

## O HISTORII FILOZOFII TADEUSZA GADACZA

- Jan Woleński -

---

Tadeusz Gadacz, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, Tom II: *Neokantyzm. Filozofia egzystencji. Filozofia dialogu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.

Drugi tom *Historii filozofii. Nurty* Tadeusza Gadacza (dalej będę używał skrótu HFII; tom pierwszy będzie oznaczany jako HFI) poświęcony jest, zgodnie z tytułem, trzem nurtom, mianowicie neokantyzmowi, filozofii egzystencji i filozofii dialogu. Pod względem metody kontynuuje sposób przedstawienia historii współczesnej myśli filozoficznej, zaprezentowany przez autora w HFI. Wypowiedziałem się nader krytycznie zarówno w tej sprawie, jak i innych kwestiach (por. *Ten filozof Ligi Mistrzów nie wygra*, „Gazeta Wyborcza” z 30 maja 2009, s. 25, O „Historii filozofii” Tadeusza Gadacza, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 18 (2) 2009, s. 9-49), a pewne uwagi metodologiczne zostaną powtórzone dalej. Niemniej jednak, HFII nie nasuwa już tylu obiekcji, m.in. dlatego, że nie dotyczy spraw ogólnych (np. stosunku filozofii do innych dyscyplin czy zakresu terminu „filozofia współczesna”), ale konkretnych orientacji filozoficznych. Trzeba jednak zauważyć, że czytelnik tomu drugiego może nie zorientować się, że zapoznaje się z czymś, co zostało poprzedzone tomem pierwszym. Brak jest nawet wprowadzenia informującego o miejscu w HFII w projektowanej całości czy nawiązań do uwag ogólnych w HFI. Gadacz także nie raczył poinformować o nieco innym ujęciu pewnych kwestii, np. relacji pomiędzy Buberem a Natorpem (por. niżej jedną z uwag szczegółowych). Moje omówienie ograniczam przede wszystkim do neokantyzmu i w pewnej mierze do egzystencjalizmu. Filozofią dialogu nie będę zajmował się z wyjątkiem zasadności podziału filozofii Hermanna Cohena na dwie fazy, pewnej kwestii na linii Paul Natorp – Martin Buber, ale te kwestie można równie dobrze uznać za dotyczące neokantyzmu. Już w recenzji z HFI zwróciłem uwagę na to, że Gadacz nieraz kieruje się swoimi subiektywnymi kryteriami w ocenie wagi poszczególnych filozofów i kierunków. Ma oczywiście do tego prawo, jak każdy. Jednakże filozofia dialogu nie funkcjonuje na współczesnej mapie filozoficznej tak, jak pragmatyzm, fenomenologia, egzystencjalizm itd. Wbrew temu, co Gadacz oznajmia na s. 503, nie jest to kierunek, który rozwinął się w latach 1920, ale

w gruncie rzeczy podjęcie problemu, który może najlepiej oddaje tytuł książki *Ja i Ty* Bubera. Być może nie mam racji i filozofia dialogu zasługuje na to, aby stać się nawet główną orientacją filozoficzną, ale to trzeba dopiero uzasadnić, a nie wieścić jako rzecz ustaloną. Kolejny raz Gadacz próbuje wmawiać czytelnikom, że jego osobiste ewaluacje mają obiektywny charakter. Dotyczy to także doboru przedstawicieli. Buber, Franz Rosenzweig, Emmanuel Lévinas czy Abraham Heschel są filozoficznymi wielkościami z każdego punktu widzenia, natomiast Ferdinand Ebner, Dietrich Bonhoeffer czy Józef Tischner – filozofami co najwyżej drugorzędnymi i lokalnymi. Doceniam sentymenty Gadacza wobec własnego nauczyciela i to, że popularyzuje jego idee, ale grobla powinna być wedle stawu. Zobaczymy zresztą jak Gadacz potraktuje innych polskich filozofów współczesnych, w szczególności tych, których międzynarodowy wpływ jest bezsporny.

Zaczynam jednak od spraw ogólnych, najpierw dotyczących HFII, a potem neokantyzmu i egzystencjalizmu. Następnie, tak jak w recenzji opublikowanej w „Przeglądzie Filozoficznym”, zajmę się detalami. Już w omówieniu HFI zwróciłem uwagę na to, że kompozycja poszczególnych części książki nasuwa obiekcje – znalazły się one także wśród innych recenzji opublikowanych w „Przeglądzie Filozoficznym” [18 (2) 2009]. Czym wytłumaczyć sekwencję: neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu? Nie ma tutaj ani więzi czasowej, ani przyczynowej (wpływ Cohena na filozofię dialogu nie jawi się wszystkim jako oczywisty; jeszcze wrócę do tej kwestii). Byłoby znacznie lepiej, gdyby po neokantyzmie znalazła się fenomenologia, powstała w epoce, gdy ten pierwszy kierunek dominował, a można poszukiwać wzajemnych zbieżności (por. jednak niżej). Innym powodem jest znaczenie myśli Husserla dla egzystencjalizmu i filozofii dialogu, o czym zresztą Gadacz wspomina. Fenomenologia jest zresztą przywołana kilkadziesiąt razy w indeksie rzeczowym, a więc są powody, aby została omówiona w całej rozciągłości przed filozofią egzystencji i filozofią dialogu. W każdym razie, Gadacz nigdzie nie wyjaśnił, dlaczego obrał taką a nie inną systematykę. Skoro już mowa o indeksie, to jest on (rzeczowy) wielce osobliwy. Ponieważ mamy do czynienia z książką z zakresu historii filozofii, oczekiwać by można, że indeks jakoś skombinuje pojęcia z nurtami i nazwiskami, np. wolność z Sartrem czy Tischnerem, czy wartość z Rickertem czy Camusem; tak zresztą bywa w książkach filozoficznych, nie tylko historycznych. Nic takiego nie ma miejsca. Indeks rzeczowy jest tak ułożony, jakby porządkował monografię systematyczną, a nie dziejopisarską. Zawiera np. następujące hasła „fenomenologiczne”: fenomenologia, fenomenologia do-nacji, fenomenologia ducha, fenomenologia dynamiczna, fenomenologia egzystencjalna, fenomenologia ejdetyczna, fenomenologia francuska, fenomenologia genetyczna, fenomenologia Husserla, fenomenologia jako czysto opisowa psycho-

logia, fenomenologia jako fenomenalizm, fenomenologia jako psychologia ogólna, fenomenologia języka, fenomenologia niemiecka, fenomenologia opisowa, fenomenologia pana i niewolnika, fenomenologia posiadania, fenomenologia rozumu, fenomenologia spostrzeżenia, fenomenologia statyczna, fenomenologia świadomości, fenomenologia transcendentálna i fenomenologia uczuciowości, ale poza wskazaniem Husserla nie znajdujemy informacji komu przypisać poszczególne fenomenologie, a jest ich dużo i nie reprezentują gatunków jednego rodzaju, np. fenomenologia pana i niewolnika ma związek z wpływem Hegla na Nikołaja Bierdiajewa, a fenomenologia uczuciowości z krytyką Heideggera przez Lévinasa. Natomiast plusem HFII, podobnie jak w przypadku HFI, jest obszerna bibliografia, zarówno polska, jak i obcojęzyczna. Nie jest jednak jasne, na ile Gadacz korzystał z literatury przedmiotowej. Cytuje dość ogólnie i raczej stroni od przedstawiania rozmaitych interpretacji poglądów omawianych w HFII. Dodam jeszcze, że Gadacz wkleił do HFII fragmenty (o Lévinasie, Heschelu, Buberze i Tischnerze) wzięte ze swej wcześniejszej książki *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera* (WAM, Kraków 2007) bez podania źródła; rozdział o Rozenzweigu jest w dużej mierze przedrukiem wstępu do dzieła tegoż filozofa *Gwiazda zbawienia* (Znak, Kraków 1998, s. 19-44) także bez informacji o podstawie. Nie jest to etos pisarski (stosowany już w HFI) godny aprobaty. Sposób wykorzystywania przez Gadacza własnych prac nie jest jedynym powodem dla wygłoszenia podobnej uwagi.

Gadacz stosuje szeroko tzw. (przez siebie) genezę tekstualną. W recenzji z HFI zaproponowałem, aby raczej mówić o kontekstualnej analizie genetycznej i będę trzymał się tej propozycji, używając terminu „analiza kontekstualna”. W ogólności, metoda ta polega na wykrywaniu zależności i podobieństw w poglądach różnych filozofów. Jest to rzecz fundamentalnej wagi w przedstawianiu historii filozofii, o ile jest należycie wykonana, tj. stosowne relacje są uporządkowane wedle ich ważności, nie naruszają, o ile nie ma po temu powodów rzeczowych, porządku chronologicznego i są należycie udokumentowane. Gadacz jednak nie przestrzega tych zasad. Weźmy Cohena. Był on jak wiadomo neokantystą. Wypadałoby więc zacząć od Kanta. Gadacz zdecydował (s. 40), że interpretacja Kanta przez Cohena zostanie podana w ramach przedstawienia poglądów tego drugiego. Nie przeczę, że taki punkt widzenia daje się bronić, ale jeśli już, to trzeba być konsekwentnym i podobnie traktować innych neokantystów. Tymczasem Gadacz obszernie omawia stosunek Natorpa, Cassirera, Windelbanda, Rickerta, Laska i Nelsona do Kanta we fragmentach o inspiracjach i kontekstach. Nie ma przy tym żadnego wyjaśnienia, dlaczego Cohen został potraktowany odmiennie. Czytelnik musi sam poszukać. I jeszcze raz potwierdza się trafność starego porzekadła:

„Szukajcie a znajdziecie” (Gadacz chyba nie zapomniał tej maksymy). Ponieważ pisanie recenzji wymaga konsultowania rozmaitej literatury (zwłaszcza cytowanej w tym, co jest recenzowane), sięgnąłem do książki A. Pomy, *The Critical Philosophy of Hermann Cohen* (State of New York University Press, Albany 1997), cytowanej w HFII wedle oryginału włoskiego z 1988 r. Gadacz cytuje ją na s. 56 w związku z odróżnieniem przez Cohena trzech stopni aprioryczności. Książka Pomy jest zresztą cytowana kilkakrotnie w HFII (por. s. 46, 51, 57, 59, 66, 68, 69). Strony 54-59, gdzie Gadacz przedstawia ewolucję interpretacji Kanta przez Cohena, są miejscami streszczeniem rozdz. I (*Interpretacja Kanta*), zwłaszcza s. 7-20 i rozdz. III (*Nowa interpretacja Kanta*), zwłaszcza s. 37- 38 i 48-50 książki Pomy.

Streszczenie nie ma w sobie nic nagannego, pod warunkiem, że jest zaznaczone i dokonuje się własnymi słowami. Tedy porównajmy (zakładam, że tłumaczenie angielskie jest wierne w stosunku do włoskiego):

Poma, s. 21.

Cohen had been showing interest in Plato since the beginning of his philosophical studies. His first unpublished work, which won him the Breslau University Philosophy Faculty price in 1863 bears the significant title *Über die Psychologie des Plato und Aristoteles*. In the following years, after moving to Berlin, Cohen took part in another competition with an essay on the concept of ‘casus’ and ‘contingens’ in Aristotle [...] An important part of this dissertation is devoted to the interpretation of Plato. [...] In 1866 he published his first work dealing exclusively with Plato: *Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt*.

Gadacz, s. 31.

Platon zajmował go [Cohena] jednak od początku jego zainteresowań filozoficznych. Pierwszy, nieopublikowany tekst, za który dostał nagrodę wydziału filozoficznego uniwersytetu we Wrocławiu, poświęcił psychologii Platona i Arystotelesa. W Berlinie napisał pracę konkursową na temat *casus* i *contingens* u Arystotelesa [...]. Ważna część tej pracy była poświęcona interpretacji Platona. Natomiast w 1866 opublikował tekst wprost poświęcony Platonowi: *Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt*.

Na miejscu wielokropka jest tekst różny u obu autorów, dotyczący losów rozprawy o *casus* i *contingens* u Arystotelesa. Różnica ważniejsza jest taka, że Poma podaje źródło przytoczonej przez siebie informacji, natomiast Gadacz nie.

Poma, s. 30-32.

Cohen's intention, in his interpretation of the Platonic theory of ideas in *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, was to deny the validity both of the ontological and of the psychological interpretations. If so many interpreters, over such a long period, had viewed Platonic ideas as separate entities, this was due to the fact that Aristotle's views of the subject had undeservedly carried too much weight. He must take responsibility for outset of a distorted ontological interpretation of these ideas, which was to dominate the later history of philosophy. [...] Cohen also rejected the psychological interpretation of Plato's ideas as mere νοήματα in the mind of the thinking subject. [...]. It is true that ideas are the object of thought (νοήματα), but by going beyond the Eleatic tradition, which identified thought with being [...], Plato concluded that ideas, precisely because they are thought, are true being [...], since they are the truth of things. [...]. The route Plato followed to arrive at this conception of ideas [...] was reflection on mathematics. [...]. Thus, by way of mathematics, Plato, like Kant, Has reached the fundamental discovery of Kantian critical idealism, that is the a priori sensibility itself [...].

Gadacz, s. 32.

W *Platons Ideenlehre und die Mathematik* Cohen odrzucił zarówno ontologiczną, jak i psychologiczną interpretację Platońskich idei. Idee nie są ani oddzielnymi bytami (za tę interpretację odpowiedzialny jest według Cohena, Arystoteles), ani też prostymi elementami w umyśle poznającego podmiotu (interpretacja psychologiczna). Idee są przedmiotami myśli. Rozwijając jednak eleacką tradycję utożsamienia myśli i bytu, Platon doszedł do przekonania, że idee ponieważ są myślane, są prawdziwym bytem, gdyż są prawdą rzeczy. Istotną rolę, według Cohena, odegrała tu zatem matematyka. [...]. Platon, według Cohena, tą samą drogą co później Kant odkrył poprzez matematykę *a priori* w samej zmysłowości.

Nie da się ukryć, że Gadacz uprościł tekst Pomy, a także zastosował kursywę pisząc „*a priori*” a nie „a priori”. Poma jest zacytowany przez Gadacza na s. 32, ale w zupełnie innej sprawie (szczegóły pomijam, bo nie znalazłem w tekście włoskiego filozofa odpowiednika tego, co mu Gadacz przypisuje). Nie ma jednak w tekście Gadacza żadnej informacji, że kontekst Platona w poglądach Cohena referuje za kimś innym, a nawet dosłownie tłumaczy pewne zdania i ubiera je w mowę niezależną. Podobnie jest w przypadku inspiracji i kontekstów związanych z Majmonem, Leibnizem, Fichtem, Schellingiem i Heglem (kto ma ochotę może porównać s. 279, 39, 72-78 u Pomy i 37-46 u Gadacza).

A oto dalsze porównania, tym razem kilku fragmentów z referatu poglądów Cohena przez Pomę i Gadacza.

Poma, s. 10.

*A third degree of the meaning of a priori: the a priori as a formal condition of the possibility of our experience. With this last and fuller meaning of the a priori, all accusations of subjectivism and or adherence to innateness were overcome.*

Gadacz, s. 56 (fragmenty wyróżnione kursywą u Pomy, są u Gadacza rozstrzelone).

Trzecim stopniem *a priori* jest zatem *a priori* jako formalny warunek naszego doświadczenia. To najpełniejsze rozumienie aprioryczności uwalnia je od oskarżeń o subiektywność i innatyzm.

Poma, s. 10-11.

However, this meaning of the a priori cannot be totally understood within the context of the *transcendental aesthetics*, since what is missing is an investigation of the act of “synthesis,” which alone constitutes experience, and of the categories, the a priori conditions of the unity of the synthesis [...]. Therefore, Cohen greatly emphasized the complementary nature of the *transcendental aesthetics* and the *transcendental logic* [...].

Gadacz, s. 57.

Ważna jest jeszcze jedna uwaga Cohena [...]. Trzeci, najpełniejszy stopień *a priori* nie może być osiągnięty na poziomie estetyki transcendentalnej, ponieważ brak w niej tego, co w pełni konstytuuje doświadczenie, mianowicie kategorii i aktu syntezy. Estetyki transcendentalnej nie można zatem zrozumieć bez jej zakorzenienia w logice transcendentalnej.

Poma jest wprawdzie wymieniony w odnośnikach na s. 56 i 57 w HFII, ale to wszystko, co na temat związku przytoczonych zdań obu autorów znajdujemy z wyjątkiem wskazania na strony w *Kants Theorie der Erfahrung* Cohena (te same, co u Pomy). Można oczywiście utrzymywać, że Poma i Gadacz doszli to tego samego sformułowania na podstawie tekstu Cohena, oraz że ich stwierdzenia są tylko podobne, ponieważ pierwszy utrzymuje, że nie można w pełni zrozumieć znaczenia a priori w ramach estetyki transcendentalnej, albowiem brakuje tam zbadania aktu syntezy jako czegoś wyłącznie konstytuującego doświadczenie oraz kategorii jako apriorycznych warunków jedności syntezy, natomiast drugi (Gadacz) powiada, że kategorie i synteza w pełni konstytuują doświadczenie, co jest

po prostu bzdurą. Dodam jeszcze, że na s. 58 Gadacz cytuje opinię Gerharda Lehmana o filozofii jako nauce, ale bez podania źródła. Dokładnie to samo przytacza Poma na s. 49, informując jednak o podstawie, mianowicie o *Historii filozofii* G. Lehmana, wydanej w 1953 r. Dla mnie nie ma wątpliwości, że Gadacz po prostu przepisał rzeczony cytat z książki Pomy.

Korelacja Gadacz–Poma urywa się po s. 59. To drugie nazwisko pojawia się na s. 66, 68 i 69 w związku z etyką, filozofią religii i filozofią społeczną, ale to pomijam. Wszelako urwanie się rzeczony korelacji jest dość zaskakujące z uwagi na to, że Poma także rozważa kilka zagadnień poruszanych przez Gadacza na s. 60-65, np. zagadnienie źródła czy natury sądów. Zaskoczenie wzrasta, jeśli zważyć, że chociaż Gadacz dość (aby nie powiedzieć nazbyt) ściśle kierował się poglądami Pomy, to odstępuje od nich w pewnym momencie. Obaj wyróżniają np. 4 rozumienia źródła (*Ursprung*), ale czynią to odmiennie. Jeszcze raz potwierdziła się maksyma o szukaniu i znajdowaniu. Sięgnąłem do artykułu Geerta Edela, *Die Entkräftung des Absoluten. Ursprung und Hypothesis in der Philosophie Hermann Cohens* (w zbiorze *Neukantianismus. Perspektive und Problemen*, red. E.W. Ortha i H. Holzheya, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, s. 329-342), cytowanego przez Gadacza na s. 53, 63 i 64. Pierwsze odwołanie dotyczy etykiet, którymi opatrywano filozofię Cohena i nie ma większego znaczenia dla toku wywodów Gadacza. Wszelako lektura artykułu Edela i s. 60-65 HFII dowodzi, że pojawiła się druga korelacja. W szczególności Gadacz wymienia cztery koncepcje źródła (s. 64) za Edelem (s. 337-338). Od razu podkreślę, że Edel jest wyraźnie wymieniony jako ten, kto odróżnił rozmaite interpretacje kategorii źródła, ale Gadacz wykorzystuje jego artykuł bardziej wydajnie. Oto dokumentacja:

Edel, s. 331.

Während Kant in der „Vernunft“ selbst“ forsch[t] [...] objektiviert Cohen die Vernunft in der Wissenschaft. [...] Dieser aber sowie die Genese besonderer Einzelerkenntnisse ist nicht Thema der Philosophie, sondern der empirische Psychologie [...]. Eine philosophische Theorie der Denkens und der Erkenntnis, die sich nicht dem Verdacht und Vorfur des Psychologismus aussetzen will, muß daher „Faktum Wissenschaft“ ihren Ausgang nehmen, in dem allein Denken und Erkenntnis objective Gestalt und Realität gewinnen.

Gadacz, s. 61-62.

Kant badał sam rozum. Cohen natomiast zobiektywizował rozum w nauce. [...]. Przedmiotem filozofii nie jest więc poznający podmiot. Może on być co najwyżej przedmiotem empirycznej psychologii. Zatem teoria myślenia i poznania, która

nie chce popaść w psychologizm, musi przyjąć za punkt wyjścia fakty nauki. Jedynie w nich myślenie i poznanie mogą osiągnąć swą obiektywną realność.

Edel, s. 332.

Cohen lehnt deshalb [...] also das Kants Fundamentalunterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand bzw. Anschauung und Denken als diffreter “Stämme” oder Quellen der Erkenntnis entschieden ab.

Gadacz, s. 62 (wyróżnienie w tekście, ale rozstrzelonym drukiem).

Dlatego trzecia różnica polega na *odrzuconiu* przez Cohena *rozdzielenia* Kantowskiego: *zmysłowość – intelekt* lub *naoczność*, jako różnych źródeł poznania.

Trzeba jednak oddać Gadaczowi, że wprowadził własny element, mianowicie, o ile Edel powiada tutaj o drugiej różnicy pomiędzy Cohenem a Kantem, w HFII jest to trzecia *differentia*.

