

Recenzje

Jan Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*. Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 1992, 713 s.

Recenzowana książka (dalej będę posługiwał się często skrótem *NŚP*) zdobyła pierwszą nagrodę w konkursie Komitetu Nauk Filozoficznych PAN w 1983 r.^{*} Została też zaliczona przez Ministerstwo Edukacji Narodowej do wykazu książek pomocniczych do nauki propedeutyki filozofii w szkołach średnich. Nie podzielałam opinii jury tego konkursu, ani też nie polecałbym jej nikomu jako wstępu do filozofii. Moja opinia o *NŚP* jest bowiem zdecydowanie negatywna. Dla porządku dodam, że nie jest rzeczą jasną jak tekst opublikowany ma się do nadesłanego na wspomniany konkurs. Autor informuje bowiem, że tekst zmieniał (a nawet „doskonił”), niestety bez ujawnienia co i w jakim kierunku.

Plan dalszych moich uwag jest następujący. Rozpocznę od omówienia rozumienia filozofii proponowanego przez *NŚP*. Potem zajmę się stosunkiem Galarowicza do poszczególnych filozofów. Punkt III jest katalogiem rozmaitych zastrzeżeń nasuwających się, by tak rzec, z biegiem lektury (poza tymi zaznaczonymi w punktach I i II). Z wielu spostrzeżeń krytycznych musiałem zrezygnować z uwagi na brak miejsca. I tak recenzja jest nader obszerna. W podsumowaniu powrócę do uwag ogólnych. Dla porządku dodam jeszcze, że struktura *NŚP* jest następująca: *Od autora*; *Część I: Co to jest filozofia?* (s. 19–147); *Część II: Poznanie* (s. 149–302); *Część III: Rzeczywistość* (s. 303–442); *Część IV: Bóg* (s. 443–487); *Część V: Człowiek* (s. 491–564); *Część VI: Zakorzenie się w dobru* (s. 565–634); *Część VII: Dodatek* (s. 635–713); dodatek zawiera podstawową literaturę podręcznikową, biblioteczkę filozoficzną ucznia, literaturę do wybranych problemów z filozofii i jej pogranicza, wykaz polskich czasopism filozoficznych (częściowo nieaktualny) i książkowych serii wydawniczych w zakresie filozofii), słowniczek pojęć oraz słowniczek filozofów.

I. Co to jest filozofia?

Galarowicz oferuje dwie charakterystyki filozofii, jedną wysoce profesjonalną, a drugą mniej. Przy pierwszej (s. 116–119), filozofia jest nauką uniwersalną, fundamentalną, racjonalną i krytyczną. Filozofia jest nauką uniwersalną, bo dotyczy

* Jury konkursu KNF w składzie: prof. W. Stróżewski, prof. K. Szaniawski, prof. S. Świeżawski, przyznało wówczas omawianej książce – jedyną zresztą II nagrodę – przyp. red.).

całej rzeczywistości (to znamie podziela z teologią). Filozofia jest nauką fundamentalną, bo poszukuje „fundamentu tego, co empiryczne” (s. 117) i w tym sensie różni się od nauk poszczególnych, bo te dotyczą się faktów, a ona „idzie głębiej” (s. 116). Filozofia jest racjonalna, bowiem jest nauką rozumu, tj. uzasadnia swe tezy przez „to, co niepowątpiewalne i racjonalne” (s. 118) i tym filozofia różni się od teologii, która jest nauką wiary. I wreszcie, filozofia jest nauką krytyczną, bo „będąc fundamentalną nauką rozumu, pytającą o warunki doświadczanej rzeczywistości, filozofia jest nauką na wskroś krytyczną [...] jest uniwersalną krytyką. [...] Być krytycznym znaczy dla uprawiającego filozofię troszczyć się o to, by niczego w badanej rzeczywistości nie pominąć” (s. 119). Otóż, autor po pierwsze, ignoruje znane zastrzeżenia wobec „nauki o wszystkim”, po drugie, oferuje koliste wyjaśnienia fundamentalności i racjonalności, po trzecie, w ogóle nie określa swego rozumienia krytycyzmu, bo nie jest takowym powiedzenie, że postawa krytyczna polega na trosce, aby „niczego w badanej rzeczywistości nie pominąć”. Takie określenie krytycyzmu jest jednak projektem a nie opisem. Sądzę, że początkujący czytelnik będzie miał spore trudności w zrozumieniu czym jest filozofia jako nauka uniwersalna, itd. Myślenie filozoficzne jest ponadto bezzakończonowe, istotne i polega na radykalnym zapytywaniu. Oto charakterystyka bezzakończoności: „Myślenie filozoficzne samo sobie wyznacza treść refleksji i metodę badań. I w takim sensie filozofia jest bezzakończonowa [...]. Czy z tego wynika, że myślenie istotne jest wolne od wszelkich założeń. Nie! Jego podstawowym założeniem jest jego punkt wyjścia, tzn. codzienne doświadczenie bycia w świecie.” (s. 116). Wszelako jest to arbitralne ustalenie znaczenia terminu „założenie”. Nie doczytałem się w *NŚP* ani charakterystyki istotności ani też radykalnego zapytywania. Ale może jeden przykład konkretny owego myślenia istotnego jest wart przytoczenia. Na s. 534–536 autor zajmuje się problematyką (fenomenologią) ciała, powiadając, że zamierza przekazać „kilka rzeczy elementarnych, a zarazem istotnych [...] to znaczy filozoficznych.” (s. 534) na ten temat. Oto one: (a) doświadczamy jedności psychofizycznej; (b) ciało jawi się jako miejsce lokalizacji wrażliwości, nastrojowości, nastroju oraz uczuć; (c) ciało jest dane jako siedziba zmysłów; (d) ciało jest dane jako czasowo-przestrzenne; (e) ciało wiąże się z doświadczeniem posiadania (posiadam ciało i jestem przez nie posiadany); (f) niektórzy doświadczają ciała przede wszystkim jako źródła siły i mocy; (g) inni doświadczają ciała jako więzienia; (h) jeszcze inni doświadczają ciała jako terenu ekspresji; (i) ciało zapewnia doświadczenie tożsamości osobowej; (j) uczestnictwo w dramacie życia i śmierci dzieje się poprzez ciało; (k) ciało jawi się jako wartość; (l) „ciało ma naturę dialogiczną. Ten dialogiczny wymiar cielesności wyraża się w strukturze płci, bo ciało jest ciałem kobiety albo ciałem mężczyzny. Ciało mężczyzny jest skierowane ku kobiecie, ciało kobiety ku mężczyźnie [...] Owocem dialogicznego charakteru ciała jest więc dom” (s. 537). Otóż, (a) jest filozoficznie ważne, ale sporne, (b)–(k) są banałami, tyle, że ubranymi w niejasne i/lub metaforyczne sformułowania (zwłaszcza (k)). Nie jest to chyba najlepsza reklama dla myślenia istotnego, o którym na razie wiemy tyle, że istotny to filozoficzny i na odwrót. Pojawia się wszakże i inna wykładnia istotności (por. s. 27), mianowicie jako ważności. Filozofia ma bowiem dotyczyć spraw ważnych, jest „medytacją [czy medytacja i nauka są tym samym, bo nie zawsze tak bywa? – *J.W.*] o ważnych sprawach” (s. 27). Niestety autor nigdzie nie sfor-

mułował kryterium ważności, natomiast rzecz próbuje wyjaśnić przez zacytowanie (s. 143) m.in. i takiej tezy: „są wielcy filozofowie i są mali filozofowie. Mali tym właśnie różnią się od wielkich, że nie potrafią stawiać pytań, tam, gdzie one powinny być postawione.” Problem, całkowicie zignorowany przez Galarowicza, polega na tym, że filozofowie (nawet wielcy) nie są jednomyślni, co i jak powinno być przedmiotem zapytywania.

