

GAREWICZ JAN – filozof, historyk filozofii, historyk idei, tłumacz, ur. 21 VII 1921 w Łodzi, zm. 15 II 2002 w Warszawie.

Ukończył w Łodzi szkołę średnią, z której wyniósł doskonałą znajomość języka niem., co pozwoliło mu podczas okupacji utrzymywać się z lekcji, a po wojnie dokonywać licznych przekładów dzieł klasyków niem. filozofii i literatury. W 1953 ukończył ekonomię w Szkole Głównej Handlowej w Warszawie, po czym pracował na tej uczelni, jednocześnie odbywając na UW studia doktoranckie z filozofii. Pracę doktorską, pisaną pod kierunkiem T. Krońskiego i B. Baczki, na temat filozofii A. Schopenhauera obronił w 1963. W 1956 rozpoczął pracę w Zakładzie Historii Filozofii Nowożytnej i Myśli Społecznej IFiS PAN; tu w 1974, na podstawie rozprawy o początkach myśli socjalistycznej w Niemczech, uzyskał habilitację i pracował aż do emerytury w 1987, a w okresie stanu wojennego pełnił funkcję przewodniczącego NSZZ „Solidarność”. Tytuł prof. uzyskał w 1992; od tego roku uczestniczył w pracach Zakładu Badań nad Niemcami Instytutu Nauk Politycznych PAN.

Był założycielem (wraz z Baczką i L. Kołakowskim) czasopisma filozoficznego „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” i wieloletnim jego sekretarzem redakcji. Prowadził wykłady w wielu uniwersytetach niem., był członkiem filozoficznych towarzystw naukowych w Niemczech (Schopenhauer Gesellschaft, Kant Gesellschaft, Internationale Johann-Gottlieb Fichte Gesellschaft) i w Polsce (Polskie Tow. Filozoficzne – przewodniczący Oddziału Warszawskiego w latach 1983–1992, PEN Club Polski, Stow. Tłumaczy Polskich, ZAIKS – członek Zarządu Sekcji Naukowej).

L. Szczucki, przyjaciel i współpracownik G., we wspomnieniu mu poświęconym (*Jan G. (1921–2002)*, 44) podkreślił, że G. był „humanistą w starym dobrym stylu”, posiadającym rozległe i staranne wykształcenie, wykraczające poza krąg profesjonalnych zainteresowań, poparte niezwykle pracowitością, a w działalności translatorskiej – „perfekcjonistą nieugiętym”. Dorobek pisarski G. obejmuje ponad 160 pozycji.

Ważniejsze prace G.: *Rozdroża pesymizmu. Jednostka i społeczeństwo w koncepcji Artura Schopenhauera* (Wr 1965); *August Cieszkowski w oczach Niemców w latach trzydziestych-czterdziestych XIX wieku* (w: *Polskie spory o Hegla 1830–1860*, Wwa 1966, 205–241); *Schopenhauer, czyli wolność bez*

wyboru (w: *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, Wwa 1966, 297–307); *Schopenhauer* (Wwa 1970, 2000³); *Między marzeniem a wiedzą. Początki myśli socjalistycznej w Niemczech* (Wwa 1975); *Fichte i polska filozofia czynu* (AHFMS 25 (1979), 97–118); *Kilka uwag o badaniu recepcji filozofii* (w: *Wybrane zagadnienia z historii filozofii polskiej na tle filozoficznej umysłowości europejskiej*, Wr 1979, 103–107); *O metaforze w filozofii: Sowa Minerwy* (w: *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna*, Wr 1982, 79–91); *Wprowadzenie w metafizykę Jakuba Böhme* (AHFMS 32 (1987), 17–40); *Hegel über Böhme* (w: *Philosophie und Poesie*, St 1988, I 321–329); *O pojęciu pesymizmu* (AHFMS 34 (1990), 87–98); *Messianismus* (w: *Deutsche und Polen. 100 Schlüsselbegriffe*, Mn 1992, 152–160); *Misja narodu w ujęciu polskim i niemieckim* (Rocznik Polsko-Niemiecki 2 (1993), 7–19); *Die Mystiker der polnischen Romantik und Jakob Böhme* (w: *Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption*, Wie 1994, 245–254); *Filozofia i nauka* (EdF 22 (1996), 107–114). Pośmiertnie wydano: *Wokół filozofii niemieckiej. Wybór pism* (Wwa 2008).