Owa różnica trzecia pomiędzy Kantem a Cohenem dotyczy zdaniem Gadacza „krytyki empirycznego aspektu kantowskiej teorii poznania” (s. 62, dalsze cytaty w tym ustępie z tej samej strony). Ma to objawiać się tym, że Cohen „odciął się od danych zmysłowych i ogranicza poznanie jedynie do jego wymiaru formalnego”. Dalej czytamy, że „matematyczne przyrodoznawstwo nie ma dla niego wymiaru empirycznego, lecz aprioryczny”. Twierdzenia te nie są w ogóle udokumentowane ani odwołaniami się do Kanta, ani do Cohena. W samej rzeczy, stanowią historyczne rewelacje. Oto autor, który parę wierszy wcześniej powiada (raczej godzi się z opinią innego), że wedle Cohena teoria poznania i myślenia winna brać za punkt wyjścia dane nauki, aby uniknąć psychologizmu, spokojnie oznajmia, że analizowany filozof odcina się od danych zmysłowych i redukuje poznanie do elementów formalnych. Równie dziwaczna jest sugestia, że Cohen, w przeciwieństwie do Kanta, dostrzegał w matematycznym przyrodoznawstwie wymiar aprioryczny (to chyba ma znaczyć jedno z zacytowanym zdań). Elementarna wiedza o Kancie jest wszelako taka, iż to on właśnie kładł nacisk na aprioryczność fizyki. Byłoby znacznie lepiej, gdyby Gadacz trzymał się Edela i jego listy różnic pomiędzy Cohenem a Kantem, w szczególności tej pominiętej w HFII, mianowicie dotyczącej relacji pomiędzy transcendentálną teorią poznania a nauką. Na s. 62 jeszcze jeden cymes, niejako ukoronowanie osobliwości w tym miejscu. Gadacz zamieszcza cytat z Husserla mający świadczyć o tym, że Cohen popadł w błędne koło. Cytat jest poprzedzony stwierdzeniem, że skoro Cohen chce badać rozum w nauce, to utrzymuje, że dochodzimy do niego „nie przez czystą naoczność, lecz ze źródła czystego myślenia. I tutaj Gadacz widzi błędne koło, objaśniając rzecz słowami Husserla (z *Badań logicznych*, t. 1, Adam Marszałek, Toruń 1996,



s. 168), interpretowanymi przez niego jako zarzut przeciwko neokantystom. Jednakże Husserl w rzeczonym miejscu w ogóle nie wspomina o Cohenie ani jakimkolwiek innym neokantyście, a tylko o dawniejszych logikach formalistach i kwestionuje ich argumenty przeciwko psychologizmowi. Nie mam zamiaru bronić Cohena, ale taki sposób konstrukcji zarzutu jakiego używa Gadacz jest zdumiewający. I na koniec jeszcze jedna nader wyraźna korelacja na linii Gadacz–Edel:

Edel, s. 333.

Die wissenschaftliche Erkenntnis nun operiert mit Begriffen und vollzieht sich in Urteilen. Cohens transzendente Wissenschaftsbegründung besteht daher lediglich in der Entfaltung eines Systems von Urteilen [...], die ausschließlic als “reine” logische Voraussetzungen und Grundlagen der ihnen zugeordneten Erkenntnisgebiete bzw. Wissenschaftsarten bestimmt sind.

Gadacz, s. 65.

Poznanie naukowe posługuje się pojęciami i rozwija się w sądach. Transcendentalne ugruntowanie nauki polega zatem, według Cohena, na rozwinięciu systemu sądów podstawowych, które da się określić jako czyste, logiczne założenia związanego z nimi poznania naukowego.

Ponieważ różnice pomiędzy Pomą a Edelem w interpretacji Cohena są istotne, czytelnik mógłby oczekiwać jakiegoś komentarza ze strony Gadacza, np. dlaczego częściowo podążył za danym autorem a w innych kwestiach za innym. Zamiast tego otrzymujemy eklektyczną zbitkę poglądów dwóch różnych autorów, a na dodatek przedstawioną jako własny twór.

Wracam do kwestii innego uplasowania Kanta przez Gadacza w rozdziale o Cohenie, a odmiennego w przypadku innych neokantystów. Wyjaśnienie tego jest bardzo proste w moim przekonaniu. Książka Pomy i artykuł Edela dostarczyły Gadaczowi sprawnego schematu prezentacji poglądów Cohena na temat Kanta i ewolucji idei głównego przedstawiciela szkoły marburskiej właśnie przez pryzmat filozofii kantowskiej. W samej rzeczy, struktura tekstu Gadacza na s. 52-59 dość dokładnie odpowiada tokowi wywodów Pomy, a to samo dotyczy odpowiedniości pomiędzy artykułem Edela i s. 60-65 w HFII. Rozważane kwestie w zasadzie są poruszane w tej samej kolejności i zorganizowane wedle tego samego materiału zaczerpniętego z pism Cohena. Z formalnego punktu widzenia, pewne zdania pokrywają się lub są bardzo podobne. Nie jest ich być może wiele, ale całe fragmenty tekstu je oddzielającego wyglądają na streszczenie rozważań Pomy lub Edela. Nie było też potrzeby odnotowywania odmienności w interpretacjach autorów, których prace Gadacz wykorzystał, ponieważ wystarczyło scalić

stwierdzenia pochodzące z różnych źródeł w jedną całość, obojętne czy spójną z punktu widzenia jakiegoś ogólniejszego podejścia do filozofii Cohena. A ponieważ nie ma, przynajmniej wedle mojej wiedzy, opracowań dotyczących innych neokantystów, podobnych do książki Pomy czy nawet artykułu Edela (lub ostrożniej mówiąc, Gadacz ich nie znalazł lub nie wykorzystał), więc narracja o poglądach Natorpa, Cassirera, Windelbanda, Rickerta, etc. jest zorganizowana odmiennie, w szczególności w ten sposób, że Kant jest omawiany w inspiracjach i kontekstach, a nie w częściach dotyczących poglądów tych filozofów, którym pierwsza część HFII jest poświęcona.

Porównajmy teraz dwa następujące teksty:

(a) [...] Lange porusza przynajmniej trzy bardzo istotne kwestie. Po pierwsze, obok szkoły kantystów „w ściślejszym znaczeniu” wspomina o nawiązującej do Kanta grupie zwolenników Schopenhauera. Powrót do Kanta nie był więc, albo przynajmniej nie musiał być, powrotem tylko i wyłącznie do Kanta. Po drugie, nawet te orientacje, które usytuowały się zdecydowanie poza neokantyzmem musiały wykazać, iż potrafią być na sposób kantowski „krytyczne” i potrafią uzasadnić własne stanowisko wobec filozofii Kanta. Musiały zatem określić swoje stanowisko wobec filozofii Kanta. Po trzecie, do Kanta zaczęli powracać nie tylko filozofowie, lecz także przyrodznawcy, którzy co prawda nawiązywali do niego, lecz trudno uznać ich, zdaniem Langego za prawowiernych reprezentantów szkoły kantystów, co jest o tyle istotne, że Lange samego siebie zaliczył do tej samej grupy. Stwierdził bowiem na temat swych analiz: [...]. Przedstawiając zaś skład osobowy grupy „właściwych” młodych kantystów, napisał: [...]. Jürgen Bona Meyer [w oryginale druk rozstrzelony – J.W.], który już w 1856 r. do zaciętego wówczas sporu „o ciele i duszy” podał najlepsze objaśnienie o stanowisku Kanta, w swojej *Kants Psychologie* (1870) wyraża się w takimże duchu o filozofii Kanta. Stanowczo znacząca jest jednak zdaniem Langego, *Kants Theorie der Erfahrung* Hermanna Cohena [w oryginale druk rozszerzony – J.W.] (Berlin 1871: [...]).

(b) [...] Autor *Geschichte der Materialismus* [...] porusza tutaj przynajmniej cztery bardzo istotne kwestie. Po pierwsze, w połowie lat siedemdziesiątych XIX w. można już mówić o istnieniu szkoły kantystów prowadzących badania nad filozofią Kantowską, po drugie, podobne badania prowadzi grupa zwolenników Schopenhauera. Po trzecie, do Kanta zaczęli powracać nie tylko filozofowie, lecz także przyrodznawcy, którzy co prawda nawiązują do niego, lecz trudno ich uznać, zdaniem Langego, za prawowiernych reprezentantów kantyzmu. Po czwarte, nawet te orientacje, które nie chciały kontynuować tradycji Kantowskiej, musiały określić swoje stanowisko względem tej filozofii. [(...)]. Tylko pierwsza z wymie-

nionych grup uznana zostaje za „kantyzm” w sensie ściślejszym, a więc za nurt, który próbuje dokonać bezpośrednio powrotu do Kanta. Jest to o tyle istotne, że Lange uważa sam siebie za osobę związaną z grupą badaczy przyrody. Nie traktuje też własnej książki jako pracy napisanej z pozycji kantowskich. Na temat przedstawionych w niej analiz pisze: [...]. [(...)]. Wymieniając zaś skład „młodej szkoły kantystów” pisze: [...]. Jürgen Bona Meyer, który już w 1856 r. w związku z rozgorzałym do zaciętego wówczas sporu „o ciele i duszy” podał najlepsze objaśnienie o stanowisku Kanta, w swojej *Kants Psychologie* (1870) wyraża się w takimże duchu o filozofii Kanta. Stanowczo znacząca jest jednak zdaniem Langego, *Kants Theorie der Erfahrung* Hermanna Cohena [w oryginale druk rozszerzony – J. W.] (Berlin 1871: [...]).

W miejscach zaznaczonych przez [...] oba cytaty mają te same cytaty z *Historii materializmu* Langego.

Tekst (a) został wyjęty z HFII (s. 10-11), zaś autorem (b) jest W. Hanuszkiewicz (*Neokantowski „powrót do Kanta” – próba charakterystyki zjawiska*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” (569) 2008, s. 121), doktorant Gadacza. Wprawdzie Mistrz zacytował ucznia na s. 9 wśród kilku pozycji ogólnie informujących o neokantyzmie, ale nie uznał za stosowne tego uczynić na s. 10 lub 11. Na pewno oba zacytowane fragmenty nie są tożsame. Różnią się leksykalnie, jeden ma fragmenty rozstrzelone, drugi nie, a także inny jest rozkład cudzysłowów (por. kantyci w „ściślejszym znaczeniu” i „kantyci” w ściślejszym znaczeniu). Można nawet powiedzieć, że Mistrz poprawił ucznia redukując cztery kwestie poruszone przez Langego do trzech, aczkolwiek od razu rzuca się w oczy, że modyfikacja ta polega na połączeniu tego, co pierwsze z tym, co drugie w wyliczeniu Hanuszkiewicza. To, że Gadacz nie uznał za stosowne zaznaczyć, co i od kogo bierze, nie dziwi specjalnie, ponieważ w HPI (s. 24-26) miał miejsce podobny sposób wykorzystania innej książki, mianowicie krótkiego zarysu filozofii współczesnej pióra Józefa M. Bocheńskiego (poruszyłem tę sprawę w mojej recenzji na s. 32-33). Rzekłbym nawet, że Gadacz udoskonalił swoją metodę powoływania się na źródła. O ile w HFI w odpowiednim miejscu przyznał, że przedstawia pogląd Bocheńskiego, chociaż faktycznie przetłumaczył fragmenty ze wspomnianej książki, to w kolejnym tomie streszczał i tłumaczył już bez podania stosownej informacji. To, co już zauważyłem, wystarcza dla powtórnego wskazania, że etos pisarski Gadacza pozostawia sporo do życzenia. Powiem więcej, mianowicie, że bezceremonialne wklejenie tekstu swego doktoranta do własnego, trzeba uznać za wysoce naganne. Uwaga (s. 9), że wprowadzenie do neokantyzmu „bardzo wiele zawdzięcza współpracy mojego doktoranta W. Hanuszkiewicza” jest zdecydowanie nie na miejscu, ponieważ termin „współpraca” został po prostu źle użyty. Dalej, analizując tekst Gadacza na s. 9-27 trudno oprzeć się wrażeniu, że stanowi on

w dużej mierze kompilację streszczenia pracy Hanuszkiewicza i streszczenia wprowadzenia B. Trochimskiej-Kubackiej do książki pod jej redakcją *Neokantyzm* (Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997). Przypis do s. 9 wprawdzie wymienia również i tę książkę (nie wiadomo, czy Gadacz odnosi się do niej całej czy do wstępu) jako jedno z wprowadzeń do neokantyzmu, ale bez poinformowania, że zostało wykorzystane i w jakim stopniu. Kilka podobnych manewrów przytoczę w uwagach szczegółowych. Nie sprawdzałem szczegółowo tekstu HFII pod tym względem, ale jestem skłonny postawić hipotezę, że jest on w dużej mierze wtórny wobec prac innych autorów bądź poprzez streszczenia, bądź przez dosłowne przekłady.

Sekwencja inspiracji i kontekstów jest w przypadku Cohena następująca: Parmenides, Sokrates, Platon, Arystoteles, Plotyn, Mikołaj z Kuzy, Kartezjusz, Newton, Leibniz, Spinoza, Hume, Rousseau, Fries, Majmon, Fichte, Hegel, Schelling, Herbart, Mill, Schopenhauer, Bolzano, Renouvier, Trendelenburg, Lange i Troeltsch. Chronologia jest kilkakrotnie naruszona i nie wiadomo, dlaczego Spinoza jest po Leibnizu, Majmon po Friesie, Hegel przed Schellingiem, a Mill przed Schopenhauerem i Bolzano. Dokumentacja owych zależności polega na zacytowaniu jakiegoś fragmentu z Cohena, niekiedy na przywołaniu komentarzy ze strony innych autorów. Od razu rzuca się w oczy brak zachowana hierarchii ważności w inspiracjach i kontekstach. To, że Cohen wspomniał lub pisał (ulubione sformułowanie Gadacza) o S-sie, jest przemieszane z tym, że krytykował X-a, Y-a uznał za poprzednika Z-a. Raz Gadacz tylko streszcza, innym razem stara się wskazać na punkty styczne czy nawet wpływy. W końcu czytelnik pozostaje z wątpliwościami, czy Cohen kontynuował Parmenidesa, Platona, Arystotelesa czy Leibniza, o Kancie już nie wspominając. Nieraz można odnieść wrażenie, że metoda kontekstualna polega w dużej mierze na przeglądaniu indeksu osobowego w dziełach danego filozofa i robieniu wypisów. Powstaje przy tym pytanie, dlaczego np. w wypadku Cohena nie zostali wymienieni np. (dane tylko z książki *Religion der Vernunft* i indeksu do niej), Joseph Albo, król Dawid, Elias i inni prorocy, Grocjusz, Herder, Ibn Gabirol, Jaurés, Jecheskel, rabbi Ismael, Moses Mendelssohn, Pitagoras czy Zwingli; Cohen o niektórych tylko wspomniał, ale np. o Mendelssohnie napisał więcej. Podobnie jak w HFI, tak i w HFII naruszone są proporcje pomiędzy inspiracjami i kontekstami a przedstawieniem poglądów, np. przy Cohenie (tak jest w zdecydowanej większości innych nazwisk) mamy 20 stron na pierwszy temat i 22 na drugi (nawiasem mówiąc, różnica pomiędzy treścią w obu przypadkach jest nader względna). Niemniej jednak stosunek pomiędzy oboma częściami jest w przypadku Cohena w miarę zrównoważony, ponieważ w rozdziale u Rickercie mamy 24 strony wypełnione analizą kontekstualną i 14 stron

o poglądach tego filozofa. Kontynuacjom, a więc kwestii podstawowej dla historyka, Gadacz poświęca 10 (sic!) wierszy (Cohen) i 23 wiersze (Rickert). Każdy rozdział jest poprzedzony kilkoma opiniami o danym filozofie, przy czym Gadacz nie podaje odniesień bibliograficznych. Nie jest też jasna konstrukcja poszczególnych relacji. Każdy rozdział zaczyna się od wspomnianych opinii, potem podany jest życiorys i główne prace, następnie przychodzą inspiracje i konteksty, dalej jest mowa o poglądach, a na końcu o kontynuacjach (jeszcze raz podkreślę, że ta ostatnia kwestia jest poruszana w sposób śladowy, co jest karygodnym zaniedbaniem).

Poglądy, a to przecież jest najważniejsze, nie są przedstawiane jednolicie. Nie tylko chodzi o to, że ich treść jest zmieszana z inspiracjami i kontekstami, bo to w końcu jest nieuniknione. Weźmy jeszcze raz Cohena, omówienie jego poglądów zaczyna się od rozważań, czy jego filozofia była zasadniczo jednolita przez cały okres, czy też pęknięta na neokantyzm i filozofię dialogu. Niech będzie, że dla Gadacza jest to problem pierwszorzędnej wagi, ale dla większości historyków neokantyzmu wygląda to inaczej. Obowiązkiem historyka filozofii, zwłaszcza autora zapewniającego, że tworzy krytyczną syntezę myśli współczesnej, jest poinformowanie czytelnika, że mamy różne interpretacje tej kwestii (por. np. artykuły w zbiorze *Hermann Cohen*, red. H. Holzheya, Peter Lang, Frankfurt am Main 1994, czy wspomniana książka Pomy). Gadacz ogranicza się do wymienienia dwóch nazwisk autorów (Alexander Altmann i Poma), którzy mają inne zdanie w tej materii niż bronione w HFII. Gadacz wprawdzie powiada, że nie zgadza się z nimi, ale nigdzie nie dyskutuje tej ważnej kwestii, poza uwagą (s. 51), że trzeba dostrzegać elementy kantowskie i neokantowskie w dialogicznej filozofii Cohena. Przypomina to uwagę Tadeusza Kotarbińskiego pod adresem jednego z krytyków reizmu podnoszącego, że w tym poglądzie zawierają się pewne elementy materializmu. Kotarbiński uznał tę wypowiedź za równie trafną, jak to, że w światopoglądzie przeciętnego księdza proboszcza zawierają się pewne elementy katolicyzmu. Gadacz bystrze zauważa (s. 51), że przynajmniej w szkole marburskiej były „motywy” skłaniające w kierunku filozofii dialogu. Ma o tym świadczyć np. „zainteresowanie Natorpa *Ja i Ty* Martina Bubera”. Równie przenikliwie można twierdzić, że ponieważ Bocheński interesował się marksizmem, to skłaniało go to w kierunku materializmu dialektycznego. Z drugiej strony, Gadacz równie wnikliwie powiada, że nie da się „z oczywistością stwierdzić, że filozofia Kanta zawierała w sobie potencjalne możliwości przekształcenia się w filozofię dialogu”, aczkolwiek nie wyjaśnia, czy owo „przekształcenie się” mogło być samoistne czy też wspomagane z zewnątrz,

Warto bliżej przyjrzeć się uwagom Gadacza na temat stosunku neokantyzmu Cohena do filozofii dialogu, ponieważ dostarcza to dobrej ilustracji metodo-

logii stosowanej w HFII. Z jednej strony, obie te fazy w rozwoju głównego przedstawiciela szkoły marburskiej są sobie przeciwstawione (s. 514), co jest nawet wzmocnione uwagą (s. 517), że późniejsze jego poglądy są odmienne od wcześniejszych, ale zaraz potem Gadacz dodaje, że Cohen „nie odrzucił jednak swoich dawnych twierdzeń, ale je przekształcił”. Ilustrowane jest to np. zastąpieniem prymatu myśli w stosunku do woli przez miłość religijną. Gadacz powołuje się na s. 184 *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, ale lektura tego miejsca w dziele Cohena nie potwierdza tezy o takim zastąpieniu. Podobnie ma się sprawa z zamianą autonomii rozumu przez relację człowieka do Boga (niezrozumiałe odwołanie się do s. 112 *Religion der Vernunft*), a innych podstawień nie będę już analizował, ponieważ szkoda na to czasu. Simon Kaplan, a zwłaszcza Kenneth Seeskin i Steven Schwarzschild w swych wprowadzających esejach do angielskiego wydania *Religion der Vernunft (Religion of Reason. Out of the Sources of Judaism*, wyd. II, Ungar, New York 1972; teksty Seeskina i Schwarzschilda zostały dodane do II wyd.), starają się wskazać na kantowskie i neokantowskie wątki w filozofii religii Cohena. Są nimi np. pojmowanie Boga jako idei regulatywnej dla etyki, a także jako źródła (*Ursprung*). To drugie prowadzi do korelacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem rozumnym przez stworzenie, Bogiem a człowiekiem etycznym przez Objawienie oraz Bogiem a człowiekiem idealnym przez zbawienie. Gadacz poświęca sporo uwagi kwestii (s. 518-520) korelacji i traktuje ją jako fundament religijnej myśli Cohena. Wszelako jego interpretacja tej kwestii prowadzi raczej do dialogiczności Ja i Ty niż do wyżej wskazanych typów korelacji. Tymczasem wedle Schwarzschilda korelacja nie polega na relacji Boga do czegokolwiek i jest przejawem owego *Ursprung*, a nie racją dla zaszłości dialogicznych (por. też A. Altmann, *Hermann Cohens Begriff der Korrelation*, w: *Hermann Cohen*, pod red. H. Holzheya, jw., s. 247-268 i A. Poma, *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*, jw., roz. 10). Nie wiem, kto ma rację, ale powtórzę, że interpretacja Gadacza nie jest jedyna, ale przede wszystkim nie jest ona należycie udokumentowana. Jeśli chce zasłużyć na miano rzetelnego historyka idei, powinien przedstawić rozmaite interpretacje poglądów Cohena, a nie sugerować, nawet w sposób pośredni, że przedstawia czytelnikowi produkt ostatecznie zakorzeniony w tekstach źródłowych. Niedokładności w powoływaniu się na źródła przez Gadacza wymagają specjalnej uwagi w związku z jego dramatycznymi wpadkami w HFI (sprawa błędnego cytowania Peirce’a). Wrywkowy przegląd odwołań do *Religion der Vernunft* Cohena jest już sygnałem ostrzegawczym w tym względzie.

Po uwagach na temat zasadności podziału filozofii Cohena na dwie fazy lub też uznania jej za jedną przez cały czas, Gadacz przystępuje do prezentacji jego poglądów wedle schematu omówionego wcześniej, a więc głównie przez pry-

zmat jego interpretacji Kanta. Z Natorpem sprawa ma się inaczej. Jego stosunek do Kanta jest, jak już wspomniałem, omówiony w inspiracjach i kontekstach. Część systematyczna zaczyna się od uwag na temat doktoratu Natorpa o Kartezjuszu (samej rzeczy, wcześniej Gadacz informuje, że była to habilitacja; ta informacja jest akurat trafna), a potem o krytycyzmie w starożytności. Potem Gadacz przechodzi do poglądów Natorpa w kwestiach systematycznych (podają jedynie wybór tematów): stosunek formy do materii, przedmiot poznania, logika, obiektywne ugruntowanie, świadomość, metoda rekonstrukcji, porównanie z Bergsonem, liczba, związek systemu (nie bardzo wiadomo z czym), synteza, funkcja podstawowa, filozofia a nauka, filozofia kultury, etyka, estetyka, trzeci świat, konkretna naoczność idei, pedagogika, psychologia, sprawiedliwość, religia, uczucie, subiektywny zwrot ku podmiotowi, czysta psychologia, fenomenologia, przeżycie, życie, logika ogólna, bycie, idea ostatecznej jedności, systematyka, źródło, logos, życie, bycie i sens, stworzenie, faktyczność, różnica pomiędzy byciem i bytem, *Dasein*, nieskrytość, skończona subiektywność a Bóg, egzystencja, a na końcu 11 wierszy kontynuacji. Jest to istny groch z kapusta, kwestie systematyczne są pomieszane z historycznymi, antropologiczne przemieszane z historycznymi, mają miejsce powtórzenia, np. w sprawie logiki czy życia. Brak jest jakiegokolwiek ogólnej idei porządkowania materiału systematycznego. Tak samo sprawa ma się w każdym innym rozdziale i przy wszystkich filozofach, nawet dialogistach. Sprawia to, że narracja jest chaotyczna i mało informatywna, nie oddzielająca drugorzędnych detali od spraw naprawdę istotnych. Cytatów z dzieł omawianych filozofów jest bardzo wiele, pewnie znowu od 15-25 procent, czyli tak jak w HFI. Czasem następują jedne po drugich, innym razem są przedzielone komentarzami, ale trudno oprzeć się wrażeniu, że po prostu zastępują autora książki, nie mówiąc już o tym, że niektóre są ni przypiął, ni przyłatał (por. wyżej o Husserlu). Nie jest to nic nowego w przedsięwzięciu Gadacza, ponieważ podobnie wadliwy charakter ma HFI, co zostało podkreślone w recenzji Bohdana Chwedeńczuka (w szczególności, na przykładzie referatu z poglądów Jamesa w tym tomie, „Edukacja Filozoficzna” (48) 2009, s. 47-72). Do pewnych kwestii wrócę w uwagach szczegółowych.

