, np. przez wskazanie wspomnianej *The Cambridge History of Philosophy* czy dwa ostatnie tomy *The Routledge History of Philosophy*. Wszelako jestem niemal pewien, że *HF* nie spełni postulatu równego traktowania, ale z ostatecznym werdyktem trzeba wstrzymać się do zapoznania się z całością lub przynajmniej pierwszymi sześcioma tomami. Wtedy też będzie można orzec, na ile obecna jest filozofia polska w całym opracowaniu Gadacza. Zapowiada się fragment o szkole lwowsko-warszawskiej, na pewno znajdzie się też coś o Ingardenie, Tischnerze (i tak dziw, że nie ma o nim całego tomu) czy polskim marksizmie. Poczekamy, zobaczymy. Wszelako tom pierwszy jest pod tym względem nader marny. Nazwisk polskich jest nawet sporo, ale przede wszystkim przy okazji wyliczanek, kto na kogo wpłynął lub czym (kim) zajmował(uje) się dany filozof; niektóre z tych wzmianek dalej skomentuję. Brakuje natomiast rozdziału, np. na samym końcu, o tym, jak filozofia życia, pragmatyzm i filozofia ducha oddziaływały w naszej filozofii; można to też było zrobić w postaci specjalnych punktów po przedstawieniu

głównych nurtów. A jest o czym pisać, np. o recepcji Nietzschego w Polsce (jest tylko ogólnikowa wzmianka na s. 113), o wpływie Diltheya czy Bergsona na J. Kleinera i Z. Łempickiego, dwóch wybitnych polskich filologów, o recepcji pragmatyzmu (W.M. Kozłowski, F. Znaniecki) i krytyce tego kierunku przez K. Twardowskiego, S. Leśniewskiego i W. Biegańskiego, o rozprawie doktorskiej Cz. Znamierowskiego na temat pragmatycznego pojęcia prawdy, o korespondencji W. Lutosławskiego z Bergsonem i W. Jamesem (nawiasem mówiąc, Lutosławski był dość typowym filozofem ducha, a James uważał go za bardzo wybitnego myśliciela) czy o stosunku Ingardena do Bergsona (Ingarden nie tylko krytykował Bergsona w swej pracy doktorskiej, ale także korzystał z jego idei w swej koncepcji intuicji, spostrzeżenia zmysłowego czy redukcji). Byłoby znacznie lepiej, gdyby taki fragment powstał w ramach *HF*, a Gadacz pominął niezbyt kształcące informacje, kto w obecnej Polsce zna się na muzyce, zajmuje się związkami teologii z filozofią, jest specjalistą od Diltheya, nawet najwybitniejszym, pisze o Deweyu itd. Sposób potraktowania filozofii polskiej przez Gadacza w *HF* uważam za jeden z największych mankamentów pierwszego tomu tej książki.

Za istotny element swojej metody pisania historii filozofii Gadacz uznał tzw. genezę tekstualną (jej omówienie znajduje się na s. 18–21). Ma ona polegać na analizie kontekstów i inspiracji na podstawie dzieł filozofów, ich lektur, a także innych źródeł jak korespondencja czy protokoły seminaryjne. Gadacz pisze tak (s. 18–19):

Dzięki genezie tekstualnej udało się precyzyjnie określić znaczenie i wpływ każdego z filozofów. Dotąd najczęściej mówiono tylko o bezpośrednich uczniach i następcach. Nie bardzo było wiadomo, kto i kiedy czytał ich dzieła i w jaki sposób oddziaływały. Ten rodzaj badań pozwolił na przykład pokazać, że jednym z najbardziej wpływowych filozofów pierwszych trzech dekad XX wieku był William James czy też że wpływ Bergsona był o wiele silniejszy, niż wydawało się to dotąd, i dotyczył bardzo różnych filozoficznych nurtów.

Zauważmy, że nazwa „geneza tekstualna” jest zbitką, która nie oddaje celu metody, polegającej na badaniu rozmaitych aspektów poglądów filozofów za pośrednictwem analizy tekstów; będę jednak używał tego terminu, chociaż właściwsza byłaby nazwa „kontekstualna analiza genetyczna”. Ważniejsze jest to, że Gadacz wyważył otwarte drzwi w ostatnio zacytowanym fragmencie. Wystarczy przeczytać pierwszą lepszą książkę o Jamesie i Bergsonie, np. popularne opracowania poglądów tych filozofów w serii „Myśli i Ludzie” (H. Buczyńska-Garwicz, *James*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1973; I. Wojnar, *Bergson*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1985), aby przekonać się, że ustalenia Gadacza na temat roli tych filozofów na podstawie genezy tekstualnej są w obiegu od dawna i chyba nikomu z poważnych badaczy nie „wydawało się [...] dotąd”, tj. zapewne do czasu ukazania się I tomu *HF*, że jest inaczej. Dzieje filozofii są od kilkudziesięciu lat pisane w konwencji historii idei, której celem jest uchwycenie związków

po między poglądami, a także objaśnienie – jak są one uwarunkowane szerszym kontekstem. Gadacz zdaje się sugerować pośrednio, że historiografia filozoficzna tkwiła w paradygmacie naiwnym aż „dotąd”, czyli zapewne do opracowania i aplikacji genezy tekstualnej w *HF*.

Bliższe rozpatrzenie owoców praktykowania genezy tekstualnej przez Gadacza prowadzi do wniosku, że jest to w gruncie rzeczy karykatura historii idei. Oto Gadacz pisze tak (s. 18):

Geneza tekstualna pozwoliła [...] pokazać, że o wiele bliższe są relacje między neokantyzmem a fenomenologią, niż wynika to ze stereotypowych opracowań.

Niestety zapomniał dodać, jakie to opracowania są stereotypowe i w jakim sensie relacje, które przywołał, są bliższe. Nie próbując zdekodować tej enigmatycznej informacji, mogę zaproponować zagłębienie do *The Cambridge Companion to Husserl*, ed. by B. Smith, D.W. Smith, Cambridge University Press, Cambridge 1995, s. 206, czyli do opracowania jak najbardziej stereotypowego, aby przekonać się, że relacje pomiędzy fenomenologią a neokantyzmem wcale nie są zaniedbywane. Mniej stereotypowe, ale za to znacznie dokładniejsze przedstawienie tej kwestii znajduje się u I. Kerna, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Nijhoff, Den Haag 1964. Gadacz może, rzecz jasna, utrzymywać, iż były jeszcze bliższe, aczkolwiek sam umieścił oba kierunki w różnych tomach. Dalsze uwagi są możliwe dopiero po ukazaniu się kolejnych segmentów *HF*. Ale mamy na szczęście przykład z tomu już wydanego (s. 18):

Udało mi się również pokazać, że stosunek filozofów ducha do Kanta i Hegla jest o wiele bardziej skomplikowany i zniuansowany, niż wydawało się to Jeanowi Nabertowi w jego słynnym artykule o filozofii refleksji.

Obróćmy się zatem do miejsc (s. 379–382, s. 426–427), w których Gadacz omawia poglądy Naberta w sprawie stosunku filozofii ducha do Kanta i Hegla. Pierwsza niespodzianka jest taka, że Gadacz nie cytuje słynnego artykułu Naberta o filozofii refleksji, ale jego książkę o wewnętrznym doświadczeniu wolności (jako laik wobec filozofii ducha dopuszczam, że artykuł ten został przedrukowany we wspomnianej książce, a jeśli tak – to Gadacz powinien o tym poinformować czytelnika). Druga niespodzianka dotyczy się Hegla, ponieważ wzmianki o nim na s. 382 i s. 426–427 nie implikują, jakoby Nabertowi wydawało się właśnie to, co Gadacz sugeruje.

Pozostaje zatem kwestia Naberta i Kanta. Mogę jedynie zastosować wewnętrzną analizę wyводу Gadacza. Powiada on, że Nabert podzielił interpretacje Kartezjańskiego *cogito* na intelektualistyczną (Kant) i drugą pochodzącą od Maine de Birana (niech będzie, że woluntarystyczną – J.W.). Nabert zaliczył siebie do „bironistów”. Preferował zresztą nazwę „filozofia refleksji” wobec „filozofia ducha”. Gadacz powiada tak (s. 379):

[Nabert] pisząc zatem o pierwszej orientacji filozofii refleksji (intelektualistycznej), od której się odciął, nie wymienił Lavelle'a i Le Senne'a, jak gdyby należeli oni do innej tradycji.

Składnia tego zdania nie jest transparentna, bo nie wiemy, czy z pominięcia nazwisk obu filozofów ma wynikać, że należeli oni do tej tradycji, od której Nabert odciął się, czy też ich miejsce jest w ramach filozofii refleksji. Gadacz kontynuuje:

Na podstawie słów Naberta można sądzić, że klucz do zagadki tkwi w stosunku myślicieli do Kanta i Maine de Birana, jako rozpoczynających te dwie różne tradycje. Rzecz jednak jest o wiele bardziej skomplikowana, niż wydawało się to Nabertowi. Tym bardziej że sam był uważany za kantystę. Zdecydowanymi zwolennikami Kanta, choć z różnych powodów, byli pośród filozofów ducha Boutroux i Ricoeur. Le Senne, Nabert i Jankélévitch mogli uchodzić za zwolenników Kanta, choć w równym stopniu byli wobec niego krytyczni. To chyba dlatego właśnie Nabert bardziej przyznał się do tradycji biranowskiej niż kantowskiej. Antykantystami byli: Bergson, Lavelle i Marcel.

Klucz do zagadki tkwi jednak bardziej u samego Gadacza. Skonstruował on tak poczet filozofów ducha, że znaleźli się w nim zwolennicy Kanta (pomijam już trafność tej kwalifikacji wobec Boutroux i Ricoeura), filozofowie częściowo prokantowscy i częściowo antykantowscy (Le Senne, Nabert, Jankélévitch) i antykantyści (Lavelle). Nabert sobie znakomicie zdawał sprawę z tych różnic, a to, że nie wymienił Lavelle'a i Le Senne'a, nie ma nic do rzeczy. Kto chce, może dociekać, geneza tekstualna bardzo może się przydać w tym względzie, czy stało się to przez pomyłkę czy dla podkreślenia odrębności filozofii refleksji od filozofii ducha czy jeszcze z jakiegoś innego powodu. Nic nie wskazuje na to, by Nabert uważał, że stosunek myślicieli do Kanta i Main de Birana był pierwszoplanowy, natomiast traktował interpretację *cogito* jako sprawę fundamentalną (nawet osoba całkiem powierzchownie zorientowana w filozofii francuskiej wie, że dla jej przedstawicieli to sprawa osobliwie ważna), a przyznał się do tego drugiego nie z powodu swojego umiarkowanie krytycznego stosunku do Kanta, ale dlatego, że podzielał woluntarystyczną koncepcję świadomości. Karykatura historii idei polega tutaj przede wszystkim na zastępowaniu wyraźnych oświadczeń badanych filozofów własnymi domniemaniami.

I dalsza kolekcja niezwykłych fruktów genezy tekstualnej (s. 19–20):

Dzięki genezie tekstualnej udało mi się między innymi ustalić (bądź potwierdzić): prekursorstwo Lavelle'a w stosunku do Sartre'a i Heideggera w wielu kwestiach filozofii egzystencji; prekursorstwo Lavelle'a, Le Senne'a i Naberta w stosunku do Lévinasa (metafizyka jako etyka); obecność Nabertowskich wątków u Lévinasa; tajemniczą relację pomiędzy Diltheyem a Husserlem, która wymaga zbadania; radykalne zbieżności Lévinas–Bonhoffer (idea odpowiedzialności, substytucji, moralności); podobieństwo między Le Sennem i Tischnerem (wolność jako sposób istnienia dobra, pierwszeństwo dobra przed istnieniem); pierwszeństwo Peirce'a przed Buberem (dialogiczny wymiar u Peirce'a – Ja, Ty, On [To]); podobieństwo koncepcji jakości u Jankélévitcha i Peirce'a).

Powyższy tekst jest nader syntetyczny i niestety nie pozwala na rozstrzygnięcie, co Gadacz ustalił, a co jedynie potwierdził, a jeśli to drugie, za kim to uczynił. Na pewne rzeczy przyjdzie poczekać do lektury kolejnych tomów *HF*, w szczególności w związku ze zbieżnością pomiędzy D. Bonhofferem a E. Lévinasem. Wpływ Le Senne'a na Tischnera został, by tak rzec, zmodalizowany, tj. ujęty (s. 516) za pomocą operatora „być może”. Ten modus potwierdzania jest zgodny zarówno z tym, że Le Senne wpłynął na Tischnera, jak i z tym, że było inaczej. W tym wypadku Gadacz nie ryzykował więc zbytniej pomyłki.

