

Konrad Wyszowski: Przekroczyć antynomie współczesności. Hegel, Trentowski i poszukiwania zaginionej prawdy

Aby przekroczyć antynomię współczesności, aby zastąpić jej rozdartą szatę nowym okryciem, trzeba znaleźć zaginioną prawdę. Być może kiedyś ją mieliśmy i ją zagubiliśmy, być może nigdy jeszcze jej nie posiadaliśmy. Interesuje nas przyszłość: jak zdobyć prawdę? Jak prawdę poznać? W tym pytaniu tkwi wyjściowy problem tej książki: czy wszystko, co istnieje, jest poznawalne?

§1.

Żyjemy w świecie rozdartym. Świecie antynomii, przeciwieństw, sprzeczności. Ze wszystkich stron dobiegają głosy pojedynczych osób lub pomniejszych grup, które obwieszczają światu nowo odkrytą lub starodawną, w każdym razie nieomylną i nieodwołalną prawdę. Ich krzyki mogą sugerować, że zagłuszają w ten sposób wewnętrzną niepewność. Jednak nieraz nie tylko ich słowa, lecz także ich czyny świadczą, że szczerze wierzą oni w swoje nauki. Problem stanowi fakt, że te rozproszone nawoływania tworzą zgiełk, w którym pozostała część ludzkości nie jest w stanie usłyszeć głosu własnej jaźni ani wyartykułować własnej woli. Nawet podporządkowanie obcym nawoływaniom nie stanowi rozwiązania, gdyż wobec ich wielości i równej pewności siebie wszystkich nawołujących nie wiadomo, któremu z tych głosów należałoby się podporządkować. A w tym

samym czasie, w którym trwa ten impas decyzyjny, ci rozproszeni nawoływacze nie tylko mówią, lecz także czynią swoje. Brakuje nam paradygmatu. Paradygmatu myślenia i paradygmatu działania. Mimo że wielu twierdzi, że filozofia „nowożytna”, filozofia wielkich systemów skończyła się już ponad wiek temu, konstатовany przez nią stan rzeczy nadal trwa. Jakie są jego źródła, jakie powody, jakie przyczyny? To stanowi zagadnienie samo w sobie. Celem, jaki stawia sobie ta książka, jest nie dokładna identyfikacja tych powodów, lecz przyczynienie się do rozwiązania problemu, który one wywołały.

Jest jakaś prawda o świecie, wyrażająca jego tożsamość, i jest jakaś prawda o nas, wyrażająca naszą jaźń. Tożsamość stanowi o tym, *czym* coś jest, a jaźń, w szczególności, o tym, *kim* ktoś jest. Skąd wiemy, czym coś jest albo kim ktoś jest? Jak poznamy tożsamość świata i naszą jaźń? To pytanie o poznanie. Pytanie o to, na jakiej podstawie twierdzimy, że nasze poznanie jest prawdziwe, a przynajmniej podobne do prawdy, prawdopodobne. Jak możemy sprawić, że coś stanie się czymś innym? Jak ktoś może coś uczynić, w szczególności coś, czego jeszcze nie czynił, coś, co może przeczyć jego dotychczasowej tożsamości? To pytanie o działanie. Pytanie o to, na jakiej podstawie twierdzimy, że nasze działanie jest wolne, swobodne, niezależne od tego, kim jesteśmy. Pierwsze pytanie kieruje nas ku tożsamości i ku jaźni, ku ich prawdzie, drugie nas od nich oddala, szuka dróg sprzeciwu wobec nich. Te przeciwne kierunki mogą okazać się jednak możliwe do pogodzenia, jeśli okaże się, że od prawdy jesteśmy jakoś zasadniczo oddzieleni, że nie możemy jej tu i teraz poznać, a zarazem, że szukając prawdopodobnej wiedzy, mamy pewną swobodę w poszukiwaniu środków wyrazu jej podobieństwa do prawdy. Co więcej, jeśli okaże się, że każdy, kto twierdzi, że zna tożsamość świata i naszą jaźń oraz że na podstawie tej znajomości jest w stanie wyrokować ostatecznie i nieodwołalnie o charakterach i czynach innych ludzi, się myli. A także,

że myli się każdy, kto twierdzi, że z tej znajomości powziął ostateczną i nieodwołalną wiedzę o ścisłym uwarunkowaniu całej rzeczywistości, o jakiejś fatalności, która rządzi każdym zdarzeniem i każdym czynem i nie dopuszcza najdrobniejszego odchylenia od ustalonych dla nich torów dalszego biegu. Wreszcie, że myli się każdy, kto twierdzi, że jego niepowodzenie w poszukiwaniu jaźni i prawdy, prawdopodobieństwa i wolności dowodzi ostatecznie i nieodwołalnie, że jaźni, prawdy, wolności i prawdopodobieństwa nie ma, że wszystko to jest fikcją i że próba ich poszukiwania jest teoretycznie i praktycznie niedopuszczalna.

