

Stanisław Czerniak

**Pomiędzy podręcznikiem a monografią
(Uwagi o I tomie *Historii filozofii XX wieku*
Tadeusza Gadacza)**

1. Tadeusz Gadacz jest bez wątpienia historykiem filozofii niestroniącym od ryzyka zawodowego. Rośnie ono w tym fachu między innymi wtedy, gdy przekracza się bariery uznanych za jedynie możliwe gatunków wypowiedzi historycznofilozoficznych. W tym przypadku mamy do czynienia z poszukiwaniem obszaru eksploracji intelektualnej pomiędzy klasycznym podręcznikiem a klasyczną monografią. Gadacz nie chciał napisać kolejnego standardowego podręcznika historii filozofii XX wieku, bo te, jak słusznie zauważa, „są całkowicie niewystarczające – krótkie, fragmentaryczne, niepełne” (s. 7). Nie był jednak również i nie będzie zapewne nigdy w stanie napisać dwustomowego dzieła, które byłoby zbiorem monograficznych ujęć badanych przezeń spuścizn filozoficznych. Jego dzieło jest podręcznikiem o ambicjach monograficznych, a rozumiem przez to dążenie do bardzo szerokiego ukazania nie tylko samych poglądów omawianych myślicieli, ale także ich kontekstów inspiracyjnych oraz recepcyjnych kontynuacji. Gadacz nie odkrywa, rzecz jasna, czegoś, co nazywa „genezą tekstualną”, bo stanowi ona powszechnie stosowane narzędzie badawcze autorów monografii historycznofilozoficznych. Nie znam jednak drugiej próby sięgnięcia do tego narzędzia w takim zakresie na światowej liście edycji aspirujących do roli podręcznika. Gadacz, jak stwierdza, pisze ów podręcznik „jako obecny profesor dla byłego studenta” (s. 7). Interpretuję ten skrót myślowy w ten sposób, że realizuje on pewną własną ideę podręcznika historii filozofii, którego poszukiwał daremnie jako student w bibliotekach. Uważam, że można uznać ją za projekt pionierski.

Wspomniane ryzyko polega natomiast na tym, że:

- a) mogą poczuć się zmobilizowani do krytyki specjaliści, kompetentni autorzy (bądź potencjalni autorzy) jednostronnych monografii, którzy z racji swej specjalizacji zawodowej „wiedzą więcej” niż prof. Gadacz na dany szczegółowy temat;

b) formuła ta może być trudna do zaakceptowania dla zwolenników „tradycyjnych” podręczników, prezentujących poziom analiz tak ogólny, że wykluczający z pola zainteresowań wszystko, co nie jest utrwaloną i powszechnie akceptowaną „oczywistością” historycznofilozoficzną.

Czy warto zatem pisać i wydawać książki, które niosą ze sobą aż takie ryzyko?

Próbując odpowiedzieć na to pytanie, mogę wystąpić jedynie w roli komentatora nawiązującego do punktu b. Jako osoba zajmująca się od lat socjologią wiedzy, antropologią filozoficzną i szkołą frankfurcką będę miał zapewne okazję do uwag bardziej szczegółowych po ukazaniu się kolejnych tomów *Historii filozofii XX wieku*. Jeślibym miał się jednak już teraz zastanawiać nad stopniem polemicznej żarliwości własnych (ewentualnych) przyszłych konstatacji krytycznych, to zadeklarowałbym daleko idącą powściągliwość. Problem nie polega na tym bowiem, że – by użyć tu pewnej przenośni – „mapa orientacyjna”, jaką stanowi w oczach samego Gadacza jego książka, powinna zawsze ukazywać dany krajobraz tak samo wiernie jak wzrokowy ogląd obcujuącego z nim przez dziesięciolecia specjalisty. Mapa ma zapewniać dobrą orientację w terenie, co nie musi wcale dawać gwarancji pełnego rozpoznania wszystkich jego fragmentów. Również bardzo dobre mapy mogą zatem zawierać uproszczenia, a nawet pewne deformacje, jeśli nie deprecjonują one znacząco ich funkcji orientacyjnych. Czy znaczyłoby to, że nie można krytykować Gadacza z perspektywy eksperckiej? Bynajmniej. Znaczyłoby to tyle tylko, że wszelka krytyka ekspercka musiałaby brać pod uwagę okoliczność, czy dane sprostowanie znacząco zmienia wartość danego fragmentu książki jako historycznofilozoficznej mapy właśnie, czy też ma raczej charakter besserwisserski. Innymi słowy, status metodologiczny książki wyznacza tu niejako horyzont sensownych zarzutów pod jej adresem – nie ma prostego przejścia od typu szczegółowej polemiki kierowanej zwyczajowo przeciwko autorom monografii do polemiki z książką o ambicjach filozoficznego atlasu.