Powyższe wątpliwości nie są rozwiane przez inne stwierdzenia o filozofii. A oto ich próbka: „nauki realne są dogmatyczne, tzn. związane są pewnymi najwyższymi założeniami, których słuszności nie rozważa się w ich obrębie. Takim założeniem jest istnienie świata realnego i faktów w nim zachodzących. Filozofia natomiast jest krytyczna. Dziwić się i wątpić, filozof pyta o warunki możliwości doświadczenia” (s. 88). Nie jest to wyjaśnienie krytycyzmu, bo dziwienie, wątpienie i zapytywanie o warunki możliwości doświadczenia mogą być czynione krytycznie lub też bezkrytycznie. Chyba, że krytycyzm jest tutaj rozumiany w jakimś nowym, projektującym sensie. Jeśli tak, to sens ów winien być ujawniony. [...] „naukowiec przypomina alpinistę, który zdobywa kolejne szczyty, proces filozofowania jest zgodny ze strukturą istnienia ludzkiego w ogóle, które jest ciągle „w drodze” i nieustannie żywi się nadzieją” (s. 88). Nie potrafię niestety przypisać tej metaforze żadnej konkretnej treści. „Z punktu widzenia nauki wiedza jest tym bardziej doskonała, im lepiej jakiś stan rzeczy daje się ująć w jasne pojęcia i językowo precyzyjnie wyrazić. Filozof patrzy na sprawę inaczej. Dla niego rozstrzygająca jest ranga bytu, tego, co się odsłania: najmniejsze rozumienie spraw najwznioślejszych jest doskonalsze od najpewniejszej wiedzy o rzeczach błahych. [...] w nauce postęp dokonuje się w następowaniu po sobie pokoleń, w filozofii – przede wszystkim w życiu samego filozofującego” (s. 90). Jeśli jest tak, jak to głoszą dwa ostatnie fragmenty, to filozofia jest wiedzą wielce różną od nauki. Rodzi się przeto wątpliwość, czy filozofia i nauki szczegółowe podpadają pod to samo rozumienie nauki, tym bardziej, że: „Dziekiem filozofii jest swoisty rodzaj pewności, taki, przy którego pozyskiwaniu bierze udział cała istota człowieka i który ma niepowtarzalny charakter, a którego korzenie tkwią głębiej niż korzenie pewności naukowej” (s. 91). Żargon użyty w tych zdaniach jest trudny nawet dla fachowca, a cóż dopiero dla początkującego. Nadto, cytowane fragmenty (jak i wiele innych) wskazują na wielki stopień samozadowolenia ich autora z posiadanej przezeń filozofii i jej narzędzi, chyba jednak niezbyt przystający do osiągniętych wyników, co będę miał okazję zademonstrować w punkcie III.

Mniej profesjonalna charakterystyka filozofii w *NŚP* przedstawia ją jako „odwagę stawiania doniosłych pytań” (s. 20). Czytelnik może jednak zapytać w jakim sensie mówi się tutaj o odwadze. Czy odwaga filozofa jest tym samym, co np. odwaga żołnierza? Chyba jednak nie, bo na ogół stawianie pytań nie wymaga odwagi w sensie potocznym. Odwaga stawiania pytań filozoficznych ma więc jakiś bardzo szczególny charakter.

W gruncie rzeczy, charakterystyki filozofii w *NŚP* są bardziej perswazyjne niż opisowe, a w sumie wychodzi na to, że sprawy filozoficznie istotne, czyli ważne (doniosłe) to te, które za takie uważane są przez autora recenzowanej książki. Ma on rzecz jasna prawo do swej kwalifikacji istotności filozoficznej, lecz wstęp do filozofii nie jest właściwym terenem dla ich manifestacji.

II. Kto jest wybitny?

Książka Galarowicza zawiera mnóstwo nazwisk. Uważam to za błąd w sztuce, gdyż początkujący ich nie spamięta, a brak indeksu osobowego (rzeczowego też nie ma) utrudnia ich znalezienie. Ale skoro autor zdecydował się na personalia, to zobaczymy, jak to uczynił. Nazwiska są rozsiane po całej książce, a niektóre zestawione są w słowniczku filozofów (s. 690–713). Należy przeto sądzić, że słowniczek zawiera nazwiska filozofów szczególnie zasłużonych dla rozwoju filozofii. Zobaczymy więc kogo w tym słowniczku nie ma (ograniczam się do ostatnich 150 lat i na razie pomijam filozofię polską). A więc nie ma Austina, Bradleya, Brentana, Derridy, Einsteina, Feyerabenda, Fregego, Kuhna, Moore'a, Peirce'a, Poincarégo, Quine'a, Reichenbacha, Russella i Whiteheada (tego ostatniego chyba przez omyłkę, bo ma cały rozdział w tekście zasadniczym). Te przeoczenia uważam za kompromitujące, bo chodzi o filozofów, którzy wywarli zasadniczy wpływ na kształt myśli współczesnej. I nie zmienia tej oceny fakt, że niektórzy z nich są wspomnieni w poszczególnych rozdziałach. Natomiast w słowniczku są wymienieni m.in. M. Blondel, V. Frankl (twórca logoterapii), R. Guardini, J. Guilton, D. von Hildebrand, J. Ortega y Gasset, J. Pieper, K. Rahner, E. Stein i S. Weil. Nie kwestionuję rangi tych filozofów, chociaż uważam ich za myślicieli raczej lokalnych. Niemniej jednak czytelnik jako tako zorientowany w filozofii współczesnej zapewne zgodzi się, że obecność Frankla czy Guardiniego w słowniczku filozofów przy nieobecności Fregego czy Russella zakrawa na żart.

Słowniczek zawiera sporo nazwisk polskich, w sumie 24. Z tego 15 to filozofowie katoliccy (w tym 12 duchownych). Nie znalazło się miejsce m.in. dla Baczki, Brzozowskiego, Chwistka, Leśniewskiego, Łukasiewicza, Leszka Nowaka, Ossowskich, Petrażyckiego, Przełęckiego, Schaffa, Szaniawskiego, Tarskiego czy Witkacego. Twierdząc, że obraz współczesnej filozofii polskiej jest przez to zdeformowany. I znowu: nie zmienia tej oceny fakt, że większość z tych nazwisk wspomniana jest wcześniej (ale np. nie Leszek Nowak). Przy okazji trzeba zaznaczyć, że Galarowicz całkowicie zignorował dawniejszą filozofię polską. Wprawdzie czytelnik dowie się jakie kierunki tomizmu są obecnie reprezentowane u nas, ale nie o polskich filozofach Oświecenia, mesjanistach czy pozytywistach warszawskich. Cóż jest kryterium selekcji? Galarowicz bynajmniej tego nie ukrywa: „[...] preferuję pewną drogę filozoficznej wędrówki: tę, którą myśli współczesnej wskazała fenomenologia, Martin Heidegger i egzystencjalizm oraz filozofia dialogu. Nie wstydę się również tego, że myślenie, któremu dałem wyraz w podręczniku, nie zrodziło się poza chrześcijaństwem [...] Czytelnik bez trudu zauważy, że coś cenię i biorę w obronę, a coś innego poddaję surowej krytyce, że do czegoś zachęcam, a równocześnie przed czymś innym ostrzegam. Sądzę bowiem, że filozof nie tylko ma prawo być kaznodzieją na katedrze, ale że jest to jego obowiązkiem” (s. 20/21, por. punkt IV dla dalszych uwag na ten temat).