W świetle tego, co Gadacz pisze na s. 469–470, priorytet Lavelle'a wobec Heideggera jawi się dość niejasno i sprowadza się do konstatacji, że pierwszy chciał uczynić „pojęcie czystego bycia pierwotnym przedmiotem myślenia filozoficznego” już w 1922 r., a drugi proponował to w 1927 r. Jako zdecydowany laik w tej problematyce jestem jednak pewien, że Heidegger nigdy nie powiedziałby, że pierwotnym przedmiotem myślenia filozoficznego jest pojęcie bycia, ale raczej, że samo bycie. Wygląda na to, że, o ile Gadacz wiernie przedstawia pogląd Lavelle'a, obaj filozofowie mieli coś innego na myśli. Reszta genezy kontekstualnej na rzeczonych stronach wskazuje, że Lavelle pisał o Heideggerze lub że obaj myśleli równolegle, a to nie daje żadnych podstaw do dywagacji o prekursorstwie pierwszego wobec drugiego. Na s. 472 (wcześniej na s. 383) Gadacz zestawia Lavelle'a i Sartre'a. Zaczyna od wskazania, że Lavelle polemizował z Sartre'em w sprawie podziału na w-sobie i dla-siebie. Dalej powiada, że teza, iż egzystencja poprzedza esencję, została przez Lavelle'a sformułowana w 1937 r., a dopiero potem pojawiła się u Sartre'a. Wszelako, jeśli obaj filozofowie wzajemnie różnili się w sprawie bytu-w-sobie i bytu-dla-siebie, dyskutowana teza znaczy co innego dla każdego z nich. Reszta uwag Gadacza w sprawie prekursorstwa Lavelle'a wobec Sartre'a jest zgoła trywialna, bo kwestie zła, samotności, cierpienia i śmierci jako egzystencjalne pojawiły się znacznie wcześniej przed wystąpieniami tych filozofów.

Na temat pierwszeństwa Naberta, Lavelle'a i Le Senne'a wobec Lévinasa znajdujemy na odpowiednich stronach (s. 445, s. 488, s. 516) jedynie powtórzenie informacji ze s. 19 bez żadnej dodatkowej dokumentacji. Niewykluczone, że Gadacz w którymś z dalszych tomów objaśni, na czym polega różnica pomiędzy prekursorstwem Naberta wobec Lévinasa a obecnością Nabertowskich wątków u tego drugiego. Na razie rzecz wygląda tajemniczo, aczkolwiek, wbrew Gadaczowi, nie ma żadnej tajemnicy w relacji pomiędzy Diltheyem i Husserlem. Po prawdzie na s. 123–124 *HF* nic takiego nie jest sugerowane, a tylko stwierdzone, że stosunki obu filozofów były złożone, ale to rzecz dobrze znana od dawna, której nie trzeba już nawet potwierdzać (por. np. hasło o Diltheyu w *Encyklopedia of Phenomenology*, red. L. Embree i in., Kluwer Academic Publisher, Dordrecht 1997). Badać trzeba oczywiście zawsze, ale nie sądzę, by Gadacz uzyskał w tym jakiś ważny i nowy rezultat. O porównywaniu Peirce'a i Bubera napiszę niżej.

Jeśli zaś chodzi o tego pierwszego i Jankélévitcha, to powiem wprost: Gadacz fantazjuje. Powiada tak (s. 238):

Kategoria tego, co Pierwsze, jest analogiczna do doświadczenia jakości i uroku u Jankélévitcha z jego „Nie-wiem-co i prawie-nic.

Definicje kategorii Pierwszego, Drugiego i Trzeciego u Peirce’a na pewno nie są wzorem jasności. Wszelako, nawet gdy ograniczymy się do kontekstów, cytowanych przez Gadacza, że kategoria to idea czy też jakość odczucia, to nijak nie otrzymamy, że jest to doświadczenie jakości. Wprawdzie Peirce używa terminu „jakość odczucia”, ale jest to tzw. faneron, czyli fenomen (Gadacz pisze o tym), ale jakość odczucia i doświadczenie jakości to całkiem dwie różne rzeczy w podobnym sensie jak intensywność jakiegoś przeżycia (przykład jakości odczucia) różni się od przeżycia (czyli doświadczenia) intensywności czegoś.

Gadacz bardzo szeroko używa metody genezy tekstualnej we fragmentach poświęconych poszczególnym filozofom, tropiąc inspiracje, konteksty i kontynuacje. Skalę tego ilustrują następujące dane. Nietzsche zajmuje 42 strony (geneza tekstualna – 12 stron), Dilthey – 18 stron (geneza tekstualna – 8 stron), Bergson – 20 stron (geneza tekstualna – 10 stron), Peirce – 40 stron (geneza tekstualna – 23 strony), James – 42 strony (geneza tekstualna – 25 stron), Nabert – 23 strony (geneza tekstualna – 11 stron), Lavelle – 43 strony (geneza tekstualna – 29 stron). Kolejność inspirujących i badanych kontekstowo filozofów nie jest klarowna, gdyż nie są ułożeni wedle swej doniosłości w danym wypadku, a chronologia nie jest zawsze przestrzegana, np. Nietzsche poprzedza Schopenhauera i Herbarta w rozdziale o Diltheyu. Zachodzi przy tym zasadnicza różnica pomiędzy objętością poświęconą inspiracjom i kontekstom, a przeznaczoną na kontynuacje. W przypadku Nietzschego, jak już wiemy, najbardziej wpływowego filozofa z punktu widzenia filozofii współczesnej, oddziaływanie omówione jest na czterech stronach, Diltheya na niespełna jednej, Bergsona na dwóch, Peirce’a na jednej, Jamesa na niespełna jednej (to akurat znakomicie koresponduje z wcześniej cytowaną opinią Gadacza, że James był jednym z najbardziej wpływowych filozofów pierwszych trzech dekad XX wieku), Naberta w siedmiu wierszach, Lavelle’a (przypominam, że wedle Gadacza, najwybitniejszego filozofa przedwojennej Francji) w jedenastu wierszach. Kontynuacje polegają na wyliczankach nazwisk, w zdecydowanej większości przypadków brak jest wskazania, co i jak kontynuowano. Nie ma też, poza sporadycznymi przypadkami, dokumentacji bibliograficznej. A przecież Gadacz sam stwierdził (powtarzam) „Dzięki genezie tekstualnej udało się precyzyjnie określić znaczenie i wpływ każdego z filozofów”. Gdy zastąpimy „precyzyjnie” przez „ogólnikowo”, otrzymamy całkiem precyzyjną ocenę efektów genezy tekstualnej w przypadku kontynuacji.

A jak jest z erudycyjnym materiałem w inspiracjach i kontekstach? Faktem jest, że fragmenty temu poświęcone są nasyczone cytatai, a więc sprawiają wrażenie

udokumentowanych, ale tylko sprawiają. Postanowiłem sprawdzić akuratność odsyłaczy do *Collected Papers* Peirce'a. Zdumiałem się, gdy ustaliłem, że wśród pierwszych 50 aż 46 jest błędnych, przede wszystkim na podanych stronach nie ma o tym, o czym Gadacz informuje, że jest. Kilka dalszych wyrywkowych zbadanych przypadków potwierdziło tę opinię. Powiedziałem o tym na spotkaniu promocyjnym w Krakowie, a Gadacz odrzekł, iż być może korzystaliśmy z różnych wydań. Problem jednak w tym, że *Collected Papers* Peirce'a (zredagowane przez A. Burksa, Ch. Harsthorne'a i P. Weissa) zostały wydane tylko raz. Postanowiłem rzecz zbadać jeszcze raz i znalazłem wyjaśnienie. Na s. 215 mamy przypis 12 o takiej treści „Zob. M.H. Fisch, *Introduction*, [w:] Ch.S. Peirce, *Collected Papers*, t. 1, dz. cyt., s. XXVII”; wstęp Fischa jest też przywołany w przypisach 222 i 223 na s. 236. Wszelako tekst Fischa znajduje się nie w *Collected Papers*, ale w innej edycji dzieł Peirce'a, mianowicie *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition*, zredagowanej przez autora wstępu. Mimo że Gadacz wymienia oba wydania jako różne w bibliografii, w przypisach zlał je w jedno. I to jest przyczyna wspomnianej konfuzji. Znalazłem też błędy w odniesieniach do stron w *Gesammelte Schriften* Diltheya i *Phänomenologische Psychologie* Husserla. Na s. 123 cytowana jest książka Langrebe, *Phänomenologie und Geschichte*, w której autor ma się doszukiwać podobieństwa w koncepcji znaczenia Husserla i Diltheya. Tymczasem pierwsza część tej książki poświęcona jest historyczności życia u Husserla i jej zestawieniu z poglądami Diltheya na ten temat. Nic tam nie ma o koncepcji znaczenia, chyba że Gadacz zasugerował się tym, że Langrebe użył słowa „Sinn”, aczkolwiek jest to odniesione do życia, a nie do znaczenia wyrażen. Cytaty są niekiedy bezpośrednie, a innym razem wyjęte z opracowań innych autorów; te drugie nie zawierają odniesienia do strony hasła pośredniego. Gadacz raz odwołuje się do oryginałów, innym razem do tłumaczeń na język polski i to bez wskazania oryginału i daty jego wydania. Każdy, kto zajmuje się historią filozofii, wie, że czas ukazania się książki jest informacją ważną. Znalazłem też przypadek, że książka (H.K. Wellsa o pragmatyzmie; zob. s. 210, przypisy 43 i 45), która w oryginale ukazała się po angielsku, została przetłumaczona na język polski, jest cytowana wedle wydania niemieckiego. Już te dane, a nie mam zbyt dużych wątpliwości, że nie są one wyjątkowe, uprawniają do powiedzenia, że dokumentacja źródłowa jest w *HF* niekiedy wprost skandaliczna, a nie, jak Gadacz utrzymuje (s. 17), stanowi owoc „benedyktyńskiej analizy źródeł każdego z filozofów”. W samej rzeczy, można odnieść wrażenie, że erudycyjną genezę tekstualną zajmowało się kilka osób, a rezultaty ich pracy nie zostały skoordynowane w sposób należyty.

Wróćmy do inspiracji i kontekstów na przykładzie Peirce'a. Gadacz powołuje m.in. takie fakty. Peirce skonstatował, że Sokrates był twórcą systematycznej metody prowadzenia dyskusji wymierzonej przeciw sofistom, a Arystoteles stał się ojcem logiki i odkrywcą sylogizmu. Peirce odwołał się do poglądu św. Augustyna, że

logika jest nauką o prawdzie. Uznał Boecjusza za logika o znaczącej sile umysłu, Jana Szkota Eriugenę za platońskiego idealistę, a Roscelina za jego zwolennika, pomimo skrajnego nominalizmu. Odnalazł różnicę pomiędzy poznaniem abstrakcyjnym i intuicyjnym u św. Anzelma. O Pierze (*sic!*) Abelardzie stwierdził, że był tak samo filozoficzny jak każdy z jego współczesnych, a prawda stanowiła jego szczególną twierdzą. Logika Piotra Hiszpana odzwierciedla charakter myśli jego czasów, ale odróżnienie logiki jako nauki i sztuki jest niejasne. Twórca pragmatyzmu uznał też św. Tomasza z Akwinu za konsekwentnego realistę, a nadto odwołał się do jego doktryny o naturze anielskiej, tudzież operacji rozumienia i do definicji rozumowania. Berkeley miał być naiwnym biskupem i pośrednią stacją pomiędzy Lockiem i Hume'em. Schiller wywarł na Peirsie duże wrażenie z powodu *Listu estetycznego*. Peirce uznał Herbarta za wielkiego metafizyka, Wskazał na adaptację metod fizjologii dla psychologii przez Wundta. Odwołał się też do psychofizyki Fechnera. Oczywiście nie wszystkie konstatacje Gadacza w sprawie inspiracji i kontekstów myśli Peirce'a ograniczają się do rejestracji takich trywialności, które być może byłyby na miejscu w monografii o jego znajomości w zakresie historii filozofii. Więcej znajdziemy w *HP* o stosunku Peirce'a do Arystotelesa, Dunsza Szkota, W. Ockhama, F. Bacona, Kartezjusza, G.W. Leibniza, D. Hume'a, I. Kanta, G.W.F. Hegla, A. Comte'a, J.S. Milla, H. Lotzego, K. Darwina i W. Jamesa. Trudno jednak dopatrzeć się w relacji Gadacza objaśnienia rzeczywistych wpływów, ponieważ ogranicza się on do opowiedzenia, czasem popartego cytatem, co Peirce myślał o danym filozofie, czym interesował się czy jakie miał zastrzeżenia, aczkolwiek w tym ostatnim wypadku bez szczegółów i argumentów. Niejako sakramentalne „odwołał się” jest czystym ozdobnikiem, ponieważ nie wiadomo, czy znaczy „wspomniał” czy też „skorzystał”.

Dla udokumentowania sposobu używania przez Gadacza wskaźnika „odwołał się” rozważę jego informację o stosunku Peirce'a do V. Cousina (s. 230):

Odwołał się [Peirce – J.W.] do badań Victora Cousina nad logiką Abelarda (*Ouvrages inédits d'Abélard*), a także do jego *Fragments philosophiques*.