2. Jakie wrażenie natomiast wywiera owa książka na czytelniku przyzwyczajonym do zdawkowości tradycyjnych podręczników? Nie chciałbym w tym kontekście z braku miejsca i czasowego dystansu do lektury porządkować tych impresji w całościową wypowiedź. Ich wstępna enumeracja wyglądałaby następująco:

A. Książka ma charakter dobitnie autorski. Tadeusz Gadacz nie stroni na przykład od bardzo subiektywnych opinii na temat hierarchii ważności opisywanych przez siebie stanowisk filozoficznych. Raziłoby to może w klasycznym podręczniku, ale tu mnie nie razi, bo jest usytuowane w kontekście swoistego projektu metodologicznego eksponującego – zwłaszcza we wprowadzeniach i w genealogicznych analizach tekstualnych – własne podejście badawcze autora. Gadacz pisze: „Praca zespołowa pozwala z pewnością na większą fachowość, rzetelność i głębię analiz... Tak rozumiana specjalizacja i fachowość nie wystarczy jednak do stworzenia syntezy myśli takiego wieku, jakim był wiek XX. Synteza taka wymaga, mówiąc kolokwialnie, przepuszczenia wszystkich informacji przez jedną

głowe” (s. 14). Gadacz zdaje sobie sprawę z ograniczeń własnych kompetencji. W świetle jego dorobku badawczego jest rzeczą oczywistą, że jego znajomość, powiedzmy, poglądów Heideggera czy Lévinasa, filozofii dialogu czy dwudziestowiecznej filozofii Boga jest nieporównanie głębsza i rozleglejsza niż chociażby – czego łatwo się domyślić – poszczególnych stanowisk filozofii analitycznej. Czy przemawiałoby to jednak za tym, by miał powierzać ten właśnie fragment swego kompendium innemu, bardziej kompetentnemu autorowi? Gadacz ma słuszość – będzie rzeczą o wiele ciekawszą dowiedzieć się, jak znawca filozofii kontynentalnej odczytuje genealogiczne uwikłania filozofii analitycznej w tradycję filozofii kontynentalnej, niż w tak skonstruowanym projekcie edytorskim otrzymać specjalistyczną – choćby najznakomitszą i pozbawioną jakichkolwiek defektów – ofertę historycznofilozoficzną znawcy filozofii anglosaskiej. Rzecz w tym bowiem, że Gadaczowi nie chodzi o to, by napisać najbardziej „kompetentny” podręcznik w odniesieniu do wszystkich omawianych w nim obszarów przedmiotowych. Ma to być „jego” podręcznik, to znaczy podręcznik będący rezultatem interpretacji „filtracji” materiału źródłowego poprzez jego własne zasoby erudycyjne. Ktoś nieżyczliwy mógłby się w takim podejściu doszukiwać megalomanii, ale mnie wydaje się ono heurystycznie nader cenne i oryginalne. Ryzyko polegać tu będzie bez wątpienia na ewentualnych gafach spowodowanych ograniczoną erudycją w odniesieniu do dorobku tych czy innych