DZIAŁALNOŚĆ TRANSLATORSKA I WYDAWNICZA. Ważną dziedziną aktywności twórczej G. była działalność translatorska – jest autorem licznych przekładów tekstów filozoficznych i literackich z języka niem. Największa praca translatorska, której G. poświęcił znaczną część życia, to przekład ze wstępem i komentarzem – dzieła A. Schopenhauera *Die Welt als Wille und Vorstellung* (*Świat jako wola i przedstawienie*, I–II, Wwa 1994–1995). Przełożył także oraz opatrzył wstępem i przypisami Schopenhauera *Aphorismen zur Lebensweisheit* (*Aforyzmy o mądrości życia*, Wwa 1970, 1997⁴). Ponadto przełożył m.in.: frg. pism J. G. Fichtego, K. Jaspersa, M. Schelera, N. Hartmanna, M. Bubera, a także prace Polaków pisane w języku niem., m.in. A. Cieszkowskiego i B. Trentowskiego, oraz dramaty: F. Dürrenmatta, T. Manna, M. Frischa.

G. był członkiem Komitetu Redakcyjnego wydawnictwa encyklopedycznego *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy* (Wr 1971), do którego napisał wiele biogramów (m.in. L. A. Birkenmajera, W. Daisenberga, W. Dzieduszyckiego, S. Grabskiego, A. Wrzoska).

Główną dziedziną zainteresowań filozoficznych G. były dzieje filozofii niem., zwł. myśl Schopenhauera, ale także I. Kanta, Fichtego, G. W. F. Hegla oraz J. Böhmego. Ponadto badał filozofię pol. – analizował m.in. pisma mesjanistów pol., Cieszkowskiego i Trentowskiego, także w aspekcie ich związków z filozofią niem., głównie Kanta i Hegla. Współpracował przy wyborze i opracowywaniu tekstów do obszernej antologii filozofii pol. *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831–1864*, wyd. A. Walicki (Wwa 1977).

INTERPRETACJE FILOZOFII SCHOPENHAUERA. Myśl Schopenhauera rozważał G. głównie pod kątem zawartej w niej koncepcji człowieka i społeczeństwa, ujętych w aspekcie zagadnienia wolności. Filozofię Schopenhauerowską porównywał z dominującymi wówczas w filozofii niem. prądami, usiłując dociec źródeł braku jej popularności wśród jego współczesnych. Poglądy Schopenhauera rozważał także w kontekście koncepcji historyzoficznych z pierwszej poł. XIX w., weryfikując obiegowy pogląd, że programowo ahistoryczna filozofia Schopenhauera próbuje odpowiedzieć na te same pytania, jakie stawiał w owym czasie niem. historyzm. Tym samym G. podjął stary spór dotyczący interpretacji filozofii Schopenhauera oraz jego przynależności do formacji myślowej dominującej w pierwszej poł. XIX w., zwł. jego pokrewieństwa z Heglem i romantyzmem. G. uważał, że filozofia Schopenhauera była w Niemczech ogniwem łączącym dwie zasadniczo różne epoki: czas wielkich systemów spekulatywnych, a zarazem wielkich utopii, w których kluczową rolę odgrywały koncepcja człowieka i koncepcja historii, oraz czas systemów minimalistycznych, które wyrzekły się metafizyki, a zwróciły ku przyrodoznawstwu i scjentyzmowi, poddając krytyce dotychczasową historiozofię. G. twierdził, że każda synteza obu tych formacji myślowych, która nie dostrzeże roli, jaką odegrał Schopenhauer, wystawi sobie świadectwo ubóstwa. Wbrew opiniom wielu historyków filozofii, zarzucających Schopenhauerowi eklektyzm i rażące niekonsekwencje, G. sądził, że mimo tych niekonsekwencji i przeskoków logicznych jego filozofię cechuje wewnętrzna spójność, a twierdzenia zaczerpnięte z różnych nurtów zostały włączone w system nieprzypadkowo, lecz służą uzasadnieniu koncepcji naczelnej. Dowodził, że Schopenhauer tworzył swój system filozoficzny w świadomej opozycji do całej współczesnej filozofii niem., którą traktował jako