Personalialia w *NŚP* nie ograniczają się tylko do wymieniania nazwisk. Książka bowiem zawiera sporo ocen i cenzurek, Galarowicz jak gdyby upodobał sobie ich wystawianie. A więc są znakomici, wybitni, najwybitniejsi, sławni, jedni z najwybitniejszych, zapisani złotymi zgłoskami, itp. Dystrybucja ocen jest jednak dość szczególna. Wszyscy filozofowie, którzy zaliczają się do tradycji cenionej przez Galarowicza są wybitni lub jedni z najwybitniejszych. Inni bywają. Ale nie wszyscy. Nie zasłużyli sobie na to miano (ograniczam się do przedstawicieli filozofii nowożytnej i współczesnej

wymienionych w słowniczku), m.in. Bacon, Bentham, Berkeley, Camus, Carnap, Comte, Dilthey, Feuerbach, Fichte, Freud, Fromm, Gadamer, Habermas, Hume, James, Locke, Mill, Reid, Schlick, Spinoza i Voltaire. Jeśli chodzi o filozofię polską, to np. Ajdukiewicz, Czeżowski (nie wiem dlaczego Galarowicz powiada, że filozof ten zasłużył się głównie w etyce, bo przecież pisywał ważne rzeczy i z innych dziedzin) i Dąmbska są uznani za jednych z najwybitniejszych lub wybitnych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, Twardowski – za znakomitego nauczyciela i autora cennych prac, a Kotarbiński – już tylko za przedstawiciela tejże szkoły oraz twórcę reizmu i etyki niezależnej, obu poglądów zganionych przez Galarowicza (por. D10 i F3).

Omawiając stan współczesnej filozofii polskiej autor wyróżnia (s. 77–83) marksizm, neotomizm i pozostałe nurty filozofii chrześcijańskiej, orientacje fenomenologiczne oraz resztę. Charakterystyka stanu marksizmu została napisana zapewne przed 1989 r. i nie uaktualniona (mówi się tam w czasie teraźniejszym np. o kierowaniu filozofią w Polsce przez marksistów). Jak można się spodziewać w filozofii chrześcijańskiej oraz fenomenologii roi się od wybitnych filozofów, a nawet i marksista może być „samodzielny i oryginalny”, o ile ma związki z fenomenologią (s. 78). W tymże (fenomenologicznym) obozie powstają dzieła wybitne i cenne, a także spotykające się z oddźwiękiem światowym. Reszta, co najwyżej „wnosi pozytywny wkład do kultury filozoficznej w Polsce” (s. 84). Galarowicz jakby nie dostrzegł warszawskiej szkoły historii idei, szkoły poznańskiej czy potężnej grupy filozofów nauki i logików filozoficznych. Przyszłość być może należy do orientacji fenomenologicznej (na s. 83 Galarowicz informuje, że miała ona już dwa szczyty w Polsce, „a w dali wylania się kolejny”), ale póki co inne formacje decydują o miejscu Polski na filozoficznej mapie świata.

Bardzo szczególnie został potraktowany Heidegger: „W 1933 r. został rektorem tamtejszego uniwersytetu (we Fryburgu – *J.W.*), nie tając sympatii dla faszyzmu, wiązał z nim bowiem nadzieję na uzdrowienie patologicznych zjawisk społeczeństwa niemieckiego. Po dziesięciu miesiącach zrezygnował z tej funkcji, oddając się całkowicie myśleniu i nauczaniu” (s. 697). Prawda zaś jest taka (por. C. Wodziński, *Duch rektora czyli fryburskie egzorcyzmy*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1992, r. I, nr 2, s. 200–201): Heidegger należał do NSDAP do 1945 r., aktywnie działał w nazistowskich organizacjach naukowych do 1936 r., a jego usprawiedliwienia są obecnie uważane za niewiarygodne. Nikt nie żąda od autorów wstępów do filozofii zajmowania się politycznymi biografiami filozofów, o których piszą. Jednakże, gdy się już decydują na polityczne wtręty, to niechże to robią rzetelnie, zwłaszcza, gdy rzecz dotyczy ich własnych bohaterów.

W sumie „polityka personalna” zastosowana w *NŚP* prowadzi, nie waham się tego powiedzieć do niesmacznej reklamy własnego obozu filozoficznego. Świadczą o tym nie tylko listy nazwisk filozofów, ale także dobór pytań i wykazy literatury, zdecydowanie preferujące to, co Galarowicz chwali, a co gani (por. też A18).

III. Uwagi szczegółowe

Punkt ten zawiera uwagi krytyczne dotyczące poszczególnych części, rozdziałów czy sformułowań. Pomijam w zasadzie część IV (Bóg) i część V (Człowiek), bo nie czuję się kompetentny w tych zagadnieniach.

A. Do części I

1. W sumie część ta jest bardzo niehomogeniczna. Wbrew tytułowi, znajdujemy tutaj nie tylko omówienie poglądów dotyczących się tego, czym jest filozofia, ale i całych kierunków filozoficznych. Prowadzi to moim zdaniem do zamieszania.
2. Do s. 40. Autor powiada, że „fenomenologia stoi pod znakiem obiektywnej rzeczowej refleksji, prowadząc badania intersubiektywnie komunikowalne i sprawdzalne, dzięki czemu można powiedzieć, że jest nauką w klasycznym sensie tego słowa.” Otóż, po pierwsze, intersubiektywność badań fenomenologicznych jest rzeczą delikatną, o czym świadczą różnice między przedstawicielami tej orientacji, a po drugie, sami fenomenologowie zaprzeczają jakoby fenomenologia była „nauką w klasycznym sensie tego słowa”.
3. Do s. 41. Czytamy, że przewrót dialogiczny „polega przede wszystkim na tym, że logikę podmiotowo-przedmiotową zastępuje się logiką dialogiczną, logiką ja–ty”. Z uwagi na zastane znaczenie słowa „logika”, zacytowane zdanie jest po prostu nonsensem. Podobna uwaga dotyczy określenia dialogiki na s. 670.
4. Do s. 46. Pozytywizm klasyczny nie był materializmem.
5. Do s. 47. Modelami przedmiotów prostych w rozumieniu Wittgensteina (z *Traktatu*) na pewno nie są takie przedmioty jak auta czy drzewa.
6. Do s. 48. Charakterystyka zdań sensownych jako mających dwa momenty, tj. logiczną formę i empiryczne pojęcia, jest niezrozumiała i nie ma nic wspólnego z poglądami Wittgensteina. Ponadto, Wittgenstein nigdy nie twierdził, że filozofia jest logiczną analizą języka nauk przyrodniczych.
7. Do s. 49. Ani Reichenbach ani Popper nie byli członkami Koła Wiedeńskiego.
8. Do s. 51/52. Nikt spośród neopozytywistów nie twierdził, że empiryczność zdania polega na jego zgodności z językiem potocznym; *nota bene*, nie znam filozofa, który by tak twierdził.
9. Do s. 52. Krytyczny racjonalizm nie jest nastawiony ani analitycznie ani pozytywistycznie. Trzeba jednak poważnie traktować oświadczenia samych filozofów o ich własnej filozofii.
10. Do s. 54. Autor sądzi, że popperyzm wymaga modyfikacji, gdyż „postawa krytyczna [...] nie może stać się dominującą [...] lecz winna być służebna wobec postawy odsłaniania prawdy o rzeczywistości i wglądu w nią”. To jest dokładnie to, co postuluje sam Popper.
11. Do s. 55. Wittgenstein (w *Dociekaniach*) stanowczo przeciwstawiał się pogładowi, jakoby filozofia miała cokolwiek wyjaśniać. Nie sądził też, że kwestie filozoficzne są pseudoproblemami.
12. Do s. 71. Znajdujemy tutaj osobliwą kategorię „specyficznie chrześcijańskich kierunków filozoficznych”, osobliwą, bo ograniczoną tylko do filozofii katolickiej. Wynika z tego, że filozofia chrześcijańska związana z protestantyzmem nie jest „specyficznie chrześcijańska”.
13. Do s. 78. Autor powiada, że światowe oddziaływanie marksizmu polskiego było „prawie żadne”. Nieprawda, było poważne, np. prac Schaffa czy Leszka Nowaka, a niejednokrotnie wysoki profesjonalny poziom prac polskich marksistów przyczynił się do dobrego postrzegania filozofii polskiej na świecie. Przyznaję, że od chrześcijanina nie można wymagać, aby oddał diabłowi, co diabelskie, ale szczypta obiektywizmu byłaby pożądana.