autorów lub kwestii. Ale równoważącym je – jak sądzę, często w sposób znaczący – zyskiem poznawczym będzie świeżość spojrzenia zewnętrznego interpretatora. Ktoś, kogo nie interesuje świeżość czyjegokolwiek spojrzenia, może, rzecz jasna, nie sięgać do tego czy innego tomu lub rozdziału *Historii filozofii* Gadacza, poprzestając na wąskiej literaturze specjalistycznej. Ale prof. Gadacz adresuje swą książkę do szerokiego audytorium, a z rozkładów statystycznych wynika, że w każdej populacji istnieje liczna grupa zwolenników czegoś, co można by nazwać osmozą dyskursów. Czy nie może się bowiem zdarzyć, że to właśnie typ lektury filozofii analitycznej zaproponowany przez filozofa kontynentalnego – Gadacza – okaże się najlepszą, czyli najskuteczniejszą zachętą do jej dalszego studiowania? Jeśli mogę się tu odwołać do własnych doświadczeń studenckich – znałbym dzisiaj o wiele lepiej filozofię analityczną, gdyby opowiedziano mi o niej kiedyś językiem, którego hermetyzm by mnie do intensywniejszego obcowania z nią z góry nie zniechęcił. Dla specjalistów wszystko jest jasne i na ogół piszą dla już wtajemniczonych. Zakładanie, że głównym, jeśli nie jedynym kryterium wartości podręczników jest ich „nieskazitelność kognitywna”, to niezrozumienie całokształtu ich przesłania dydaktycznego: mają one nie tylko przekazywać pewne prawdy, ale również motywować do ich zgłębiania. Preferowałbym bez wątpienia podręcznik, który mnie zafascynuje na tyle daną problematyką, bym kiedyś, studiując ją, mógł odkryć zawarte w nim lapsusy, niż taki, którego do końca nie przeczytam, gubiąc się w gąszczu zawartych w nim prawdziwych i najprawdziwszych twierdzeń.

Zresztą Gadacz przedsięwziął daleko idące środki zapobiegawcze w tym zakresie, powierzając poszczególne rozdziały swej książki kompetentnym recenzentom, także te, w problematyce których porusza się bardzo swobodnie (przykładem wiele rozdziałów pierwszego tomu). Nie wątpię, że potencjalni recenzenci okażą swą kooperacyjną gotowość również w odniesieniu do wspomnianej wyżej filozofii analitycznej, a działa przecież w Polsce co najmniej kilkunastu dobrych i kilku wybitnych znawców tej problematyki. Nawiasem mówiąc, uczestniczyłem w imprezie naukowej, podczas której bardzo pochlebnie o omawianej tu książce Gadacza (jako o fragmencie jego dorobku naukowego) wyrażał się (i to w roli recenzentkiej) prof. J.J. Jadacki, którego kompetencje i preferencje filozoficzne są polskim filozofom dobrze znane. Myślę, że jest to dobry prognostyk przyszłej zgody narodowej pomiędzy filozofią kontynentalną i analityczną.