Aby przekroczyć antynomię współczesności, aby zastąpić jej rozdartą szatę nowym okryciem, trzeba znaleźć *zaginioną prawdę*. Być może kiedyś ją mieliśmy i ją zagubiliśmy, być może nigdy jeszcze jej nie posiadaliśmy. Interesuje nas przyszłość: jak zdobyć prawdę? Jak prawdę poznać? W tym pytaniu tkwi wyjściowy problem tej książki: czy wszystko, co istnieje, jest poznawalne? Niżej padnie odpowiedź, że nie. Następnie, z tej odpowiedzi zostaną wyciągnięte konsekwencje, z zakresu filozofii teoretycznej i z zakresu filozofii praktycznej. Pytaniu przyświeca nazwisko Hegla. Odpowiedzi – Trentowskiego. Przy wyciąganiu konsekwencji obaj, niczym utuczona hekatomba z pokrytymi złotem i uwieńczonymi rogami, zostaną złożeni w ofierze prawdzie.

To jest, oczywiście, tylko metafora. Skończyły się krwawe ofiary. Hegel nie będzie niżej występował w samotności. Przeciwnie, wystąpi jako patron posthegłowski, a więc bogatego w bohaterów modelu filozofii, którego rekonstrukcji poświęcone są dwie pierwsze tezy tej książki. Dwie następne tezy posłużą konstrukcji modelu filozofii mającego za swoje miejsce wspólne, za swój punkt oparcia

Trentowskiego, który nadal nie doczekał się należnego mu miejsca w dziejach, a więc w dzianiu się filozofii. Wszystko to przy założeniu, że odpowiedź na fundamentalne pytanie teorii poznania, czyli staromodnie pojętej logiki: „jak możliwe jest poznanie”, pozwala systematycznie odpowiedzieć na inne zasadnicze pytania filozoficzne. W tezie piątej to fundamentalne pytanie zostaje przeformułowane do postaci „jak możliwe jest działanie”, „jak możliwy jest czyn”.

Od tezy pierwszej oddziela nas jeszcze wstęp. A wstępować, proponuję, z rozważań nad dziejami filozofii i sposobem badania tych dziejów, wraz z pewnym nieuporządkowaniem charakterystycznym dla obu tych przedmiotów namysłu. W tym nieuporządkowaniu, zresztą tylko relatywnym, też jest pewna wartość. „Wszystko w będącý ieszczé tey mięszaninie (chaos) z sobą walcząc, z sobą się trąc, nowe stwarza dla siebie prawidła. Wszystko co się z nich noworodzi, choć dalekie od doskonałości ma iakąś piękność własnotwórną, która równie nas zastanawia, równie nas zadziwia, iak dzieła iuż nawet do doskonałości dochodzące” [1].

(...)

§2.

Jednym z założeń, na których polega ta książka, jest następujące twierdzenie: filozofia uprawiana po niemiecku na przełomie wieków XVIII i XIX, a po polsku w wieku XIX ma szczególne znaczenie dla współczesności. Szczególne znaczenie ma dla współczesności filozofia Kanta, Fichtego, Schellinga, Hegla, a także Mochnackiego,

Trentowskiego, Cieszkowskiego i Libelta. Wedle rzeczzonego założenia filozofia europejska, a nawet światowa, osiągnęła pewien niezwykle wysoki punkt swego rozwoju w pierwszej połowie XIX wieku i do dziś ponad niego się nie wzniosła. Nie jest to, co prawda, teza tak mocna jak deklaracja końca filozofii, ogłoszona między innymi przez Cieszkowskiego w następujących słowach:

odkryto już absolutną metodę i stanowi ona jądro filozofii, dlatego byłoby zapoznaniem wielkości i dziejowego znaczenia Hegla, gdybyśmy nie widzieli w nim przynajmniej (...) *początku końca* filozofii, tak jak Arystotelesowi przyznać powinniśmy jeśli nie jej początek, to przynajmniej *koniec jej początku*. Co więcej, w osobie Hegla myśl wykonała istotne swe zadanie, a chociaż rozwój jej bynajmniej się na tym nie kończy, to niemniej będzie musiała zstąpić ze swego apogeum i ustąpić częściowo przed nową wschodzącą gwiazdą. Dokładnie tak samo jak sztuka, skoro osiągnęła już formę klasyczną, przerosła samą siebie i przeszła w formę sztuki romantycznej, ale zarazem odstąpiła hegemonię nad światem filozofii, tak też w obecnej chwili filozofia stanęła na takim klasycznym punkcie, gdzie sama siebie przerosnąć musi, a tym samym właściwą hegemonię komu innemu odstąpić [2].