A oto stosowny fragment u Peirce'a (*Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, t. 2, s. 312; Gadacz cytuje to jako *Collected Papers*; por. wyżej na temat tej konfuzji):

Rzeczywista znajomość scholastyki zanikła w 17 stuleciu i badania nie zostały podjęte aż do naszych czasów. Chociaż wieki późniejsze są mało znane nawet dzisiaj, wielkie spory logiczne 12 wieku zostały zbadane całkiem dobrze. Cousin je rozpoczął wydaniem niektórych logicznych prac Abelarda, razem z innymi dziełami, które mu przypisał błędnie. Napisał także wstęp, w którym zaznaczył swoje rozumienie całej debaty. Przyczynki Cousina są zawarte w zbiorze *Ouvrages inédits d'Abélard*, który znalazł się w jednym z tomów *Documents relatifs à l'Histoire de France* oraz w drugim wydaniu jego prac *Fragments philosophiques: Philosophie Scholastique*. Harréau w *Historie de la Philosophie Scholastique*, de Rémusat w książce *Abélard*, Jourdain w dziele *Recherches critiques sur la connaissance d'Aristote in moyen age*, a także Barach w pracy

Nominalismus vor Roscelinus wydobyli na światło dzienne inne ważne dokumenty na ten temat. Dzieła Anzelma, Jana z Salisbury i Alaina z Lille, *Liber sex principorum* Gilberta, komentarz do trzech ksiąg *De Trinitate*, wcześniej błędnie przypisywany Boecjuszowi oraz Abelarda listy do Heloizy i jego *Introductio in Theologiam*, a więc istotne dzieła dla tej części historii logiki, były już wcześniej w naszym posiadaniu. Najlepsze ujęcie tej debaty znajduje się w znakomitej *Historii logiki zachodniej* Prantla, rozdział 14.

Edycja Cousina ukazała się w 1836 r. Oto współczesna jej ocena (M.T. Beonio-Brocchieli Fumagalli, *The Logic of Abelard*, D. Reidel, Dordrecht 1969, s. 2):

[Cousin] przypisał największe znaczenie do komentarzy [Abelarda] do Porfirusza, *Kategorii* i *Topik* Boecjusza, a także do fragmentów *Dialektyki*. W ogólności, materiał wydany przez Cousina był fragmentaryczny, bezkrytycznie wybrany i pomieszany z komentarzami nie pochodzącymi od Abelarda, ale przypisanymi mu przez Cousina.

Niedokładności u Cousina były zidentyfikowane m.in. przez K. Prantla i B. Harréau, ale do dzisiaj trwają spory o to, czy właściwie zinterpretował Abelarda jako conceptualistę i czy właściwie ustalił datę powstania. Co mogłoby znaczyć odwołanie się do badań Cousina nad logiką Abelarda w tym kontekście? Gdyby Peirce np. potwierdzał uznanie Abelarda za conceptualistę lub temu sprzeciwiał się i wzmiankował, co Cousin miał do powiedzenia na temat, niewątpliwie odwołałby się do jego badań. Tymczasem Peirce potraktował Cousina jako jednego z inicjatorów odrodzenia zainteresowania logiką średniowieczną, wspominał, zapewne za Prantlem, o brakach edycji nieznanymi pism logicznych Abelarda i wymieniał paru innych badaczy problemu. To, co naprawdę ciekawe w zacytowanym fragmencie Peirce'a, polega na tym, że mamy świadectwo jego niezłej znajomości literatury na temat logiki średniowiecznej, zarówno francuskiej, jak i niemieckiej. I to winien skonstruować historyk filozofii na podstawie genezy tekstualnej, gdyby ją należycie przeprowadził. Gadacz raczej bawi się w poważną historię filozofii, niż ją uprawia, przynajmniej na s. 230, aczkolwiek takich właśnie przypadków jest wiele. Nawiasem mówiąc, Peirce nie odwołał się do *Ouvrages Inédits d'Abélard* i do *Fragments Philosophiques: Philosophie Scholastique*, ponieważ ta pierwsza rzecz jest częścią drugiej, chyba że uznamy, iż dwa odmienne wydania tej samej książki są różnymi dziełami.

Jedynym wyraźnym pozytywnym wyjątkiem w przypadku genezy tekstualnej dotyczącej Peirce'a jest Kant, ale tutaj Gadacz popełnia błąd merytoryczny, powiadając, że także wedle tego drugiego logika stanowi podstawę filozofii. Stwierdzenie to jest jednak niezbyt zrozumiałe bez wyjaśnienia, czy chodzi o logikę formalną czy transcendentálną. Ustęp o Kartezjuszu liczy 55 wierszy, w czym znajdujemy około 2/3 cytatów, podanych za innym autorami, głównie za P. Gutowskim („Charlesa S. Peirce's krytyka kartezjanizmu”, „Roczniki Filozoficzne” LII (2), 2004, s. 171–188). Nawiasem mówiąc, trzeba tutaj odnotować pewien szczegół. *Collected Papers* Peirce'a są zwyczajowo cytowane nie wedle stron, ale wedle

sekcji, zaznaczanych przez „s.”. Gutowski tak właśnie czyni, natomiast Gadacz rozumie ten skrót jako odnoszący się do strony. Czytelnik mógłby spodziewać się jakiegoś dłuższego komentarza na temat, co różniło Peirce’a od Jamesa, a co było im wspólne, w tym miejscu z punktu widzenia pierwszego. Dowiadujemy się (s. 204, s. 233–234) tyle tylko, że sam Peirce uważał swój pragmatyzm za logiczny, a Jamesa za filozoficzny. Przy okazji Gadacz wygłasza zaskakującą opinię, że Peirce jako logik „pojmował pragmatyzm jako metodę logicznej analizy, ustalania rzeczywistego znaczenia każdego pojęcia” (s. 204). To stwierdzenie jest dalekie od prawdy, ponieważ Peirce odrzucał tezę, że istnieje jakieś rzeczywiste znaczenie pojęć. W sprawie różnic w pojmowaniu pojęcia prawdy przez obu filozofów Gadacz ogranicza się do zacytowania H. Buczyńskiej-Garewicz, ale już bez odesłania do tekstów oryginalnych dotyczących tej w końcu kluczowej sprawy. Resztę tekstu (ponad 2 strony, sumując oba miejsca) wypełniają dalsze cytaty, głównie zawierające zdania ocenne i rozmaite konstatacje socjologiczne. Podsumowując, większość aplikacji genezy tekstualnej w *HF* w wypadku inspiracji i kontekstów ma charakter przyczynkarski, na ogół ogólnikowo-trywialny, a także fragmentaryczny. Wszystko to sprawia, że narracja w tej książce jest, powtarzam to po raz trzeci, karykaturą historii filozofii jako historii idei.

Trudno uwolnić się od własnych przyzwyczajeń w prezentacji poglądów filozoficznych, zwłaszcza gdy jest się samemu zawodowym filozofem. Ograniczę się zatem do komentarzy z własnej perspektywy. Powtórzę, że w relacji Gadacza na temat poglądów nie znalazłem niczego specjalnie odkrywczego czy oryginalnego. Na mój gust jest za dużo cytatów (od 15 do 25%), często na temat spraw podstawowych i bez dodania własnego komentarza (jest to po prostu pójście na łatwiznę), przerwaniów i powtarzania, np. tego, co znajduje się we fragmentach o inspiracjach i kontekstach. Nie ma jakiegoś jednolitego planu, wspólnego poszczególnym rozdziałom. Jeden zaczyna się od tego, co dany filozof pisał o sobie, inny, co o nim myślano – lub od uwagi, że trudno czyjeś poglądy zakwalifikować (aczkolwiek Gadacz jakoś z tym nie ma kłopotów). Na ogół brak jest zakończeń w postaci zwięzłych podsumowań. Omówienie Bergsona zyskałoby, gdyby po wstępie na temat sposobu uprawiania filozofii przez niego znalazł się kontrast pomiędzy intuicją a poznaniem naukowym (por. też niżej), a nie to, co E. Le Roy i Jankélévitch uznali za ważne (doświadczenie czasu). Charakterystyka Diltheya byłaby jaśniejsza, gdyby jego pogląd na humanistykę nie był od razu przerwany porównaniem z Husserlem. Maksyma pragmatyczna Peirce’a (wspomniana, ale nigdzie wyraźnie nie sformułowana) wydaje się najlepszym sposobem wejścia w jego pragmatyzm. W ogólności, tekst *HF* robi wrażenie chaotycznego także we fragmentach poświęconych konkretnym poglądom, pretensjonalnego pod względem erudycyjnym (pomijam już wspomnianą wyżej kwestię dokładności odniesień) i podporządkowanego przekonaniu, że to, co kontynentalne, jest *a priori* lepsze niż analityczne. Zaznaczam jednak, że referuję

tutaj moje własne odczucia. Na pewno jednak sposób przedstawienia poglądów filozofów, którymi Gadacz zajął się, nie jest jedyny, a to, czy jest zadowalający, to już trzeba oceniać wedle własnych oczekiwań i związanych z tym kryteriów.

Ilustracją powyższych uwag może być omówienie poglądów Peirce'a w *HF* (s. 236–251). Odpowiedni fragment zaczyna się od informacji, że Peirce był wizjonerem filozoficznym, a to dlatego m.in., że przed Buberem pisał o Ja i Ty, a także o fazie egologicznej, idealistycznej i „teistycznej”. Wspomniany Fisch, na którego Gadacz powołuje się (s. 236), rzeczywiście zwrócił uwagę na to, że kategorie Ja i Ty znalazły się u Peirce'a przed Buberem, aczkolwiek od razu przechodzi do porównania z Kantem. Nie ma wątpliwości, że rola tych kategorii u Peirce'a nie sprowadza się do antropologii jak u Bubera; stąd porównywanie obu filozofów jest chybione, nie mówiąc już o tym, że Peirce wiele uwagi poświęcił lingwistycznym i logicznym aspektom swej tablicy kategorii. Innym powodem wizjonerstwa Peirce'a ma być to, że skrytykował „fenomenologię, zanim powstała”. To zdanie jest urokliwe logicznie samo w sobie, ale jaskrawo nietrafne, ponieważ Peirce krytykował fenomenologię już po jej powstaniu, tyle że Hegla, a nie Husserla (*Collected Papers* V, section 37). Jeśli Gadacz sądzi, iż Peirce krytykował poglądy podobne do fenomenologii Husserla, winien to odpowiednio udokumentować. Dalej Gadacz przytacza (bez podania źródła) uwagę K.O. Apela o tym, że pragmatyzm Peirce'a jest semantycznym kantyzmem i R. Chisholma (ta jest akurat udokumentowana), że powraca do niemieckiego idealizmu. Kolejny fragment wyróżnia u Peirce'a dwie tendencje, mianowicie neopozytywistyczną i metafizyczną. W pewnym momencie czytamy, że o bliskości swej filozofii z neopozytywizmem pisał sam Peirce – i nawet przytoczony jest cytat w tej materii. Istotnie, Peirce uważał metafizykę za bełkot, ale nie mógł rozważać stosunku swej filozofii do logicznego empiryzmu, gdyż umarł kilkanaście lat przed powstaniem Koła Wiedeńskiego. Przypominając (patrz wyżej), że Gadacz ujmuje filozofię Peirce'a jako dzieło logika, a nie filozofa, trudno zrozumieć obecność tendencji metafizycznej, o ile nie założymy, że sam tego nie dostrzegał.

Po tych i innych rozmaitych dywagacjach Gadacza wreszcie dochodzimy do teorii kategorii u Peirce'a, a ich omówienie kończy się tak (s. 239):

Sens tych trzech kategorii [Pierwszego, Drugiego i Trzeciego – J.W.] ukazuje się jeszcze pełniej w świetle dialektyki Hegla, która mogła być źródłem listy kategorii Peirce'a. To co Pierwsze, jest tezą, czyli tym, co nieokreślone i ogólne, gdzie byt jest tożsamy z nicością. To co Drugie, jest antytezą, czyli bytem określonym, a to co Trzecie syntezą.

Na marginesie mamy uwagę, że również Rozenzweig był zafascynowany kwestią, dlaczego są trzy faktyczności. Gadacz przypuszcza, że „źródłem mogą być trzy idee regulatywne u Kanta i trzy elementy dialektyki u Hegla”; ja dodałbym jeszcze trzy stadia wedle Comte'a. Gadacz zapomniał jednak, iż wcześniej (s. 226–228) zrelacjonował nader negatywny stosunek Peirce'a do dialektyki Hegla. Dope-

ro po tym wszystkim mowa jest o tym, czym był pragmatyzm w rozumieniu Peirce'a, a także o innych typowych poglądach. Niemniej jednak, Gadacz nie może powstrzymać się od przerywników i informuje o tym, co U. Eco ma do powiedzenia w sprawie nieukazywania obecności w fenomenologii Peirce'a, a także zdumiewa się tym, że Boutroux znając Jamesa, nie wiedział o poglądach tego, kogo znał, oraz spekuluje o stosunku ostatniej fazy ewolucji synechistycznej do punktu Ω w rozumieniu Teilharda de Chardin.

Ostatnią część tego artykułu poświęcę rozmaitym sprawom mniej lub bardziej ogólnym. Jest to tylko wybór, bo nie mogę odnosić się do tych fragmentów *HF*, które prowadzą do wątpliwości interpretacyjnych. Odnoszę się do poszczególnych stron lub obszerniejszych fragmentów.

s. 7:

Byłem świadkiem tworzenia pierwszych przekładów klasycznych tekstów filozoficznych filozofii XX wieku na język polski i jednym z pierwszych ich czytelników.