14. Do s. 76. Czytamy: „Słabością szkoły (Iwowsko-warszawskiej – J.W.) jest odcinanie się od inspiracji religijnych i innych, słaby związek z historycznymi doświadczeniami ludzkości oraz lęk przed opracowywaniem doniosłych problemów światopoglądowo-egzystencjalnych.” Zaczniemy od końca. Nie był to żaden lęk, ale przekonanie, że filozofia nie jest światopoglądem. Teza o braku powiązania z historycznymi doświadczeniami ludzkości jest niezrozumiała, bo nie wiadomo, co autor ma na myśli. *Nota bene*: program Twardowskiego miał bardzo ścisły związek z polskimi doświadczeniami, bo był świadomym projektem zmiany myślenia romantycznego. Uznanie odcinania się od inspiracji religijnych w filozofii za słabość jest jednak wyrazem osobistego gustu i nie powinno być podawane jako obiektywna ocena. Zacytowane zdanie pojawia się w podsumowaniu, a nie ma uzasadnienia w tekście zasadniczym. Otóż, taki sposób oddziaływania na początkujących (dla których podsumowania są osobliwie ważne) uważam za nierzetelny.

15. Do s. 88. Czytamy: „Twierdzenia nauk o faktach są oparte na doświadczeniu i stanowią uogólnienie twierdzeń jednostkowych”. To zupełnie przestarzała koncepcja nauk empirycznych.

16. Do s. 88. Czytamy: „Zarówno nauki realne jak i filozofia mają za punkt wyjścia przednaukowe, codzienne doświadczenie bycia w świecie”. To zależy, czy ów punkt wyjścia rozumiany jest genetycznie czy systematycznie. Jeśli idzie o nauki przyrodnicze, to systematycznym punktem wyjścia jest doświadczenie bardzo odległe od codziennego. A w filozofii? To zależy od jej koncepcji.

17. Do s. 116. Uznanie teologii za naukę w tym samym sensie, co nauki szczegółowe i filozofia jest co najmniej kontrowersyjne. Autor kompletnie to ignoruje.

18. Do s. 93–100. Stosunek filozofii do religii ma w świetle wstępnej deklaracji Galarowicza zasadnicze znaczenie dla jego sposobu rozumienia filozofowania. Niestety autor nie zajmuje w tej sprawie wyraźnego stanowiska, aczkolwiek przychylił się do tezy, że jedna wzbogaca drugą. Wiele fragmentów *NŚP* sugeruje jednak, że filozof ma czerpać inspirację z religii (por. 14 wyżej).

19. Do s. 132–140. Fragment ten przedstawia dyscypliny filozoficzne. Mam zastrzeżenia do użytej w nim terminologii. Autor ustala, że „filozofia poznania” i „teoria poznania” są synonimami. Wolno mu, rzecz jasna. Ale są filozofowie, którzy odróżniają teorię poznania od filozofii poznania. Podobnie, nie zawsze „metafizyka”, „ontologia”, „filozofia bytu” i „filozofia rzeczywistości” uchodzą za równoznaczne. To samo tyczy się „filozofii wartości” i „aksjologii”. Wstęp do filozofii winien unikać decyzji terminologicznych tego rodzaju, tym bardziej, że nic wielkiego nie stałoby się, gdyby autor korzystał z terminologii najpowszechniej przyjętej z ewentualnym zaznaczeniem, że i inne bywają stosowane.

20. Do s. 138–139. Na stronach tych znajdują się m.in. wykazy najwybitniejszych (wybitnych, znakomych lub takich, których „przynajmniej trzeba wymienić”) przedstawicieli poszczególnych dyscyplin filozoficznych. Niżej podpisany został (razem z Kazimierzem Ajdukiewiczem i Józefem Życińskim) zaliczony do polskich filozofów nauki, których „przynajmniej trzeba wymienić”. Otóż, wprawdzie opublikowałem kilka prac z tej dziedziny, ale nie sądzę, aby stanowiły one podstawę do takiego wyróżnienia. Natomiast z polskich filozofów nauki wypadłoby wymienić M. Przełęckiego, K. Szaniawskiego i R. Wójcickiego. Galarowicz powiada, że w filozofii języka zasłużyli się nie tylko filozofowie analityczni, ale również strukturaliści oraz Heidegger,

Gadamer i Heintel. Strukturaliści i Gadamer może tak, ale Heidegger – tylko w oczach swych fanów. Heintel jest autorem wstępu do filozofii języka oraz kilku artykułów, które na pewno nie stanowią podstawy do przypisywania mu specjalnych zasług. Galarowicz powiada, że Quine jest „niewątpliwie” logikiem numer jeden na świecie, natomiast najwybitniejsi Polacy w tej dziedzinie, to Tarski, Łukasiewicz i Bocheński. Zdumiewa pewność wyrokowania w delikatnej przecież materii zasług naukowych. Quine jest nietuzinkowym logikiem, ale owo „niewątpliwie” w epoce Gödla i Tarskiego wygląda zabawnie, podobnie jak umieszczenie zasłużonego historyka i filozofa logiki (ale przecież nie logika matematycznego, co sam podkreśla) obok Tarskiego i Łukasiewicza. Wyliczenia Galarowicza tym się charakteryzują, że w każdym jest obecny co najmniej jeden reprezentant obozów filozoficznych preferowanych przez Galarowicza. Jeden z moich znajomych skomentował to tak: „Po przeczytaniu *NŚP* mam wątpliwości kto bardziej zasłużył się dla filozofii nauki, Popper czy profesorowie Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.”

C. Do części II

1. Do s. 151. Czytamy: „Kant wykazał, że wszelka filozofia, która nie rozpoczyna [...] od namysłu nad poznaniem [...], lecz traktuje wprost [...] o rzeczywistości jest dogmatyczna”. Po pierwsze, używanie czasownika „wykazał” wobec rozstrzygnięć w podstawowych kwestiach filozoficznych jest ryzykowne. Po drugie, inni filozofowie „wykazali” zgoda coś innego niż Kant, a byli wśród nich i tacy, których Galarowicz uważa za swych antenatów, np. Ingarden.

2. Do s. 153. Czytamy: „Problem poznania jest [...] zagadnieniem ściśle filozoficznym, albowiem poznanie jest nieempirycznym warunkiem tego, co empiryczne [...] nie widzę tego, dzięki czemu widzę, co jest warunkiem widzenia, a więc samego oka. Nie odnajduję go w polu widzenia”. Profesjonalny filozof być może potrafi zrozumieć ten fragment, natomiast początkujący zapewne nie. Pozostaje mu powtarzanie za autorem, że oko jest nieempirycznym warunkiem widzenia, a dotyk – dotykania. Tego rodzaju mętnych zdań można znaleźć w *NŚP* wiele.

3. Do s. 157. Autor informuje, że dotychczasowa epistemologia zaniedbała problem poznania człowieka i wartości. Nieprawda, chyba, że Galarowicz ma na myśli swe własne rozumienie tej kwestii. Ale to jeszcze nie wystarczy do diagnozy zaniedbania.

4. Do s. 158. Czytamy: „Logika [...] to nauka o poprawnym myśleniu i wyrażaniu myśli”. Określenie logiki jest więc jawnie psychologistyczne, mimo, że autor odrzuca psychologizm. Podobna, a nawet jeszcze gorsza definicja logiki znajduje się na s. 680.

5. Do s. 162. Czytamy: „Znaczenie to stosunek istniejący między znakiem a jego treścią zawartością, jego sensem”. Zdanie to jest po prostu niezrozumiałe.