Jednak, choć nie zgadzam się z młodym Cieszkowskim, że filozofia zaczęła się kończyć wraz z Heglem, ani, tym bardziej, że się skończyła, to zakładam, jak on, że wraz z Heglem filozofia niemiecka osiągnęła pewien kształt *klasyczny*. Stąd adekwatność znanego przecież i rozpowszechnionego terminu *klasyczna filozofia niemiecka*. Analogicznie, w książce tej używam terminu *klasyczna filozofia polska* [3] na oznaczenie kształtu, jaki filozoficzna myśl polska przybrała

dzięki Mochnackiemu, Trentowskiemu, Cieszkowskiemu i Libeltowi. Rzecz jasna, w przypadku myśli polskiej twierdzenie o istnieniu jakiegoś jej kształtu klasycznego jest zdecydowanie bardziej kontrowersyjne niż w przypadku myśli niemieckiej. Dlatego przeprowadzenie możliwości takiego postawienia sprawy należy do jednego z przedmiotów tej książki.

Ale czym właściwie mają się wyróżniać te dwie klasyczne filozofie, niemiecka i polska? Co ma nadawać im szczególne znaczenie, o którym mowa? Są one jednymi z ostatnich prób filozoficznej systematyzacji ludzkich światopoglądów. Są próbami nadania *jedności*, i to *uporządkowanej* jedności mnogim doświadczeniom i przemyśleniom, które gromadzą się w ludzkiej *jaźni* i którym, jeśli nie zawsze, to przynajmniej często, brak jakiegoś łatwo dostrzegalnego, *prima facie* uchwytywalnego porządku. Ich bezpośrednie nieuporządkowanie, ich natłok, ich ciągłe narastanie rodzi w człowieku potrzebę albo ich zatrzymania, albo, właśnie, uporządkowania i, w celu zachowania spójnej tożsamości, zjednoczenia w jeden, spójny obraz świata. Raczej oczywistością jest, że współczesny porządek polityczny i ekonomiczny, w którym musimy dokonywać ustawicznych *wyborów*, *decyzji*, a także współczesny stan techniki, prowadzący do ciągłego obarczania nas niezliczoną ilością *informacji* oraz quasi-informacyjnych *bodźców*, pociągają za sobą jeszcze większe niż w dawnych epokach obciążenie współczesnego człowieka poznawaniem świata i wyciąganiem z tego poznania konsekwencji. Dlatego właśnie, jak sądzę, filozofie, które pomagają człowiekowi w scalaniu swojego doświadczenia i swojego myślenia, które pomagają mu w konsekwentnym i spójnym podejmowaniu wyborów, są nam, ludziom współczesnym, potrzebne.

§ 3.

Pozornie do problemu filozoficznego można podejść tylko na dwa sposoby: na sposób *historyczno-filozoficzny* i *ściśle filozoficzny*. Pierwszy z nich to badanie historyczne, które, po przeprowadzeniu krytyki źródeł, ustala treść doktryny filozoficznej lub poglądu filozoficznego, odnoszących się do badanego problemu filozoficznego. Rzecz jasna, ustalenie treści rzeczonych doktryny lub poglądu wymaga obycia z tekstami filozoficznymi i z filozofią jako metodą myślenia, dlatego też historia filozofii jest częścią filozofii. W historii filozofii pierwiastek historyczny i ściśle filozoficzny są nierozdzielne i nieodzowne.

Sposób *stricte* filozoficzny to ahistoryczne rozważanie określonego problemu w odniesieniu do standardów i potrzeb środowiska, dla którego się tworzy i pisze; najczęściej środowiskiem tym jest społeczność uczonych. W takim trybie uprawiania filozofii wyznacznikiem wagi problemu jest zainteresowanie nim społeczności, do której filozof się odnosi, a kryterium poprawności rozwiązania problemu filozoficznego jest tak zwany *warsztat* uznawany przez innych ahistorycznych uczonych, przyznających tak zwany *profesjonalizm* lub odmawiających go.