Gadacz stanowczo przesadził w tej bez wątpienia egologicznej perspektywie. Tłumaczenia Bergsona, Jamesa i Nietzschego, a więc klasyków filozofii XX wieku wedle *HF*, a także wielu innych autorów, pojawiły się w Polsce jeszcze przed I wojną światową. Nie miały być dorobek lat 1918–1939 w tym zakresie. Także po II wojnie, a przed podjęciu studiów przez Gadacza, wydano przekłady wielu klasycznych dzieł współczesnych, aczkolwiek warunki polityczne nie zawsze temu sprzyjały. W samej rzeczy, ilość tych tłumaczeń zapewne przewyższała to, co wydano we wszystkich innych krajach bloku radzieckiego razem wziętych. Zacytowany fragment można by uznać za przykład zwyczajnego niechlujstwa językowego, gdyby nie to, że Gadacz ma własne rozumienie klasyki filozoficznej ostatnich stu lat. Łatwo się o tym przekonać, przeglądając projekt serii „Klasyka Filozofii” wydawanej przez IFiS PAN (także pod patronatem Polskiej Akademii Umiejętności) przez niego kierowanej. Plan wydawniczy tego na pewno ważnego przedsięwzięcia nie zawiera żadnej pozycji z filozofii analitycznej.

s. 7:

Postanowiłem napisać książkę dla siebie, a właściwie sobie, jako obecny profesor dla byłego studenta.

Ten zamiar sporo wyjaśnia, ale od razu nasuwa się pytanie, dlaczego rezultat nie ograniczył się do manuskryptu.

s. 10:

Fragmenty filozofii analitycznej pod redakcją Bohdana Chwedeńczuka, Barbary Stanosz, Jacka Hołówki, Jana Woleńskiego i Joanny Górnickiej-Kalinowskiej [przypis] kilka tomów (zob. bibliografia).

Jest to informacja nieprecyzyjna. *Fragmenty filozofii analitycznej* nie są serią pod redakcją wymienionych osób. Każdy tom ma osobnego wydawcę, a jest ich więcej niż kilka.

s. 11:

seria wydawnicza PWN Biblioteka Filozofów Współczesnych, założona i kierowana przez panią Ewę Szlesińską-Ziach.

Biblioteka Współczesnych Filozofów (Gadacz pomylił nazwę) została założona w połowie lat 80. przez kierowników Redakcji Filozoficznej Państwowego Wydawnictwa Naukowego – Danutę Petschową i Kazimierza Czarnotę, a potem kontynuowana przez Ewę Szlesińską-Ziach. Redakcję naukową sprawowali Jacek Hołówka, Edmund Mokrzycki (już nieżyjący), Marek Siemek i Jan Woleński. Wspomniana seria „Klasyka Filozofii”, o ile wiem, została zainicjowana m.in. w celu zastąpienia BWF będącej właściwie na wymarciu w planach Wydawnictwa Naukowego PWN (powstałego z PWN). Ze składu redakcji BWF Gadacz zaprosił do Komitetu Redakcyjnego nowej serii tylko Siemka. Nie przemawia przeze mnie jakakolwiek uraza osobista, a formułuję ten komentarz po pierwsze dla sprostowania, a po drugie, z uwagi na podsumowanie moich uwag na końcu niniejszego artykułu.

s. 11/12:

Kto z nas dziś pamięta [...] Rudolfa Euckena [...] ? Kto zajmuje się obecnie filozofią Hermana Lotzego [...] czy Eduarda von Hartmanna [...] ?

Byłoby lepiej, gdyby Gadacz nie używał „nas”. Przegląd obecnej literatury filozoficznej dowodnie świadczy, że Eucken i Hartmann są dobrze pamiętani, a Lotzemu ciągle poświęca się odrębne prace, np. w związku z Fregem. Podobnie nie ma powodów, by traktować L. Nelsona jako filozofa zapomnianego (s. 42). Warto by też pamiętać, że jego rola była znacznie większa niż wprowadzenie myśli Kanta do filozofii prawa i filozofii społecznej. Ten sam błąd pojawia się na s. 53, gdzie Nelson jest potraktowany jako ktoś, kto głównie zajmował się filozofią praktyczną Kanta.

s. 13:

W XX wieku [...] powstała brytyjsko-amerykańska filozofia analityczna, która nabrała z czasem międzynarodowego charakteru i w ostatnich dekadach XX wieku stała się bodaj dominującą tradycją filozoficzną.

Po pierwsze, filozofia analityczna była od początku międzynarodowa, a Gadacz chyba nie słyszał o tzw. tezie Neuratha-Hallera o roli filozofii austriackiej (w sensie rozwijanej najpierw w Imperium Habsburskim, a potem w Austrii), co najmniej od B. Bolzana, w kształtowaniu myśli analitycznej. Po drugie, nawet

najbardziej zagorzali analitycy nie powiadają, że filozofia analityczna „stała się bodaj dominującą tradycją filozoficzną”. Jeśli Gadacz w to rzeczywiście wierzy, powinien nurtowi analitycznemu poświęcić znacznie więcej miejsca niż jeden tom. Po zacytowanym fragmencie Gadacz wymienia rozmaite tradycje narodowe, a wśród nich litewską z Lévinasem jako przedstawicielem i austriacką, ilustrowaną F. Ebnerem i L. Wittgensteinem. Lévinas jako filozof litewski budzi niekłamany podziw, podobnie jak Ebner, drugorzędny lub nawet dalejrzędny Austriak. Urzeka w tym kontekście brak jakiegokolwiek wzmianki o Kole Wiedeńskim czy K. Popperze, podobnie jak o grupach skandynawskich (były już wyżej wspomniane) czy filozofii w Australii. Gadacz wykazał tutaj rzadką ignorancję, nawet jak na jego mierne kompetencje w historii filozofii analitycznej. Nawiasem mówiąc, ciekawe, ile Gadacz wymieni szkół neokantowskich i co powie o recepcji fenomenologii w Japonii.

s. 23:

Nowymi nurtami [w filozofii XX w. – J.W.] były: psychoanaliza [...]. W pierwszej części monografii nie zajmuję się odrębnie psychoanalizą, gdyż traktuję ją raczej jako przynależną do psychologii, a nie filozofii.

Tak więc, psychoanaliza jest scharakteryzowana z jednej strony jako nurt filozoficzny, ale z drugiej strony jako część właściwa psychologii. Jeśli teraz skonfrontujemy ten fragment z cytowanym wcześniej projektem tomu o pograniczach filozofii i innych dyscyplin, konstatujemy, że psychoanaliza raz jest czymś różnym od psychologii, a innym razem pozostaje w jej granicach.

s. 24–26:

Strony te zawierają zwięzłą charakterystykę przełomu XIX i XX w. w filozofii. Gadacz opiera się na wspomnianej książce Bocheńskiego i powiada „zasadniczo ograniczę się [...] do przytoczenia jego poglądów”. Faktycznie, całe zdania są żywcem przetłumaczone, aczkolwiek z błędami, np. Gadacz powiada (s. 25), że materia była traktowana jako najprostsza dana, a „z niej wszystko musiało być logicznie wyprowadzone”, podczas gdy Bocheński mówi o logicznej redukcji. Jest to kolejny przykład ignorancji Gadacza w terminologii logicznej. Innym błędem, tym razem z historii logiki, jest informacja, że B. Russell opublikował swoje *The Principles of Mathematics* pod wpływem spotkania z G. Peano w 1900 r. Bocheński natomiast napisał, że Russell spotkał się z Peano w 1900 r. i opublikował rzeczoną książkę w 1903 r.; prawdą jest, że to spotkanie (w trakcie Międzynarodowego Kongresu Matematycznego) spowodowało to, że Russell zainteresował się logiką matematyczną, ale nie ma żadnych danych, by dopatrywać się związku przyczynowego oznajmionego przez Gadacza. Na osłodę dowiadujemy się, że teoria względności zajmowała filozofów, m.in. E. Cassirera i Russella, aczkolwiek można mieć niedosyt, że tylko dwa nazwiska zostały wymienione w tym związku.

Bocheński spotyka się z wytykiem, że nie wspomniał o wzmiance Deweya na temat zasady nieoznaczoności Heisenberga (faktycznie nie wymienił także kilkuset filozofów zajmujących się tym osobliwym elementem mechaniki kwantowej), a także o krytyce nauki przez Peirce'a. Gdyby nie te wstawki i błędy omawiane strony byłyby faktycznie miniplagiacikiem, gdyż Bocheński jest wprawdzie powołany, ale nie ma informacji, że jego tekst jest po prostu przetłumaczony. Pomijając to, niemal wszystko, co Gadacz opowiada o wpływie fizyki i logiki matematycznej na filozofię XX wieku, pochodzi (jest przetłumaczone) z dziełka Bocheńskiego, wydanego w 1951 r., a więc dość dawno.

s. 26:

Obok logiki matematycznej drugim niezmiernie ważnym nurtem zrywającym z XIX wiekiem była fenomenologia.

Na pierwszy rzut oka jest to także wzięte z Bocheńskiego. Wszelako rozdział o metodzie fenomenologicznej w książce Bocheńskiego następuje po części poświęconej krytyce nauki i do tego typu myślenia odnosi się wskazanie „drugiego nurtu”. Wspominam o tym dlatego, że w Polsce systematycznie wyjaśniano, że logika matematyczna nie jest żadnym nurtem czy kierunkiem filozoficznym, ale pewną dyscypliną. Jak widać, ciągle jeszcze trzeba to tłumaczyć.

s. 27:

Gadacz wspomina, że na filozofię XX w. miały wpływ obie wojny światowe. Poświęca temu 11 wierszy, dokładnie tyle samo ile *Indeksowi ksiąg zakazanych*. Dowiadujemy się przy tym o takich niezwykle dramatycznych wydarzeniach, że J. Maréchal i E. Stein musieli prosić swych kościelnych zwierzchników o specjalne zezwolenia na lekturę *Krytyki czystego rozumu* Kanta lub prywatne posiadanie książek Bergsona. Nie ma to jak ustalenie właściwych „względności”.

s. 27–37:

Strony te zawierają charakterystykę filozofii XX wieku. Skupię się wyłącznie na proporcjach pomiędzy filozofią analityczną a myślą kontynentalną oraz dodatkowo na pewnym fragmencie dotyczącym ateizmu i pokrewnych spraw. Zważywszy, że filozofia analityczna została kilkanaście stron wcześniej uznana za „bodaj dominującą tradycję filozoficzną”, nieco dziwi, że Gadacz poświęcił jej aż 14 linijek. Na s. 35 wnikliwie zauważył, że metafizyka (ontologia) rozwijała się też w filozofii analitycznej, a resztę relacji poświęcił analitycznej filozofii religii powstałej po „odejściu od początkowego neopozytywizmu („czego nie można doświadczyć, o tym trzeba milczeć”)”. To, co w nawiasie, wygląda na zniekształcone ostatnie zdanie z *Traktatu* Wittgensteina „O czy nie można mówić, o tym trzeba milczeć”. Jako najwybitniejsi analityczni filozofowie analityczni są

wymienieni: późny Wittgenstein, I. Ramsey, D. Phillips, R. Swburne, J. Hick, A. Plantinga oraz A.N. Whitehead i Ch. Hartshorne (dwaj ostatni to filozofowie procesu). Wygląda więc na to, że wymienieni są także najwybitniejszymi filozofami analitycznymi w ogóle. O Wittgensteinie jest to prawdą na pewno, o Whiteheadzie nie, bo nie jest uważany za przedstawiciela nurtu analitycznego, o innych nie będę się wypowiadał. Sam koniec charakterystyki filozofii XX wieku dotyka problemu teodycei, „ożywionej na nowo” przez „tragiczne wydarzenia XX w.”. Gadacz dostarcza cennych informacji o kilku poważnych konferencjach na ten temat i wydaniu wielu publikacji o genezie zła, ale stroni od szczegółów. Kończy zaś tak: „filozofia analityczna rozwijała skomplikowaną argumentację w jej [teodycei – J.W.] obronie (na przykład Plantinga)”. A jednak, miło to skonstatować, że nurt analityczny na coś się przydaje.

Oto zapowiadany fragment o sprawach religijnych (s. 36):

W filozofii XX wieku filozoficzny ateizm bądź agnostycyzm nie były nurtami dominującymi. Filozoficznym ateistą był Sartre. Jednak pod koniec życia osłabił swe stanowisko. I choć nie można mówić w jego wypadku o jakimś rodzaju nawrócenia, to uznał potrzebę przyjęcia idei Boga jako podstawy kultury. Ateistami byli neomarksści i strukturaliści. W innych wypadkach możemy mówić raczej o filozoficznym agnostycyzmie (Bertrand Russell) lub unieważnieniu religii wraz z zakwestionowaniem wielkich metanarracji metafizycznych (Rorty, Lyotard). Istniały także krytyki religii w imię bardziej autentycznego doświadczenia religijnego. Ich przykładem są poglądy Alberta Camusa.