Neokantyzm zajmuje w HFII 350 stron. Jest to najobszerniejsze omówienie tego kierunku jako całości, dokonane przez jednego autora, nie tylko w literaturze polskiej, ale także światowej, przy czym mam tutaj na myśli opracowania ogólne czy wprowadzające na temat filozofii neokantyzmu, a nie monografie specjalistyczne, których jest bardzo wiele, także w Polsce; niektóre mają bardzo okazałe rozmiary. Struktura tej części jest następująca: na jej początku znajduje się dwudziestostronnicowe wprowadzenie traktujące o genezie neokantyzmu, jego rozwoju, podziale na szkoły, znaczeniu (w tym 7 linijek na temat „Neokantyzm a sprawa

polska”) i upadku. Fragment ten kończy się krótkim omówieniem Aloisa Riehla, Hugona Münsterbergera i Brunona Bauchy, trzech młodszych i raczej drugorzędnych przedstawicieli ruchu neokantowskiego (aczkolwiek zainteresowanie Bauchem ostatnio wzrasta w związku z poszukiwaniem neokantowskich inspiracji u Gottloba Fregego i Rudolfa Carnapa), nie wiadomo dlaczego umieszczonych przy końcu wprowadzenia; każdemu poświęcona jest jedna strona, co sprawia, że wprowadzenie do neokantyzmu jako całości jest ograniczone do 14 stron. To, że ów rozdział wstępny jest nader szczupły jest zastanawiające, ponieważ jego treść jest wypełniona całym szeregiem niebanalnych kwestii historycznych. Potem następuje rozdział o szkole marburskiej (Hermann Cohen, Paul Natorp, Ernst Cassirer), dalej – o szkole badeńskiej (Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Emil Lask), a na końcu – o szkole neofriesowskiej (Leonard Nelson). Można więc rzec, iż Gadacz przedstawił monografię neokantyzmu, co jest o tyle godne uwagi, że abstrahując od kwestii objętościowych, nie ma zbyt wielu takich pozycji w piśmiennictwie w przeciwieństwie do olbrzymiej ilości studiów o poszczególnych szkołach i przedstawicielach neokantyzmu, a także o problemach charakterystycznych dla tego kierunku. Jako pewien punkt odniesienia niech posłuży książka H.-L. Olliga, *Der Neokantianismus* (J.B. Metzlersche Verlag, Stuttgart 1979, 175 s.), niewielkiego formatu, cytowana przez Gadacza, a więc można przyjąć, że mu znana, przynajmniej ze spisu treści. Ważne pytanie, dotyczące neokantowskiej części w HFII, dotyczy kwestii, dlaczego formacja ta, która pojawiła się na początku lat 1860, a zakończyła swój żywot około 1920 r. wedle najbardziej powszechnej opinii (inni datują koniec neokantyzmu na 1933 r.), więc raczej dość dawno, jest tak obszernie potraktowana w przedsięwzięciu pomyślanym jako powszechna historia filozofii współczesnej. Zobaczmy, jak to jest w innych opracowaniach dziejów filozofii XX w. W podręczniku Tatarkiewicza neokantyzm jest omówiony w dwóch miejscach w t. III, szkoła badeńska na s. 142-146 (we fragmencie poświęconym podstawom humanistyki), a szkoła marburska na s. 242-247 (w osobnym rozdziale *Historii filozofii* Coplestona neokantyzm zajmuje 7 s., t. VII, Warszawa, PAX 1995), w *The Routledge History of Philosophy* (t. VII-X, Routledge, London 1994-1996; tomy te obejmują w. XIX i XX) kierunek ten w ogóle nie jest wspomniany, w *Cambridge History of Philosophy 1870-1945* (Cambridge University Press) poświęcono mu 16 s., a w *The Routledge Companion to Twentieth Century of Philosophy* (Routledge, London 2009) mamy rozdział o Kancie w XX w., a przy okazji wzmiankę o neokantyzmie. Od razu powiem, że neokantyzm nie powinien być pomijany i w związku z tym *The Routledge History of Philosophy* trzeba uznać za przejaw ignorancji historycznej wśród części filozofów anglosaskich. Roman In-



garden wielokrotnie mówił swoim studentom, do których się zaliczam, a i chyba gdzieś to napisał, że gdy zaczynał swą karierę naukową, neokantyzm był potęgą.

Czy jednak neokantyzm zasługuje na więcej miejsca w podręczniku dziejów filozofii współczesnej niż egzystencjalizm i filozofia dialogu razem wzięte? Jakie były tego powody? Czy był to przełom w filozofii w II połowie XIX w. lub przynajmniej w pewnych jej dziedzinach? A może okoliczności powstania tej filozofii i jej dalszy rozwój były tak szczególne, że zasługuje na wyjątkowe potraktowanie? Może kierunek ten zadecydował o dalszym biegu filozofii? A może powodem jest nowa interpretacja filozofii Kanta, ważna dla dalszego rozwoju myśli? Niestety na żadne z tych pytań Gadacz nie udziela jasnej odpowiedzi. O tym, że kontynuacje są zaledwie ogólnikowo wzmiankowane już wspomniałem. W tej sytuacji myślące jest stwierdzenie Gadacza (s. 17):

neokantyzm był obecny we wszystkich ówczesnych frontach sporów filozoficznych i naukowych. Obecny był w filozofii życia i fenomenologii. Był też prekursorski dla filozofii dialogu, filozofii egzystencji i hermeneutyki.

Po pierwsze, nie jest jasne, co obejmowały ówczesne fronty sporów filozoficznych, a bez tego teza o obecności neokantyzmu na wszystkich frontach jest bezpodstawną deklaracją, a jawnym fałszem w odniesieniu do sporów naukowych. Obecność neokantyzmu w filozofii życia jest zależna od wątpliwego zaliczenia Simmla i Vaihingera do *Lebensphilosophie* (co Gadacz uczynił w HFI), a Husserl zwracał wprawdzie uwagę na pewne zbieżności swych poglądów z ideami Natorpa, ale częściej podkreślał różnice i własny sprzeciw wobec neokantyzmu. Trzeba więc odróżniać to, np. Husserl aprobował jakieś szczegółowe poglądy Natorpa, od obecności neokantyzmu w fenomenologii (por. też jedną z uwag szczegółowych niżej). Trzeba więc rzecz wyjaśnić bliżej, a nie poprzestawać na ogólnikowych oznajmieniach, lub przynajmniej zapowiedzieć, iż rzecz zostanie wyjaśniona w rozdziale o fenomenologii. Podobnie ma się sprawa z filozofią egzystencji i hermeneutyką. O tej drugiej na razie nic nie wiemy, bo ma być omówionaw jednym z dalszych tomów, a jeśli chodzi o egzystencjalistów, to Gadacz wspomina tylko o tym (s. 425-426), że Jaspers spierał się z Rickertem w sprawie zakresu psychologii, ale to za mało dla proklamowania, że neokantyzm był obecny w filozofii egzystencji. Jedynym szerzej, aczkolwiek nie najlepiej omówionym problemem z tego kręgu jest stosunek Cohena do filozofii dialogu (patrz wyżej).

Geneza i rozwój neokantyzmu nie jest przedmiotem specjalnych kontrowersji. Na ogół rozpoczyna się od wczesnego neokantyzmu, do którego zaliczani są Hermann Helmholtz, Friedrich Albert Lange i Otto Liebmann (czasem ten pierwszy jest pomijany). Ukazanie się książki Liebmana *Kant und die Epigonen*.

*Eine kritische Abhandlung* w 1865 r. uważa się za istotny fakt w historii neokantyzmu z uwagi na powtarzane zakończenie każdego rozdziału słowami *Also muss auf Kant zurückgegangen werden*. Dokładniej mówiąc, tak kończą się rozdziały II-V, a w konkluzji *Also* jest zastąpione przez *Es*. Rozdział I poświęcony jest głównym ideom Kanta, II – idealistom (Fichte, Schelling, Hegel), III – realizmowi (Herbart), IV – empiryzmowi (Fries), a V – transcendentyzmowi (Schopenhauer). Wszystkie te pokantotowskie kierunki zostały przez Liebmana skrytykowane, a slogan koronujący każdy rozdział wskazywał drogę naprawy przez powrót do Kanta. Sam Liebmann nie wskazał, jak to zrobić, przyznając, że jego analiza ma charakter negatywny, ale dalsi neokantyści przedstawili rozmaite recepty. Tak więc, neokantyzm był reakcją na sytuację w filozofii XIX wieku poprzez odczytanie idei Kanta i projektem reformy filozofii systematycznej, a nie tylko przedsięwzięciem historycznym. Dopiero w tej perspektywie zrozumiałe są podobieństwa i różnice wśród neokantystów, a także to, że podkreślali z takim naciskiem, że nawiązują do Kanta po to, aby go przekroczyć. Jest to elementarz historii neokantyzmu. Jest oczywiście wiele rzeczy spornych, np. miejsce Friesa, zaliczonego przez Liebmana do epigonów, a uznanego za najbardziej prawowitego pokantystę przez Nelsona czy wpływ Lotzego. Wszelako ogólny zarys genezy neokantyzmu jest raczej prosty i dobrze znany.

Gadacz zdecydowanie gmatwa wyżej wymieniony obraz, moim zdaniem dlatego, że jego wprowadzenie do neokantyzmu stanowi zbitkę zaczerpniętą z dwóch różnych źródeł (patrz wyżej). Wczesny neokantyzm został prawie całkowicie pominięty, a Lange jest wymieniony jako neokantysta bodaj tylko raz na s. 23 przy okazji wzmianki o Polsce a ponadto występuje albo jako historyk filozofii, albo jako ktoś, z kim inni neokantyści polemizowali. Książka Liebmana jest zbagatelizowana, a Gadacz powiada (s. 9), że zbiera „tylko to, co dokonano się za sprawą pracy Kuno Fischera i Eduarda Zellera”. Jest to wielce wątpliwe, gdyż obaj wymienieni filozofowie byli silnie związani ze szkołą heglowską. Fischer był wybitnym historykiem filozofii, autorem monumentalnej historii filozofii nowożytnej, której jeden z tomów (t. V) poświęcony jest Kantowi. Był też nauczycielem Liebmana, ale aczkolwiek przedstawił pewną interpretację Kanta, daleko było mu do hasła powrotu do Kanta. Zaraz potem Gadacz charakteryzuje (s. 9-10) powrót do Kanta jako

ponowne odkrycie głównych idei [jego] filozofii, jak przewrót kopernikański, odrzucenie idealistycznej metafizyki systemów pokantowskich na rzecz badań epistemologicznych i aprioryczny charakter wszelkiego poznania.

To zdanie nie jest zbyt transparentne. Początek sugeruje, że przewrót kopernikański, odrzucenie idealistycznej metafizyki systemów pokantowskich na rzecz badań epistemologicznych i aprioryczność wszelkiego poznania stanowiły jego główne idee. To jednak nie może dotyczyć tego drugiego, ponieważ Kant nie mógł odrzucić pokantowskiej metafizyki idealistycznej z tego prostego powodu, że jej nie znał i nie mógł znać. Jest rzeczą wątpliwą, czy uważał, iż wszelkie poznanie jest aprioryczne (nie sądzili zresztą tak i neokantyści; por. wyżej o Cohenie). Nie jest też prawdą, że przewrót kopernikański musiał być na nowo odkrywany, bo każdy jako tako wykształcony filozof pokantowski dobrze wiedział, o co w tym chodziło. W istocie rzeczy, neokantyści odrzucali idealistyczną metafizykę, ale nie tylko ją, bo także owe prolegomena (w rozumieniu Kanta) do wszelkiej przyszłej metafizyki, jaka jest możliwa. Gdyby Mistrz potraktował poważniej artykuł swego ucznia (W. Hanuszkiewicza), a także bardziej skrupulatnie streścił informacje podane przez B. Trochimską-Kubacką, jego wstęp do części I HFII zyskałby na jakości. Powinien przy tym powstrzymać się od własnych dodatków, bo te zadziałały w odwrotnym kierunku (por. niżej oraz uwagi szczegółowe).

Mówiąc ogólnie, neokantyści zmierzali do uczynienia teorii poznania podstawą metafizyki. W tej mierze wykład Zellera *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie* wygłoszony w 1962 r., ale opublikowany 15 lat później (historyk filozofii winien podać obie daty, ale Gadacz ogranicza się wyłącznie do drugiej), był ważny, ponieważ stanowił próbę systematyzacji kwestii epistemologicznych. Wszelako Zeller uczynił to ze stanowiska heglizmu, aczkolwiek znalazły się u niego także nawiązania kantowskie, i uważał, że takie być powinny. Ta kombinacja sprawiła, że doczekał się nagany ze strony Karla Micheleta, także heglisty, który opatrzył go nazwą (właściwie epitetem) neokantysty. Gadacz przywołuje ten fakt i jego kontekst, ale jakoś zapomina udokumentować skąd zaczerpnął ten skądinąd interesujący szczegół historyczny. Gdyby Gadacz przestudiował oba opracowania K. Ch. Köhnkego, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus* (Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986) czy opracowania Marka Kazimierczaka, *Wczesny neokantyzm* (Akademia Wychowania Fizycznego im. Eugeniusza Piaseckiego, Poznań 1999), a nie tylko wymienił je w przypisach lub bibliografii, może nie napisałby, iż Liebmann jedynie brał to, co zaproponowali Fischer i Zeller. Na s. 16 neokantyzm jest sprowadzony w HFII (s. 12) do nowego odczytania Kanta, a więc do zadania historycznego. Sumując, nie bardzo wiadomo, jak Gadacz rozumie powrót do Kanta, czy jako reformę filozofii poprzez wykorzystanie idei tego filozofa, czy też jako pracę historyczno-filozoficzną. Rozdział o Cohenie tego nie wyjaśnia, aczkolwiek Gadacz wspomina w nim (s. 61) o przekroczeniu systemu Kanta, omówienie po-

głędów Natorpa niemal nie odwołuje się do Kanta (jest o tym w inspiracjach i kontekstach), tak samo jest w przypadku Cassirera. Gadacz przytacza (s. 211) pogląd Windelbanda o tym, że powrót do Kanta nie jest li tylko odnowieniem historii, ale jakby zapomniał o swym wcześniejszym stwierdzeniu na temat celu neokantyzmu. To prawda, że wskazał na elementy kantowskie w filozofii pierwszego przedstawiciela szkoły badeńskiej, ale nie ma tego zbyt wiele. Rickert jest przedstawiony (s. 266) jako ktoś, kto nie był typowym neokantystą. Byłoby to nawet cenne spostrzeżenie, gdyby Gadacz wyjaśnił, na czym polega bycie typowym filozofem tej orientacji, ale tego nie znajdujemy w HFII. Co do Laska, to czytamy (s. 287), że „inspirował się wieloma wątkami filozofii Kanta”, ale także o jego polemikach z kantyżmem. To jest w inspiracjach i kontekstach, ale wpływ Kanta jest tylko śladowo ukazany w tym fragmencie rozdziału o Lasku, który traktuje o jego poglądach. Nelson jest przedstawiony (s. 324) jako ceniący niektóre „wątki czy odkrycia Immanuela Kanta”, ale znowu nie bardzo wiadomo, jak to wpłynęło na jego poglądy.

Krótko mówiąc, trudno sobie wyobrazić na podstawie HFII, jaki był stosunek neokantyzmu do Kanta ani na czym w gruncie rzeczy polega bycie przedstawicielem tego kierunku. Mizerię stwierdzeń Gadacza w tej materii łatwo dostrzec porównując to, co napisał, z jakimkolwiek poważnym (innych zresztą chyba nie ma) opracowaniem poruszającym tę kwestię, np. książką Andrzeja Norasa, *Kant a neokantyzm badeński i marburski* (Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2000). W kwestii różnorodności szkół neokantowskich Gadacz omawia rozmaite koncepcje. Przytacza (s. 12, za Traugotem Österreichem) najobszerniejszy wykaz obejmujący: kierunek fizjologiczny (Helmholtz), psychologizm (Fries, Nelson), kierunek metafizyczny (Liebmann), relatywizm (Simmel), realizm (Riehl), szkoła marburska i szkoła badeńska, powiadając, że jest to najpowszechniejsze ujęcie w literaturze niemieckiej. To nieprawda, bo tak rozbudowana klasyfikacja pojawia się rzadko. To, że wspomniała o niej przed wojną Janina Suchorzewska-Kierszowska w Polsce, wcale nie świadczy, że ten obraz neokantyzmu jest powszechny; warto przy tym wspomnieć, iż polska autorka dodała, że lista Österreicha nie jest kompletna. Gadacz rozprawia się z tym wyliczeniem w trzech zdaniach. Pierwsze stwierdza, że poszczególnych przedstawicieli ruch czasem więcej dzieli niż łączy. Wszystkich? Niektórych? W ramach neokantyzmu w ogóle? W ramach poszczególnych szkół? Drugie zdanie głosi, że nie pojawiają się wszystkie nazwiska, jakie można by wymieniwać. To prawda, ale to nie narusza samego podziału, a ponadto Österreich wcale nie twierdził, że wymienił wszystkich neokantystów. Trzecie zdanie powiada, że podział na kierunek logistyczny (szkoła marburska) i metafizyczny nie daje się utrzymać, bo niektórzy neokantysty łą-

czyli metafizykę i logikę, np. Natorp i Lask. Tę uwagę da się porównać do propozycji, aby zlikwidować podział na arystotelizm i stoicyzm z tego powodu, że Arystoteles i Chryzyp łączyli metafizykę z logiką.

W samej rzeczy, najczęściej wymienia się szkołę marburską i szkołę badeńską (tak Ollig we wspomnianej wcześniej książce, dodając jednak tzw. młodszych neokantystów, np. Baucha), a od czasu do czasu dodaje się do tego szkołę neofriesowską, a czynią tak głównie filozofowie zajmujący się Nelsonem. Helmut Holzhey w artykule o neokantyzmie (cytowanym przez Gadacza) w *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (t. 6, Schwabe, Basel 1984, s. 750), uważa propozycję Österreicherza za inflacyjną i mylącą neokantyzm z neokrytycyzmem. W gruncie rzeczy, wyróżnienie trzech szkół neokantowskich przez Gadacza jest rozsądne, nawet jeśli wziąć pod uwagę sprawę zasadności umieszczenia Nelsona w tym gronie, ale już nie można tego powiedzieć o proporcjach objętościowych fragmentów poświęconych poszczególnym szkołom. Są one następujące: szkoła marburska – prawie 168 stron (można jeszcze doliczyć 7 stron poświęconych Cohenowi jako filozofowi dialogu), szkoła badeńska – 115 stron, szkoła neofriesowska – 40 stron. O ile wielkość ustępu dotyczącego Nelsona nie nasuwa specjalnych wątpliwości, bo mamy do czynienia z jednym tylko filozofem, to dysproporcja pomiędzy objętością tekstu o szkole marburskiej i liczbą stron na temat szkoły marburskiej jest rażąca.

U Olliga proporcje są takie: 24 strony o szkole marburskiej, 19 stron o szkole badeńskiej, a więc różnica nie jest wielka. Struktura neokantowskiej części HFII (dokładniej mówiąc: różnica pomiędzy objętością przeznaczoną na obie główne szkoły neokantowskie) niczym nie tłumaczy się, ani inspiracjami i kontekstami w obu przypadkach, ani treścią poglądów, ani ich wagą w ramach neokantyzmu czy dla dalszego rozwoju filozofii. Gdybym miał wysunąć jakieś przypuszczenie wyjaśniające, powiedziałbym, że Gadacz chciał dowartościować filozofię dialogu, której genezę wiąże z neokantyzmem marburskim. Dociekanie powodów jest jednak drugorzędne w tym przypadku, ponieważ jedno z zadań historyka filozofii polega na równomiernym traktowaniu poszczególnych filozofów, o ile nie ma racji dla czegoś przeciwnego. W przypadku neokantyzmu, takiej racji trudno doszukać się. Przypominam przy tym raz jeszcze, że *Historia filozofii XX w.* pretenduje do roli krytycznej syntezy.