6. Do s. 162. Wprowadzona jest tutaj kategoria znaków w sensie logicznym (wyrażenia języka pisanego lub mówionego). Termin „znak w sensie logicznym” nie jest używany w semiotyce. Na ogół rozróżnia się znaki i oznaki, a ta ważna dystynkcja nie jest wprowadzona w *NŚP*.

7. Do s. 162. Określenia wyrazu i wyrażenia nie są zgodne z panującą praktyką w semiotyce, bo wynika z nich, że wyrazy nie są wyrażeniami.

8. Do s. 162. Klasyfikacja języków jest przykładem złej klasyfikacji, bo miesza różne kryteria.

9. Do s. 163. Autor określa nazwy jako wyrazy, które mogą być podmiotami i orzecznikami zdań. Znacznie ważniejsza jest dystynkcja między nazwami a predykatami,

a jeśli już ktoś chce definiować nazwy w kategoriach podmiotu i orzecznika, to powinien powiedzieć „podmiot lub orzecznik”, a nie „podmiot i orzecznik”.

10. Do s. 163. Autor zapomniał, że istnieją funktory nazwotwórcze, np. „i” w wyrażeniu „Paweł i Agatka”.

11. Do s. 164–168. Niemal wszystko, co autor powiada o nazwach i pojęciach jest błędne, m.in. określenie pojęcia jako znaczenia nazwy indywidualnej (trudno sobie wyobrazić gorszą definicję), klasyfikacja pojęć (pomieszane są własności pojęć i ich desygnatów), klasyfikacja stosunków między zakresami pojęć (autor miesza zakresy w sensie dystrybutywnym i mereologicznym, powiadając np., że pojęcie filozofii współczesnej jest nadrzędne wobec fenomenologii, a także wprowadza jakieś nowe kategorie, np. pojęcia współrzędne) czy wyróżnienie nazw analogicznych i identycznych.

12. Do s. 168. Definiendum w definicji wcale nie musi być nazwą.

13. Do s. 169. „Aksjomatyczna” definicja miłości całkowicie deformuje pojęcie takiej definicji; pojęcie miłości pewnie też.

14. Do s. 170. Autor wymienia szereg „fenomenów” jako niedefiniowalnych, nie dodając, że nie wszyscy są zgodni, co do tego, że np. prawda jest niedefiniowalna. Sam zresztą podaje i omawia rozmaite definicje owych niedefiniowalnych fenomenów.

15. Do s. 171. Czytamy: „Zdanie w sensie logicznym ma pewną ważną właściwość: może być prawdziwe lub fałszywe. Właściwość ta nazywa się wartością logiczną.” Wynika z tego, że wartością logiczną zdania jest prawdziwość-lub-fałszywość, podczas, gdy wartością jest albo prawdziwość albo fałszywość.

16. Do s. 171–174. Po pierwsze, analiza struktury zdania oparta jest na (przebrzmiałej) gramatyce, a nie na logice. Po drugie, wyliczenie elementów struktury zdania (podmiot, orzecznik, łącznik „jest” i funktor) jest złe, bo „jest” jest funktorem. Po trzecie, zdanie kategoryczne i zdanie proste, to różne kategorie. Po czwarte, Kantowskie określenie zdań analitycznych i syntetycznych (przyjęte jako obowiązujące; por. też s. 666) jest od dawna nieadekwatne. Po piąte, także i zdania złożone mogą być analityczne lub syntetyczne. Po szóste, podział zdań na egzystencjalne i esencjalne oparty jest na ontologii, a nie na logice. Po siódme, określenia zdań jednostkowych, szczegółowych i ogólnych są nieprecyzyjne. Po ósme, kategoria zdań nieokreślonych jest zagadkowa. Po dziewiąte, „jest” i „nie jest” nie stanowią kryterium podziału zdań na twierdzące i przeczące, np. nie wiadomo jak, w świetle tego kryterium, zidentyfikować zdanie „niektóre zwierzęta są nie-ssakami”. Po dziesiąte, utożsamienie nazw „zdanie hipotetyczne”, „zdanie warunkowe” i „zdanie implikacyjne” nie jest trafne. Po jedenaste, „zdanie negatywne” nie jest dobrą nazwą dla zdania, które jest negacją jakiegoś innego zdania.

17. Do s. 176–180. Logika formalna, to coś więcej niż tylko logika zdań. Brak wiadomości o logice predykatów.

18. Do s. 181. Opis reguły odrywania jest błędny.

19. Do s. 181–182. Kontrast między metodą racjonalną i doświadczalną wcale nie jest tak ostry jak to sugeruje Galarowicz.

20. Do s. 184. Nie tylko systemy aksjomatyczne są „owocami myślenia”.

21. Do s. 184. Terminy nie są wyrażeniami atomicznymi systemu aksjomatycznego, bo takowymi są tzw. zdania atomiczne, nie mówiąc już o tym, że, zakładając Galarowicza definicję wyrażenia, terminy są wyrazami, a nie wyrażeniami.

22. Do s. 186: Pogląd, że falsyfikacja hipotez jest „jednoznacznie możliwa” jest przestarzały.

23. Do s. 187. Czytamy: „[...] w polskiej kulturze (rzecz jasna, nie tej przez duże „k”) ciągle jeszcze żyje mocno zakorzeniony przesąd, że nauki empiryczne dostarczają nam absolutnie pewnych prawd”. Nie bardzo wiadomo czemu ma służyć to głoślowe stwierdzenie. Podobna uwaga nasuwa się w związku z wtrąceniem (s. 196), że rozmowy w Polsce są „stadne”, a nie prawdziwe i autentyczne.

24. Do s. 188. Odpowiedź na pytanie dlaczego x popełnił samobójstwo nie jest, a nawet nie może być wyjaśnieniem statystycznym, bo te nie dotyczą fenomenów jednostkowych, ale masowych.

25. Do s. 188–190. Znajdujemy tutaj niezbyt jasne dywagacje (słowami innych) pod tytułem „kilka uwag o zdrowym stosunku do nauki”. Ale może rzecz wyjaśnia taki oto fragment podsumowania (s. 190): „W sytuacji konfliktu pomiędzy nauką a jakimś innym ludzkim autorytetem człowiek myślący opowiada się po stronie nauki”. Najwyraźniej zakłada się tutaj, że są autorytety „nadludzkie”, a gdy nauka jest w konflikcie z nimi, to człowiek myślący winien opowiedzieć się po ich stronie. Jest to jednak przemycanie własnej ideologii jako czegoś oczywistego.

26. Fragment *NŚP* poświęcony logice jest istną kolekcją błędów. Autor martwi się (s. 160), że kultura logiczna w Polsce ostatnio „jakby podupada” i deklaruje, że włączenie elementów logiki do *NŚP* jest „skromną próbą” zapobieżenia temu. Jeżeli istotnie tak jest, że kultura logiczna w Polsce podupada, to recenzowany podręcznik jest wymownym tego symptomem i jako taki nie tylko nie przyczyni się do odwrócenia tego smutnego trendu, ale go nawet pogłębi.

27. Do s. 193. Nie wszystkie nieklasyczne definicje prawdy ujmują ją jako zgodność z ostatecznymi i nieodwołalnymi kryteriami. W szczególności, użyteczność i zgoda powszechna nie są, według reprezentantów odnośnych poglądów, ani ostateczne ani nieodwołalne.

28. Do s. 195. Autor dość dowolnie preparuje teorię zgody powszechnej. Jej zwolennicy powołują się na notoryczny w historii nauki mechanizm uzyskiwania porozumienia w społecznościach naukowych. Teoria zgody powszechnej nie ma nic wspólnego z zależnością ekspertów od ich chlebobawców czy brakami demokracji.

29. Do s. 196. Sytuacja dialogiczna w rozumieniu szkoły z Erlangen jest zupełnie czymś innym aniżeli tak samo nazywana sytuacja w rozumieniu tzw. filozofii dialogu.