B. Za bardzo interesujący uważam „Wstęp”, a szczególnie propozycje ukazujące wielość „pól myślowych” filozofii współczesnej (polemika z dualistycznym podejściem M. Siemka). Gadacz ma rację, wskazując na rolę obecności „cogito etycznego” w filozofii XX wieku oraz na charakteryzującą ten okres daleko idącą ciągłość problematyzacji filozoficznych. Nie istnieje filozoficzna cezura pomiędzy „pierwszą” i „drugą” połową dwudziestego wieku, a już na pewno nie jest tak, że to sama filozofia „wyłaniać ma” (w sensie heglowskim) swe kolejne formacje myślowe w ciągu kontradyktorycznych etapów rozwojowych. Zaslugą Gadacza jest zwrócenie uwagi na pojawiające się tu niuanse rozwojowe, np. na Ricoeurowską koncepcję „podmiotu poranionego” i poststrukturalistyczną ideę „śmierci podmiotu”. Bardzo trafne są również, moim zdaniem, uwagi autora poświęcone różnicy w podejściu do problematyki prawdy pomiędzy postmodernistami (Rorty) a hermeneutyką Gadamera i Ricoeura. Interesujące jest także wskazanie na odmienne rozumienie „granic rozumu” w różnych nurtach filozofii współczesnej, różnicę pomiędzy podejściem „aksjologicznym” i podejściem inspirowanym wrażliwością etyczną („Jeśli myśli ponowoczesnej można zarzucić relatywizm, to granicą tego relatywizmu była w niej zawsze wrażliwość etyczna na Innego”, s. 34), wreszcie zaś – na charakteryzujące XX wiek zjawisko „przenoszenia” krytyki rozumu (przykładem Horkheimer) z gruntu politycznego i społecznego „na inne pola rozumowego poznania, także na metafizykę” (s. 33). Co do samej metafizyki, Gadacz nie wierzy w „ametafizyczność” Heideggera i prezentuje interesującą topografię nowych obszarów refleksji metafizycznej w filozofii współczesnej.

C. Pierwszy tom *Historii filozofii XX wieku* odnosi się do trzech nurtów – filozofii życia, pragmatyzmu i francuskiej filozofii ducha. Również tej selekcji tematycznej dokonuje autor na własny rachunek, zdając sobie sprawę z innych możliwości uporządkowania materiału źródłowego. To pierwsza tak obszerna prezentacja francuskiej filozofii ducha w polskiej literaturze przedmiotu. Tym bardziej interesującą czyni ją kontekst, w którym się pojawia, albowiem również

niektóre stanowiska niemieckiej filozofii życia (Dilthey) można uznać za osadzone w refleksji nad statusem rzeczywistości duchowej. Rodzi się tu wręcz pytanie, czy była to filozofia „życia” czy „ducha”? Z topograficznej perspektywy monografii-mapy odpowiedź na nie nie wydaje się jednak zbyt istotna i dlatego chyba autor stosunkowo mało uwagi poświęca legitymizacjom proponowanych w swej książce sztyldów porządkujących. Otóż jeśli nazwie się Diltheya filozofem życia, nie pobłądzi się w pełnym rozwidlających się ścieżek i zakamarków ogrodzie filozofii XX wieku. Dokładniejszy rekonesans filozoficznego krajobrazu ukaże bowiem, że kategorie „życia” i „ducha” przecinają się u niemieckiego filozofa swymi zakresami. To, co duchowe, jest dla Diltheya manifestacją życia. Rozumienie, jako czynność duchowa, odnosi się do sfery ekspresji życiowych. Co więcej, Dilthey wykorzystuje konotacje witalistyczne w definicji „znaczenia”:

Kategoria znaczenia określa stosunek części życia do całości, mający uzasadnienie w istocie życia. [...] Znaczenie jest szczególnego rodzaju odniesieniem, jakie w obrębie życia mają jego części do całości. [...] Istota relacji znaczeniowych polega na sytuacji, jaką z biegiem czasu zyskuje kształtowanie biegu życia na podstawie struktury życia w warunkach środowiska¹.

Kontekst życiowy w ujęciu Diltheyowskim, jak podkreśla H. Schnädelbach, to związek „przeżycia, ekspresji i rozumienia”². Poszukując zaś na tym obszarze pewnych uogólnień, niemiecki historyk filozofii zauważa: „Życie jako to, co zawsze już niesie i obejmuje ducha, kulturę, ale także indywidualną świadomość – oto podstawowa figura filozofii życia w jej przeróżnych odmianach”³. Podsumowując, w przypadku Diltheya filozofia życia była zarazem filozofią ducha rozumianego jako sfera obiektywizacji ludzkich przeżyć i ich rozumiejących interpretacji. Pojawiające się tu pojęcie „ducha” jest bardzo dalekie konotacyjnie od tego, co K.R. Popper nazwał później istniejącym obiektywnie „trzecim światem”, rozumianym jako ogół idealnych znaczeń twierdzeń składających się na ludzką wiedzę (zwłaszcza naukową), oddzielonych cezurą ontyczną od „drugiego świata” subiektywnych – a więc nieobiektywizowalnych – ludzkich przeżyć. Byłoby również nieporozumieniem utożsamianie Diltheyowskiej i Heglowskiej kategorii „ducha” (*Geist*). Dilthey, jak wiadomo, zarzucał Heglowi, iż ten rozumiał życie jako „ułomny modus ducha”, pojmował ducha obiektywnego „na podstawie rozumu” i „włączał w porządek idealnych konstrukcji”⁴. Książka Gadacza podprowadza niejako czytelnika do miejsca, z którego może on poddać tę kwestię pogłębio-