Jak już wyżej zazaczyłem, trudno doszukać się w HFII jakiegoś spójnego obrazu neokantyzmu. Gadacz niewiele powiada o tym, co łączyło przedstawicieli tego kierunku, a co ich dzieliło. W zasadzie nie wykracza poza rudymentarne informacje, że szkoła marburska była zorientowana logicystycznie (s. 13-14), a badeńska humanistycznie (s. 14-15). To prawda, znana powszechnie, że marburczy-

cy odrzucili psychologizacyjno-fizjologiczną koncepcję a priori i zastąpili ją interpretacją logiczną, ale nie wystarczy krótka wzmianka na ten temat, ponieważ kwestia ta miała fundamentalne znaczenie dla (wszystkich) neokantystów i wymaga szczegółowej dyskusji. Oba wspomniane ujęcia a priori były proponowane jako interpretacje Kanta, nie mówiąc już o tym, że Fries proponował antropologiczną koncepcję kantowskiego a priori, o której dyskutowano, czy jest psychologizacyjna czy nie. Gdy jednak porówna się ogólne uwagi Gadacza o obu szkołach, to trudno zorientować się, dlaczego są zaliczane do neokantowskich. Niczego nie dowiadujemy się, by jeszcze raz to powtórzyć, o zmaganiach filozofów neokantowskich z pojęciem rzeczy samej w sobie czy o koncepcji a priori u badeńczyków. Gadacz twierdzi (s. 15), że wszystkich neokantystów łączył platonizm, ale to jest nieprawda w odniesieniu do Nelsona przedstawionego (s. 15) zdecydowanie nieadekwatnie jako zainteresowanego przede wszystkim filozofią praktyczną Kanta (to zauważyłem już w recenzji z HFI). Zdecydowaną wadą jest brak podsumowań poszczególnych szkół oraz ich porównania na końcu. Z rzeczy szczegółowych, wprawdzie pojęcie rzeczy samej w sobie jest wspomniane (w części o neokantyzmie) 12 razy, ale Gadacz nawet nie spróbował pokazać, dlaczego i w jaki sposób było odrzucane przez poszczególnych neokantystów. Podobna uwaga dotyczy transcendentalizmu. W ogólności, brak jakiejś jasnej hierarchizacji zagadnień i proponowanych rozwiązań, np. tego, że prace neokantystów zainicjowały w gruncie rzeczy nowoczesną teorię poznania i aksjologię, a także były niezwykle ważne dla ukształtowania się terminologii filozoficznej, także polskiej. Nigdzie nie jest porządnie objaśnione pojęcie ważności, czy też obowiązywania (*Geltung, Gelten*), podstawowe dla neokantyzmu, zwłaszcza badeńskiego, a także niektórych późniejszych kierunków, np. fenomenologii. Kolejny niedostatek, to brak silnego podkreślenia, że szkoła badeńska odegrała decydującą rolę dla dyskusji o podstawach humanistyki, że pod wpływem neokantyzmu byli socjologowie, jak Max Weber, prawnicy, jak Gustaw Radbruch, Hans Kelsen i Rudolf Stammler, a także Gottlob Frege. Nie wystarczy wspomnieć o wpływie neokantystów, by tak rzec, na dziedzinie ościenne przez przytoczenie nazwisk (Frege nie jest w ogóle wspomniany), ale pokazać, na czym on polegał (typy idealne wedle Webera, koncepcja normy podstawowej u Kelsena czy prawa natury o zmiennej treści u Stammera). Po przeczytaniu ponad 350 stron chaotycznych i nieuporządkowanych uwag o neokantyzmie w HFII nie ma jasności, dlaczego Ingarden (patrz wyżej) uważał ten kierunek za filozoficzną potęgę u progu XX w. i dlaczego jego przedstawienie zajmuje ponad połowę omawianego tomu. O innych sprawach dotyczących neokantyzmu będzie mowa w uwagach szczegółowych.

Gadacz poświęca ogólnej charakterystyce filozofii egzystencji 13 stron, z czego dwie ostatnie poświęcone są Jeanowi Wahlowi i Henrykowi Elzenbergowi, czyli konkretnym filozofom należącym, jak powiada (s. 374), „do mniej znanych, choć ważnych” przedstawicieli tego nurtu. Nie zamierzam polemizować z tą kwalifikacją, natomiast trzeba zauważyć, że włączenie do ogólnej charakterystyki egzystencjalizmu omówienia jego dwóch reprezentantów uznanych za ważnych, chociaż mniej znanych, jest równie wątpliwe jak podobny zabieg w przypadku neokantyzmu (Riehl, Münsterberg, Bauch). Gadacz uznał termin „filozofia egzystencji” jako podstawowy w odniesieniu do poglądów przedstawionych w drugiej części HFII. Posługuje się też nazwami „egzystencjalizm” (dość często) i „filozofia egzystencjalna” (okazjonalnie). Powstaje zatem pytanie, czy oznaczają one, przede wszystkim dwa pierwsze, to samo. Na s. 363 czytamy: „na gruncie niemieckim przyjęło się odróżnienie egzystencjalizm – filozofia egzystencji”. Wszelako Gadacz nie wyjaśnia, na czym to odróżnienie (na gruncie filozofii niemieckiej) polega, a nawet nie informuje, gdzie go szukać. Odnalezienie sensu rzeczonyj dystynkcji nie jest trudne, ponieważ wystarczy sięgnąć do 2 tomu *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Schwabe, Basel 1972) i przeczytać hasła „Existentialismus” i „Existenzphilosophie”. Termin „egzystencjalizm” jest scharakteryzowany jako odnoszący się do kierunku zainicjowanego przez Kierkegaarda, a potem kontynuowanego m.in. przez Heideggera i Jaspersa; to samo dotyczy nazwy „filozofia egzystencji”. Ponadto mowa jest o sensie specyficznym, mającym zabarwienie pejoratywne (związane z końcówką „-izm”; chodzi o absolutyzację potocznego rozumienia istnienia); tak to rozumiał Jaspers i przeciwstawiał egzystencjalizm filozofii egzystencji, a także użyciu historycznym wskazującym na francuską orientację w rozważanym nurcie. Nie zamierzam rozstrzygać, jak powinno się rozumieć te terminy, ale obowiązkiem historyka filozofii jest w miarę dokładne wyjaśnienie sprawy i odwołanie się do jakichś konkretnych ustaleń historiografii niemieckiej, o ile już ma miejsce przywołanie tego, co „utarło się na gruncie niemieckim”. Gadacz wprowadza zresztą bałagan terminologiczny. Najpierw czytamy o odróżnieniu egzystencjalizmu i filozofii egzystencji w określonej tradycji. Kilka wierszy dalej mamy deklarację, że

poręczniejsze wydaje się określenie „filozofia egzystencji” niż „egzystencjalizm”, jako wspólny mianownik przedstawionych w tym rozdziale poglądów myślicieli podobnych pod pewnymi względami do siebie, w istocie jednak dość odmiennych.

Równie dobrze można by argumentować, że poręczniejszy jest termin „egzystencjalizm” niż „filozofia egzystencji” jako wspólny mianownik itd., ponieważ Ga-

dacz nie przedstawił żadnych powodów dla swoich preferencji. Musiałyby być niezbyt ugruntowane, ponieważ już na następnej stronie mowa jest o egzystencjalizmie i o filozofii egzystencji jako o tym samym. Raz więc oba rozważane terminy są równoważne, innym razem nie. Wspólny mianownik poglądów podobnych do siebie pod pewnymi względami, ale w istocie dosyć odmiennych, jawi się dość tajemniczo, niezależnie od tego, czy jest opatrzony nazwą „egzystencjalizm” czy „filozofia egzystencji”.

Sprawy terminologiczne są w zasadzie drugorzędne. W Polsce ciągle króluje termin „egzystencjalizm”. Może zostanie wyparty przez „filozofia egzystencji”, może nie. Znacznie ważniejsze jest to, aby scharakteryzować egzystencjalizm jako nurt filozoficzny, w szczególności bliżej powiedzieć, w czym jego przedstawiciele są podobni, a w czym „w istocie jednak dość odmienni”. Wiadomo, że nie jest to zadanie łatwe. Zobaczmy, co na ten temat można znaleźć w HFII (s. 364-373). Na początek znajdujemy informację, że egzystencjalizm był nie tylko nurtem filozoficznym, literackim i kulturowym, ale także modą. Potem, że trzeba odróżnić filozofię egzystencji od tak zwanych problemów egzystencjalnych, obecnych w filozofii od zawsze. Jest to uwaga bez wątpienia trafna, bo kierunek filozoficzny i problem (nawet poprzedzony słowami „tak zwany”) to zgoła odmienne rzeczy. Kolejny punkt przynosi wiadomość o neokantyzmie i neotomizmie (omówienie odkładam do uwag szczegółowych). Dalej mowa jest prekursorach egzystencjalizmu: Kierkegaardzie, Stirnerze, Nietzschem, Schopenhauerze i Husserlu, nieco więcej o tym pierwszym, ale w ogólności bez wchodzenia w szczegóły. Gadacz kontynuuje uwagi genetyczne w następnym fragmencie wskazując na to, że Niemiec, Francuz, Rosjanin i Hiszpan egzystencjaliści byli inspirowani przez różne źródła, które nie zostały bliżej scharakteryzowane. Po tych konstatacjach podane jest parę dat mających świadczyć o początkach, tym razem filozofii egzystencjalnej w pismach Unamuna, Marcela i innych (niektóre tezy skomentuję w uwagach szczegółowych). Na s. 367-368 znajduje się omówienie stosunku egzystencjalizmu do filozofii życia, filozofii ducha, hermeneutyki, personalizmu, filozofii dialogu, tomizmu i marksizmu (Gadacz wraca do tych zagadnień na s. 373-374, zajmując się krytyką filozofii egzystencji). Wreszcie docieramy do stron 371-373, gdzie Gadacz podaje charakterystykę egzystencjalizmu jako filozofii zajmującej się byciem (*Dasein*), egzystencją, jej skończonością, przygodnością wyrażającą się w śmierci, przewyciężeniem opozycji podmiot-przedmiot i stosunkiem do transcendencji. Ten ostatni punkt różni egzystencjalistów w sposób najbardziej istotny, natomiast wcześniejsze są wspólne wszystkim lub niektórym. Punkty ujmujące miejsca wspólne egzystencjalizmu są wprawdzie w większości typowe, ale ich bliższe wyjaśnienie budzi wątpliwości. Brakuje np. podziału na byt-w-sobie i byt-dla-siebie



(pojawia się to dopiero przy Sartrze), przeżycie egzystencjalne i przeżycie egzystencji to jednak odmienne kwestie, to prawda, że u Sartre’a doświadczenie egzystencjalne polega m.in. na mdłościach, ale „między innymi” zaciemnia sprawę, przynajmniej bez bliższego objaśnienia, czym one są, brak jest powiązania wolności i odpowiedzialności (ta pierwsza jest wspomniana jedynie ogólnikowo), nic nie znajdujemy o absurdzie i egzystencji absolutnej. Nie jest też prawdą, że odrzucenie opozycji podmiot–przedmiot odnosi się do wszystkich egzystencjalistów. Ponieważ nie jestem specjalistą od egzystencjalizmu, nie chcę się w tych sprawach wypowiadać stanowczo. Niemniej jednak notuję, że Gadacz przedstawia tę filozofię w sposób różny od standardowych jej podsumowań bez wyjaśnienia, dlaczego tak czyni i porównania swojej narracji z innymi, bardziej popularnymi.

Wyżej streszczona narracja jest często przetykana przytaczaniem świadectw, że właściwie każdy egzystencjalista protestował, gdy go tak nazywano, lub też kwestionował to wobec innych. Gadacz np. cytuje protest Marcela przeciwko określaniu go jako reprezentanta egzystencjalizmu, a potem przytacza (s. 370-371) opinię Mouniera, że wszyscy przedstawiciele tego kierunku powracali do prawdy, „którą tylko myślimy”, czyli „powagi tkwiącej w bycie ludzkim, który jest i sam musi o sobie rozstrzygać”. To, zdaniem Gadacza, umożliwia zaliczenie do egzystencjalistów Unamuna (Ortega y Gasset został przesunięty do filozofii życia; nawiasem mówiąc, Gadacz powiada, że zostanie tam omówiony, aczkolwiek już to uczynił w HFI), Jaspersa (Heidegger jest odesłany do późnych fenomenologów, a Bollnow do filozofii życia), Marcela, Sartre’a, Camusa (Merleau-Ponty też ma znaleźć miejsce w fenomenologii, Simone de Beauvoir w filozofii feministycznej, a Lavelle i Le Senne we francuskiej filozofii ducha), Szestowa, Bierdiajewa i Abbagnano (Pareyson przechodzi do hermeneutyki, a Paci do fenomenologii). Od razu jednak widać, wzięwszy pod uwagę pogląd Mouniera, że to Gadacz rozstrzygnął, kto i gdzie przynależy, przy czym nie wiadomo, dlaczego Ortega y Gasset współwystępuje z Unamuno (bo obaj Hiszpanie?), Heidegger i Bollnow z Jaspersem (dwaj pierwsi to Niemcy?), Merleau-Ponty, de Beauvoir, Lavelle i Le Senne z Marcellem, Sartrem i Camusem (Francuzi?; związek rodzinny z Sartrem w przypadku de Beauvoir?) a Pareyson i Paci z Szestowem, Bierdiajewem i Abbagnano (chodzi o Włochów?; ale jeśli tak, to pytanie, czy nawias dotyczy ostatniego nazwiska przed jego otwarciem czy też całej sekwencji). Jeśli hipoteza narodowościowa jest zasadna, to mamy egzystencjalizmy narodowe, hiszpański, niemiecki, francuski, rosyjski i włoski. Podobne czy w istocie jednak odmienne? Nie wiadomo. Dalej, podział na egzystencjalizmy narodowe powinien być jakoś odzwierciedlony strukturą przedstawienia poglądów poszczególnych filozofów, jakoś podobnie do tego, co mamy przy neokantyzmie. Tak jednak nie jest, a kolejność jest taka: Una-

muno, Szestow, Bierdiajew, Jaspers, Marcel, Abbagnano, Sartre, Camus. Porównanie dat urodzin od razu sugeruje, że porządek jest ustalony wedle daty urodzin, a więc kryterium w ogóle nie wyjaśnionego. Wprawdzie ta sama systematyzacja ma miejsce przy neokantyzmie, ale tam chodzi o założycieli i uczniów, a więc następstwo jest naturalne, a w przypadku egzystencjalizmu (podobnie ma się sprawa w części dotyczącej filozofii dialogu) niczym nie uzasadnione.

Powyższe uwagi uzasadniają opinię, że część poświęcona egzystencjalizmowi jest chaotyczna, a w jej prezentacji brak jest jakiegś myśli przewodniej. Nadto decyzje Gadacza dotyczące tego, jacy filozofowie należą do egzystencjalizmu, są dość arbitralne. Można oczywiście uplasować Heideggera w fenomenologii i taka kwalifikacja jest dość powszechna. Wszelako lektura s. 363-373 (nie mówiąc o tekstach źródłowych i wielu opracowaniach) wskazuje, że cały szereg poglądów tego filozofa stanowi kanon egzystencjalizmu. Dlaczego więc nie podzielić jego twórczości na okres egzystencjalistyczny i fenomenologiczny? Skoro Gadacz wyróżnił fazę neokantowską i okres filozofii dialogu w przypadku Cohena, dlaczego nie zdualizować filozofii Heideggera? Niezależnie od takich konkretnych obiekcji (zasadnych także wobec Merlau-Ponty'ego czy Mouniera), omówienie egzystencjalizmu w HFII nasuwa także bardziej ogólne obiekcje. Dotyczą one przede wszystkim niemal całkowitego pominięcia kulturowej roli tego nurtu filozoficznego. Rzecz przecież nie tylko w tym, że Sartre i Camus byli wybitnymi pisarzami, laureatami nagrody Nobla (to, że ten pierwszy jej nie przyjął, nie ma nic do rzeczy). Egzystencjalizm w sposób bardzo istotny wpłynął na literaturę, film i teatr. Ważne jest nie tylko zarejestrowanie tego faktu, ale także jakaś próba jego zobrazowania na konkretnych przykładach, np. twórczości Ingmara Bergmana, polskiej szkoły filmowej czy Akiry Kurosawy, czy też powieści François Mauriac (ten ostatni jest wspomniany tylko jako ktoś, kto namawiał Marcela na przejście na katolicyzm i ktoś, z kim polemizował Camus). Sprawa jest dość delikatna, ponieważ często uważa się, że pod wpływem egzystencjalizmu pozostawał każdy, kto zajmował się losem człowieka w perspektywie jednostkowej. Krótko mówiąc, kultura artystyczna po II wojnie światowej była w dużej mierze ukształtowana przez egzystencjalizm. To prawda, że była to także moda, ale ci, co pamiętają przełom lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ubiegłego wieku, a sam do nich należę, wiedzą, że filozofia egzystencjalistyczna kształtowała wtedy świadomość bardzo szerokiego kręgu osób. Gadacz tej kwestii w ogóle nie porusza i tym samym kolejny raz, po pragmatyzmie (HFI) i neokantyzmie (HFII), pomija rolę określonego i ważnego nurtu filozoficznego jako elementu kształtującego kulturę. Nie ma tego ani w ogólnym wprowadzeniu do egzystencjalizmu, ani w omówieniu poglądów

poszczególnych przedstawicieli tego kierunku. Innym brakiem jest pominięcie roli doświadczeń II wojny światowej na rozpowszechnienie się idei egzystencjalizmu.

○○○

Przechodzę do uwag szczegółowych w kolejności stron, aczkolwiek w trakcie ich spisania zdecydowałem się na drastyczne ograniczenie tej części recenzji. Powodów dla dodatkowych komentarzy (powtarzam, że niniejsza recenzja dotyczy przede wszystkim neokantyzmu w HFII) jest znacznie więcej, ale szkoda czasu na tropienie wszystkich braków w narracji Gadacza.

- s. 9 (przypis 1).

Nazwa szkoły neofriesowskiej pochodzi od ucznia Kanta J. F. Friesa.

Fries nie był uczniem Kanta (ten sam błąd znajdujemy na s. 15). Studiował w Heidelbergu i Jenie, w tym drugim miejscu słuchał m.in. wykładów Fichtego. Zacytowane zdanie jest zresztą dwuznaczne, ponieważ „pochodzi [...] J. F. Friesa” w tym kontekście może znaczyć, że została wprowadzona przez Friesa, lub że pochodzi od nazwiska Friesa. Chodzi oczywiście o to drugie. Przypis ten zawiera także informację o pracach wprowadzających do neokantyzmu. Ogranicza się ona do wymienienia jednej monografii (M. Szyszkowskiej), jednego artykułu (W. Hanuszkiewicza) i jednego wyboru tekstów (por. red. B. Trochimskiej-Kubackiej). Nie jest powołana żadna praca zagraniczna, w szczególności niemiecka. W bibliografii (na dysku) podanych jest kilkadziesiąt pozycji obcojęzycznych na temat neokantyzmu jako całości. Kto więc ten zestaw piśmiennictwa opracował? Gadacz jako Mistrz? Uczniowie Mistrza? Mistrz i współpracownicy?

- s. 10.

Powstaje pytanie: na ile sprecyzowane przez Zellera zadania badań teoriopoznawczych mogą uchodzić za Kantowskie, a więc na ile będący hasłem wywoławczym neokantyzmu powrót do Kanta był w rzeczywistości realizowany.

Pytanie zawarte w tym cytacie jest nadzwyczaj zasadne, ale Gadacz nie podjął jakiegokolwiek próby odpowiedzi na nie. Zaraz potem umieścił wypowiedź Langego na temat szkół neokantowskich.

- s. 11.

Książka K. Bakradzega, *Z dziejów filozofii współczesnej*, ukazała się po polsku nie w 1994 r., ale trzydzieści lat wcześniej. Nie chodzi zresztą o mylną datę, bo taka pomyłka zawsze może się przytrafić, ale o powód, dla którego została ona

powołana. Gadacz odsyła do niej jako traktującej m.in. o tzw. wulgarnym materializmie (wspomniany jest K. Vogt jako jego przedstawiciel). Historyk powinien jednak wiedzieć, że Lange, który jest wspomniany w tym związku, nie posługiwał się określeniem „wulgarny materializm”. Ta pejoratywna nazwa została wprowadzona przez marksistów i miała na celu zdyskredytowanie filozofów, którzy w Niemczech byli i są nazywani materialistami fizjologicznymi lub przyrodniczymi. Bakradze używał nazwy „materializm wulgarny” właśnie w sensie pejoratywnym. Odwołanie się Gadacza do książki Bakradzega wskazuje s. 24-25, jako te szczególnie ważne dla dyskusji o tej wersji materializmu. Istotnie, Gadacz powtarza za Bakradzem (s. 24) znaną myśl Vogta na temat stosunku myśli do mózgu, ale bez wskazania, że tak uczynił (mógł to oczywiście wiedzieć z innego źródła), ale już nie przeczytał, że to, co najbardziej istotne na temat poglądów przedstawicieli, niech będzie, że materializmu wulgarnego, znajduje się na s. 29-33 książki *Z dziejów filozofii współczesnej*. Dla porządku dodam, że opracowanie Bakradzega jest typowe dla stanu filozofii w ZSRR w tym czasie. Z jednej strony, tekst jest pełen ideologicznych fraz, ale z drugiej, zawiera rozmaite rzeczowe informacje. Dzisiaj trzeba takie książki cytować z ostrożnością i komentarzem, ale jeśli już odsyła się do nich, to należy odwoływać się do relewantnych fragmentów, a nie wybranych na chybił trafił. Bardzo dobre przedstawienie sporu o materializm w Niemczech i jego roli dla rozwoju neokantyzmu znajduje się we wspomnianej wcześniej książce M. Kazimierczaka (s. 108-118).

- s. 13.

Jego [Natorpa] *Philosophie. Ihr Problem und Ihre Probleme* (1911) jest obok Rickerta *Der Gegenstand der Erkenntnis* (1892) najlepszym wprowadzeniem do neokantyzmu. [...]. Inny znaczący marburczyk to Artur Liebert [...], wraz Cassirerem, najbardziej spośród marburczyków znany za granicą [...], a Stammler był wśród neokantystów najwybitniejszym filozofem prawa.

Tytuł książki Natorpa zawiera też zwrot *Einführung in den kritische Idealismus*, co od razu wyjaśnia, że o ile to w ogóle uważać za wprowadzenie do neokantyzmu, to tylko marburskiego. Dzieło Rickerta ma w podtytule *Ein Beitrag zum Philosophie der philosophischen Transzendenz* w wydaniu z 1892 r. stanowiącego rozprawę habilitacyjną jego autora. Dalsze wydania są rozszerzane i opatrzone podtytułem *Einführung in die transzendente Philosophie*. Jeśli ktoś uznaje tę książkę za wprowadzenie do neokantyzmu, znaczy, że jej albo nie czytał, albo nie zrozumiał. Nie znam opracowania, w którym Liebert byłby uznany za marburczyka, jest natomiast, wraz z Bauchem i Cassirerem, uważany za jednego z tzw. młodszych neokantystów. Teza Gadacza, że Liebert „wraz z Cassirerem, był najbardziej

spośród marburczyków znany za granicą”, jest po prostu absurdalna, gdyż implikuje, że był bardziej znany od Cohena i Natorpa. W tym krótkim fragmencie odnajdujemy jak na dłoni historyczne bałaganiarstwo uprawiane przez Gadacza, nie poparte żadną dokumentacją, a nadto przyprawione cenzurkami (ich wystawianie jest ulubionym zajęciem Gadacza w obu dotychczas wydanych tomach HF), w rodzaju „najlepsze”, „najbardziej znany” czy „najwybitniejszy”. Ta ostatnia ocena jest odniesiona do Stammlera i winna być stonowana z uwagi na Kelsena, Radbrucha i Nelsona, a tego ostatniego Gadacz przedstawia przede wszystkim jako filozofa prawa (także w HF1).