30. Do s. 197. Czytamy: „Również w krzyżu, który z punktu widzenia zdrowego rozsądku jest absurdem, kryje się swoista mądrość”. Zdanie to jest kontrargumentem przeciw zdroworozsądkowej teorii prawdy. Wszelako wstęp do filozofii nie powinien zawierać argumentów płynących z religijnych przeświadczeń jego autora.

31. Do s. 201. Galarowicz znajduje nową nieklasyczną koncepcję prawdy: wszystko, co jest zgodne z przyzwyczajeniem. Niestety nie dodaje, kto ją głosi.

32. Do s. 204. Znajdujemy tutaj całkowicie błędne sformułowanie Tarskiego definicji prawdy.

33. Do s. 205. Czytamy: „warto również przyjrzeć się temu, w jaki sposób klasyczna definicja prawdy jest dziś prezentowana publiczności zachodnio-europejskiej.” Następuje potem długi i w większej części mętny cytat z podręcznika Anzenbachera dla austriackich liceów. Tak to tekst lokalny, ale powstały w kręgu sympatii Galarowicza staje się normą europejskości.

34. Do s. 207. Absolutność prawdy nie polega na tym, że „poznajemy nie tylko różnorodne poglądy na rzeczy, ale mamy wgląd w same rzeczy”, ale na tym, że prawda jest niezależna od okoliczności.

35. Do s. 207–218. Strony te zawierają rozważania o prawdzie na poziomie przedpredykatywnym, egzystencjalnym, dialogicznym oraz o etycznym wymiarze prawdy. Galarowicz uważa, że pełna teoria prawdy obejmuje i jej stronę epistemologiczną i owe inne. Być może, iż tak być powinno. Wstęp do filozofii ma jednak respektować zastany stan rzeczy w filozofii, a ten póki co opiera się na przeświadczeniu, że prawda w sensie epistemologicznym i prawda w sensie przedpredykatywnym, itd., to różne prawdy i nie należy ich ze sobą mieszać.

36. Do s. 217. Czytamy: „zauważyliśmy, że istnieje sfera, która umożliwia wydawanie sądów prawdziwych. Jest to sfera przedpredykatywna: wspólne przedrozumienie, wolność, wspaniałomyślność i światło Boże”. Jest to fragment podsumowania podający za prawdę ustaloną, to co w tekście podsumowywanym jest podane jako jedynie poglądy pewnych autorów.

37. Do s. 229. Zdania „kwadrat ma cztery boki” i „człowiek jest śmiertelny” nie przez wszystkich są uważane za aprioryczne.

38. Do s. 230. Zdanie „Gdańsk jest miastem” nie jest analityczne, przy żadnej ze znanych definicji analityczności. Podobny przykład jest podany na s. 666.

39. Do s. 232. Współczesne tendencje w filozofii nauki bynajmniej nie potwierdzają tezy Galarowicza, że obrona empiryzmu skrajnego „wydaje się sprawą absurdalną”.

40. Do s. 234–244. Długi i niejasny fragment o irracjonalizmie, racjonalizmie i mądrości miesza rozmaite znaczenia odnośnych terminów oraz epistemologię z ontologią. Nie rozumiem dlaczego autor tak nastaje na potrzebę odróżnienia racjonalności i mądrości, skoro od dawna podkreśla się, że można racjonalnie realizować cele nie zasługujące na aprobatę. Przeniesienie tej kwestii na poziom mądrości czy metaracjonalizmu jest jedynie werbalizmem.

41. Do s. 241. Autor zapomina, że określenie racjonalizmu (przynajmniej przez Ajdukiewicza) dotyczy poznania a nie piękna Tatr, czynów etycznych czy nadziei matki przed urodzeniem dziecka.

42. Do s. 242–243. Wyliczone są tam za fenomenologami rozmaite rodzaje doświadczenia. Sposób ujęcia zaś jest taki, iż sugeruje niekwestionowalność takiego właśnie spojrzenia na doświadczenie i jego wartość. Tymczasem rzecz jest, jak wiadomo, wielce sporna.

43. Do s. 261–271. Galarowicz nadaje nazwie „realizm krytyczny” jakiś nowy sens. Tylko dzięki temu Locke, typowy przedstawiciel realizmu krytycznego w zastanym sensie może być uznany za przedstawiciela realizmu naiwnego. Cała zaś aprobowana w NSP koncepcja poznania polega na tym, że poznanie odślania poznawaną rzeczywistość, niestety bez wyjaśnienia czym jest owo „odślanianie”.

44. Do s. 270. Autor powiada, że wedle fenomenologów fundamentem i gruntem podmiotu i przedmiotu jest Bóg lub duch. Chyba nie wedle wszystkich, np. Ingardena.

45. Do s. 276–278. Galarowicz przyjmuje fenomenologiczną koncepcję spostrzeżenia immanentnego jako coś niekwestionowalnego. Po pierwsze, jest ona dość sporna, a po drugie, autor nie dostrzega, że jest ona niezgodna z rozumieniem poznania jako „nieempirycznego warunku tego, co empiryczne” (por. uwaga C2 wyżej).

46. Do s. 291. Czytamy: „Istnieje – jak sądzę – coś takiego jak bezpośrednie, naoczne poznanie drugiego człowieka, tzn. specjalny typ doświadczenia, w którym drugi

człowiek jest nam dany źródłowo.” Nie twierdzę, że nie istnieje, tyle, że oparcie jego egzystencji o własne (i paru innych filozofów) sądzenie, że istnieje nie jest wystarczające.

D. Do części III

1. Do s. 310. Galarowicz przyjmuje jako rozstrzygnięte, że materia stoi najniżej w hierarchii bytu. Tymczasem, problem hierarchii bytów jest wysoce sporny.
2. Do s. 312. Istotnie, wyróżnia się cztery znaczenia „jest”, ale niezupełnie tak, jak to przedstawia Galarowicz. Odróżnia on „jest” zaliczające do rodzaju (np. „Reksio jest psem”) i „jest” przypisujące cechę (np. „Reksio jest czarny”). Otóż, kanoniczna analiza słówka „jest” traktuje oba te przypadki jako podpadające pod ten sam schemat. Natomiast, wyróżnia się subsumcyjne znaczenie „jest”, np. w zdaniu „każdy kwadrat jest prostokątem”, czego Galarowicz nie dostrzega. Nieporozumienie z „jest” rodzajowym i z „jest” własnościowym bierze się zapewne stąd, że Galarowicz błędnie traktuje zdania predykatywne (z „jest” własnościowym) jako przypisujące przedmiotom własności istotne. Rzecz jasna, mamy pewien problem z „jest” własnościowym i oraz „jest” rodzajowym z uwagi na kwestię stosunku klasy i własności, ale to już inna sprawa.
3. Do s. 314–316. Kategoria bycia w sensie Heideggera pełni w *NŚP* ważną rolę. Wszelako Galarowicz sprowadza różnicę między bytem a byciem do różnicy między istniejącym a istnieniem. Albo pogląd Heideggera jest nader uproszczony albo też terminy „istnienie” i „istniejący” nabierają nowego, niewyjaśnionego znaczenia. Dodam, że wyjaśnienia kategorii istnienia (s. 313–314) mają charakter bardzo swobodnych metafor.
4. Do s. 321. Materializm dialektyczny wcale nie jest najbardziej znaną postacią materializmu.
5. Do s. 324–328. Przedstawienie sporu o istnienie świata nie jest klarowne. Pojawiają się podobne nazwy jak w przypadku sporu na płaszczyźnie epistemologicznej, np. „metafizyczny realizm krytyczny”. Nie bardzo przy tym wiadomo, czym właściwie różnią się odnośne poglądy metafizyczne od ich odpowiedników epistemologicznych.
6. Do s. 328–329. Galarowicz podaje trzy pytania, o których sądzi, że „dominują w świadomości współczesnego człowieka metafizycznego”. Oto one: (a) dlaczego w ogóle jest raczej byt niżli Nic?; (b) co pozostaje większą zagadką: to, że jest byt, czy to, że jest bycie?; (c) dlaczego istnieje Dobro („które wybrało mnie wcześniej, zanim byłem w stanie je wybrać”) i Bliźni, którego twarz prosi o ocalenie przez Dobro? Nie wiem kto to jest człowiek metafizyczny, ale na pewno współczesna metafizyka nie jest zdominowana przez te pytania. Znowu mamy przykład propagandy własnych poglądów Galarowicza.
7. W związku z uwagą poprzednią, nasuwa się następujące spostrzeżenie. Galarowicz używa pojęć wypracowanych w fenomenologii i orientacjach pokrewnych (może najbardziej jaskrawym przykładem jest „byt realny”) i równocześnie nakłada tę siatkę pojęciową na standardowe dystynkcje (np. „realizm – idealizm”) rozważane we wstęпах do filozofii. Nic tedy dziwnego, że pojawiają się niejasności. Ich ilustracją może być takie oto stwierdzenie: „Zarówno idealizm subiektywny Berkeleya, jak i idealizm subiektywny Kanta uważają świat realny, w szczególności materialny, za wytwór indywidualnej świadomości człowieka.” Mniejsza o to, że obaj niekoniecznie mają na myśli świadomości indywidualne, natomiast jasne jest, że „realny” funkcjonuje tu w sensie Ingardena, a nie Kanta czy Berkeleya.
8. Do s. 340–414. Znajdujemy tutaj dzieje ontologii. W podsumowaniach wielu systemów Galarowicz rozważa jak się mają dane poglądy do ateizmu, religii czy