Pierwszy problem w rozumieniu, o co tutaj chodzi Gadaczowi, polega na pytaniu, w jakim sensie filozoficzny ateizm bądź agnostycyzm są nurtami. Czy w takim jak filozofia życia, pragmatyzm i filozofia ducha czy w jakimś innym? Zapewne pierwszą alternatywę trzeba wykluczyć, pozostaje więc druga. Najprościej jest tedy powiedzieć, że filozoficzny ateizm czy agnostycyzm są fragmentami jakichś szerszych koncepcji filozoficznych, np. pochodnymi materializmu czy pozytywizmu. Skoro tak, nie mogą być dominujące samoistnie w żadnym rozsądnym sensie. Całkiem podobnie można twierdzić, że także teizm filozoficzny nie jest dominującym nurtem w filozofii XX wieku. Nawiasem mówiąc, nie jest też jasne, czym jest filozoficzny ateizm bądź agnostycyzm w przeciwieństwie do pozafilozoficznego, ale pozostawiam tę kwestię bez dalszej dyskusji. Gadacz stanowczo zawęży krąg ateistów, do których należeli także neopozytywiści, a wśród innych np. W. Quine, T. Kotarbiński czy K. Popper; w gruncie rzeczy, różnica pomiędzy filozoficznym ateizmem a agnostycyzmem Russella nie jest zbyt duża. W gruncie rzeczy, zdecydowana większość analityków opowiadała się po stronie stanowiska odrzucającego teizm. Konstatacje socjologiczne niczego oczywiście nie uzasadniają w kwestii filozoficznej prawomocności religii, ale skoro Gadacz tak mocno podkreślił rolę refleksji nad religią w filozofii analitycznej i zilustrował to niemal wyłącznie nazwiskami apologetów religii, nie jest w porządku pominięcie analityków-ateistów lub takich agnostyków. Gadacz dość mętnie wyklada

stanowisko Sartre'a i Camusa. Cóż to bowiem znaczy, że ten drugi krytykował religię w imię bardziej autentycznego doświadczenia religijnego? Czytelnik, który nie zna poglądów Camusa na kwestie religijne, może przypuszczać, że reprezentuje on właśnie pogłębioną religijność. Trzeba by jednak uchylić możliwość nieporozumienia, wyraźnie stwierdzając, że Camus był człowiekiem niewierzącym. W sprawie Sartre'a dobrze stało się, iż Gadacz nie rozpowszechnia pogłosek o jego rzekomym nawróceniu. Nie bardzo wiem natomiast, kiedy i gdzie Sartre stwierdził, że trzeba przyjąć ideę Boga jako podstawę kultury. Jeśli tak uczynił, to warto by to udokumentować. Zestawienie informacji źródłowych o zabawnych w gruncie rzeczy kłopotach Stein i Maréchala (patrz wyżej) związanych z *Indeksem ksiąg zakazanych* z brakiem jakichkolwiek dokumentacji o poważnych kwestiach zmian w światopoglądzie tak znaczącego (choć, wedle Gadacza, nie tak oryginalnego jak Jankélévitch) filozofa jak Sartre jest wręcz groteskowe.

s. 37–54:

Gadacz przeznaczył 14 stron (s. 37–51) na omówienie filozofii XX wieku w relacji do innych dziedzin oraz 3 strony (s. 51–54) na przedstawienie źródeł filozoficznych XX w. Jeśli chodzi o pierwszy problem, to najwięcej miejsca zostało poświęcone psychologii, a w tym psychoanalizie. Psychologia postaci jest wspomniana w 5 wierszach, przy czym nie znajdziemy ani słowa o jej wpływie na teorię percepcji. O behawioryzmie w tym miejscu (s. 38–39) dowiadujemy się tyle tylko, że J. Watson był uczniem Jamesa, a fenomenologia miała pomóc w znalezieniu „trzeciej drogi” pomiędzy tym kierunkiem w psychologii a psychoanalizą. Nawiasem mówiąc, informacja o Watsonie jako uczniu Jamesa, powtórzona także na s. 294, jest błędna, gdyż Watson studiował w Chicago (James tam nigdy nie wykładał) i spotkał Deweya. O behawioryzmie jest też mowa w rozdziale o Meadzie (s. 359, s. 361), ale zbyt skąpo i błędnie po części (por. niżej). Całkowicie pominięta jest psychologia kognitywna, obecnie najbardziej istotny filozoficznie kierunek psychologiczny, a także problem sztucznej inteligencji. Nic nie znajdziemy w tym rozdziale o problemie psychofizycznym, bodaj najważniejszym na styku filozofii i psychologii. Gadacz wprawdzie wspomina, że Husserl „oskarżył” Th. Lippsa o psychologizm, aczkolwiek nie wyjaśnia, na czym to miało polegać. A był to przecież jeden z fundamentalnych problemów na styku filozofii i psychologii. Czytelnik po przeczytaniu tego fragmentu może dojść do przekonania, że poza fenomenologią filozofia nie ma wiele do zaoferowania psychologii, co jest oczywistą nieprawdą. Na s. 40 czytamy, że *Allgemeine Psychologie* Natorpa odegrała ważną rolę w neokantyzmie, ale trzeba by dodać, że w dziele tym nie ma psychologii *sensu stricte*, ale filozofia tej dyscypliny. Błędna jest informacja, że J. Piaget był przedstawicielem strukturalizmu w psychologii, o ile nie wyjaśni się, że chodzi o coś zupełnie innego niż strukturalizm filozoficzny, o którym Gadacz wiele rozprawia w *HP*. Charakterystycznym rysem

opowieści Gadacza o stosunku filozofii i psychologii jest niemal kompletny brak odróżnienia empirycznej i filozoficznej warstwy badań psychologicznych. Mamy za to litanię nazwisk i ogólnikowo przedstawionych oddziaływań. Całkowicie podobnie jest w przypadku opisywania relacji pomiędzy socjologią a filozofią, czego nawet nie będę dokumentował poza wzmianką, że raz brak takich nazwisk jak B. Malinowski, S. Ossowski, F. Znaniecki (jakoś, z niewielkimi wyjątkami, nie mają Polacy szczęścia u Gadacza), K. Mannheim (jest o nim gdzie indziej, s. 158) czy R.M. Merton. Gadacz jakby nie dostrzegł, że fuzja filozofii socjologii i politologii zaowocowała w XX wieku powstaniem filozofii społecznej i filozofii politycznej jako ważnych dyscyplin filozoficznych. Pierwsza jest marginalnie wspomniana (s. 42) w związku z Nelsonem (patrz wyżej; całkiem podobnie jest z filozofią prawa wyrosłą na styku filozofii i prawoznawstwa), a o drugiej w ogóle nie ma mowy w ustępie poświęconym pograniczom filozofii z innymi dyscyplinami.

Dalej Gadacz zajmuje się związkiem filozofii i literatury. Sartre, którego, jak już wiemy, Gadacz zbytnio nie poważa, jest wymieniony jako laureat literackiej Nagrody Nobla i poszukiwacz nowego języka dla filozofii. Nic też nie ma o wpływie naturalizmu filozoficznego na literacki, behawioryzmu na literaturę amerykańską czy psychoanalizy na niemiecką i austriacką. Dowiadujemy się za to sporo, kto był ulubionym pisarzem i poetą i kogo, np. A. Strindberg – Ebnera, E. Zola i B. Shaw – Deweya, T. Mann i H. Hesse – Gadamera, a R. Rilke – Heideggera. Dodam dla uratowania twarzy filozofii analitycznej, że Wittgenstein był sponsorem Rilkego i G. Traka. R. Musil był wcale dobrym filozofem i pozostawał bardziej pod wpływem K. Stumpfa i psychologów postaci, a nie Nietzschego. Dziwi pominięcie dorobku Witkacego jako literata. W sumie, ustęp ten jest mieszaniną informacji trywialnych (jaka ważna relacja pomiędzy filozofią a literaturą może być egemplifikowana przez to, że pisarz X był ulubionym autorem filozofa Y?) i rzeczywiście ważnych, ponieważ i takich nie brakuje na s. 41–46, aczkolwiek powszechnie znanych. Przy okazji znajdujemy parę uwag o literaturoznawstwie, w szczególności strukturalistycznym (s. 46), przy czym pomieszane jest ono ze strukturalizmem językoznawczym.

Podobnie odkrywczy charakter ma relacja Gadacza o styku filozofii i muzyki oraz filozofii i malarstwa (aczkolwiek winno się raczej mówić o sztukach plastycznych), zajmująca jednak znacznie mniej miejsca, bo nieco ponad pół strony, zwracająca uwagę m.in. na takie istotne fakty jak to, że Popper „uchodził” za zdolnego skrzypka i pianistę, B. Williams był „znanym i uznanym krytykiem operowym”, a Natorp o mało co nie poświęcił się muzyce zamiast filozofii. Gadacz potwierdza, iż sądzi się, że „intuicjonizm Bergsona wpłynął na muzykę Claude’a Debussy’ego”. Należy podkreślić, że Polacy są nawet nieźle docenieni, co zaowocowało pojawieniem się kilku nazwisk (sam mam pretensję, że Gadacz pominął moje zainteresowania operowe; oczywiście żartuję), aczkolwiek Kotarbiński błędnie został uznany za pianistę i kompozytora (komponował natomiast

Twardowski). Nasza nacja wypada też nie najgorzej w związku z malarstwem. L. Chwistek i Witkacy są wymienieni jako filozofowie-malarze, Ingarden jako znawca malarstwa, a T. Boruta i P. Taranczewski jako artyści piszący o plastyce w duchu filozoficznym. Gadacz dostrzega też powstanie w XX wieku wielu „ważnych teorii estetycznych, które rzuciły nowe światło na rozumienie sztuki”, wymieniając koncepcję „dzieła sztuki jako społecznej monady” T. Adorna i ideę aury dzieła sztuki W. Benjamina. Filozof analityczny może czuć się jakoś usatysfakcjonowany tą relacją, bo w końcu Gadacz wymienił Kotarbińskiego (wprawdzie błędnie, ale zawsze) i Chwistka, wprawdzie nie jako logika, ale w końcu nie od razu syntezę historyczno-filozoficzną zbudowano.

Po wyprawie na terytoria artystyczne Gadacz powraca do związków filozofii z dyscyplinami akademickimi. Tutaj mamy stosunkowo jasny punkt o teologii, gdzie przynajmniej wyróżnione zostały relacje poszczególnych wyznań do rozmaitych filozofii, aczkolwiek dziwi brak wzmianki o teologii judaizmu, a także o H. Küngu. Niemniej jednak od razu widać różnicę jakościową, gdy Gadacz zabiera się do tego, na czym zna się – w porównaniu z tymi fragmentami *HF*, które wskazują na jego, skromnie mówiąc, umiarkowaną kompetencję badawczą. Ale i tutaj znajdujemy perełki w rodzaju informacji, że P. Tillich przyjaźnił się z M. Horkheimerem, a J. Moltmann „podbił” P. Ricoeura swą interpretacją eschatologii. Po teologii przychodzi kolej na pedagogikę. Odnotuję tylko brak informacji o Russellu, który poświęcił bardzo wiele uwagi kwestiom wychowawczym, podobnie jak O. Neurath. Nie od rzeczy byłoby też wspomnieć B. Nawroczyńskiego i M. Sośnickiego, uczniów Twardowskiego, np. przy okazji wyliczanki polskich nazwisk na s. 50. Gadacz kończy tę część kilkoma uwagami o związku filozofii z historią, przy czym nie bardzo wiadomo, czy chodzi mu o metodologię badań historycznych czy o historiozofię, czy też o historiografię, np. gdy pisze (s. 51), że „W połowie XX w. historia stała się narzędziem dekonstrukcji pojęcia władzy (Foucault)”. Jak można się spodziewać, analityczna metodologia historiografii jest całkowicie ignorowana. Fakt, że stykowi filozofii i historii *HF* poświęca połowę objętości przeznaczonej na pedagogikę czy teologię, trzeba uznać za osobliwość. Wyliczanie pominąć w narracji Gadacza staje się powoli nudne, ale trudno przejść do porządku dziennego nad brakiem omówienia problemu historyzmu i historycyzmu (w rozumieniu Poppera).