Szczególnie u nas, w Polsce, gdzie już od ponad wieku, z pewnymi fluktuacjami, moralny prym wśród szkół i prądów filozoficznych wiedzie filozofia analityczna, taki podział sposobów uprawiania filozofii narzuca się większości twórców i odbiorców dzieł filozoficznych. „Na wskroś ahistoryczny etos filozofii neo-analitycznej”

[4] wyklucza możliwość diachronicznej (w sensie epok) dyskusji filozoficznej, uznając synchroniczność (epoki) za konieczny warunek aktualności i progresywności (naukowej). (Choć, jak wskażę niżej, filozofia analityczna w kręgu anglosaskim grzeszy często i coraz częściej przeciw ideałowi tej czystości i tylko u nas zachowuje ten ahistoryczny celibat, nadal skutecznie utrzymując nas we wstrzeźliwości w obcowaniu z dawną filozofią Kontynentu).

Jednak ten podział nie wydaje się być podziałem koniecznym, a co więcej, wydaje się, że współcześnie jest coraz częściej negowany w filozofii anglosaskiej, od której nasza jest ściśle zależna. W szczególności, popularny dziś w Ameryce, współczesny filozof postanalityczny i interpretator Hegla Robert Boyce Brandom występuje poza ten podział metodologiczny, nadając swojej summie filozofii analitycznej formę komentarza do *Fenomenologii ducha* Hegla [5]. Jak stwierdza, jego poprzednik, Wilfrid Sellars, powziął zamiar „przesunięcia filozofii analitycznej z jej fazy Humowskiej do jej fazy Kantowskiej” [6], zaś on, Brandom, z Kantowskiej do Heglowskiej. Swoją metodę dokonania tego przedsięwzięcia (przynajmniej w tej części, którą wyraził w *Duchu zaufania*) określa on mianem lektury *de re* w odróżnieniu od lektury *de dicto* [7]. Ta druga to wyżej wymieniona metoda historii filozofii (sam Brandom skupia się na drugim momencie, momencie interpretacji tekstu, jednakże nie sposób przejść do poważnej interpretacji czyjejś myśli bez ustalenia, z jakich źródeł należy korzystać przy interpretowaniu). Wychodzi ona od tego, co powiedziano lub napisano, czyli właśnie *de dicto*. Lektura *de re* za to wychodzi nie tyle od tego, *co* powiedziano lub napisano, a od tego, *o czym* to powiedziano lub napisano. Bada ona teorie, które odnajduje w dawnych pismach, by włączyć je we współczesny obieg myśli i skonfrontować je z własnymi przemyśleniami interpretatora. Oto pomysł Brandoma.

Myślę, że przeciwstawienie metody historii filozofii metodzie *stricte* filozoficznej pozwoli skorzystać z pomysłu Brandoma w sposób, który nada mu jeszcze większy sens i jeszcze lepiej pozwoli przedstawić zamysł tej książki. Otóż, po pierwsze, potencjał rozróżnienia między podejściem *de dicto* i *de re* nie ogranicza się do podziału na dwa sposoby wykładni tekstu. To rozróżnienie może i powinno zostać rozszerzone w ogóle na sposób podejścia do problemów filozoficznych i do tekstów filozoficznych. Z jednej strony, wskazuje ono, że diachroniczna dyskusja z przeszłością nie musi koniecznie opierać się na pełnej kwerendzie źródeł, ich krytyce i kompleksowym uwzględnieniu *secondary literature*. Istotą tej dyskusji jest uchwycenie sedna argumentów dyskutanta i wspólnota przedmiotu rozważań. W odróżnieniu jednak od ahistorycznej filozofii synchronistycznej odnosi się do źródeł, kieruje swój krok *ad fontes*, chcąc stworzyć coś aktualnego nie tylko synchronicznie, lecz także i przede wszystkim diachronicznie. Ponadto, filozofia diachroniczna dokonuje nie tylko wglądu w przeszłość, lecz także wygląda przyszłości. Jest tak, bowiem właśnie ruch ku przeszłości pozwala rozpoznać i uwzględnić problemy i teorie filozoficzne, które posiadają ponadpokowy charakter i nie są jedynie wytworem mody [8] czy krótkowzrocznej kalkulacji.