¹ W. Dilthey, *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main 1970 (cytat w tłum. K. Krzemieniowej), s. 288 i n.

² H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, (tłum. K. Krzemieniowa), Warszawa 1992, s. 193.

³ Tamże, s. 221.

⁴ Por. Tamże, s. 220–221.

nej wiwisekcji, sięgając do dalszych źródeł i licznych historycznofilozoficznych odczytań myśli Diltheya.

D. Na koniec chciałbym przyrzeć się przez chwilę dokładniej – na wybranym przykładzie rozdziału o filozofii Nietzschego – rezultatom stosowanych programowo przez Gadacza interpretacyjnych zabiegów „genezy tekstualnej”. Otóż muszę stwierdzić, że jej dydaktyczna użyteczność nie ulega wątpliwości. Gadacz omawia stosunek Nietzschego do dwudziestu pięciu filozofów i z jego uwag – udokumentowanych bibliograficznie w sposób bardzo szczegółowy – wyłania się interesujący obraz zarówno ewoluowania stosunku autora *Ecce homo* do poszczególnych spuścizn filozoficznych, jak i czegoś, co można by nazwać „nietzscheańskim” głównym kryterium oceny tradycji filozoficznej (jest nim zakładany przez Nietzschego stopień powinowactwa ideowego danego stanowiska filozoficznego z krytykowanym przezeń filozoficznym przesłaniem chrześcijaństwa). Zasadą Gadacza jest tu sięgnięcie zarówno do mniej znanych prac Nietzschego ze spuścizny pośmiertnej, jak i do licznych opracowań (prace G. Deleuze’a, J. Salaguarda, C. Zittela, S. Vittensa, H. Ottmana i Hollingale’a). Jest rzeczą oczywistą, że ustępy poświęcone Nietzscheańskiej ocenie poglądów Sokratesa, Goethego, Schopenhauera czy Darwina są bardziej obszerne od innych, ponieważ odegrały one szczególnie istotną rolę w kryształizacji i ewolucji poglądów filozoficznych Nietzschego. Gadacz formułuje tu wiele istotnych syntetycznych opinii (por. uwagi na temat przyczyn odejścia Nietzschego od fascynacji filozofią Schopenhauera czy też polemika z Hollingdale’em dotycząca darwinistycznych uwikłań nietzscheizmu). Czy w takim razie jednak na liście tych odwołań musiały się także pojawić odniesienia bardziej lakoniczne, albowiem mniej istotne w kontekście filozofii Nietzschego (Kartezjusz, Spencer, Schleiermacher)? Jak sądzę, na tym przykładzie widać szczególnie wyraźnie „kartograficzne” intencje autora, o których była już mowa. Owe lakoniczne wzmianki są po prostu bibliograficznym sygnałem, że Nietzsche znał twórczość danego filozofa i *expressis verbis* się do niej odnosił. To może być interesujący punkt zaczepienia dla przyszłych badaczy – i to nie tylko samej spuścizny Nietzschego, ale i owych przywoływanych przezeń filozofów, w kontekście recepcji ich poglądów w drugiej połowie dziewiętnastego wieku. Miejscami nader skrótowne komentarze Gadacza to wprawdzie drobne punkty na mapie, ale takie, z których być może ktoś kiedyś skorzysta, jeśli zechce się udać w pewnym interpretacyjnym kierunku. Jego *Historia filozofii XX wieku* nabiera w tym swoim fragmencie być może w największym stopniu charakteru leksykalnego, staje się szczegółowym zestawieniem możliwych tropów interpretacyjnych. Nie odniosłem tu jednak wrażenia pomieszczenia istotnego z błahym, taka jest bowiem natura wszelkich leksykonów – pojawiają się w nich hasła bardzo obszerne, odnoszące się do kluczowych słów danego języka, jak i odwołania do rzadko używanych terminów o wąskim znaczeniu. Można łatwo wskazać kryteria, z punktu widzenia których wszystkie słowa danego języka są ważne i warte uwagi.