Trudno, rzecz jasna, oczekiwać kompletności od nawet najobszerniejszego traktatu historycznofilozoficznego. Niemniej jednak, kto znajduje miejsce dla szkoły utrechckiej w pedagogice (s. 49), a ignoruje idee Poppera, fundamentalne z punktu widzenia współczesnej myśli społecznej, nie może być zbyt poważnie traktowany jako kompetentny historyk filozofii. W bardziej ogólnym planie wręcz zdumiewa kompletny brak rozważenia relacji filozofii z matematyką i naukami przyrodniczymi. Gadacz być może odpowie, że temu był poświęcony fragment przepisany (raczej przetłumaczony) z książki Bocheńskiego. Jeśli tak, to struk-

tura wstępu jest wadliwa, a niezależnie od tego trzeba jeszcze raz zauważyć, że relacja Bocheńskiego dotyczyła *status quo* w połowie XX wieku, a od tego czasu wiele się zmieniło. Pomińmy nawet matematykę, która jest *terra incognita* dla Gadacza i niejeden z czytelników *HF* powie, że nie ma sensu zajmować się tak szczegółowymi i trudnymi problemami w książce, która ma ogólny charakter, a ponadto w jej planie są tomy problemowe. Nie da się jednak zrozumieć filozofii XX wieku, a to chyba jest zadanie wstępu, bez uwzględnienia kwestii unifikacji fizykalnego obrazu świata, dyskusji wokół darwinizmu i genetyki czy wpływie biologii na etykę (zagadnienia bioetyki) czy ekologię, by wymienić tylko parę kwestii. Skoro Gadacz poświęcił trochę miejsca stosunkowi filozofii do dyscyplin nieprzyrodniczych, to pominięcie przyrodniczych jest wręcz niezrozumiałe. Ale i kompletność nieprzyrodniczych jest ułomna, ponieważ, poza mętną wzmianką przy okazji literaturoznawstwa strukturalnego, czytelnik nic nie dowiaduje się o relacji pomiędzy lingwistyką a filozofią. Bardzo mnie zmartwiła nieobecność refleksji nad stykiem filozofii i ezoteryki. Gadacz, jako kontynuator filozofii dramatu, najwyraźniej dozuje napięcie i tę pasjonującą kwestię postanowił odłożyć do ostatniego tomu *HF*. Wszelako już teraz można mieć spore obawy co do treści tej właśnie części, która ma zwieńczyć całe dzieło. Nie jest wykluczone, że ezoteryka zostanie potraktowana z należącej jej maestrią, ale matematyka, fizyka i takie tam inne dziedziny myśli ludzkiej nie mają na to zbyt wielkich szans.

Rozdział o źródłach filozoficznych XX wieku jest swoistym majstersztykiem, albowiem jest sztuką streścić kwestię na trzech stronach, nawet przy założeniu, że Gadacz zamierza „jedynie dość wstępnie wskazać na pewne źródła” (s. 51), zapowiadając, że „Pełny przegląd [...] będzie możliwy po powstaniu całej monografii”. Jednakże treść tego wstępnego wskazywania jest nader bogata, bo obejmuje wpływ, jaki wywarła filozofia od początku swego istnienia, tj. od presokratyków, na XX wieku. Oczekując na wspomniany wyżej zamierzony pełny przegląd, ograniczę się do kilku spostrzeżeń. Dowiadujemy się, że Heidegger odwoływał się (to magiczne słowo pełni się obficie na s. 51–54) do presokratyków, ale nazwisko Poppera już zostało przeoczone w tym kontekście. Gadacz wskazuje, że podział na platoników i antyplatoników „stanowi jedną z bardziej charakterystycznych cech filozofii XX wieku” (s. 51), tak jak gdyby kiedykolwiek było inaczej. Neokantyzm, wedle Gadacza, „dał całkowicie nową interpretację Platona”. To prawda (książka Natorpa, *Platos Ideenlehre*, wydana w 1902), aczkolwiek jeszcze nowsza jest interpretacja związana z tzw. drugim żeglowaniem, bardzo szeroko dyskutowana w ostatnich latach. O związku platonizmu z teorią mnogości, filozofią matematyki i poglądem, że świat jest matematyczny, nawet wstyd wspominać, zważywszy wiedzę Gadacza w tym zakresie. Dowiadujemy się, że Pascal wywarł na filozofię XX wieku „bardzo duży wpływ”, a Leibniz, Locke i Hume jeno „dużą rolę” (s. 52). O recepcji Kanta dowiadujemy się, że jej esencją było „wprowadzenie w statyczne Kantowskie struktury aprioryczne dynamiki

historyczności”, co było dziełem W. Windelbanda, E. Cassirera, Diltheya, Meada i późnego Husserla. Szkoda, że Gadacz nie podaje, czy sam to ustalił czy też jedynie potwierdza to, co inni wykazali. Byłoby to istotne, skoro Dilthey jest przedstawiony w *HF* (s. 118–117) jako krytyk Kanta, Mead jako filozof, który polemizował z Kantem niejako w imieniu idealistów romantycznych (s. 347), a – to już uwaga ode mnie – Husserlowi cały czas chodziło o materialne, a nie formalne *a priori*, nie mówiąc o tym, że to właśnie świat życia jest dany apriorycznie, a nie wprowadza jakiejkolwiek dynamiki historyczności w to, co można traktować jako formy aprioryczne. Gadacz nic natomiast nie konstatuje na temat interpretacji *a priori* w sensie Kanta w świetle współczesnej matematyki i fizyki.

Dość typowy przykład historii filozofii *à la* Gadacz zawarty jest w słowach (s. 51–52):

[...] były w dwudziestowiecznej filozofii jedynie pojedyncze odwołania się do Mikołaja z Kuzy, Dunsza Szkota, Jakuba Boehme'go czy Mistrza Eckhardta. Dlatego tym bardziej warto wspomnieć o dwudziestowiecznej recepcji filozofii Dunsza Szkota. Wywarł on silny wpływ na Peirce'a i neokantyzm. Hermann Cohen nazwał go założycielem filozofii niemieckiej, natomiast Ernst Cassirer przywiązywał dużą wagę do stworzonej przez niego filozofii języka. Silny wpływ wywarł także na filozofię rosyjską (Siemion Frank). Warto wspomnieć także o raczej niejawnym wpływie Francisco Suareza, który należał do tak zwanej późnej scholastyki. Był on aż po XX wiek źródłem wiedzy o średniowiecznej metafizyce. Jednak filozofia średniowieczna jest w zasadzie „wielką nieobecną” we współczesnej myśli.

Każde zdanie w tym tekście jest osobiście błędne lub przynajmniej problematyczne. Chyba każdy, kto w XX wieku pisał o *haecceitas*, wymieniał Dunsza Szkota, niezależnie od tego, czy był ontologiem jak Ingarden czy logikiem jak S. Kripke. Wzmianek o tym filozofie było więc w filozofii współczesnej wiele i jeszcze trochę. Gadacza analiza tekstualna w przypadku Peirce'a (s. 218) nie wskazuje, iż pozostawał on pod silnym wpływem Dunsza Szkota, a jedynie, że był przez niego czytany (a przynajmniej mu znany) i ceniony. Nie pretenduję do znawstwa tekstów neokantystów, ale nie spotkałem ani w nich, ani w opracowaniach na ich temat żadnych specjalnych świadectw na rzecz silnego wpływu Dunsza Szkota na ten obóz filozoficzny. Podobnie nie będąc ekspertem do Cohena, nie mogę stanowczo twierdzić, kogo uznawał za ojca-założyciela filozofii niemieckiej, ale wątpię, czy profesor uniwersytetu w Marburgu, nawet żydowskiego pochodzenia, mógł tak sądzić o filozofie urodzonym gdzieś na pograniczu Anglii i Szkocji. Sprawa jednak wyjaśnia się, gdy weźmiemy pod uwagę Franka, o którym encyklopedycznie wiadomo, że był pod wpływem Mistrza Eckhardta, powszechnie uchodzącego nie tyle za założyciela, ile pierwszego filozofa niemieckiego. W każdym razie, nazwisko Mistrza Erckhardta pojawia się w listach Natorpa do Cohena i tego pierwszego do H. Scholza (H. Holzhey, *Cohen und Natorp. Der Marburger Neukantianismus in Quellen*, t. 2, Schwabe, Basel 1986, s. 407, s. 410), aczkolwiek bez uhonorowania go (Eckhardta) mianem pioniera filozofii

w Niemczech. Pomylenie, co raczej jest pewne, Dunsza Szkota z kimś innym jest szczegółem pikantnym. Nie znalazłem żadnego śladu w pismach Cassirera o tym, jakoby uznał on filozofię języka Dunsza Szkota za ważną, ale niewykluczone, że źle szukałem. Gadacz nie wie najwyraźniej, że późna scholastyka zaczyna się wraz z Ockhamem i kończy się w XV wieku (wiedziałby, gdyby miał jakieś pojęcie o filozofii krakowskiej w tym okresie), a więc Suarez (urodzony w XVI wieku, a zmarły w XVII wieku) nie mógł być jej przedstawicielem. Niemniej jednak szczerze zazdroszczę Gadaczowi tego, że potrafił ustalić, nawet bez zastosowania genezy tekstualnej, niejawny wpływ Suareza, aczkolwiek rozumiem, że skoro nie był jawny, to i trudno powiedzieć, na kogo oddziałał i jak. Dobrze, iż przynajmniej wiadomo, że ten niejawny wpływ Suareza polegał na tym, iż był on źródłem, zapewne jawnym, wiedzy o metafizyce średniowiecznej. Gdyby Gadacz dokładniej przeczytał Peirce'a, np. zacytowany wyżej fragment o Cousinie, to bezspornie dowiedziałby się, że w XIX wieku istniały inne źródła umożliwiające zapoznanie się ze scholastyczną metafizyką. Stwierdzenie, że „filozofia średniowieczna jest w zasadzie »wielką nieobecna« we współczesnej myśli”, przyjmuję pokornie do wiadomości, notując tylko, że na szczęście – każda reguła, w szczególności zasada, ma swoje wyjątki, np. Gilsone, K. Michalskiego, S. Swieżawskiego i tysiące (*sic!*) innych współczesnych badaczy scholastyki.

I jeszcze taka perełka (s. 53):

Z filozofów pierwszych dekad XX wieku największy wpływ wywarli James, Bergson i Husserl, a w drugiej połowie wieku Heidegger i Nietzsche. Natomiast w filozofii analitycznej w pierwszej połowie wieku Frege, Russell i wczesny Wittgenstein, a w drugiej Wittgenstein późny.

Nie będę kruszył kopii o to, czy te socjologiczne konstatacje są trafne czy nie, aczkolwiek przemożny wpływ Nietzschego, tym razem po 1950 r., jest nie mniej zagadkowy od jego roli jako najważniejszego architekta filozofii w całym XX wieku, podobnie jak nie jest jasne, dlaczego znaczenie Husserla z okresu trzech pierwszych dekad miałyby potem zmaleć. Interesujący jest podział na filozofię i filozofię analityczną. Wynika z tego, że filozofia analityczna nie jest w ogóle filozofią lub jest nią w jakimś bardzo szczególnym znaczeniu, co znaczyłoby, że przymiotnik „analityczna” pełni tutaj rolę modyfikatora, a nie determinatora. Przypuszczam, że ta myśl jest bardzo bliska Tadeuszowi Gadaczowi. Dokładniej mówiąc, mniemam, że – wedle niego – filozofia analityczna jest filozofią fałszywą, a nie filozofią, podobnie jak fałszywy przyjaciel nie jest przyjacielem czy fałszywe złoto nie jest złotem. Ta hipoteza wyjaśnia, dlaczego wspomniany na początku odczyt Gadacza o prawdzie był ograniczony tematycznie, tak jak właśnie był.

Omówiony wstęp do *HF* dobrze obrazuje cały szereg braków tej książki. Po pierwsze, jego struktura nie jest transparentna. Po drugie, większość konstatacji jest nieudokumentowana lub zgoła błędna, jak chociażby ta o nieobecności scholastyki w filozofii współczesnej. Po trzecie, znajdujemy we wstępie sporo zapowiedzi,

których, na co wiele wskazuje, autor nie będzie w stanie zrealizować. Po czwarte, materiał jest poddany selekcji przy niezbyt wyraźnych przyjętych kryteriach, a najpewniej – wedle filozoficznych sympatii i antypatii Gadacza połączonych z brakiem wystarczających kompetencji po jego stronie i to w wielu sprawach. Efektem tego jest nadreprezentacja filozofii kontynentalnej i zbyt mała obecność filozofii analitycznej, a także pominięcie rzeczy bardzo istotnych w filozofii XX wieku, co ciekawe – nawet w tym obszarze, który jest bliski Gadaczowi. Po piąte, i związane z punktem poprzednim, informacje są chaotyczne, sprawy naprawdę poważne są przemieszane ze zwyczajnymi trywialnościami. Wszystko to jest okraszone mnóstwem nazwisk, zarówno z przeszłości filozofii, jak i z jej stanu współczesnego, których nosiciele mieli pozostawać w najprzeróżniejszych związkach (znowu geneza tekstualna, chociaż kategoria ta nie pojawia się we wstępie poza miejscem, gdzie została wprowadzona). Uważniejsza lektura *HF* przekonuje jednak, że owe filiacje są podane nadzwyczaj ogólnikowe i niektóre z nich wyglądają na całkowicie chybione, np. uznanie (s. 51), że neokantyzm pozostawał pod wpływem Plotyna i „z tego powodu, przynajmniej w części, można go nazwać nowym rodzajem neoplatonizmu”. Powiedziałbym, że nawet jeśli neokantyzm jest przy pewnej interpretacji rodzajem neoplatonizmu, to w całości ze zgoła innego powodu.

Dalsze uwagi będą dotyczyły już tylko kwestii szczegółowych.

s. 57:

Trudno jednoznacznie zdefiniować filozofię życia, nie tylko z powodu wieloznaczności tego pojęcia, lecz także dlatego, że im więcej jej przedstawiciele pisali o życiu, tym mniej jasne stawało się ono samo. [...] Pojęcie „filozofia życia” [...] zrodziło się w niemieckim obszarze językowym [...].