wyraz jednej tendencji generalnej – historyzmu racjonalistycznego. Wykazywał, że sprzeciwiał się głównej tendencji historyzmu niem. pierwszej poł. XIX w., nakładającej na jednostkę moralny obowiązek świadomego uczestnictwa w realizacji powołania ludzkości. Protestował przeciw pojmowaniu człowieka jako jedynie elementu całości, którą jest ludzkość, i obarczania go odpowiedzialnością za rozumne urządzenie świata. Tendencja ta suponuje odrzucenie teologicznej wizji świata, w której człowiek jest zależny całkowicie od Boga, ale również odrzucenie przekonania o zależności człowieka od praw natury, propagując programowy antropocentryzm. G. argumentował, że Schopenhauer również przyznawał się do antropocentryzmu, ale był to antropocentryzm o zupełnie odmiennym ukierunkowaniu, mianowicie indywidualistycznym. Dowodził (*Rozdroża pesymizmu*, 95–140), że pojęcie indywidualizmu funkcjonujące w filozofii Schopenhauera jest niejednoznaczne, a przy bliższej analizie okazuje się, że występują w niej 2 odmienne rozumienia: indywidualność jako zasada i źródło zła w świecie oraz indywidualność jako wartość pozytywna. W pierwszym przypadku indywidualność oznacza, że jednostka jest moralnie odpowiedzialna tylko za samą siebie, w drugim zaś oznacza, że nieliczne jednostki, posiadające i cnotę, i rozum, są w stanie zawiesić swą indywidualną wolę. Każdy z tych rodzajów indywidualizmu inaczej sytuuje człowieka w świecie.

ROZUMIENIE ROLI FILOZOFII. G. podejmował także zagadnienia metafizyczne. Interesujące i kontrowersyjne są jego rozważania na temat, czym jest filozofia. Twierdził, że filozofia nie jest nauką – jest czymś mniej i czymś więcej niż nauka (*Filozofia i nauka*, 107) – mniej, bo w nauce wolno stawiać tylko takie pytania, na które można oczekiwać odpowiedzi (nawet jeśli długo trzeba na nie czekać i jeśli przekraczają aktualną wyobraźnię); pytania, na które nie ma odpowiedzi, nie wchodzą w zakres nauki. U podstaw każdego nawoływania o filozofię naukową leży, zdaniem G., przekonanie, że domeną filozofii są pytania, na które odpowiedź jest możliwa. Tak pojęta filozofia różniłaby się od nauki tylko charakterem swoich pytań, a nie pewnością uzyskanych odpowiedzi. Jeśli zaakceptować postulat filozofii naukowej, to różnica między nią a nauką sprowadzałaby się do zakresu stawianych pytań, niekiedy do metody badań, ale nie miałaby charakteru pryncypialnego.

Zdaniem G., w nauce znajomość historii danej dziedziny nie jest nieodzowna; można uprawiać naukę, nie znając jej historii, ponieważ to, co znalazło potwierdzenie, przestaje budzić zainteresowanie, a twórca odkrycia znika z pola widzenia. W filozofii natomiast jest inaczej; G. podkreślał: „[...] nie do wyobrażenia jest filozof, który nie czytał ani Platona, ani Arystotelesa, ani Augustyna, ani Tomasza, ani Bacona, ani Kartezjusza, ani Spinozy, ani Leibniza itd. Co więcej, jeśli filozofię uprawia zawodowo, a nie tylko jako amator, wymagamy od niego, by przynajmniej tych filozofów z czasów minionych, do pokrewieństwa z którymi się przyznaje, albo z którymi polemizuje, znał w oryginale. Kto przyznaje się do transcendentalizmu, ten nie może znać Kanta tylko z przekładu, nawet tak znakomitego, jak Romana Ingardena” (tamże, 108–109). Dlaczego fizyk cząstek elementarnych nie musi czytać Bohra, a filozof zajmujący się fenomenologią nie może nie czytać Husserla? Dlaczego filozofia musi stale sięgać do samych źródeł? Na czym polega szczególność owej dziedziny wiedzy, że nie może się obejść bez nieustannego sięgania do własnej przeszłości? – takie pytania w kontekście rozważań nad specyfiką filozofii stawiał G. Wyróżnikiem filozofii jest – jego zdaniem – fakt, że filozofia jest taką dziedziną, która szuka odpowiedzi na pytania, wiedząc, że odpowiedzi na nie nie znajdzie. Nauka może nie mieć pewności, że znajdzie odpowiedź na swe pytania, ale musi wierzyć, że taka odpowiedź jest możliwa. Filozofia bada to, co ze swej istoty jest niepoznawalne. Niepoznawalne jest jądrem filozofii. Ponieważ tego, co niepoznawalne, usunąć się nie da, więc i filozofia jest niezniszczalna i trwać będzie wbrew wszelkim zakusom „unaukowienia” jej, czyli uwolnienia od metafizyki.