Gadacz zadał sobie wiele erudycyjnego trudu, by zestawić swe „tablice przeglądowe” z taką akrybią i troską o bibliograficzne detale. Jest to jeden z niewątpliwych „znaków firmowych” jego książki. By go docenić, warto porównać rozdział poświęcony Nietzsche w podręczniku Gadacza i Coplestona, bo jest to jedyne porównywalne (ze względu na swój zakres) kompendium filozoficzne dostępne w języku polskim. U Coplestona ten typ informacji, które Gadacz systematyzuje pod szyldem osobnego rozdziału, ma charakter szczątkowy i fragmentaryczny, całkowicie roztapiając się w narracji poświęconej wykładni poglądów Nietzschego. Ze wspomnianej listy dwudziestu pięciu nazwisk uwzględnionych przez Gadacza Copleston wymienia w bardziej obszernym kontekście jedynie dwa, Schopenhauera i Darwina, a to, co ma do powiedzenia na temat odniesień Nietzschego do ich poglądów – jest zdawkowe i raczej powszechnie znane. Uderza przykładowo brak szerszego komentarza na temat związków Nietzschego z tradycją filozofii antycznej (pojawia się jedynie krótka wzmianka o Sokratesie). Autorski zamysł metodologiczny pozwala Gadaczowi zejść na głębszy poziom analiz, a ich obszerność i szczegółowość ujawnia takie charakterystyki myśli Nietzschego, które pozostałyby raczej nieuchwytnie przy innym typie uporządkowania wywodów. Nie wynika z tego, że o wspomnianych ideowych afiliacjach filozofii Nietzschego, zestawionych przez Gadacza, nie wiedzą znawcy nietzscheizmu (choć sam sposób tego zestawienia może i dla nich być ciekawym motywem interpretacyjnym, bo pojawiają się tu wątki czytelne jedynie w obrębie takiej całości), ale uprawniona wydaje się konstatacja, że jego podręcznik również na tym obszarze zbliżył się bardziej niż inne do monograficznego wzorca historycznofilozoficznej rekonstrukcji.

Podsumowując zatem – czy warto było ryzykować? Tak, uważam, że było warto. Pojawiła się oryginalnie skonstruowana, kojarząca zwięzłość podręcznika-leksykonu z monograficzną narracją, mapa filozofii współczesnej, zaopatrzona w świetną, obszerną infrastrukturę bibliograficzną, stanowiąca nieocenioną pomoc dla osób (nie tylko studentów, również badaczy zainteresowanych topografią wpływów ideowych) poszukujących intelektualnych inspiracji w dziejach filozofii współczesnej. Czy można było zaoferować lepszą mapę tego typu, w czytelniejszej, bardziej satysfakcjonującej ekspertów skali, na której każda poziomica trafiałaby w rzeczywiste pofałdowania terenu? Byłoby truizmem przypominać, że możliwości doskonalenia czegokolwiek są nieograniczone. Na miejscu prof. Gadacza poprosiłbym życzliwych specjalistów o nadsyłanie szczegółowych uwag, które mogłyby mu się przydać przy redagowaniu kolejnych polskich lub obcojęzycznych wydań tej ambitnej i odważnej metodologicznie serii wydawniczej.