- s. 14.

Także w zakresie moralności istnieją dla nich [neokantystów] normy w konieczny sposób *a priori*, a zatem nie pochodzące z doświadczenia. Etyka jest w swej podstawie logiką powinności. Jest ona, jak u Kanta, czysto formalna, to znaczy pozbawiona empirycznej treści. Lecz marburczyków wyróżniało to, że podkreślali społeczny charakter swej doktryny, przeciwstawiając się w ten sposób indywidualizmowi Kanta. Usiłowali nawet dokonać syntezy kantyzmu z socjalizmem.

To typowy przykład pisarstwa Gadacza. Mamy tutaj cztery zdania związane tym, że odnoszą się do etyki. Każde z nich jest niejasne. Po pierwsze, nie wiadomo, czy normy, o które chodzi, istnieją „w zakresie moralności” czy w etyce. Neokantyści odróżniali etykę i moralność dość wyraźnie. Po drugie, dodatek „w konieczny sposób” jest niepotrzebny, skoro normy istnieją *a priori*, ponieważ aprioryczność implikuje konieczność. Po trzecie, etyka, a przynajmniej ta jej część, która jest logiką powinności, jest nią po prostu, a nie w swej podstawie. Po czwarte, jest rzeczą wielce dyskusyjną, czy wedle Kanta i neokantystów, cała etyka jest pozbawiona treści empirycznej. Po piąte, jest wielce problematyczne, czy Kant zaprzeczał społecznemu charakterowi swej doktryny etycznej, o czym świadczy jego projekt wieczystego pokoju. Po szóste, słowo „nawet” w ostatnim zdaniu sugeruje, że synteza kantyzmu z socjalizmem jest czymś zaskakującym. Nie bardzo wiadomo, dlaczego tak miałyby być. Dalej będę dokonywał podobnego rozbioru fragmentów HFII tylko okazjonalnie. Niech czytelnik niniejszej recenzji uwierzy na słowo, że szczegółowe komentowanie zaowocowałoby tekstem wielokrotnie większym niż dwa pierwsze tomy HF razem wzięte. Warto w związku z tym zajrzeć do wspomnianej recenzji Chwedeńczuka a także tekstu (na temat HF1) Michała Mrugalskiego, *Zbyt i nicość* („Twórczość” (9) 2009, s. 83-87). Nawiasem mówiąc, ten ostatni tytuł uważam za wyjątkowo akuratywny, ponieważ autor i wydawca (plus klakierzy, aczkolwiek jest ich na szczęście coraz mniej) *Historii filozofii XX w.* próbują zapewnić szeroki zbyt, aczkolwiek oferują niewiele ponad nicość.

- s. 14

Windelbanda, ucznia Hermanna Lotnego.

To prawda, że Windelband był uczniem Lotzego, ale także Fischera. Wprawdzie Gadacz informuje na s. 206, że Windelband został następcą Fischera w Heidelbergu, ale skoro wymienia Lotzego jako nauczyciela założyciela szkoły badeńskiej, chyba powinien to samo uczynić z Fischerem.

- s. 15.

O jego [Nelsona] słynnych wykładach pisali Edith Stein i Roman Ingarden.

A gdzie i co pisali?

- s. 15

Tak Heidegger określił neoplatonizm neokantowski: [...].

Dalej Gadacz cytuje Heideggera. Wszelako Heidegger, jak to wynika z jego przywołanego tekstu, nie powiada o neokantyzmie neoplatońskim, ale o zmodyfikowanym platonizmie.

- s. 16.

Dla wielu neokantystów bardzo ważną rolę odegrała także filozofia Plotyna, w szczególności mistycyzm i idea jedności. Można zatem nazwać neokantyzm odmianą neoplatonizmu. Właśnie w platonizmie i neoplatonizmie tych szkół należy dopatrywać się ich absolutnego idealizmu.

Dla wielu, to znaczy ilu czy też których? Istotnie, Plotyn jest wymieniany przez historyków neokantyzmu, ale nie jako myśliciel pierwszoplanowy dla tego ruchu, w każdym razie porównywalny z Platonem. Jeśli Gadacz uważa inaczej, winien rzecz wyjaśnić. Bez tego jego wnioski o neoplatonizmie neokantowskim jest zawieszony w próżni. Nadto Gadacz miesza idealizm absolutny z idealizmem transcendentalem.

- s. 16.

Gdy w roku 1900 Bertrand Russell obwieszczał bunt przeciw neokantyzmowi, utożsamiał go z tradycją niemieckiego idealizmu.

Gadacz obwieszcza tutaj rzecz niezwykłą. W istocie rzeczy, Russell miał na myśli bunt przeciwko idealizmowi niemieckiemu, a nie przeciwko neokantyzmowi. Tak to relacjonują K. Schuhmann i B. Smith w artykule cytowanym przez Gadacza i nic nie wspominają jakoby Russell identyfikował neokantyzm z ideali-

zmem. Na s. 22 Gadacz powraca do tej kwestii i obwieszcza, że zdaniem Schuhmanna i Smitha, powołujących się na Russella, „schyłek neokantyzmu związany był z buntem przeciwko idealizmowi”, ale proklamacja ta jest bezpodstawna, zarówno względem cytowanego artykułu jak i meritum, tj. upadku neokantyzmu. Każdy jako tako zorientowany w polemikach filozofów brytyjskich na przełomie XIX i XX wieku wie, iż to, co Russell komentował (nie obwieszczał z tego prostego powodu, że jego słowa, cytowane przez Schuhmanna i Smitha pochodziły z 1928 r.), dotyczyło przede wszystkim neoheglizmu, a nie neokantyzmu.

- s. 19-21.

Na stronach tych znajdujemy szereg perełek na temat relacji pomiędzy neokantyzmem a innymi nurtami filozoficznymi. Zaczyna się od filozofii życia. Gadacz konstatuje, że odwoływanie się neokantystów do Bergsona czy Simmela, ale nie do Dilthey’a było „interesujące i jednocześnie tajemnicze”, aczkolwiek nie stara się zgłębić tej tajemnicy, choć zauważa, iż byli krytyczni wobec tego ostatniego. Gadacz jakby przy tym zapomniał, że w genezie tekstualnej wielokrotnie odwoływanie się rozumiał jako krytykę. Kolejne kilka zdań streszcza uwagi na temat stosunku Windelbanda do filozofii życia poczynione w HFI (s. 62, 112; nie ma w tym nic złego, aczkolwiek, dla dobra czytelnika, Gadacz mógłby odesłać do pierwszego tomu). Niemniej jednak notujemy pewne przesunięcie akcentów, gdyż w HFII czytamy, że Windelband „polemizował” z Dilthey’em, a w HFI, że drugi „pozostawał w sporze” z pierwszym. Czegoś bardzo ważnego dowiadujemy się o Heideggerze (był „początkowo związany z neokantystami badeńskimi”), że mianowicie zanim zaczął posługiwać się pojęciem „bycie” (*Sein*), stosował („w pierwszej fazie swej filozofii”) pojęcie „życie” (*Leben*). Wszelako pozostaje „interesujące i tajemnicze”, by użyć żargonu Gadacza, to, jaki był związek pomiędzy początkowym związkiem Heideggera z neokantyzmem badeńskim, a przejściem od pojęcia życia do pojęcia bycia; odnotuję przy tym, że Gadacz nie odróżnia wypowiedzi o słowach od wypowiedzi o pojęciach. Pomijam w tym miejscu sprawę prekursorstwa Natorpa wobec egzystencjalizmu (por. jedna z dalszych uwag), natomiast zwrócę uwagę na precyzję stwierdzenia, że są autorzy (nawet jest ich wielu) utrzymujący, że francuska filozofia ducha jest odmianą neokantyzmu. Niestety nie znajdujemy ani jednego przykładu (podobnie jest w HFI). Gadacz nie zgadza się z tą opinią, aczkolwiek notuje, że były wpływy w tym względzie. Dalej mamy kilka ogólników o relacjach pomiędzy neokantyzmem a pragmatyzmem (nie wiadomo dlaczego Gadacz włącza tutaj stosunek Peirce’a do Kanta), fenomenologii (rzecz jest nieco rozwinięta przy Natorpie i być może będzie jeszcze bardziej w jednym z kolejnych tomów), marksizmie i hermeneutyce (może więcej znajdzie się tomach poświęconych tym kierunkom). Na s. 20-21 Gadacz porusza

wpływ neokantyzmu na neopozytywizm, w szczególności na Rudolfa Carnapa, Moritza Schlicka i Hansa Reichenbacha. O pierwszym wspomina za pośrednictwem cytatów z pracy S. Wszołka, *Nieusuwalność metafizyki. Logiczno-lingwistyczne aspekty debaty Rudolfa Carnapa z Ludwigiem Wittgensteinem i Karlem Popperem* (Biblos, Tarnów 1997), opuszczając dość istotną informację o rozprawie doktorskiej Carnapa poświęconej pojęciu przestrzeni. Potem cytuje opinię Wszołka na temat krachu antymetafizycznego programu Carnapa i jego zakorzenienia w kantyzmie (ukryta metafizyka). O ile jednak neokantowski charakter wczesnych prac Carnapa jest oczywisty i nigdzie nie kwestionowany, ta druga kwestia ma już inny status i nie może być zbyt cytatem z pracy autora, który zresztą stara się swoją opinię uzasadnić. O Schlicku czytamy, że spierał się z nim Cassirer w sprawie teorii względności, co miało „pewien” wpływ na założyciela Koła Wiedeńskiego, a także Reichenbacha, aczkolwiek nic nie znajdujemy na temat tego, gdzie ten spór był toczony, czego dotyczył i, co najważniejsze, na czym polegało jego znaczenie dla rzeczonych neopozytywistów. Dalej znajduje się opinia H. Putnama na temat książki Reichenbacha o teorii względności i a priori jako o neokantowskiej, też bez rozwinięcia tematu. Uwaga ta ilustruje typowy przykład informowania przez Gadacza o zależnościach filozoficznych z niemal zerową zawartością informacyjną. Większość tego rodzaju fragmentów HFII można skwitować powiedzeniem, że Gadacz powiada, że gdzieś dzwoni, ale nie wiadomo, w którym kościele.

- s. 22-23.

Gadacz omawia w tym miejscu powody upadku neokantyzmu jako znaczącego ruchu filozoficznego. Podaje rozmaite powody, np. powstanie fenomenologii, śmierć czołowych neokantystów i dojście Hitlera do władzy. Nie podziela opinii, że fenomenologia wyparła neokantyzm ani też diagnozy Tatarkiewicz, której zresztą nie przytacza, więc też czytelnik nie ma pojęcia, z czym Gadacz nie zgadza się w tym wypadku. Tatarkiewicz, w artykule *Rozstanie z kantyzmem* cytowanym przez Gadacza, uważa, iż neokantyzm był atakowany przez wszystkie prądy filozoficzne funkcjonujące od 1900 r. Mamy tutaj kolejną ilustrację uprawiania historii filozofii à la Gadacz, mianowicie negatywne stwierdzenia na temat takich lub innych wyjaśnień faktów historycznych bez wyjaśnienia, dlaczego są one odrzucane lub częściowo dyskwalifikowane, bez jakiegokolwiek próby udzielenia własnej odpowiedzi. W gruncie rzeczy, wystarczyłoby w tym wypadku przytoczenie rozmaitych opinii z komentarzem, że nie wykluczają się wzajemnie, lecz uzupełniają.



- s. 23-24.

Gadacz poświęca raptem 7 wierszy wpływowi neokantyzmu w Polsce na przełomie XIX i XX wieku i autorom piszącym obecnie o tym kierunku, ograniczając się do wymienienia 4 nazwisk z pierwszej grupy i 8 z drugiej. Nic nie dowiadujemy się ani o ogólnych znamionach i skutkach owego wpływu, ani współczesnych polskich pracach o neokantyzmie (niektóre z nich są wymienione w innych miejscach), w tej pierwszej kwestii, poza błędną informacją, że Lange odegrał rolę główną, jeśli chodzi o wpływ. W szczególności Gadacz pominął polemikę Leona Petrażyckiego ze Stammlerem.

- s. 26.

Gadacz informuje o politycznej aktywności Baucha jako sympatyka NSDAP. To oczywiście prawda, ale skoro powiedziało się jedno, trzeba powiedzieć więcej. Nie tylko Bauch był związany z NSDAP, ale także Stammler czy Max Wundt (również zaliczany do młodych neokantystów). Polityczne poglądy Ricker-ta były bliskie nacjonalizmowi. Bauch założył pismo „Beiträge zur Philosophie der deutschen Idealismus” (pierwszy numer ukazał się w 1918 r.), a powodem tej inicjatywy było polityczne oblicze „Kantstudien”, zbyt lewicowe zdaniem prawicy neokantowskiej. Jest rzeczą interesującą, że Frege publikował w „Beiträge” i pozostawał w bliskich kontaktach z Bauchem, zapewne także z powodów politycznych. Niemniej jednak, młodszy neokantyści byli politycznie zróżnicowani, podobnie jak starsi, np. Radbruch i Kelsen byli liberałami. Udział osób pochodzenia żydowskiego był w neokantyzmie stosunkowo duży, co było jednym z rezultatów Haskali. Jeśli Gadacz zdecydował się na informacje o poglądach politycznych obecnych w neokantyzmie, czy też o sprawach narodowościowych, powinien te rzeczy potraktować w miarę dogłębnie, a nie tylko okazjonalnie. W kwestii wątku żydowskiego, bardzo pomocna byłaby książka J. Ochmanna, *Peryferie filozofii żydowskiej* (Universitas, Kraków 1997). Niniejsza uwaga powinna być właściwie rozumiana. Nie uważam, że aspekt polityczny danego ruchu filozoficznego jest niezbędny przy jego prezentacji. Wszelako albo należy rzecz w ogóle pominąć, albo nie ograniczać się do wrywkowej i niezbyt zrozumiałej wzmianki na temat drugorzędnej przedstawiciela danej formacji.

- s. 30.

Gadacz wspomina o społecznym charakterze Cohena nie wyjaśniając, na czym to miało polegać. Na stronie tej znajdujemy dwa cytaty z *Logik der reinen Erkenntnis* (wyd. z 1902 r.), jeden ze s. 94, drugi ze s. 27, oba błędne; na s. 94 nie ma zdania zacytowanego przez Gadacza, a na s. 27 Cohen nie stwierdza, że jego filozofia stanowi „kontynuację myśli Parmenidesa”.

- s. 35.

Tłumaczenie cytatu z Cohena (odpowiadającego przypisowi 25) jest okrojone i niedosłowne. Fragment ten dotyczy stosunku rozumu i języka wedle Arystotelesa. Następne zdanie przeskakuje do pojęcia cnoty u Stagiryty. Gadacz odwołuje się do s. 34 *Ethik des reinen Willens* Cohena, ale w tym miejscu nic nie ma o Arystotelesie. Zapewne byłoby rzeczą interesującą sprawdzić wszystkie cytaty i odwołania w HFII, ale chyba szkoda na to czasu. To, co już zauważyłem, wystarcza do twierdzenia, że tekst Gadacza jest pod tym względem po prostu niechlujny. Kilka dalszych przykładów, znalezionych przeze mnie okazjonalnie, dodatkowo uzasadni tę opinię. Dodam, że kontrola cytatów i odwołań w HFII (w HFI jest podobnie) nastrocza trudności, ponieważ Gadacz posługuje się różnymi wydaniami, nie informując, czy są to przedruki czy wydania zmienione. W przypadku neokantystów jest to ważne, ponieważ kolejne wydania ich dzieł były z reguły rozszerzane. Nadto, i to jest kolejne świadectwo bałaganiarstwa, raz są cytowane wydania oryginalne, raz przekłady na język polski bez informacji o pierwodruku, czasem (tak jest w przypadku Cassirera) wydania niemieckie, chociaż oryginał ukazał się po angielsku.

- s. 37.

Kant nie rozpoznał jednak możliwości, jakie tkwiły w znanym Newtonowi rachunku różniczkowym. Tym właśnie tropem, odwołując się do wielkości nieskończenie małej (intensywnej), pójdzie Cohen w swym neokantyzmie. [...]. Cohen odkrył na nowo u Leibniza pojęcie wielkości intensywnej, choć pozbawił je ontologicznego znaczenia.

Te trzy zdania są nieudokumentowane, błędne i niejasne. Pierwsze sugeruje, że Newton skądś znał rachunek różniczkowy. Faktycznie (pomijając spór z Leibnizem o priorytet) odkrył ten rachunek posługując się pojęciem fluksji, a nie różniczki. Gdyby Gadacz przeczytał uważniej cytowaną przez siebie książkę Cohena *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, Berlin 1883 (por. s. 79-80) być może nie napisałby, że Newton znał rachunek różniczkowy. Zdanie to jest też wielce niejasne, ponieważ nie wiadomo, jakich możliwości Kant nie rozpoznał. Zdanie drugie jest błędne, gdyż kontekst „nieskończenie małej (intensywnej)” zrównuje wielkość nieskończenie małą i wielkość intensywną. Tymczasem Cohen (jw., s. 15) wyraźnie powiada, że nieskończenie małe są przykładem wielkości intensywnych (dalsze ważne wyjaśnienia są na s. 79-80), aczkolwiek zauważa, że identyfikowano te pojęcia przed Kantem (s. 14). Jest też niejasne, gdyż Gadacz nie wyjaśnia, jak Cohen wędrował „tym tropem” i gdzie doszedł. Zdanie trzecie jest błędne, ponieważ trudno dopatrzeć się u Cohena tego, że pozbawił

pojęcie wielkości intensywnej ontologicznego znaczenia. Niejasność tego zdania polega na tym, że skoro Cohen coś odkrył na nowo u Leibniza, można domniemywać, iż zostało to odkryte wcześniej, ale Gadacz nie powiadamia, gdzie i przez kogo. Referat Gadacza w sprawie stosunku Cohena do poglądów Leibniza na nieskończoność, ciągłość, byt i myśl jest błędny. Cohen, wbrew Gadaczowi, nie twierdził, jakoby Leibniz uzależnił nieskończoność od zasady ciągłości. Uznał (jw., s. 57, na które to miejsce Gadacz powołuje się), że wedle Leibniza, ciągłość jest pojęciem nadrzędnym, z którego nieskończoność jest wywiedziona. Gadacz winien omijać problemy logiczno-matematyczne, by tak rzec, szerokim łukiem, bo nie ma o nich pojęcia.

- s. 42.

Kartezjusz nie głosił innatywizmu, ale natywizm, a przynajmniej taka jest polska terminologia filozoficzna.

- s. 52.

Według mnie [tj. Gadacza, a dalej wymienione są dwie polskie prace doktorskie] [...] są najlepszymi pracami napisanymi w Polsce na temat Cohena dorównującymi poziomem pracom zachodnim.

Gadacz zabiera tutaj głos jako arbiter poziomu prac o Cohenie (nawiasem mówiąc jedna z prac wymienionych w powyższym cytacie dotyczy nie tylko Cohena, ale platońskiej teorii idei w interpretacji marburskiej) i to w skali międzynarodowej. Nie wątpię, że prace wymienione przez Gadacza są na wysokim poziomie, ale jego pewność siebie jako podmiotu oceniającego jest wręcz humorystyczna zważywszy poziom HFII. W samej rzeczy, polska literatura na temat neokantyzmu jest wcale pokaźna, m.in. książki: Kubalicy (wydana już po ukazaniu się HFII), Mikołajczyka, Norasa, Przyłębskiego, Szulakowicza, Szyszkowskiej - wymieniam tylko ogólne. Nie wchodząc w komparatystykę oceniającą na skalę międzynarodową, nie ma wątpliwości, że zawierają wiele informacji i interpretacji. Gdyby Gadacz je rzetelnie wykorzystał, może jego przedstawienie neokantyzmu odpowiadałoby przeciętnej pracy zachodniej. A tak, jest melanzem cytatów i przypadkowych ustępów pomiędzy nimi. Czytelnik może spróbować gry polegającej na tym, że zmieni się kolejność zdań figurujących pomiędzy cytatami. W większości wypadków nie wpłynie to na zmianę treści (a właściwie na jej brak).

- s. 59.

Jak pisze Andrea Poma „Filozofia krytyczna ma zatem walor nauki, ponieważ jest transcendentalem badaniem warunków możliwości natury jako przedmiotu na-

uki” lub jak celniej wyraził to Natorp, jest „logicznym fundamentem nauk ścisłych”.

Słowa Pomy stanowią, wedle Gadacza, komentarz do poglądu Cohena w kwestii roli filozofii krytycznej wobec nauki. Wszelako z identyfikacją tego, co Natorp „wyraził celniej” są niejaki problemy. Gadacz twierdzi, że wyjął frazę Natorpa z dzieła *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (Teubner, Leipzig 1910, s. 14). Niczego takiego tam jednak nie ma. Podejrzewam, że Gadacz po prostu przetłumaczył tytuł i na chybił trafił wylosował stronę i akurat padło mu na numer 14. Natorp poświęcił s. 1-4 logice i matematyce jako narzędziom nauki, ale nigdzie w tej książce, jak i w innych, nie przyznał filozofii jako krytyce (nomenklatura Gadacza) roli logicznego fundamentu nauk ścisłych.

- s. 60.

Rachunek różniczkowy jest uprawnionym instrumentem matematycznego przyrodoznawstwa. Na nim opierają się wszystkie metody. [...]. To matematyczne wytworzenie ruchu, a przez to przyrody jest triumfem czystego myślenia. [...]. W tym punkcie zwrotnym Kant stracił ślad orientacyjny.

Jest to cytat z Cohena (*Logik der reinen Erkenntnis*, s. 31-32). Dwa pierwsze zdania oddzielone znakiem [...] rzeczywiście łączą się ze sobą, aczkolwiek są oddzielone dwoma innymi. Natomiast stwierdzenie o tym, że Kant stracił ślad orientacyjny znajduje się całą stroną dalej, po ustępie na temat logiki i ma się nijak do dwóch poprzednich. Dalej Gadacz powiada:

W ten sposób różniczka stała się dla Cohena modelem i metodą nowej koncepcji krytycznej realności.