totalitaryzmu, np. czy Kartezjusz, Spinoza, Leibniz i Kant przyczynili się do powstania ateizmu, a Platon i Arystoteles – totalitaryzmu. Otóż, są to sprawy naprawdę drugorzędne dla historyków filozofii i chyba nie należy sugerować początkującym, że jest inaczej.

9. Do s. 371. Oto dwie ilustracje Heglowskiej triady „teza – antyteza – synteza”: (a) dziecko jako synteza ojca i matki; (b) dorosłość jako synteza buntu i jego poskramiania. Są to po prostu bzdury. Nie jestem mocny w pismach Hegla, więc pytałem specjalistów, czy podawał on takie przykłady. Zdumiali się.

10. Do s. 418. Omawiany jest tutaj reizm Kotarbińskiego. Otóż, realizm radykalny i reizm, to odmienne poglądy. Nie jest też tak, że marksiści „na ogół” traktowali reizm za pokrewny swojej ontologii. Na ogół, bywało odmiennie. Najciekawszy jest jednak taki oto fragment podsumowania: „Nie podejmując się krytyki tej interpretacji rzeczywistości, zauważmy jedynie, że jest ona banalna, naiwna i płytka”. Nie ma to jak zdolność zauważania takich rzeczy bez podjęcia krytyki.

11. Do s. 422. Ingarden nie twierdził, że Bóg jest bytowo pierwotny czy też absolutny, gdyż tego rodzaju tezy należą do metafizyki a nie do ontologii.

12. Do s. 428. Giordano Bruno nie został spalony na stosie za atomizm, ale za herezję, a jeśli już podaje się informację o spaleniu Bruna (nie wiem czy to jest potrzebne we wstępie do filozofii), to trzeba też dodać przez kogo, bo przecież nie uczynili tego protestanci lub Turcy.

13. Do s. 438–439. Dyskusja Galarowicza nad teorią abiogenezy (jako teorią pochodzenia życia) miesza pytania naukowe i pytania filozoficzne. Tym tylko można wyjaśnić taki oto passus: „Prowadząc dociekania nad powstaniem życia w sposób krytyczny i dogłębny nie możemy zadowolić się przyjęciem teorii abiogenezy”. Galarowicz pozytywnie ocenia teorię abiogenezy jako biologiczną, ale równocześnie uważa ją za „niekrytyczną i niedogłębną”.

E. Do części IV i V

1. Zgodnie z wcześniejszą zapowiedzią rezygnuję z uwag szczegółowych, poza dwoma sformułowanymi w punkcie 2 i 3. Natomiast chciałbym poruszyć pewną ważną, jak sądzę, kwestię natury bardziej ogólnej. Galarowicz z aprobatą cytuje (s. 446) pogląd Neuscha, że ani wiara ani ateizm nie są oczywiste. Wszelako *NŚP* opiera się na założeniu przeciwnym: wiara religijna jest oczywista. I to rozstrzygnięcie decyduje o sposobie widzenia filozofii i jej problemów. Ponadto muszę zakwestionować takie oto postawienie sprawy: „Pomimo tego, że mówić o Bogu jest trudno, chciałbym jednak spróbować. Będę mówił we własnym imieniu. Nie kryję, że na czymś mi zależy, byśmy się lepiej rozumieli i wzajemnie szanowali swoje przekonania” (s. 446). Otóż, po pierwsze, wstęp do filozofii nie jest najlepszym miejscem do „mówienia we własnym imieniu”, czyli po prostu zwierzeń z własnych odczuć. Po drugie, kwestia delikatna polega na tym, że deklaracja lepszego zrozumienia jest pusta, skoro mówi się we własnym imieniu, a adwersarz nie ma szans odpowiedzi. Mądrość tradycyjnych wstępów do filozofii polegała właśnie na wykluczeniu takich sytuacji. Przy całym szacunku dla poglądów religijnych, muszę uznać, że ich propaganda w podręczniku filozofii jest zabiegiem intelektualnie wątpliwym. Chyba, że z góry zastrzeże się, że jest to wstęp do filozofii opartej na wierze, a nie na wiedzy. Ale tego Galarowicz nie zastrzega.

2. Do s. 447. Wedle Galarowicza ateści i teści zgadzają się, że Bóg istnieje. Chyba jednak chodzi o różne pojęcia Boga oraz istnienia, a nie tylko o różne sposoby istnienia Boga.

3. Do s. 472. Autor docenia krytykę religii, ale też przestrzega przed jej ułudami, a także przed negatywnymi skutkami ateizmu i agnostycyzmu. Ale też dla symetrii powinien dodać, że i wiara religijna nie jest wolna od złudzeń, a pewne jej manifestacje miały i mają groźne następstwa.

F. Do części VI

1. Do s. 572–573. Wprawdzie, w aksjologii, subiektywizm i relatywizm oraz obiektywizm i absolutyzm na ogół idą w parach, to jednak nie są to związki logicznie konieczne.

2. Do s. 606. Czytamy: „Etyka utylitarystyczna kryje w sobie groźne konsekwencje praktyczne”. Jest to jednak twierdzenie gołosłowne i stawiające w niezbyt korzystnym świetle twórców utylitaryzmu. Albo więc trzeba tego rodzaju tezy uzasadnić albo też powstrzymać się od nich, bo są krzywdzące dla tych, którzy pozostawili po sobie dobrą pamięć, właśnie jako ludzie. *Nota bene*: każda etyka może mieć groźne konsekwencje praktyczne, o ile jest opacznie pojmowana. Aureliusz Augustyn i Tomasz z Akwinu zalecali palenie heretyków w imię swego rozumienia dobra, co miało skutki znacznie bardziej praktyczne niż utylitaryzm.

3. Do s. 618. Etyka niezależna Kotarbińskiego wcale nie jest związana z „religią ateistyczną”.

4. Do s. 624. Teza (powtórzona za Anzebacherem), że Arystoteles był przedstawicielem katolickiej etyki społecznej jest osobliwa z punktu widzenia historii.