Proszę mi wybaczyć drobiazgowość semiotyczną. Gadacz ma pecha, że rzeczowniki „pojęcie” i „życie” są tego samego rodzaju. Tak sobie ułożył zdanie przed pierwszym wielokropkiem, że implikuje ono, iż życie stało się mniej jasne z powodu coraz większego pisania o nim przez filozofów życia. Znajomość syntaksy anaforycznej w zdaniach o życiu też bywa przydatna. Gdy w tekście jakieś słowo jest wzięte w cudzysłów, to o ile operacja nie wskazuje na odstępstwo od typowego znaczenia, trzeba przyjąć, że cytujemy dane wyrażenie. Ponieważ przez pojęcie rozumie się to, co jest wyrażone przez nazwę (pomijam dalsze subtelności), zwrot „pojęcie »filozofii życia«” jest niepoprawny. Krótko mówiąc, pojęcie filozofii życia jest czymś innym niż nazwa „filozofia życia”. Uwagi te dedykuję wielbicielom urody i precyzji języka używanego przez Gadacza, aczkolwiek mogą się pocieszyć, że wskazany błąd zdarza się nader często.

s. 62, s. 126 (po wielokropku):

Dilthey bronił metodologicznej odrębności nauk humanistycznych (o duchu) od nauk empirycznych. [...] Celem nauk przyrodniczych jest poznawanie, natomiast humanistycznych rozumienie.

Z pierwszego zdania wynika, że nauki humanistyczne nie są empiryczne, a z drugiego, że przyrodnicze poznają, a humanistyczne rozumieją, czyli nie poznają. Specjalista, gdy przeczyta takie stwierdzenia, natychmiast zorientuje się, nawet bez zapoznawania się z rozmaitymi komentarzami, które Gadacz dodaje, że chodzi o dwa różne znaczenia przymiotnika „empiryczny”, a to samo dotyczy słowa „poznanie”, ale początkujący czytelnik może mieć prawdziwy mętlik w głowie. Poglądy Diltheya (por. wyżej) na naturę humanistyki są na tyle ważne, iż ich omówienie winno być wolne od wszelkich wieloznaczności.

s. 74:

Po śmierci [Nietzschego] Elizabeth [Förster] uczyniła z Archiwum [Nietzschego] miejsce nazi-stowskiego kultu [...].

Zważywszy, że Nietzsche zmarł w 1900 r., Gadacz na pewno ma rację, bo rzeczony kult pojawił się na pewno później, w szczególności po 1933 r. Niemniej jednak potoczne znaczenie słowa „po” połączonego ze wskazaniem jakiegoś wydarzenia oznaczonego dokładnym czasem presuponuje, że to, co zdarzyło się po tym zdarzeniu, miało miejsce w jakimś niezbyt długim czasie. W tym sformułowaniu stwierdzenie Gadacza implikuje kontekstualnie, że nazizm pojawił się niedługo po śmierci Nietzschego. W gruncie rzeczy, jest strukturalnie podobne do konstatacji, że II wojna światowa wybuchła po wojnach napoleońskich.

s. 138–134, s. 156:

Dwa chyba ważne ogólne uzupełnienia do Bergsona i jedno lokalne, tj. polskie. Po pierwsze, Międzynarodowa Komisja Współpracy Intelktualnej, której Bergson był prezydentem, działała przy Lidze Narodów, a po drugie, Bergson wdał się w krytykę teorii względności Einsteina przede wszystkim za ujęcie czasu w tej teorii. To prawda, że J. Łukasiewicz wygłosił w młodości trzy odczyty o Bergsonie, ale nie ma żadnych świadectw, że interesował się jego filozofią; nie znamy zresztą ich treści. Jak już wyżej zazaczyłem, Ingarden nie tylko krytykował Bergsona, ale także do niego nawiązywał. Filozofowie ze szkoły lwowsko-warszawskiej, ci o nastawieniu logicznym, a także Chwistek, uważali go za irracjonalistę i to był główny powód ich sprzeciwu wobec bergsonizmu.

s. 199–341:

Nigdzie nie znalazłem jakiegokolwiek informacji o wpływie pragmatyzmu na amerykańską filozofię prawa. W samej rzeczy, realizm prawniczy i funkcjonalistyczna teoria prawa są konkretyzacjami pragmatyzmu na terenie jurydycznym, co widać np. w sławnej tezie, że obowiązek jest przewidywaniem sankcji. O.W. Holmes, jeden z największych prawników w historii Stanów Zjednoczonych i twórca realizmu, był członkiem Klubu Metafizycznego w Uniwersytecie Harvardzkim, a więc niejako kolegą Peirce’a i Jamesa. Innym pominiętym wątkiem

w *HF* jest operacjonizm w filozofii nauki, zapoczątkowany w analizie fizyki przez W.P. Bridgmana, a potem kontynuowany w socjologii i psychologii. Pogląd, że pomiar przy pomocy rozmaitych instrumentów, czyli operacji, kształtuje rozmaite jego pojęcia, jest klasycznym przykładem aplikacji ogólnych tez pragmatyzmu. Geneza tekstualna jakoś tutaj nie wypaliła, a przecież powinna...

s. 209–210:

To prawda, że F.P. Ramsey był żywotnie zainteresowany ideami Peirce'a w kwestii pojęcia prawdopodobieństwa i wielokrotnie się do nich odwoływał. Gdyby Gadacz nie był takim ignorantem w filozofii nauki, jakim jest, miałby znakomity materiał do genezy tekstualnej. Z drugiej strony, nic nie wiadomo o tym, jakoby Ramsey uczynił pisma Peirce'a „przedmiotem debaty z Ludwigiem Wittgensteinem w roku 1929 i 1930 [chyba „latach”, a nie „roku” – J.W.]”. Ramsey był ważnym analitykiem, ale na pewno nie, jak Gadacz utrzymuje, jednym „z twórców filozofii analitycznej”. Skoro Gadacz pisze, że „niektórzy doszukują się podobieństw między pragmatyzmem Deweya a filozofią Wittgensteina”, dobrze byłoby powiedzieć, kto tak uważa (takich ogólnikowych sformułowań z „niektórzy” lub „się” jest mnóstwo w *HF*). Gadacz już od siebie stwierdza „bliskie pokrewieństwo pragmatyzmu Peirce'a z pozytywizmem logicznym Rudolfa Carnapa”, ale akurat Carnap nie jest najlepszym tego przykładem. Dalej czytamy, że W. Quine, D. Davidson i H. Putnam „[rozwinęli] własną wersję pragmatyzmu w filozofii analitycznej”. Sugeruje, że zrobili to wspólnie, co jest nieprawdą. Istotnie, Quine i Putnam, ale nie Davidson, uchodzą za neopragmatystów, a do tego grona trzeba by dodać jeszcze m.in. N. Goodmana, C.I. Lewisa (błędnie uznanego na s. 202 za pragmatystę), M. White'a i S. Haack (to ostatnie nazwisko reprezentuje najmłodsze pokolenie filozoficzne; cały czas mam na myśli nurt analityczny w pragmatyzmie). Putnam wielokrotnie rozważał stosunek realizmu i pragmatyzmu, ale, o ile mi wiadomo, nie określa swego poglądu jako realizmu pragmatycznego, nie mówiąc już o tym, że jego stosunek do realizmu jest skomplikowany.

s. 212:

Gadacz źle przedstawia H. Vaihinger. Ostatecznie uważa go za pragmatystę (także na s. 202), ale również sądzi, że ważnym „źródłem jego filozofii było Nietzscheańskie podporządkowanie wartości życiu i woli mocy”. Sam Vaihinger jednak wyraźnie zaprzeczył, jakoby był pod wpływem Nietzschego. W przedmowie do II wydania swej podstawowej książki, kilka razy cytowanej przez Gadacza, *Die Philosophie des Als-Ob*, wydanej w 1913 r. (I wydanie 1911), wyraźnie stwierdza (s. IV), że jego idee były niezależne od Nietzschego. Gadacz powiada, że wedle Vaihingera „wszelkie poznanie ludzkie jest fikcją”. Tego Vaihinger nie twierdził, natomiast uważał, że poznanie korzysta z rozmaitych fikcji. Wcześniej, na s. 106, Gadacz powiada, że Vaihinger uznał ideę wiecznego powrotu (nie wchodzę tutaj

w problemy interpretacyjne tej idei) wedle Nietzschego za „heurystyczno-pedagogiczno-utopijną fikcję” i na potwierdzenie tej tezy cytuje *Die Philosophie des Als-Ob.*, s. 789. Tymczasem na tej stronie czytamy: „Także idea »Nadczłowieka« jest heurystyczno-pedagogiczno-utopijną fikcją”, a o żadnym wiecznym powrocie nie ma tam w ogóle mowy. Vaihinger sam określał swoją pozycję filozoficzną jako idealistyczny pozytywizm (podtytuł jego dzieła jest taki: *System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*) i Gadacz winien to respektować, a nie bezkrytycznie uważać go za pragmatystę, nawet jeśli Abbagnano tak czyni.

s. 234

Gadacz zaznacza, że Peirce odwoływał się do Bertranda Russella i Alfreda N. Whiteheada *Principia Mathematica* i wskazuje t. III i IV dla dokumentacji. Istotnie na s. 24 i 128 (Gadacz mylnie podaje numer strony 126 w drugim przypadku) t. III dzieło to jest cytowane. Natomiast w t. IV Peirce odwołuje się do książki Russella *Principles of Mathematics*. Fakt, że Peirce znał *Principia Mathematica* jest interesujący, ponieważ świadczy o tym, że śledził literaturę logiczną do końca życia (*Principia* wyszły w latach 1910–1913). Otóż, geneza tekstualna czy wzmianki o kontekstach i inspiracjach są nic niewarte bez takich informacji.

s. 234

Gadacz powiada, że Peirce przyjął definicję „wielkości” Bernarda Bolzana, ale ją zmodyfikował przy zachowaniu jej zasadniczego sensu. Istotnie, Peirce na s. 553–554 *Collected Papers*, t. IV, powiada „pozostawiając główną ideę Bolzana bez zmiany, zmodyfikuję jego definicję w następujący sposób”. Gadacz jednak nie doczytał, że uwaga ta dotyczy definicji równości, a nie wielkości (nie bardzo przy tym wiadomo, dlaczego „wielkość”, a nie wielkość).

s. 245:

Peirce nie wymyślił terminu „semiotyka” (raczej jego angielskiego odpowiednika). Pomijając aplikacje w medycynie, termin ten był używany już w XVIII w., np. przez G. Baumgartena i J. Lamberta.

s. 251:

Łukasiewicz wielokrotnie wymieniał Peirce’a i jego wielkie osiągnięcia logiczne, ale nigdy nie pisał o nim jako o prekursorze logik wielowartościowych. Faktem jest jednak, że w historycznych opracowaniach tych systemów logicznych Peirce jest obecnie powszechnie wskazywany jako jeden z pionierów. Na tej samej stronie znajdujemy wiadomość, że Peirce „wpłynął [...] na twórców teorii społecznej: George’a H. Meada i Charlesa Morrisa”. Można, rzecz jasna, uważać

pierwszego za twórcę teorii społecznej, aczkolwiek, dokładniej rzecz ujmując, położył on fundamenty pod psychologię społeczną. Morris nie miał nic wspólnego z tworzeniem teorii społecznej, natomiast jest klasykiem semiotyki. Gadacz zapewne zastosował tutaj algebrę względności i rozumował tak: jeśli Morris był uczniem Meada, a Mead był twórcą teorii społecznej, to Morris był też twórcą teorii społecznej. Łagodnie mówiąc, ta inferencja jest względnie niepoprawna jako szczególny przypadek schematu ogólnego, zawodnego w oczywisty sposób, co Gadacz znakomicie zilustrował swoim wnioskowaniem. Nic nie zmieni się, gdy przyjmiemy, że nie było tutaj przypadku rozumowania, a jedynie prosty błąd faktograficzny. Na s. 213 Gadacz zacytował uwagę Apela o Meadzie i Morrisie jako „założycielach *quasi*-behawiorystycznej teorii społecznej lub semiotyki”, ale albo zapomniał o niej, albo też nie bardzo wiedział, jak zakwalifikować Morrisa. A wystarczyło tylko zastanowić się, co znaczy „lub” w tym kontekście.

s. 295:

Krytyka pragmatycznej koncepcji prawdy była istotnym elementem dyskusji filozoficznej w XX wieku. Gadacz pominął to, że neoheglista F.H. Bradley należał do zdecydowanych krytków pragmatycznej teorii prawdy, a jeszcze raz powtórzę, że w tym kontekście powinno się także pamiętać o Twardowskim, Leśniewskim, Kotarbińskim i Tarskim, zwłaszcza jeśli pisze się historię filozofii skierowaną do czytelnika polskiego. Tarski, wyjaśniając filozoficzne tło semantycznej definicji prawdy i wprost nawiązując do Kotarbińskiego, wyraźnie stwierdził, że chce rozumieć prawdziwość zgodnie z Arystotelesową klasyczną (korespondencyjną) koncepcją prawdy, a nie z jej rozumieniem utylitarystycznym, czyli właśnie pragmatycznym.

s. 374, s. 375:

Gadacz wyjaśnia spirytualizm, niezbyt poprawnie ujmując go jako kierunek myśli, podczas gdy jest to pogląd. Opiera się na znanym *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* Lalande’a, ale czyni to niedokładnie. Powiada tak:

(C) w obszarze języka francuskiego doktryna, według której wszystko jest duchem; to rozumienie spirytualizmu utożsamia go z idealizmem, spirytualizm nigdy się jednak z idealizmem nie utożsamiał.