Nie wiadomo, co Gadacz rozumie przez różniczkę. Przypuśćmy, że ma na myśli przyrost wielkości (tak rozumiano różniczkę w czasach Cohena, aczkolwiek matematycy operowali raczej pojęciem różniczkowania). Gdy jednak dokonamy stosownego podstawienia, zdanie „W ten sposób przyrost wielkości stał się dla Cohena modelem i metodą nowej koncepcji krytycznej realności” jest pozbawione jakiegokolwiek zrozumiałego znaczenia. Kolejne zdania odsyłają do pewnego artykułu Natorpa o Cohenie (przypis 179 w HFII), aczkolwiek Gadacz wybrał z niego kilka fraz i przetłumaczył, dodając od siebie bezsensowne komentarze o rozumieniu rzeczy samej przez Cohena „nie jako [czegoś] realnego, lecz jako [granicy poznania], która jest wciąż otwartym zadaniem do rozwiązania”. O ile rozumienie *Ding an sich* jako granicy poznania daje się bronić na gruncie neokantyzmu (czy

nawet kantyzmu), to upatrywanie w niej „otwartego zadania do rozwiązania” jest absurdem.

- s. 65.

Książka Cohena *Logik der reiner Erkenntnis* jest cytowana w HFII po raz pierwszy na s. 30, przy czym autor odwołuje się do wyd. I z 1902 r. Ta edycja jest powoływana do s. 63, a od s. 64 pojawiają się przypisy odsyłające do II wyd. z 1914 r., ale bez wyjaśnienia tej zmiany. Może nie zwróciłbym na to uwagi, gdyby nie fragment sugerujący, że Cohen uważał logikę formalną za „fantazmat wytworzony przez oddzielenie formy od jej treści”, i powołujący się na wydanie z 1914 r., s. 14. Cohen niczego podobnego nie powiedział na tej stronie. Byłoby zresztą dziwne, gdyby w ogóle wygłosił taki pogląd. Przypuszczam, że Gadacz raczej sam wymyślił taką ocenę logiki i skorelował ją na chybił trafił ze s. 14 (przypominam, że numer ten został też wylosowany w związku z Natorpem). Wcześniej Gadacz cytuje słowa Cohena ze s. 19 o tym, że myśl logiki jest myślą nauki. W rezultacie otrzymujemy, że myśl fantazmatu wytworzonego przez oddzielenie formy od jej treści stanowi myśl nauki. Pomijając tę osobliwość, niewykluczone, że adekwatnie odtwarzającą własną metodologię Gadacza, odnotujmy, że fraza „Das Denken der Logik ist das Denken der Wissenschaft” jest, w książce Cohena, tytułem ustępu oznaczonego numerem 2 na s. 19 i nie pozostaje w żadnym związku z tym, o czym traktuje HFII na s. 65. Na tej samej stronie Gadacz powiada, że Cohenowi bliska byłaby koncepcja Peirce’a o prawdzie jako nieskończonym procesie badawczym wielu pokoleń i nawet opatruje tę uwagę stemplem „z pewnością”. Cohen był jednak jak najdalszy od socjologizmu czy konsensualizmu w teorii prawdy, więc pewność Gadacza ma nader mizerne podstawy.

- s. 66.

Na koniec znajdujemy 11 wierszy o kontynuacjach myśli Cohena przez innych filozofów, w tym, kto o nim pisał w Polsce, kto go podziwiał, a kto z nim polemizował, nawet ostro. Wszelako, co już nie jest niespodzianką, informacje te są pozbawione jakichkolwiek szczegółów bibliograficznych i treści merytorycznych.

- s. 75.

Gadacz wylicza „stare autorytety” (Heraklit, Platon, Plotyn, Kuzańczyk, Leibniz, Fichte i kilku innych), którzy wpłynęli na Natorpa (wedle słów tego filozofa). Dalej mamy typową dla Gadacza wyliczankę poglądów, które Natorp przytaczał czy też przywoływał. Z niektórymi zgadzał się, np. z Heraklitem, że „spór jest ojcem rzeczy”, inne krytykował, a jeszcze inne tylko relacjonował. Nie bardzo

wiadomo, czy pogląd o roli sporu jako rodzica rzeczy przejął od Heraklita i pod jego wpływem czy z innych powodów.

- s. 78-79.

Był także Natorp krytyczny wobec Platona, [który] nie dokonał decydującego kroku ku psychologii, chociaż pod niejednym względem, jak żaden inny filozof starożytności, był do tego przygotowany.

Druga część tego zdania jest opatrzona przypisem do *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* Natorpa (1912), s. 10. Po pierwsze, jest to dosłowny przekład tekstu Natorpa (Gadacz nie ujmuje tego zdania w cudzysłów), a po drugie, trudno dopatrzeć się w nim jakiegokolwiek krytyki Platona.

- s. 97-102.

Strony te są poświęcone relacjom pomiędzy poglądami Natorpa i fenomenologią Husserla. Na ponad 170 wierszy jest tam 112 linijek cytatów z Natorpa, Husserla i innych autorów. Reszta to mowa wiążąca poszczególne fragmenty, streszczenia cytowanych fragmentów oraz ogólnikowe, aczkolwiek wielce odkrywcze uwagi w rodzaju: „Już w 1918 roku Natorp dostrzegł, że Husserl przekroczył fenomenologię statyczną ku fenomenologii dynamicznej”. Stwierdzenie to nie jest niczym udokumentowane, a o tyle odkrywcze, że Natorp nie bardzo mógł owo przejście zauważyć, ponieważ fenomenologia statyczna została przez Husserla wyodrębniona w manuskryptach zebranych w tomie *Analysen zur passiven Synthesis*, powstałych w latach 1918-1926, a opublikowanych w 1966 (Husserliana, Band XI). Być może Natorp miał jakieś własne rozumienie fenomenologii statycznej i dynamicznej (Husserl przeciwstawiał tę pierwszą fenomenologii genetycznej), co zresztą sugerują uwagi Gadacza na s. 122. Jeśli tak jest rzeczywiście, to relacja Gadacza jest wyjątkowo bałaganiarska. Na s. 19 Gadacz krótko poruszył stosunek neokantyzmu i fenomenologii (pisałem o tym wyżej), twierdząc, że Natorp rozwijał własną wersję fenomenologii. Czytelnik mógłby się więc spodziewać, że w rozdziale o Natorpie rzecz będzie kontynuowana, tym bardziej, iż Natorp nie jest zbyt eksponowany w opracowaniach dotyczących filozofii Husserla. Trudno jednak sobie wyrobić jasne zdanie na podstawie lektury s. 97-102 na temat, co różniło Natorpa i Husserla, a co im było wspólne, ponieważ rejestracja podobieństwa, na ogół w formie cytatu, jest od razu uzupełniona (na ogół cytatem) świadczącym, że jednak było inaczej. Na samym końcu można jednak znaleźć coś frapującego, mianowicie:

Obydwu, i Natorpa, i Husserla, jednego droga ogólnej psychologii, drugiego fenomenologia, doprowadziły do religijnego doświadczenia Boga na wzór Augustyński, do bezpośredniego wewnętrznego widzenia.

Brakuje tylko informacji, gdzie obaj filozofowie napisali o takim ostatecznym ukoronowaniu swej psychologii ogólnej (Natorp) i fenomenologii (Husserl).

- s. 102-104.

Natorp poddał analizie *Die Grundlagen der Mathematik* Gottloba Fregego.

Frege napisał *Die Grundlagen der Arithmetik*, a nie *Die Grundlagen der Mathematik*, i do tej książki odwołuje się Natorp. Ponieważ HFII może dla niejednego adepta być wiarygodnym źródłem informacji o poglądach filozofów, trzeba tutaj dodatkowo wyjaśnić pewne rzeczy (nie ukrywam, że zabieram w tym miejscu głos jako filozof analityczny, aczkolwiek jestem pewien, że przedstawiciele innych formacji też mieliby sporo do powiedzenia pro domo sua). Trudno jednak nazwać uwagi Natorpa analizą poglądów Fregego. W gruncie rzeczy Natorp po prostu nie zrozumiał przełomowej roli Fregego w historii logiki matematycznej i podstaw matematyki, a także kwestii statusu liczby 0; Natorp dziwi się, jak pojęcie może mieć treść, a nie posiadać zakresu; Frege to dokładnie wyjaśnił. Pół biedy, gdyby Gadacz tylko opowiedział o zarzutach Natorpa wobec Fregego, ale faktycznie błędnie je przedstawia. W szczególności twierdzi, że wedle Natorpa, Frege nie odróżniał treści od zakresu pojęcia. Wszelako Natorp niczego takiego nie napisał. Nieadekwatny jest również raport Gadacza na temat polemiki Natorpa z Russellem i Couturatem. Natorp nie krytykował, jak Gadacz utrzymuje, koncepcji liczby jako relacji, ale definiowanie liczb dodatnich, ujemnych i ułamków jako relacji pomiędzy liczbami naturalnymi. Przy okazji Natorp pomieszał liczby naturalne z bezwzględnymi wartościami liczb całkowitych i przeoczył, że u Russella cała konstrukcja brała się z priorytetu arytmetyki liczb naturalnych i programu arytmetyzacji całej matematyki. Nadto Gadacz tłumaczy następujący fragment:

Hieran ist nur mangelhaft, dass nicht erkannt ist, dass Zahlbegriffe überhaupt Beziehungsbegriffe, „absoluter” Zahlen nicht ausser und vor aller Beziehung gegebene, sondern nur auf eine einzige, fest gedachtete Bezugsgrundlage zurückbezogene sind

jako

Brakuje tutaj tylko tego, że pojęcia liczb w ogólności nie zostały poznane jako pojęcia relacyjne. Bezwzględne wartości liczb nie są dane poza i przed wszelkimi rela-

cjami, lecz zostają z powrotem odniesione do jedynej, stale myślanej relacji jako podstawy.

Właściwe tłumaczenie jest następujące:

Brakuje tutaj nie tylko rozpoznania, że pojęcia liczbowe nie są w ogóle pojęciami relacyjnymi, liczbami „bezwzględny” danymi poza i przed jakąkolwiek relacją, ale także tego, że są z powrotem odnoszone do jednej trwale wyobrażonej podstawy”.

Wbrew tłumaczeniu Gadacza nie chodzi o bezwzględne wartości liczb, ale właśnie o pojęcia liczbowe.

- s. 114-115.

Podstawowym problemem, jaki porusza *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, jest zatem problem syntezy. Tylko synteza może być podstawą nauk ścisłych. [...] Natorp poddał krytyce sądy ze względu na ich związek z pojęciami. [...]. Natorp wyprowadził cztery funkcje podstawowe (logiczne).

Słowo „zatem” sugeruje, że Gadacz wyciągnął jakiś wniosek ze swych wcześniejszych stwierdzeń. Tak jednak nie jest, ponieważ poprzedni akapit dotyczy zupełnie czegoś innego, mianowicie związku systemu (pomijam dociekanie, co ten tajemniczy zwrot znaczy; związek zawsze polega na relacji czegoś do czegoś innego). Przypis 267 odnosi się do s. 10 książki Natorpa. Nic tam nie znajdujemy na temat syntezy jako jedynej podstawy nauk ścisłych, cokolwiek miałyby to znaczyć. Natorp nie poddał krytyce sądów ze względu na ich związek z pojęciami, ale zajął się tym, jak pierwsze odnoszą się do drugich; ewentualnie można rzec, że kwestię tę rozważał w ramach krytyki poznania w sensie neokantowskim, a więc swoistej fuzji logiki i epistemologii. Dalej Gadacz zapomniał dodać z czego Natorp wyprowadził owe funkcje. Faktycznie, Natorp wyróżnił rozmaite funkcje z uwagi na swe wcześniejsze analizy sądów i pojęć.

- s. 127-128, s. 130.

Warto też zwrócić uwagę na te pojęcia i wątki późniejszej filozofii życia Natorpa, które stały się później podstawą ontologii fundamentalnej Heideggera. Pisał o nich między innymi Christoph von Wolzogen w interesującym artykule *„Den Gegner stark machen”. Heidegger und der Ausgang des Neokantianismus am Beispiel Paul Natorps*. Pierwszy z tych wątków to różnica pomiędzy byciem i bytem.

Gdy przeczytałem te strony przypuszczałem, że Gadacz kolejny raz posłużył się przetłumaczonym tekstem, tym razem von Wolzogen. Tymczasem frag-



ment bliżej eksplikujący podobieństwa pomiędzy poglądami Natorpa i Heideggera nie jest nawet streszczeniem zacytowanego artykułu. Von Wolzogen pisze bowiem bardziej o przeciwieństwach w poglądach obu filozofów, a nie o miejscach wspólnych. Zauważa wprowadzie odpowiedniości pojęciowe, ale w przeciwieństwie do Gadacza, inaczej zapatruje się na kwestię bycia i bytu u Heideggera i Natorpa. Ten fragment w HFII jest dość dziwny, bo chociaż sugeruje wykorzystanie artykułu von Wolzogen (wprawdzie enigmatycznie wspomniani są inni autorzy), zawiera zgoła inne stwierdzenia. Jest też powód to drobniejszych zastrzeżeń. Po pierwsze, skoro mamy późniejszą filozofię życia Natorpa, to powinna być i wczesna, aczkolwiek Gadacz nic o tym nie wspomina. Nie jest też jasne, co to znaczy, że „pojęcia i wątki późniejszej filozofii życia Natorpa [...] stały się później podstawą ontologii Heideggera”. Czy Heidegger korzystał z tych pojęć i wątków? Czy zbieżności polegały na paralelizmie? Jakim? Przypadkowym? Wpływającym ze wspólnoty sposobu filozofowania? Von Wolzogen stara się to jakoś oświetlić, Gadacz nie. To nie znaczy, że pierwszy ma rację, a drugi nie. Jeśli jednak ktoś powołuje się na jakiś artykuł, a sam głosi inne poglądy, winien to ujawnić i uzasadnić.

Przy okazji zauważę, że Gadacz przedstawia Natorpa inaczej niż większość innych komentatorów poglądów tego filozofa. Typowa prezentacja ukazuje Natorpa jako epistemologa, metodologa nauk ścisłych, teoretyka pedagogiki czy nawet myśliciela społecznego. Gadacz poświęca jego poglądom 24 strony, w tym 6 stron późnej filozofii Natorpa, wyłożonej w książce *Philosophische Systematik*, opartej na wykładach z 1923 r., a opublikowanej w 1958 r. Mogę zrozumieć motyw i sympatie Gadacza (filozofia życia, antropologia, filozofia religii), ale podręcznik historii filozofii nie jest miejscem dla ich użycia w filtrowaniu materiału. Jeśli zaś autor z jakichś powodów to czyni, winien swoją postawę wyraźnie ujawnić. Gadacz tego nie czyni, a nawet wręcz przeciwnie poleca swoje opracowanie jako obiektywną syntezę. A na s. 130 mamy ustępek *Kontynuacje* (10 wierszy). Wymienionych jest tam 11 nazwisk filozofów, którzy słuchali wykładów Natorpa, przy czym większość z nich (jaka?) słuchała też Cohena. Natorp wpłynął na Husserla, Heideggera i Gadamera, aczkolwiek nie bardzo wiadomo jak (por. wcześniejsze uwagi). Dowiadujemy się też, iż Ingarden ceniał Natorpa, aczkolwiek nie wiemy za co, Scheler i Reinach też cenili, ale za to polemizowali z Natorpem. Odwoływali się do niego James i Stein (jasne, że do pism, ale jakich, ale przede wszystkim do jakich poglądów?). Krytyczni zaś byli Rickert (na s. 257 Gadacz mówi nieco więcej, ale tylko tyle, że Rickert nie zgadzał się z krytyką jego poglądów przez Natorpa) i Nelson (w tym przypadku trzeba oddać sprawiedliwość Gadaczowi, że sprawę omówił w miarę szczegółowo na s. 336-337). Na koniec

dowiadujemy się, że Peter Wust pisał o późniejszej myśli religijnej Natorpa, a Sergiusz Hessen o pedagogice społecznej. Żadnych innych nazwisk Gadacz nie podaje; w bibliografii w t. I opracowania *Cohen und Natorp* (Schwabe, Basel 1986), cytowanego przez Gadacza, wymienionych jest 20 innych autorów, których prace zawierają nazwisko Natorpa w tytule. Jak to jest z reguły przy kontynuacjach, żadnych danych bibliograficznych nie znajdziemy.

- s. 160.

Wbrew temu, co pisze Gadacz, Cassirer określił Lotzego nie jako współczesnego logika, ale jako nowożytnego (*moderne*); Lotze zmarł w 1881 r., a książka Cassirera, w której znajduje się stosowny fragment ukazała się w 1923 r. Pierwsze zdanie o Lotzem na tej stronie jest dosłownym tłumaczeniem z Cassirera, ale, co już nie wzbudza jakiegokolwiek zdziwienia, nie jest to odnotowane. Dalej mamy cytat, lecz z opuszczeniem części, bez której całość jest niezrozumiała.

- s. 161.

Równość wprowadzoną do logiki matematycznej przez Bernarda Bolzana [Cassirer] uznał za specyficzny przypadek różności.

Cassirer powiada nie o logice matematycznej, ale o logice matematyki. I słusznie tak czyni, bo Bolzano nie był logikiem matematycznym, ale na pewno zajmował się logiką matematyki. Nadto mowa jest o wprowadzeniu definicji równości, a nie samej równości. Pogląd Cassirera jest przedstawiony źle, ponieważ uznawał on równość nie za specyficzny, ale szczególny (lub specjalny) przypadek różnicy (a nie różności).

- s. 164-165.

Strony te omawiają stosunek Cassirera do teorii w podstawach matematyki rozwiniętych przez Fregego i Russella. Głównie składają się z przypadkowo wybranych cytatów poprzedzielanych komentarzami niezbyt pasującymi do powołanych fragmentów. Oto przykład (s. 167):

Według Cassirera, Russell nie dopuszcza rozgraniczenia pomiędzy królestwem liczb a królestwem czysto logicznej formy, dlatego jego starania są nakierowane na wykazanie, że pojęcie liczby da się zbudować z czysto logicznych stałych. Natomiast w chwili, gdy pojawia się problem przestrzeni, pojawia się logiczny *hiatus*.

Próbowałem zidentyfikować miejsce u Cassirera usprawiedliwiające ten kawałek bełkotu, ale bez powodzenia. Dalej mamy prawdziwy smaczek. Gadacz cytuje komentarz Cassirera o poglądach wyłożonych w książce Russella *The Analysis of Mind*, wydanej w 1927 r., po czym spokojnie konstatuje, że „Te uwagi na temat

Russella sformułował Cassirer już w 1907 r.”. Przypomina to stwierdzenie z HFI, że Peirce skrytykował fenomenologię zanim ona powstała. Omówienie poglądów Cassirera z zakresu filozofii matematyki w HFII całkowicie wypacza linię jego argumentów na ten temat. Cassirer nie tylko dość szczegółowo, w każdym razie szerzej niż jakikolwiek inny neokantysta i szerzej niż to Gadacz przedstawia, omawiał poglądy Fregego i Russella, ale także analizował koncepcje m.in. Brouwera i Hilberta. Jest to fakt historyczny ważny, ponieważ świadczy o niemałej kompetencji Cassirera w podstawach matematyki. Ktoś, kto chciałby sobie wyrobić pogląd na ten temat na podstawie HFII, musiałby uznać Cassirera za zwyczajnego ignoranta. Jeszcze raz powtórzę, że Gadacz powinien szerokim łukiem omijać problematykę logiczno-matematyczną, ponieważ jego znajomość tych materii jest po prostu żenująca.

- s. 169, s. 176, s. 185.

Cassirer odwołał się do *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* i *Leibniz und die Anfänge des Pietismus* Ernsta Troeltscha.

Odwołał się do teorii typów idealnych Maxa Webera.

W *Micie państwa* zacytował *Ducha filozofii średniowiecznej* Étiennea Gilsona.

Cassirer odwołał się też do *The Origin and Growth of Plato's Logic* Wincentego Lutosławskiego.

Jest to wielce informujący zestaw inspiracji i kontekstów, z którego zainteresowany czytelnik dowie się mnóstwa rzeczy o tym, dlaczego i jak Cassirer odwołał się do Troeltscha, Webera i Lutosławskiego czy też w jakim celu zacytował Gilsona. Allach tylko wie, dlaczego Gadacz pominął setki innych filozofów i przedstawicieli nauk szczegółowych, których nazwiska znajdują się w pracach Cassirera.

- s. 203-204.

Ustęp o kontynuacjach Cassirera jest wprawdzie obszerniejszy niż w przypadku Natorpa i zawiera nieco informacji wyglądających na rzeczowe. Sprawdziłem jedną z nich dotyczącą wpływu Cassirera na koncepcję funkcjonalnego a priori rozwiniętą przez Arthura Papę w książce *The A Priori in Physical Theory* (1946; Gadacz jej rzecz jasna nie cytuje). W samej rzeczy, Pap dziękuje w przedmowie Cassirerowi za inspirację w sprawie interpretacji Kanta, ale nie wspomina o jakimkolwiek wpływie na ideę funkcjonalnego a priori.

- s. 223.

Gadacz podnosi, że istnieje „pewne podobieństwo” między poglądami Simmla i Windelbanda w kwestii historii i nauk przyrodniczych. Jakie, bo na razie wiadomo, że jest podobieństwo pod względem *x*.

- s. 224.

Dotychczas za jedno z głównych źródeł aksjologii Windelbanda uznawano filozofię Lotzego z jego kategorią obowiązywania (*Gelten*). Nie kwestionujemy znaczenia tego źródła, wydaje się jednak, że aksjologia Windelbanda była przede wszystkim reakcją na przewartościowanie wszystkich wartości w filozofii Nietzschego.

Bez wątpienia Gadaczowi wydają się bardzo różne rzeczy, ale jedynym poparciem dla tego nowego rozpoznania źródeł aksjologii Windelbanda jest *pluralis majestaticus* „Nie kwestionujemy”. Byłoby też dobrze, gdyby Gadacz sprecyzował, co to znaczy przewartościować wszystkie wartości. Odrzucić? Zmienić hierarchię? Wcześniej zauważyłem, że Gadacz nie objaśnił nigdzie pojęcia ważności (obowiązywania), rozwiniętego w neokantyzmie właśnie przez Windelbanda. Bez uwzględnienia tego pojęcia i jego różnorodnych interpretacji przedstawienie neokantyzmu jest ułomne.

- s. 229-230.