Uważał, inaczej niż filozofowie-realiści, że filozofowanie zaczyna się nie od zdziwienia, lecz od buntu – historia świata zaczęła się od buntu aniołów (tamże, 110). Filozofia jest nieustannym podawaniem w wątpliwość wszelkiej oczywistości, wszelkiej, tzn. nie oczywistości takiej czy innej tezy, lecz oczywistości w ogóle. Obowiązkiem filozofii jest stawiać pytanie, „czy aby na pewno?”. Filozofii nie wolno przyjąć za oczywiste żadnego twierdzenia, żadnego założenia – zawsze musi pytać o ich podstawę i uprawomocnienie.

G. przyznawał się, że nie wierzy w ostateczne rozwiązanie jakiegokolwiek rzeczywiście filozoficznego problemu, deklarował natomiast wiarę w konieczność poszukiwania, nazywając tę postawę sceptycyzmem konstruktywnym; poszukując, posuwamy się naprzód, a musimy przy tym stosować najostrejsze rygory myślenia – „nie uprawiamy nauki, ale zachowujemy się jak rasowi badacze i tylko wtedy pozostaniemy wierni naszemu powołaniu. Z takim rozumieniem naukowości w filozofii, z takim traktowaniem jej jako *exacte Wissenschaft* w pełni się zgadzam. Podzielam dążenia, nie podzielam złudzeń” (tamże, 111). G. zastanawiał się, czy oznacza to, iż problemy filozoficzne pozostają wiecznie te same, że istnieje *philosophia perennis*? W istocie, tak! Zmienia się tylko ich forma i sposób artykulacji, a cała trudność polega na tym, by nie tracąc z oczu wieczystości problemów, dostrzegać stałą zmienność ich form, odczytywać je nie tylko wciąż na nowo, ale i po nowemu. Skończoność ludzkiego jednostkowego istnienia była, jest i będzie zawsze problemem, ale w każdym czasie przeżywanym inaczej. *Eadem sed aliter* będzie na wieki istotą wszelkiej filozofii – stwierdzał G. Dlatego musimy sięgać po pisma poprzedników, ponieważ dręczą nas te same problemy, lecz sięgając do nich, nie możemy szukać gotowych rozwiązań, gdyż nie znajdziemy ich na poziomie naszych potrzeb. Wnikanie w zmagania filozofów z odwiecznymi problemami pobudza nas do własnych poszukiwań. Nie jesteśmy tylko karłami stojącymi na ramionach olbrzymów, jesteśmy Syzyfami wtaczającymi od nowa ten sam kamień. Wielkim filozofem jest nie ten, kto dał rozwiązanie jakiegoś problemu filozoficznego, lecz ten, na którego pismach można się uczyć, na czym polega myślenie filozoficzne. A kiedy już się tę umiejętność posiadało, dostrzega się znaczenie myślicieli także mniejszego kalibru, „i wtedy dopiero okazuje się, że wielki jest nie tylko poszczególny filozof, lecz że wielka jest filozofia” (tamże, 113).

Akcentował szczególny charakter historii filozofii jako nauki, która gdy jest ujmowana jako relacja o tym, co się kiedyś działo, jest historią; można ją wtedy traktować jako jeden ze składników kultury duchowej, jako element historii epoki, historii narodu, historii nauki. Można też historię filozofii traktować zupełnie inaczej, pytając, co mają nam dziś do powiedzenia wielcy filozofowie. Tak pojęta historia filozofii sama staje się filozofią.

A. Przymusiła, *Bibliografia Jana G.*, AHFMS 40 (1995), 199–216; L. Szczucki, *Jan G. (1921–2002)*, Principia. Ekspres Filozoficzny 29 (2002), 43–45; J. Domański, *J. G. – garść wspomnień bardzo osobistych*, RuF 61 (2004) nr 1, 9–13.

Teresa Zawojka