5. Do s. 624–629. Galarowicz omawia trzy systemy etyki społecznej, mianowicie liberalizm, socjalizm i personalizm katolicki. W stosunku do dwóch pierwszych formułuje pewne zarzuty (mniej o to czy słuszne), natomiast personalizm nie nasunął mu żadnych wątpliwości. Tymczasem, personalizm jest to zbiór bardzo ogólnikowych tez o człowieku i społeczeństwie, które, przynajmniej na razie nie były praktycznie stosowane.

G. Do części VII.

1. Do s. 664. Przeciwnieństwem afirmacji nie jest obojętność. Obojętność jest przeciwieństwem afirmacji lub negacji.

2. Do s. 670. Trzeba odróżniać dialektykę w sensie logicznym (czy też epistemologicznym) i dialektykę w sensie ontologicznym.

3. Do s. 674. Teza, że należy kochać bliźniego wcale nie wymaga fideizmu dla swej akceptacji.

4. Do s. 674. Termin „finityzm” rzadko pojawia się w podanym znaczeniu. Lepiej więc go tak nie wprowadzać.

5. Do s. 674. Formalizacja i aksjomatyzacja to dwie różne sprawy.

6. Do s. 676. Termin „idea” ma więcej znaczeń ważnych filozoficznie.

7. Do s. 679. Kolektywizm nie jest pokrewny konformizowi.

IV. Podsumowanie

Gdy zwierzyłem się jednemu z kolegów po fachu z zamiaru napisania negatywnej recenzji o *NŚP*, powiedział mi, że przecież recenzja winna wskazywać zarówno negatywy jak i pozytywy. Otóż, nie twierdzę, że każde zdanie w *NŚP* jest fałszywe czy też bezzasadne. Wszelako te stwierdzenia tej książki, które są zasadne można bez trudu znaleźć w innych wstęпах do filozofii (także w języku polskim). Chciałbym,

aby to zdanie nie było traktowane jako zarzut, bo, rzecz jasna, niepodobna napisać wprowadzenia do filozofii nie powtarzając wiele z tego, co inni zawarli w podobnych książkach. Wszelako przedstawiony wyżej materiał aż nadto świadczy, że *NŚP* zawiera też mnóstwo zdań fałszywych lub przynajmniej nader wątpliwych. Konstrukcja książki budzi wątpliwości, gdyż część metafizologiczna jest zdecydowanie zbyt obszerna, jak na wstęp do filozofii, a zbyt mała jak na opracowanie monograficzne. Ponadto owocna dyskusja metafizologiczna zakłada sporą znajomość filozofii i jej historii, a z kolei nauczanie filozofii jest możliwe bez obszernego wstępu metafizologicznego. Materiał historyczny jest niekiedy zbyt obszerny (ontologia), a niekiedy zbyt okrojony (epistemologia), a zawsze zbyt filtrowany sympatiami Galarowicza. Nader ważna obecnie problematyka filozofii politycznej została przez Galarowicza wtłoczona do etyki społecznej, aczkolwiek na pewno zasługuje na odrębny rozdział. Wreszcie autor pominął lub potraktował zbyt skrótowo pewne ważne kwestie, np. problem psychofizyczny, spór o uniwersalia, problematykę determinizmu i indeterminizm, współczesne aspekty sporu o idee wrodzone (np. natywnizm w lingwistyce), modele rozwoju wiedzy czy problem percepcji. W ogólności, problemy filozoficzne nauk szczegółowych są w *NŚP* potraktowane po macoszemu, o czym świadczy również i wykaz literatury z pogranicza filozofii (s. 648–661). Na pewno, *NŚP* zawiera mnóstwo informacji, np. historycznych, personalnych czy bibliograficznych, ale sposób selekcji obniża ich wartość. Język *NŚP* jest w wielu fragmentach prosty i żywy, ale w innych zbyt profesjonalny i mętny, a w jeszcze innych nadmiernie górnolotny i/lub metaforyczny, np. w tytułach, które mają często charakter bardziej perswazyjny niż informacyjny (np. „Na ścieżkach prawdy”, „Prawda nas wyzwoli”, „Zrozumieć drugiego człowieka” czy też „Zakorzenie się w dobru”). Określając sposób i tok wykładu, Galarowicz składa taką oto deklarację: „w punkcie wyjścia rozważań zwracam szczególną uwagę na opis sytuacji i doświadczeń egzystencjalnych, z których owe pytania i zagadnienia wyrastają. Moje opisy mają często charakter analiz psychologicznych” (s. 20). Autor odnosi się od czasu do czasu do tzw. sytuacji granicznych (wielkiego cierpienia czy śmierci), ale na ogół ilustruje swe tezy potocznymi sytuacjami, tym, że ktoś coś widzi, czymś się cieszy, a czymś innym smuci, czymś zachwyca lub też nie, czegoś się boi, itp. Nazywanie takich doświadczeń egzystencjalnymi jest grubą przesadą. Galarowicz nie prowadzi też żadnych analiz psychologicznych, bo sytuacje graniczne opisuje słowami innych autorów (w ogóle, *NŚP* zawiera zbyt dużo cytatów), a inne zdroworozsądkowymi konstatacjami. Autor niewątpliwie dołożył wiele starań, aby jego tekst był atrakcyjny dydaktycznie. Sformułował pytania mające ułatwić przyswojenie tekstu przez czytelnika i dalszą analizę poruszanych w nim kwestii, a także ułożył listę lektur. Ale cóż z tego, skoro dobór pytań i literatury jest jednostronny. I gdzie tu znaleźć jakieś szczególne pozytywy.

Zapewne pełne zawieszenie własnego stanowiska jest niemożliwe przy pisaniu jakiegokolwiek dzieła filozoficznego. Niemniej jednak, opracowanie wstępu do filozofii wymaga specjalnej wstrzeźliwości w ujawnianiu własnych poglądów, bo wiadomo, że nie są jedynymi. Owa wstrzeźliwość jest trudna do osiągnięcia, ale możliwa. Nasza literatura propedeutyczna w dziedzinie filozofii ma w tym względzie dobre tradycje, że wspomnę *Zagadnienia i kierunki filozofii* Ajdukiewicza czy też *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach* Czeżowskiego. Galarowicz obiera inną drogę czyniąc z niej nawet cnotę. Skutki tego wyboru starałem się wyżej pokazać. Piękne są

ciebie jako turysta, który proponuje ci wspólną wędrówkę” (s. 20). Tyle, że ta wędrówka ma odbyć się wedle ściśle określonego kierunku, czego początkujący nie jest w stanie dostrzec.

Czy jednak sformułowania o przemycaniu czy propagandzie własnych sympatii filozoficznych nie są zbyt ostre? Otóż, na autorze wstępu do filozofii ciąży szczególna odpowiedzialność. Mówiąc językiem prawniczym odpowiada on nie tylko za skutki objęte zamiarem bezpośrednim, lecz także i zamiarem wynikowym. Znaczy to, że można mu zarzucić, to czego powinien był uniknąć jako autor wstępu do filozofii, nawet jeśli zarzucane skutki nie były objęte zamiarem bezpośrednim.

Na pewno i ja nie uniknąłem interwencji własnych przeświadczeń i sympatii filozoficznych. Na pewno zarzut mętności jest rezultatem mych analitycznych preferencji, a to samo dotyczy widocznej rezerwy wobec większości nurtów preferowanych przez Galarowicza czy korygowania nieścisłości wobec pewnych poglądów. Skoro już ujawniłem własne preferencje, to dodam, że podręcznik ten uważam nie tylko za zły, ale też i za szkodliwy. Podobnie jak często cytowany w *NŚP* o. Bocheński uważam, że filozofia propagowana przez Galarowicza „psuje młodzież”. Skoro już nie da się jej uniknąć na filozoficznym rynku, to może przynajmniej nie karmić nią licealistów. Tak się bowiem składa, że podręcznik w stylu Ajdukiewicza jest strawny dla wszystkich, a *NŚP* tylko dla niektórych. Warto z tego wyciągnąć wnioski.

Recenzował *Jan Woleński*