Różnica pomiędzy nimi [tj. naukami przyrodniczymi i historycznymi – J.W.] polega na tym, że jedne poszukują praw, a drugie kształtu.

Zdanie to ma bliżej objaśniać podział nauk na nomotetyczne (formułujące prawa) i idiograficzne (opisujące fakty jednostkowe). Windelband nałożył na to przedmiotową dystynkcję nauk przyrodniczych i historycznych. Pojawił się jednak problem, czy oba podziały pokrywają się. I ten problem był dyskutowany przez Windelbanda poprzez rozpatrzenie różnic pomiędzy naukami przyrodniczymi a historycznymi. Gadacz sobie przeczy, nie jest to zresztą żadna niespodzianka, bo z zacytowanego zdania wynika, że dystynktywną cechą nauk przyrodniczych jest to, że poszukują prawa, a więc są nomotetyczne, a kilka zdań wcześniej napisał, że także nauki przyrodnicze mogą być idiograficzne. Osobliwe stwierdzenie, że nauki historyczne poszukują kształtu wzięło się zapewne z niezrozumiałego przekładu terminu „Form” użytego przez Windelbanda w kontekście podawania przykładów (formy świata organicznego, formy języka itd.). Zabawne jest to, że zaraz po swoim odkrywczym stwierdzeniu, że nauki historyczne

poszukują kształtu Gadacz pisze: „Nauki historyczne mogą studiować formy, w których organizują się fakty historyczne”. Dalej czytamy:

[Nauki historyczne] Mogą też badać poszczególne fakty historyczne, lecz fakty te stanowią część świata, a nie są poza nim. Dlatego, według Windelbanda, nauki historyczne nie mogą rozumieć aż do głębi poszczególnych faktów lub zdarzeń.

Potem następuje cytat z Windelbanda, błędnie odniesiony do s. 158 książki *Präludien* tego autora (wydanie z 1924 r.), gdyż tekst ten znajduje się na s. 159. Taka pomyłka może zawsze zdarzyć się i nie jest zbyt istotna. Wszelako cytat przywołany przez Gadacza nie pozostaje w żadnym związku z tym, czym zajmują się nauki historyczne; Windelband rozważał ten problem 10 stron wcześniej.

- s. 233.

Według Windelbanda, uniwersalne obowiązywanie, o które tu chodzi, nie jest obowiązywaniem faktycznym, lecz idealnym; nie jest to obowiązywanie realne, lecz obowiązywanie, które powinno być. [...]. Logika, jako nauka o prawdzie, jest dla Windelbanda częścią teorii wartości lub powinności. Prawda jest bowiem tym, co obowiązuje w sobie.

Pierwsze zdanie dokumentuje, że Gadacz nie rozumie, przynajmniej w tym miejscu, pojęcia obowiązywania u neokantystów. Obowiązywanie nie jest faktycznością, ale powinnością. Stąd fraza „obowiązywanie, które powinno być” jest pleonastyczna, a „nie jest to obowiązywanie realne” sugeruje, że obok idealnego jest właśnie jakieś realne. Pogląd Windelbanda w sprawie logiki i prawdy jest przedstawiony nieadekwatnie przez Gadacza. Po pierwsze, Windelband powiada (w *Einleitung in die Philosophie*, wyd. z 1914 r.), że „teoria prawdy jest w logice współczesnej traktowana jako część teorii wartości lub powinności”; różnica pomiędzy logiką jako teorią prawdy a teorią prawdy w logice jest jednak poważna. Po drugie, Windelband ujmuje sens (*Sinn*) prawdy jako zawsze domagający się obowiązywania a priori bez jakiegokolwiek relacji do świadomości, w szczególności empirycznej. Drugie i trzecie zdanie (w cytacie) następują u Gadacza zaraz po sobie, natomiast w tekście Windelbanda dzieli je 12 stron, na których poruszane są rozmaite ważne problemy, w szczególności zagadnienie genezy] poznania.

- s. 238.

*Kontynuacje* Windelbanda zajmują 6 wierszy. Zważywszy, że poglądy Windelbanda zasadniczo wpłynęły i na sam neokantyzm, a także na dyskusję o humanistyce, ilość miejsca poświęcona Windelbandowi przez Gadacza jest doprawdy humorystyczna.

- s. 244-245, s. 250-252.

Gadacz poświęca Nietzschemu w kontekście kontekstów i inspiracji związanych z Rickertem znacznie więcej miejsca niż Kantowi. I tak dobrze, iż Rickert nie został uznany za przedstawiciela neo-nietzscheizmu.

- s. 245.

Gadacz powiada, że „Rickert postrzegał Fichtego jako twórcę filozofii dialogu”. Wszelako w zacytowanym zaraz potem ustępie z Rickerta nic nie ma o dialogu. Gadacz wprowadza spore zamieszanie zważywszy, że termin „filozofia dialogu” ma u niego inne znaczenie.

- s. 253.

Logika Christopha Sigwarta z powodu metodologicznej perspektywy stała się, według Rickerta, jednostronna.

Dlaczego? Psychologizm? Akurat nie mam książki Rickerta (*Zur Lehre von der Definition*) pod ręką, więc nie mogę sprawdzić. Od Gadacza niczego nie dowiaduję się w tej materii. Jest to drobniotki, ale typowy, przykład ilustrujący, jak Gadacz zastępuje dostarczanie wiedzy pozorami, że to czyni.

- s. 266.

Gadacz zaczyna referat poglądów Rickerta od uwagi, że nie był on typowym neokantystą. Dalej cytuje pytanie samego Rickerta, czy można go zaliczyć do neokantystów. Nie wiemy jednak, co znaczy, że ktoś jest typowym neokantystą. Nawiasem mówiąc, Gadacz bierze bardzo na serio oświadczenia rozmaitych filozofów o tym, że należeli lub nie do jakiegoś obozu (por. wcześniejsze uwagi o egzystencjalizmie), gdy tymczasem, jak dobrze wiadomo, bardzo często są one motywowanie przeświadczeniem o własnej oryginalności, subiektywnie zrozumiałym, ale zawsze wymagającym jakiejś analizy krytycznej.

- s. 269.

„O drodze wszystkich nauk da się mówić tylko wtedy, gdy zna się ich cel”. Cele te nazwał założeniami.

Pierwsze zdanie jest udokumentowanym cytatem z Rickerta. Nie znalazłem w powołanym artykule Rickerta (*Zwei Wege der Erkenntnistheorie*) stwierdzenia, które usprawiedliwiałoby drugie zdanie. Prowadzi ono zresztą do absurdu. Gadacz, za Rickertem, powiada, że teoria poznania musi założyć istnienie przedmiotu poznania. Wychodzi więc na to, że istnienie przedmiotu poznania jest celem epistemologii. W ogólności, Gadacz referuje epistemologię Rickerta niemal wyłącznie na

podstawie tego artykułu, aczkolwiek wcześniej zauważył, że Rickert głosił inne poglądy. Obowiązkiem historyka filozofii jest jednak przedstawienie ewolucji myśli znaczącego filozofa.

- s. 278-279.

Wreszcie coś pozytywnego, mianowicie w miarę adekwatne przedstawienie klasyfikacji nauk dokonanej przez Rickerta. Niemniej jednak, brakuje wskazania związku pomysłów Rickerta z poglądami Windelbanda. Nie ma tego ani w inspiracjach na s. 268-270, gdzie mowa jest o Windelbandzie, ani później, mimo że to, co Gadacz pisze o Rickercie i jego ujęciu różnicy pomiędzy naukami przyrodniczymi i historycznymi, jest bardzo podobne do tego, co napisał w tej materii o Windelbandzie. Warto byłoby więc pokusić się o porównanie poglądów obu filozofów. Nadto, waga problemu sugeruje, że kwestia ta powinna być omówiona nie na końcu relacji o poglądach Rickerta, ale znacznie wcześniej.

- s. 281-282.

„Kontynuacje” Rickerta są potraktowane skąpo i bez detali, ale przynajmniej znajdujemy jakieś informacje o tym, co pisano o Rickercie w Polsce. Jest też i takie zdanie:

W Polsce semantyczną adaptację idealizmu Rickerta i jej krytykę sformułował Kazimierz Ajdukiewicz.

Wszelako sam Ajdukiewicz pisał o idealizmie transcendentálním w sformułowaniu semantycznym, a nie o żadnej adaptacji. Jeśli przyjąć terminologię Gadacza, trzeba zauważyć, że Ajdukiewicz nie krytykował dokonanej przez siebie adaptacji, ale pogląd Rickerta tak zinterpretowany.

- s. 302.

Lask pod wieloma względami przypomina Adolfa Reinacha. Obaj interesowali się filozofią prawa. Obydwaj są autorami klasycznych prac z filozofii prawa (w wypadku Reinacha był to doktorat, w wypadku Laska habilitacja). Obydwaj byli uznawani za niezwykle zdolne i spekulatywne umysły. Obydwo cenił Husserl. Obydwaj walczyli jako ochotnicy na froncie pierwszej wojny światowej i obydwaj w niej zginęli. Obydwo też filozoficzna spekulacja wprowadziła w świat mistycznego doświadczenia.

Jestem pod wrażeniem tego fragmentu, aczkolwiek uważam, że Gadacz pominął szereg względów. W szczególności, Lask i Reinach pisali po niemiecku, urodzili się i zginęli w latach nieparzystych, ich imiona i nazwiska zawierają po jednej tej samej literze, mianowicie odpowiednio „l” i „a” i wreszcie obaj byli filo-

zofami i mężczyznami. Mówiąc poważnie, nie bardzo wiadomo, czemu ma służyć zacytowane zdanie. Nie wszystko jest też w nim akuratne. Już mniejsza o to, że wojny światowe mają fronty a nie front. Ważniejsze jest to, że Lask nie napisał żadnej klasycznej pracy z filozofii prawa (Reinach tak). Nawiasem mówiąc, Rickert we wspomnieniu, zamieszczonym we wstępie do Laska, *Gesammelte Schriften* (1923–1924) powiada, że filozofia prawa była tylko epizodem w jego twórczości. Natomiast nie wspomina, że filozoficzna spekulacja doprowadziła Laska do świata mistycznego doświadczenia.

- s. 302-303.

Gadacz zaczyna relację poglądów Laska od kilku uwag dotyczących jego doktoratu o Fichtem. HFII (podobnie jest w HFI) wymienia hasła na marginesach. Na s. 302 mam „irracjonalność”, co może sugerować, że jest to coś charakterystycznego dla Laska. Tymczasem, jak Gadacz to wyraźnie podkreśla, Lask przeciwstawiał się irracjonalizmowi. Dalej Gadacz pisze, że Lask „z pozytywizmem zgadzał się natomiast, co do postulowania «jurystycznej teorii jednego świata»”. Po pierwsze, termin „jurystyczny” jest niewłaściwy jako tłumaczenie niemieckiego *juristische* i powinien być oddany przez przymiotnik „prawniczy” lub „prawny” w zależności od kontekstu. Termin Laska *juristische Einwelttheorie* winien być zatem przetłumaczony jako „teoria jednego świata prawnego”. Lask nie wiązał tej kategorii z pozytywizmem prawniczym, ale z krytyczną teorią wartości. Niech to wystarczy dla pokazania, że Gadacz nie bardzo rozumie nie tylko filozofię prawa Laska, ale ogólną filozoficzną refleksję nad prawem.

- s. 311-312.

Istnieje daleko idąca analogia między *Gelten* u Laska a *Wartością* u Le Senne’a. U Le Senne’a istnieje podział na *Wartość źródłową* i *wartości*, podobnie jak u Laska podział na *Gelten* i *geltende*. Podobnie też *Wartość* jest źródłem bytu, jak też u Laska *Gelten* formą bycia.

Zaglądam do HFI i czytam (s. 514):

Kluczowa w metafizyce aksjologicznej Le Senne’a jest relacja pomiędzy *Wartością a Bytem*. Pierwotny jest nie byt a wartość. To nie wartość jest emanacją bytu, lecz Byt emanacją Wartości. „Aksjologia lub metafizyka wartości poprzedza więc ontologię lub metafizykę bytu” [jest to cytat z Le Senne’a – J.W.].

Trudno zrozumieć jak Gadacz ustalił analogię i to „daleko idącą” pomiędzy *Gelten* w rozumieniu Laska a spirytualistycznie rozumianą *wartością* u Le Senne’a. Równie zagadkowe są zestawienia *Wartości źródłowej* i *wartości* z *Gelten* i *geltende*



(u Laska *Geltende*). Relacja pomiędzy *Gelten* a bytem jest u Laska logiczno-transcendentalna (cokolwiek miałyby to znaczyć), a u Le Senne’a emanacyjna, jak to od razu widać z cytatu z Le Senne’a. Terminologia stosowana przez Gadacza jest przy tym nader wątpliwa. Stosuje on tutaj postheideggerowską manierę tłumaczenia *Sein* przez „bycie” a *Seiende* przez „byt”. Istotnie, Lask używa w *Die Logik der Philosophie und Kategorienlehre* (wydane w 1910 r.) obu rzeczowników, ale drugi jest używany na oznaczenie sfer bytu czy też poszczególnych bytów. Podobnie, odróżnienie *Gelten* i *Geltende* jest związane z ogólnym pojęciem obowiązania i tego, co obowiązuje jako jakieś, np. prawdziwe, wartościowe itd. To przecież elementarz neokantyzmu, zwłaszcza badeńskiego. I dopiero na tym gruncie można sensownie zinterpretować teorię dwóch światów (*Zweiweltentheorie*), dotyczącą relacji *Sein* jako bytu (a nie bycia, jak Gadacz to przedstawia na s. 310) do *Gelten*. Czytając s. 311-312 i porównując je z oryginałem od razu widać uproszczenia. Gadacz powiada, że dla Laska „niezmysłowość (nieobowiązujące) jest [...] formą”. Dalej przytacza zdanie Laska, że

Filozoficzna kategoria musi być zatem formą formy.

Nie bardzo wiadomo skąd „zatem”, skoro w poprzednim zdaniu w ogóle nie ma mowy o filozoficznych kategoriach. Sprawa wyjaśnia się, gdy sięgniemy do oryginału, gdzie zacytowane zdanie jest poprzedzone następującym: „Filozoficznie obowiązujący przedmiot poznania, niezmysłowe Coś (*Etwas*), pokazuje się jako forma w pierwszym rzędzie”. Teraz już wiadomo, dlaczego kategorie filozoficzne są formami form. Na s. 312 Gadacz powiada, że wedle Laska, bycie i logiczna treść obowiązania są tożsame. Lask powiada: „*Sein* und logischer Geltungsinhalt zu identifizieren sein”, a więc raczej chodzi o byt niż o bycie. Wcześniej Lask wyjaśnia w jakim sensie obowiązanie bytu jest filozoficznym przedmiotem poznania, a Gadacz ujmuje to, jakoby jakiś nieokreślony poznający poznawał bycie jako byt, i dodaje, niestety w imieniu Laska, a nie swoim, prawdziwą perełkę:

Bycie jako bycie ujawnia się tylko jako materia kategorii obowiązania.

Nie ma to jak historyczno-filozoficzna fantazja.

- s. 317-318.

Peter Wust i Georg Pick zinterpretowali teorię poznania Laska w duchu teorii mistyki religijnej. Dają po temu podstawę silnie platońskie i plotyńskie wątki filozofii Laska. Natomiast Uwe B. Glatz zinterpretował jego system w duchu filozofii światopoglądu. Dualizm: to, co jest, a nie obowiązuje – to, co obowiązuje, a nie jest uznał za dualizm o charakterze światopoglądowym. Dał ku temu podstawę Lask pisząc o dualizmie światopoglądu. Jest jednak także jeszcze jeden istotny motyw

w filozofii Laska, który można uczynić podstawą interpretacji jego myśli. W jego teorii poznania zawarte są elementy fenomenologii donacji. Poznanie nie powinno być, według Laska, bierne. Podmiot nie powinien w niczym zakłócać absolutnego sensu (redukcja). Może dokonać tylko *Hingabe* (oddać się, powierzyć, ofiarować). Natomiast centralną kategorią refleksyjną, poprzez którą udostępnia się absolutny sens, jest kategoria *Es-Gibt*, która oznacza zarówno „jest” jak i „daje”. Sens staje się oddanemu mu podmiotowi. Tym tropem pójdą później częściowo Heidegger, Lévinas, a przede wszystkim Jean Luc Marion.

Uff. Zaczynam od końca. Nie bardzo wiadomo, czy Heidegger i inni wymienieni poszli tym tropem wiedząc, że jest to ślad Laska czy też nie. Fragment od „Poznanie nie powinno” do „oddanemu mu podmiotowi” jest przykładem ewidentnego bełkotu, co łatwo zauważyć chcąc zrozumieć zdanie: „Sens daje się oddanemu mu podmiotowi”. Gadacz nie raczył podać jakichkolwiek odniesień bibliograficznych do fenomenologii donacji wedle Laska. Potraktujmy więc tę interpretację jako donację Gadacza dla historii filozofii, której (donacji) sens winien być zwrócony (oddany) jej podmiotowi, czyli chyba samemu autorowi HFII. Ten akt *Hingabe* nie zakłóci nam, miejmy przynajmniej taką nadzieję, obiektywności czy też sensu (nawet nie absolutnego). Pewien kłopot polega na tym, że nie wiemy, czy sens i redukcja są tym samym, czy też ta druga polega na tym, że podmiot nie zakłóca absolutnego sensu, ale z tym sobie może jakoś poradzić dopuszczając szczyptę relatywizmu. Trudno mi ocenić interpretacje Glatza, Wusta i Picka, bo nie dysponuję ich pracami cytowanymi przez Gadacza. Zglądnałem do pracy Laska, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, zacytowanej w związku z dualizmem światopoglądu i znalazłem, że na s. 17 Lask pisze o tym, że nauka o kategoriach ma związek z dualizmem światopoglądu. Nie wiem, czy to wystarczy do uznania, że cały system Laska się na tym zasadza, czy też nie. To, co Gadacz pisze na s. 285-286 o stosunku Laska do Platona i Plotyna na pewno nie uzasadnia interpretacji Wusta i Picka, a wedle moich zapewne niepełnych informacji, przypisywanie Laskowi mistycyzmu jest osobliwością. W każdym razie, zachodzi zasadnicza różnica pomiędzy dwoma stwierdzeniami Gadacza: (a) filozoficzna spekulacja wprowadziła Laska w świat doświadczenia mistycznego, oraz (b) Wust i Pick zinterpretowali teorię poznania Laska w duchu teorii mistyki religijnej, nie mówiąc już o tym, że to ostatnie może znaczyć albo to, że jego epistemologia jest teorią mistyki religijnej albo to, że sama jest mistyką religijną lub przynajmniej zawiera takowe elementy.

- s. 318.

Szczupłe kontynuacje więcżą dzieło o Lasku.

- s. 320.

Nelson powtarzał nie tylko habilitację, ale i doktorat.

- s. 320.

Miał [Nelson] szerokie grono współpracowników i uczniów, do których należeli przede wszystkim matematycy (między innymi David Hilbert) [...].

Nie bardzo wiadomo, czy, wedle Gadacza, Hilbert był współpracownikiem czy uczniem Nelsona. W każdym razie, trzeba nie lada ignorancji w historii filozofii i matematyki, aby napisać, że David Hilbert, największy matematyk przełomu XIX i XX wieku (starszy od Nelsona o dokładnie 20 lat), był współpracownikiem lub uczniem Nelsona. Niemniej jednak, wzajemne relacje Hilberta i Nelsona, zarówno naukowe, jak i osobiste, są godne uwagi i są przedmiotem dużego zainteresowania. W każdym razie, Hilbert popierał starania Nelsona o profesurę zwyczajną w Getyndze, ale bezskutecznie.

- s. 339.

Bertrandowi Russellowi poświęcił artykuł *Bemerkungen zu den Paradoxien von Russell und Burali-Forti*.

Gadacz pewnie nie widział tego artykułu (założenie, że czytał lub przeglądał, byłoby z góry pozbawione realizmu), bo (a) Kurt Grelling był współautorem tej pracy, (b) nie dotyczy ona Russella, ale paradoksu Russella.

- s. 340.

Edmund Husserl uznał psychologiczne ugruntowanie matematyki logiki za absurdalne. Podstawowy argument na to zaczerpnął z okoliczności, że zdania psychologii są empiryczne, a logiki apodyktyczne.

Ta charakterystyka jest nieporządna. Przeciwieństwo pomiędzy zdaniami empirycznymi a apodyktycznymi wymaga dalszych uściśleń, np. przez odwołanie się do kategorii aprioryczności i aposterioryczności.

- s. 343.

W wieku dwudziestu dziewięciu lat, podczas wykładu na IV Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym w Bolonii 11 kwietnia 1911 roku, sformułował Nelson słynny paradoks przeczący możliwości teorii poznania.

Ta informacja jest błędna. Nelson sformułował swój argument przeciwko teorii poznania już w książce *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*, która ukazała się w 1908 r.; zabawne jest to, że Gadacz cytuje tę książkę. Nie wiadomo też, dla-

czego Gadacz mówi o paradoksie Nelsona. Nelson traktował swój argument jako dowód (*allgemeiner Beweis der Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie*). Tak to jest nazwane we wspomnianej książce (s. 444), a rozumowanie ma charakter dedukcyjny.

- s. 343-345.