Wszelako Gadacz przeoczył ważny fragment wyjaśnienia Lalande’a: że spirytualizm „francuski” zakłada szczególne rozumienie ducha (*l’esprit*) jako nieosobowej rzeczywistości, reprezentacji funkcjonującej wedle swoistych praw i przeciwstawianej przedmiotowi. Lalande bynajmniej nie utożsamia tak rozumianego spirytualizmu z idealizmem (dokładniej: metafizycznym), a tylko sugeruje, by skonsultować oba poglądy. Podejrzewam, że wskazane wcześniej niejasności w pojmowaniu filozofii ducha przez Gadacza mają źródło także w tym przeoczeniu.

s. 383:

Określenie Mouniera jako personalistycznego spirytualisty i uwaga, że założył pismo „L'Esprit” „właśnie jako personalista”, znakomicie ilustruje problemy Gadacza z jasnym przedstawieniem, czym jest filozofia ducha.

s. 420:

Wcześniej wyraziłem już wątpliwości w sprawie przynależności Teilharda de Chardin do obozu filozofów ducha. Są one teraz dodatkowo uzasadnione tym, że Gadacz w ustępie „Kontynuacje” dotyczącym Teilharda w ogóle nie dotyka jego wpływu na spirytualizm francuski. Notuje wprawdzie, że „mógł wpłynąć na Emmanuela Mouniera”, ale to nic właściwie nie znaczy, ponieważ mógł i nie wpłynąć, podobnie jak (zob. wyżej) Le Senne na Tischnera.

Ktoś może zauważyć, że moja zdecydowana negatywna ocena *HF* opiera się na krytyce selektywnej, odniesionej jeno do fragmentów tej książki stanowiących mniej niż połowę całości. To prawda. Nie wyraziłem np. zastrzeżeń wobec przedstawienia poglądów poszczególnych filozofów ducha. Wystarczy mi jednak odnotowanie wieloznaczności w pojmowaniu spirytualizmu francuskiego przez Gadacza, opinia, którą dostałem z Francji, że Nabert, Lavelle i Le Senne to jednak nie pierwsza liga filozoficzna w tym kraju i stwierdzenia (patrz wyżej), że ten drugi był najwybitniejszym filozofem francuskim I połowy XX wieku, a Jankélévitch jest oryginalniejszy od Sartre'a (Gadacz ma wyjątkowa zdolność do formułowania ocen z „naj”, a te z „wybitny” i „wybitniejszy” sypią się u niego jak z rękawa, aczkolwiek tylko w jedną stronę). Być może prezentacja myśli filozofów ducha przez Gadacza przewyższa wszystko inne, co o nich dotychczas napisano, ale, szczerze mówiąc, w to nie wierzę, zwłaszcza po przeczytaniu prac E. Mukoida na temat tego segmentu historii filozofii. Oczywiście mogę się mylić, ale nie widzę specjalnego powodu dla weryfikacji lub falsyfikacji tej hipotezy. A co z Nietzschem, Bergsonem, Jamesem, Deweyem, Meadem i kilkoma innymi, o których, poza ogólnymi uwagami, nic specjalnego nie zostało wyżej odnotowane? Proszę bardzo, oto kilka obserwacji uzasadniających moje nastawienie krytyczne wobec kogoś, kto (a) poświęca naturalizmowi Nietzschego jedno zdanie (s. 90); (b) nie potrafi (s. 146–147) należycie przedstawić różnicy pomiędzy poznaniem intuicyjnym jako syntetycznym i naukowym jako analitycznym, co jest jednym z podstawowych kluczy do zrozumienia Bergsona; (c) uznaje, że empiryzm radykalny jest jednym z podstawowych poglądów Jamesa, wręcz wprowadzonych przez niego do filozofii światowej (s. 280), ale nie wyjaśnia, na czym ten pogląd polega i czym różni się od zwyczajnego empiryzmu; (d) Deweya metodę badania empirycznego (s. 332) kwituje jednym cytatem i to wziętym z drugiej ręki; (e) nie dostrzega różnicy pomiędzy behawioryzmem psychologicznym a społecznym u Meada (por. cytowaną wyżej uwagę Apela ze s. 213). Czuję się zatem usprawiedliwiony, a także powtórzę raz jeszcze, że to, co poprawne u Gadacza, można znaleźć bez trudu w innych opra-

cowaniach, natomiast *HF* wyróżnia się mnóstwem błędów rozmaitego kalibru, w tym wielu w sprawach podstawowych.

Gadacz jest całkowicie świadom, że podjął się odważnego i ryzykownego przedsięwzięcia, wymagającego „nie tylko ogromu pracy analitycznej, ale także rozległych kompetencji” (s. 13), i – jak zaznaczyłem na początku – wyjaśnił, dlaczego zdecydował, że je sam wykona, mimo że robota „zespołowa pozwala z pewnością na większą fachowość, rzetelność i głębię analiz” (s. 14). Z drugiej strony, „specjalizacja i fachowość” to za mało dla „stworzenia syntezy myśli takiego wieku, jakim był wiek XX”, ponieważ „to wymaga [...] przepuszczenia wszystkich informacji przez jedną głowę” (s. 14). A oto sumaryczny obraz podejścia do *HF* ze strony autora tej książki (s. 14–15):

Tylko w ten sposób [tj. przepuszczenie wszystkich informacji przez jedną głowę – J.W.] można uchwycić wzajemne inspiracje, wpływ i przepływ idei, określić pierwszeństwo i wtórność myśli, rozprawić się z wieloma stereotypami. [...] Bardzo wiele nurtów współczesnej filozofii zachodziło na siebie lub pozostawało w rozmaitych relacjach. Trudno byłoby uchwycić te wspólne pogranicza przy podziale specjalizacyjnym.

Istotna jest także historia wpływów i oddziaływania myśli, gdyż to właśnie na jej podstawie możemy ocenić znaczenie myśliciela. [...]

Wreszcie ostatnia, może najmniej znacząca, ale istotna racja. Trudno jest w wieloosobowym zespole uzgodnić wspólną metodologię i inne istotne kwestie bez narzucania własnych przekonań. Trudno także porozumieć się co do tego, ile miejsca przeznaczyć na opisanie danego nurtu czy poglądów danego filozofa, gdyż, jak wiadomo, każdy daje pierwszeństwo tym poglądom, do których sam jest przywiązany. [...]

Te wszystkie racje przekonują, że choć tworzenie takiej syntezy przez jednego historyka filozofii ma duże wady i musi być traktowane jako przedsięwzięcie odważne, a zarazem ryzykowne, to takiej syntezy, przynajmniej w postaci, w jakiej ją tu zamierzyłem, nie może wykonać zespół. Byłby to co najwyżej zlepek małych syntez poszczególnych kierunków i nurtów, ale nie synteza dwudziestowiecznej myśli. [...]

Celem takiej syntezy jest zarysowanie w miarę całościowej „mapy” dwudziestowiecznej filozofii.

Dalej Gadacz tłumaczy, że „nie będzie to mapa doskonała”, bo „takie dzieło przekracza [...] fizyczne i czasowe możliwości jednego autora”. Przyznaje, że „różne analogie, podobieństwa, zbieżności” są często jedynie odnotowane „w przypisach lub na marginesie” (s. 15). Przyznaje, że fragmenty filozoficznej mapy zostały „już dogłębnie zbadane”, ale „większość jeszcze czeka” (s. 15). Na koniec informuje, że z uwagi na limitację „własnych kompetencji” starał się „konsultować swoje przemyślenia i analizy z bardziej kompetentnymi [od niego] kolegami recenzentami (s. 15).

Traktując literalnie powyższe objaśnienia Gadacza, łatwo skonstatować, że nie wie, o czym opowiada. Podjął się bowiem nie syntezy myśli XX wieku, ale syntezy historycznofilozoficznej na ten temat. Zakładam jednak, że miał na myśli to drugie. Moje uwagi krytyczne, wyrażone wyżej, są przesłankami dla wniosku, że *HF* jest jedynie pozorem dzieła, którym miało się stać w zamierzeniu Gadacza. Przepuścił on niewątpliwie wiele informacji przez swoją głowę, ale nie ułożył

z nich całości, przede wszystkim, nie uchwycił wzajemnych, zależności wpływów itd., a dokładniej nie uczynił tego w sposób udokumentowany i wykraczający poza powierzchowne konstatacje i rejestrację związków w większości drugorzędnych i nawet pozornych. Inaczej mówiąc, i posługując się analogią lingwistyczną, metoda genezy tekstualnej nie dotarła do głębokiej struktury myśli filozoficznej XX wieku. Zgadzam się w pełni z Gadaczem, że opracował jeno mapę szkicową, ani oryginalną, ani zbyt pomocną dla dalszych badań. Być może trudno ustalić wspólne zasady pracy zespołowej przy opracowywaniu historii filozofii, ale pluralizm jest znacznie korzystniejszy niż zła metodologia narzucona samemu sobie, a tak jest w wypadku Gadacza, który bez wątpienia wielce folguje własnym sympatiom filozoficznym, aczkolwiek cały czas sugeruje, że tworzy obiektywny obraz filozofii współczesnej. Nie pomogło też 13 recenzentów (i jak tu nie wierzyć w feralną trzynastkę), ale powody tego nie są znane, tj. nie wiadomo, czy zgłosili jakiegokolwiek uwagi, a jeśli tak, to czy Gadacz z nich skorzystał i w jakim stopniu to uczynił. Przypominam, że moja ocena *HF* jest oparta tylko na lekturze tomu, który już się ukazał, i powtarzam przypuszczenie, że inne będą podobne, z fragmentami lepszymi i gorszymi, w szczególności nie sędzę, by Gadacz poradził sobie z fenomenologią, neoheglizmem czy neokantyzmem, nie mówiąc już o filozofii analitycznej. Trzeba mierzyć zamiary na siły, a nie odwrotnie, także przy pisaniu historii filozofii.

I na koniec poruszę pewien problem socjologiczny, pośrednio zaznaczony w związku z programem i składem Komitetu Redakcyjnego serii „Klasyki Filozofii”, przypominam, kierowanej przez Gadacza. Może nie poruszałbym tej kwestii, gdyby nie scenografia promocji *HF* w Krakowie. Przez cały czas na dużym ekranie była wyświetlana lista filozofów na tle okładki tej książki. Nie byłoby w tym nic dziwnego, gdyby wykaz zawierał myślicieli omówionych w I tomie, jak to jest uwidocznione na każdym egzemplarzu *HF*. Tymczasem od czasu do czasu, ale wcale nie sporadycznie, można było zobaczyć kolekcję polskich filozofów współczesnych. Kto był w tym gronie, reprezentującym już nie tylko historyków filozofii, ale filozofów, zapewne godnych publicznej rekomendacji wedle pomysłodawców scenografii? Otóż, znalazł się tam sam Gadacz, a ponadto sami przedstawiciele filozofii nie-analitycznej. Aczkolwiek jestem bardzo daleki od spiskowej teorii historii, jestem przekonany, że ta agresywna propaganda pomijająca obóz analityczny nie jest przypadkowa. Od kilkunastu lat pojawiają się głosy kwestionujące wartość filozofii analitycznej w ogóle, a polskiej tradycji w tym zakresie w szczególności. Gadacz tego wprawdzie nie czyni wprost, ale przez zaniechanie, mniejsza o to, czy celowo czy też z powodu braku kompetencji nawet do średnio poważnego zajmowania się filozofią analityczną, a także przez politykę wydawniczą przez siebie prowadzoną. Można więc powiedzieć, że *HF* wpisuje się w pewien klimat wokół filozofii w Polsce, kształtowany także przez niektóre media. Nie ma oczywiście żadnego powodu, by np. szkołę lwowsko-

-warszawską traktować jako świętą krowę, immunizowaną przed krytyką. Jest też tak, że analitycy polscy (i inni), dawni i obecni, nie potrzebują żadnej protekcji ze strony Gadacza i podobnie myślących filozofów, ponieważ poradzą sobie sami. Rzecz jest w czymś innym. Filozofia polska była pluralistyczna od swego powstania w XV wieku i taką zawsze pozostała, nawet w okresie 1945–1989. *Historia filozofii XX wieku* Tadeusza Gadacza zrywa z tą tradycją, gdyż przedstawia zdeformowany obraz współczesnej myśli filozoficznej, także w Polsce. Jest nie tylko wadliwa pod względem naukowym, ale również wątpliwa, a nawet wręcz szkodliwa, z socjologicznego punktu widzenia.