Gadacz przedstawia argument Nelsona jako postępujący wedle 7 kroków. Nie wiadomo skąd ta wersja została zaczerpnięta, bo nie ma jej ani w książce z 1908 r., ani w tekście referatu bolońskiego. Rozumowanie przedstawione przez Gadacza jest następujące (przytaczam tylko jego pierwsze kroki). Po pierwsze, stwierdzamy, że sprawdzenie prawdy lub obowiązywalności poznania wymaga posiadania kryterium sprawdzającego, czy coś jest prawdziwe lub nie. Po drugie, powiadamy o kryterium, że albo samo jest poznaniem, albo nie istnieje poznanie. To sformułowanie jest jawnie wadliwe, gdyż trzeba założyć, że to kryterium jest poznaniem albo nie jest poznaniem. Po trzecie, wnosimy, że gdyby owo kryterium było poznaniem, to mogłoby to rozstrzygnąć tylko przez aplikację kroku pierwszego. Z tego ma wynikać punkt czwarty, tj. „zatem samo kryterium nie może być poznaniem”. Niestety nie wynika, bo brakuje przesłanki, że zastosowanie kroku pierwszego jest wykluczone. Dalsza analiza rozumowania Gadacza nie jest potrzebna, skoro krok czwarty jest wadliwy. Dodam, aparat pojęciowy Gadacza jest inny niż Nelsona. Jego uwadze uszło też to, że nie sformułował żadnej konkluzji, w szczególności tego, że teoria poznania jest niemożliwa. To nie zaskakuje, zważywszy, że bardzo wiele rozumowań Gadacza polega na podawaniu rzekomych przesłanek, ale bez konkluzji lub rzekomych konkluzji, ale bez przesłanek. Lepiej wygląda skrócona wersja rozumowania Nelsona, ale tylko dlatego, że jest dosłownym cytatem. Wprawdzie Gadacz dostrzegł, że Nelson nie był sceptykiem, nie postawił kropki nad i przez typowe podsumowanie poglądu Nelsona, że chociaż teoria poznania nie jest możliwa, nie dotyczy to samego poznania. Brakuje też wyraźnego sformułowania tzw. trylematu Friesa, tj. że tradycyjna epistemologia stoi albo przed dogmatyzmem, albo *regres sum ad infinitum* przed psychologizmem. Nelson, i to był jego najważniejszy wkład do neokantyzmu, a może wręcz do filozofii, zastąpił psychologizm Friesa przez metodę krytyczną. Dopiero wtedy można właściwie przedstawić metodę regresywną rekomendowaną przez Nelsona. Gadacz wprawdzie wspomina o niej na s. 349, ale ją trywializuje poprzez potraktowanie metody regresywnej jako szczególnej instancji procedury sokratycznej. Bardzo spodobało mu się to, że wedle Nelsona metoda krytyczna wymaga poddania się testowi krzyżowych pytań, co go skłoniło do stwierdzenia, że metoda regresywna polega na dialogu i ma wymiar dialogiczny. Ta kwalifikacja powiększa tylko wieloznaczność dialogiczności. Nawiasem mówiąc, Nelson nie

używał tej kategorii ani też nie określał fenomenologii jako monologicznej (przynajmniej wedle mojej wiedzy).

- s. 347-348.

Gadacz cytuje takie zdanie Nelsona wyjaśniające, że bezpośrednio poznanie:

W sobie i dla siebie jest pewne, które zatem nie zapożycza swej pewności dopiero z czegoś poza nią. Możemy ten stan rzeczy wyrazić jako założenie samozaufania rozumu w prawdę jego bezpośredniego poznania.

Gadacz komentuje to tak:

Nie myli się czytelnik, który w tym sformułowaniu odnajduje podobieństwo do „zasady wszystkich zasad” Husserla. Jednak dość zasadnicza różnica, o której będzie mowa za chwilę polega na tym, że w „zasadzie zasad” Nelsona brak jest naoczności.

Zasada wszystkich zasad Husserla dotyczy naoczności źródłowo prezentującej i wymaga, aby przyjąć to, co się prezentuje, jednakże wyłącznie w tych granicach w jakich prezentuje się. Niczego takiego nie ma u Nelsona. Istotnie, u Nelsona brak jest naoczności, ponieważ bezpośrednio samopoznanie rozumu jest nienaoczne. Ponieważ ten typ poznania był odrzucany przez Husserla, obie zasady są diametralnie różne. Czytelnik znacznie pomyliłby się, gdyby odnalazł podobieństwo obu zasad. Myli się natomiast Gadacz, zapewne dlatego, że logika, którą stosuje, dopuszcza, że może być podobieństwo przy dość zasadniczej różnicy. Nie jest wykluczone, że tak rzeczywiście jest i dowolne  $x$  i  $y$  są do siebie podobne, choć różne, w rozważanym przypadku nie tyle dość, ile bardzo. Na s. 331 Gadacz notuje, że Fries, a za nim Nelson, uznawali bezpośrednio poznanie nienaoczne. Wszelako, gdy przechodzi do poglądów Nelsona, jakoś zapomina o tym ważnym składniku filozofii neofriesowskiej. Nie jest to jedyny wypadek, gdy Gadacz ma do dyspozycji elementy, ale nie potrafi z nich złożyć całości. Wracając do Husserla, rozmaite fragmenty HFII (i HFI) nie najlepiej rokują na temat części projektu Gadacza dotyczącej fenomenologii, a ma to wejść w skład tomu trzeciego.

- s. 358.

Znowu straszy przymiotnik „jurystyczny” i rozmaite kombinacje z tym słowem, w szczególności, jurystyczny empiryzm (empiryzm prawniczy jest poprawnym złożeniem; analogicznie dla dalszych terminologicznych wynalazków Gadacza), jurystyczny mistycyzm, jurystyczny estetyzm, jurystyczny logicyzm i jurystyczny krytycyzm.

- s. 359.

Kontynuacje są poruszone oszczędnie i w tym wypadku. Miło mi, że Gadacz wymienił moje nazwisko wśród autorów polskich obok L. Chwistka i M. Szyszkowskiej. Poloników Nelsonowskich jest znacznie więcej. Pisali o nim (lista nie jest zapewne wyczerpująca): K. Ajdukiewicz, A. Wiegner (gdyby Gadacz przestudiował świetną rozprawę tego autora *Zagadnienie poznawcze w oświeceniu L. Nelsona* (Poznań 1925), być może przedstawiłby argument w sprawie niemożliwości teorii poznania w sposób poprawny), K. Twardowski i R. Ingarden, wszyscy analizując lub odpierając argument przeciwko możliwości teorii poznania. Nie od rzeczy byłoby też wskazanie, że metoda krytyczna Nelsona niekiedy uchodzi za prototyp metodologii Poppera.

- s. 365.

[...] Étienne Gilson uważa, że jedyną filozofią egzystencjalną jest tomizm.

Uwaga ta ma przyczynić się do objaśnienia tego, czym jest egzystencjalizm. Każdy jako tako obznajmiony z tomizmem wie, iż rozumienie filozofii egzystencjalnej u Gilsona ma związek, nie z egzystencjalizmem, powiedzmy Satrié'a, ale z problemem, co jest w bycie pierwotne, czy esencja, czy egzystencja, ale w tym rozumieniu, które występowało u Tomasza z Akwinu. Kilka stron dalej (s. 369) Gadacz wraca do Gilsona i cytuje jego zdanie wyjaśniające stosunek tomizmu do egzystencjalizmu. Po co więc wprowadzać zamieszanie w tej kwestii?

- s. 367.

Kolejne etapy w rozwoju filozofii egzystencjalnej wyznaczyły: późna myśl neokantysty Paula Natorpa (jego wykłady z lat 1922-1923, *Philosophische Systematik* opublikowane po raz pierwszy w 1958 roku) [...].

Ciekawe w jaki sposób późna myśl Natorpa mogła wyznaczyć rozwój egzystencjalizmu, skoro jej treść została opublikowana w 1958 r.? Gadacz nie wykazuje, że późne poglądy Natorpa były popularyzowane przez kogokolwiek przed ich opublikowaniem.

- s. 364.

[...] Mary Warnock określiła egzystencjalizm jako pewien typ działalności filozoficznej, która rozwinęła się w Europie w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XX w.

Wszelako Warnock zaraz dodała, na czym ten typ działalności polegał pisząc (na tej samej stronie), że egzystencjaliści interesowali się problemem ludzkiej

wolności. Mniejsza o to, czy ta charakterystyka jest trafna. Rzecz w tym, że Warnock napisała znacznie więcej, niż Gadacz sugeruje.

- s. 368.

Najsilniejszy związek istniał pomiędzy filozofią egzystencjalną a fenomenologią. Prawdopodobnie z tego powodu błędnie wymieniano wśród egzystencjalistów Edmunda Husserla (tak czynił Camus, podobnie Warnock, która do tego kierunku zaliczała także Heideggera i Merlau-Ponty'ego).

Co do Camusa nie spieram się, aczkolwiek nie przypominam sobie, by kiedykolwiek zaliczał Husserla do egzystencjalizmu (Gadacz nie dokumentuje swojej tezy, w szczególności na s. 489-490, gdzie pisze o stosunku Camusa do Husserla). Natomiast to, co Gadacz pisze o Mary Warnock budzi prawdziwe zdumienie. Na s. 11-12 swej książeczki stwierdziła:

Druga, całkowicie odmienna linia, obecna we wspólnym rodowodzie egzystencjalistów, biegnie – pod wieloma względami – w kierunku diametralnie przeciwnym do etycznego woluntaryzmu [Kierkegaard, Nietzsche – J.W.]. Mam na myśli fenomenologię Husserla. [...] [...] zanim przejdziemy do prezentacji samego egzystencjalizmu, rozważymy pokrótce główne tezy egzystencjalizmu Husserla.

Łatwo zauważyć, że Warnock traktuje fenomenologię jako element rodowodu egzystencjalizmu, co jest powszechną praktyką. A ze zdania zaczynającego się od „zanim” w powyższym cytacie od razu wynika, że Husserl nie został zaliczony przez Warnock do egzystencjalistów. Widocznie Gadacz nie zrozumiał tego zdania należycie lub je przeoczył.

- s. 370.

Na tej stronie omówiona jest kwestia „egzystencjalizm a marksizm”. Była ona bardzo szeroko dyskutowana w Polsce w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX w., podobnie zresztą jak egzystencjalizm jako taki. Gadacz nic o tym nie wspomina z wyjątkiem przytoczenia fragmentu z Kołakowskiego.

- s. 421.

Gadacz wspomina o rozejściu się Heideggera i Jaspersa w związku z postawą tego pierwszego wobec nazizmu i pisze, że „rozstali się bez słowa”. Ale kilka stron dalej (s. 426) powiada, że wprawdzie widzieli się po raz ostatni w 1933 r., ale korespondowali z sobą do 1963 r. Ta relacja nie jest zbyt spójna.

- s. 459.

Na początku każdego rozdziału Gadacz umieszcza opinie innych filozofów na temat myśliciela, o którym traktuje dany fragment HFII (podobnie jest w HFI). Z reguły są one pochlebne. Początek narracji o Sartrze jest zdecydowanym wyjątkiem pod tym względem. Na cztery przytoczone opinie dwie są negatywne, Russella i Ciorana. Gadacz nie ukrywa swej niechęci do Sartre’a (pokazał to już w HFI). Wolno mu, rzecz jasna, jak każdemu. Wszelako rzetelny historyk filozofii winien albo zawiesić swoją niechęć, albo poprosić kogoś innego do napisania rozdziału o filozofie, którego nie ceni, tym bardziej, że sprawa dotyczy powszechnej historii filozofii XX w., a nie opracowania filtrowanego własnymi sympatiami i antypatiami. Dodam jeszcze, że owe wstępne opinie jednych filozofów o innych nie są w ogóle dokumentowane, więc nie można ich sprawdzić.

- s. 460.

W 1929 r. poznał Simone de Beauvoir, z którą pozostawał w związku przez całe życie.

Jakim związku? Czy nie da się powiedzieć, że byli małżeństwem?

- s. 461.

W 1952 roku Sartre wystąpił w obronie Francuskiej Partii Komunistycznej, co doprowadziło do zerwania przyjaźni z Merlau-Pontym i Camusem.

Jeśli chodzi o Camusa, to przyjaźń skończyła się po opublikowaniu w *Le Temps Modernes* (redagowanego przez Sartre’a) krytycznej recenzji z książki Camusa *Człowiek zbuntowany*, napisanej przez Francisca Jeanson’a i dalszej wymiany zdań tym spowodowanej.

- s. 473.

[Sartre] usiłował [...] łączyć tak różne metody jak fenomenologia, dialektyka i psychoanaliza.

Fenomenologia i psychoanaliza nie są metodami filozoficznymi.

- s. 474-475.

Byt-w-sobie opisał Sartre poprzez doświadczenie mdłości.

Ciekawe, bo wszędzie stoi, że to taki byt, w którym esencja poprzedza egzystencję. Gadacz, który cytuje bez umiaru dzieła oryginalne, nie zilustrował tego swojego odkrycia żadną wypowiedzią Sartre’a. Odwołał się natomiast do słów



M. Kowalskiej (bez podania źródła) na temat mdłości, ale jej charakterystyka nie ma nic wspólnego z bytem-w-sobie.

- s. 478.

Z człowiekiem jest odwrotnie [tj. egzystencja poprzedza esencję – JW.] – i to dlatego, że ten, który mógłby być jego twórcą (Bóg) nie istnieje.

Bałamutnie ujęte. Wedle Sartre’a Bóg nie istnieje, ponieważ to wykluczałoby wolność człowieka, która jest faktem, a nie, że egzystencja poprzedza esencję, bo Boga nie ma.

- s. 494.

[Wedle Camusa] wolność stawia człowieka wobec ciężaru odpowiedzialności, pozbawionej winy. Jesteśmy odpowiedzialni za to, co czynimy, ale nie jesteśmy winni. [...]. Jedynym postulatem etycznym jest spójność myśli i działań.

Ta interpretacja Camusa jest niewłaściwa w kwestii winy i w sprawie postulatu etycznego. Wina nie polega na wyrzucie, jak sugeruje zestawienie komentarza z Gadacza z cytowanym dalej tekstem („Absurd nie zaleca zbrodni [...], ale powiada, że wyrzut jest bezużyteczny”), ale na tym, że nie można uchylić się od odpowiedzialności. Ponieważ musimy przyjąć ciężar odpowiedzialności, to samo dotyczy winy. To, że wina jest absurdalna, nie znaczy, że jej nie ma. Nie chodzi też o jakąkolwiek spójność myśli i działań, ale o taką, która zasługuje na miano etycznej. Każdy, kto przeczytał *Dżumę* czy *Obcego*, wie na czym to polega, aczkolwiek łatwo dostrzec u Camusa napięcie pomiędzy postulatem a opisem. Nie miejsce tu jednak na interpretację poglądów Camusa, bo nie są one jednoznaczne, ale trudno zaaprobować prościutkie formułki Gadacza.

- s. 575.

[...] zbieżność [z zasadą dialogiczną] odkrył neokantysta Paul Natorp.

Do tego jest przypis 156 informujący, że Natorp zaprosił Bubera do Marburga na rozmowę o *Ja i Ty* Bubera. To nie pierwsza wzmianka Gadacza o relacjach pomiędzy tymi filozofami. W HFI, s. 14 czytamy, że Natorp „jeździł za Martinem Buberem i zapraszał go na swoje seminarium, by podyskutować o jego *Ja i Ty*”. W swojej recenzji z HFI podniosłem, że wiadomość ta nie została udokumentowana przez Gadacza, a ponadto trudno przypuścić, by profesor zwyczajny jeździł za względnie młodym doktorem, aby zaprosić go na seminarium. Nie wiem, czy to, co Gadacz napisał na ten temat w HFII, pozostaje w jakimkolwiek związku z moimi uwagami, ale zmiana jest widoczna. Relacja nie jest jednak do

końca ścisła. Istotnie, Buber relacjonuje spotkanie z Natorpem w liście do Rosenzweiga z 14 marca 1923 r. (Gadacz powołuje się na ten list), i wspomina o tym, że Natorp pytał go o ewentualną wizytę w Marburgu w celu wspólnej lektury *Ja i Ty* (nie ma nic o zaproszeniu na seminarium). Potem Buber starał się wyjaśnić, co rozumie pod słowem „Bóg” (*Gott*), ale odniósł wrażenie, że Natorp nie zrozumiał tych wyjaśnień. To nieco modyfikuje uwagi Gadacza (s. 105-106) na temat wpływu Bubera na Natorpa. Nawet jeśli ten drugi tak to widział, Buber był znacznie bardziej sceptyczny w sprawie zbieżności w ich poglądach.

ooo

Gdy przystępowałem do pisania niniejszej recenzji, przypuszczałem, że będzie krótsza niż ta z HFI. Okazała się dłuższa o  $\frac{1}{4}$ , a i tak, jak już wyżej zaznaczyłem, zacząłem się samoograniczać od pewnego momentu. Moja opinia o HFII jest jeszcze gorsza niż o HFI. Po pierwsze, jest to (podobnie jak HFI) skandal warsztatowy, gdyż książka jest chaotyczna i niechlujna, obciążona wieloma błędami, niekonsekwencjami oraz znamionuje się żenującą nieporadnością logiczną i stylistyczną, a także dowolnością interpretacyjną połączoną z brakiem obiektywizmu w niektórych przypadkach. Można powtórzyć to, co Bohdan Chwedeńczuk napisał o HFI, mianowicie, że opracowanie Gadacza nie dostarcza wiedzy. Po drugie, HFII (HFI też, ale być może w mniejszym stopniu) jest skandalem obyczajowym. Taki osąd jest uzasadniony wieloma względami, w szczególności: plagiatami, autoplgiatami i nadmierną ilością cytatów. Recenzentami tego tomu byli: (neokantyzm) A. Bobko, A. Przyłębski, M. Szulakowicz, A. Zachariasz, (filozofia egzystencji) M. Kowalska, S. Mazurek, J. Migasiński, (filozofia dialogu) B. Milerski, B. Skarga (już nie żyjąca). Tutaj jednak potrzebne jest pewne wyjaśnienie. Wiadomo mi, że jeden z recenzentów tomu HFI został poproszony przez Gadacza, bezpośrednio, a nie poprzez wydawnictwo o przedstawienie swoich uwag. Napisał kilka stron, żadna z jego uwag nie została uwzględniona, ale jego nazwisko znalazło się w wykazie opiniodawców. Osoba ta chciała pozostać anonimowa, więc nie piszę o kogo chodzi, aczkolwiek jestem zdecydowanie przeciwny takim praktykom. A jak to jest w przypadku HFII? Trudno mi sobie wyobrazić, aby kompetentni znawcy neokantyzmu, a takimi są przecież wszyscy wymienieni recenzenci tej części, przepuścili tyle błędów, których dopuścił się Gadacz? Rad bym wiedzieć, czy byli powołani przez wydawnictwo czy też poproszeni przez Gadacza o prywatne opinie? I czy ich uwagi zostały wykorzystane? Rad bym też wiedzieć, jaka była recenzyjna procedura ze strony wydawnictwa? Książka Gadacza jest też skandalem dlatego, że została zrealizowana ze środków Ministerstwa Kultury

i Dziedzictwa Narodowego. Jakiś inny projekt (może nawet niejeden) został odrzucony, aby ten niewypał mógł być zrealizowany.

Pocieszające jest jednak to, że znacznie zmniejszyło się klakierstwo na rzecz Gadacza. Kilka osób wycofało się z wyrażania największego możliwego uznania dla projektu Gadacza. Istotnie, wypowiedzieli się na podstawie zamiaru a nie wykonania. Dotychczasowe recenzje nie są zbyt pochlebne. Dotyczy to nie tylko Chwedeńczuka, Mrugalskiego czy mojej, zdecydowanie negatywnych, ale także tych bardziej stonowanych (wspomniałem o nich na początku niniejszego omówienia). W gruncie rzeczy (przynajmniej, o ile wiem) pojawił się tylko jeden nowy entuzjasta Marcin Król. Pochwalił HFII w tekście *Rozmowy oświecone* („Polityka” 39 (2724), 26 września 2009, s. 76-77), kwalifikując je jako dzieło niezwykle, którego nikt nie zapomni i nikt za nie dostatecznie nie podziękuje. Król znalazł, że Gadacz opisuje poglądy filozoficzne wyśmienicie, „niemal tak, jak potrafił to zrobić Leszek Kołakowski”. I tak dziwne, że redakcja „Polityki” nie zażądała skreślenia słowa „niemal”. Król poprzedza zacytowane zdanie taką oceną:

Tadeusz Gadacz dokonuje zabiegu, jaki ma dla nas wszystkich fundamentalne znaczenie. Otóż, prezentując nurty w istocie współczesnej filozofii pokazuje, że nie ma istotnej różnicy pomiędzy takimi filozofami, jak systematyczny i uporządkowany neokantysta Paul Natorp, a pisarz i eseista, który na pierwszy rzut oka nie jest filozofem – Albert Camus. To właśnie złemu pojmowaniu tego, co filozoficzne, filozofia XX w. zawdzięcza wiele złej sławy.

Złośliwa interpretacja tego fragmentu może wskazać, że stwierdzenie o braku istotnej różnicy pomiędzy Natorpem a Camusem jest podobnie absurdalne jak zarejestrowana wyżej konstatacja Gadacza o analogii pomiędzy Le Sennem a Laskiem lub o podobieństwie mimo dość istotnych różnic. Przypuszczam, że Król miał raczej na myśli to, że filozofii można poszukiwać zarówno w twórczości systematyków à la Natorp, jak i eseistów à la Camus. Król ma oczywiście rację, ale nie bardzo wiadomo, dlaczego zabieg Gadacza jest taki ważny w tym względzie. Aż nie śmiem przypuścić, że Marcin Król dowiedział się dopiero z HFII, że Camus był filozofem.

I na zakończenie taka oto ciekawostka, dotycząca rzeczy może drobnej, ale znamiennej. Gadacz zorganizował przy Collegium Civitas w Warszawie (także pod patronatem „Polityki”), szkołę filozoficzną poświęconą filozofii współczesnej, najwyraźniej opartą na projekcie jego syntezy. Program tego przedsięwzięcia można znaleźć w internecie. Program (w wersji z dnia 23 lutego, a więc dnia ukończenia niniejszej recenzji) przewiduje m.in. omówienie idei J. McNamarry (powinno być McNamary), M. Schlinka (powinno być Schlicka), D. Armstronga

(powinno być Armstronga), R. Chischolma (powinno być Chisholma) i D. Chalmersa (powinno być Chalmersa). Chociaż takie literówki zawsze mogą zdarzyć się, są irytujące. Napisałem przeto (kilka miesięcy temu) do Gadacza, władz Collegium Civitas i redakcji „Polityki” z sugestią sprostowania. Pierwszy nie odpowiedział, co jest zrozumiałe, gdyż już wtedy było wiadome, że nie mam zbyt wysokiego zdania o jego historyczno-filozoficznych dokonaniach. Z Collegium Civitas i „Polityki” otrzymałem podziękowania za zwrócenie uwagi i zapowiedź sprostowań. Nic takiego nie stało się, a błędy jak były, tak są nadal. Przypuszczam, że sprawa została przekazana szefowi szkoły, a ten ją po prostu zignorował. Znakoomicie koresponduje to z ogólnym poziomem dwóch pierwszych tomów *Historii filozofii XX w.* Tadeusza Gadacza. Mistrz jest ponad takie drobiazgi jak poprawna pisownia nazwisk filozofów, o których naucza się w szkole już niemal jego imienia.