W tym tkwi, moim zdaniem, przyczyna dla utrzymywania się w filozofii światowej pewnych nazwisk-toposów [9]. Takim nazwiskiem-toposem jest, rzecz jasna, Hegel [10]. Wielką zasługą szkoły frankfurckiej i przyczyną jej ciągłej żywotności jest właśnie konstruktywny dialog z umiejętnie dobraną przeszłością, znalezienie sobie toposu w osobie Hegla. Nie jest on toposem wyłącznie tej szkoły i nie jest on jej toposem jedynym. Także my, Polacy, możemy mieć własne toposy, co nie oznacza, że mamy odrzucać cudze. Dominacja wyżej wzmiankowanej, ahistorycznej tendencji w najnowszych dziejach

naszej myśli z pewnością to utrudnia, jednak XXI wiek jest jeszcze młody i zielony, wydaje się więc, że nie brak nam jeszcze czasu, by taki nasz własny topos na filozoficznej scenie umieścić. Znakomitym kandydatem na taki właśnie topos jest moim zdaniem Bronisław Trentowski.

Zamierzam na poniższych stronach, umieściwszy się pomiędzy historią filozofii a filozofią ahistoryczną, skorzystać z *metodycznej inspiracji* Hegla i Trentowskiego, aby pokazać, że Trentowski nadaje się na topos dla nowej, dwudziestopierwszowiecznej filozofii polskiej. Co więcej, że – co łączy jedno z drugim – rzeczona metodyczna inspiracja pozwoli postawić tezy, które odpowiadają epoce, w której żyjemy i które przez to samo mogą stanowić wkład w dzieło tworzenia filozofii po polsku. Aby to uczynić, sięgnę także, z jednej strony, do dzieł pisanych w odniesieniu do toposu Hegla i, z drugiej, dotychczasowej literatury *pisanej o Trentowskim i wokół Trentowskiego*, aby nie rozrywać łańcucha dzieł dorównujących nieraz geniuszem utworom obu tamtych wielkich pisarzy.

By wstępnie wskazać, w jaki sposób korzystam w tej książce z metody interpretacji *de re*, warto zwrócić uwagę na używane przez Trentowskiego słowo „*transcendentalność*”. Nie jest jasne, w moim przekonaniu, jak słowo to odnosi się do znanego terminu Kantowskiego „transcendentalny”. Czy Trentowskiemu chodziło o rzeczywistość transcendentną (w jakim dokładnie sensie? po prostu bezprzestrzenności i beczasowości?), czy o rzeczywistość transcendentalną (warunkującą znany nam świat resp. jego poznanie), czy wreszcie o jedno i drugie, o rzeczywistość zarówno transcendentną, jak i transcendentalną? Nie wiem. Ponieważ chcę być życzliwym interpretatorem i nadać możliwie dużo sensu jego słowom, przyjmuję

interpretację, że Trentowskiemu chodziło o rzeczywistość *transcendentną* (w sensie, który zostanie określony w tezie pierwszej) i *transcendentalną* (w sensie, który zostanie określony w tezie trzeciej) zarazem. A zatem, że „transcendentalność” to fundament naszej rzeczywistości, który jest niepoznawalny, czyli transcendentny, ale który zarazem jest warunkiem sensowności i możliwości poznania, czyli jest transcendentalny. Fundament, którego nazwa ujawnia, że *transcendencja jest transcendentalnym warunkiem poznania*. Niżej, oczywiście, okaże się, jak to uzasadniam.

dr Konrad Wyszkowski

Fragment książki Konrada Wyszkowskiego: W stronę nowej racjonalności. Hegel, Trentowski i poszukiwania zaginionej prawdy, wydanej nakładem Fundacji Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2025.

Przypisy:

[1] W. Krasieński, *O wieszczach Prowancyi nazwanych trubadurami*, (Warszawa 1818), s. 7 i n.

[2] A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, przeł. A. Cieszkowski minor, w: tegoż, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, oprac. J. Garewicz i A. Walicki, Warszawa 2014, s. 68 i n.

[3] Termin ten wprowadzam w: K. Wyszowski, *Z powrotem do Trentowskiego!*, „Kronos” 2022, nr 3, s. 230, 240, 242 i n., i 251.

[4] „The thoroughly ahistorical ethos of neo-analytic philosophy”, w: S. Haack, *The Pragmatist Tradition: Lessons for Legal Theorists*, “Washington University Law Review” 2018, t. 95, s. 1057. Lekturę tego artykułu zawdzięczam Marcinowi Woźnemu.

[5] Mam tu na myśli jego najnowszą książkę pod tytułem *Duch zaufania*. Lektura *Fenomenologii Hegla*. P. R.B. Brandom, *A Spirit of Trust. A Reading of Hegel’s Phenomenology*, Cambridge (MA)–London 2019.

[6] Tenże, *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism*, New York 2008, s. 206.

[7] Tenże, *A Spirit of Trust*, s. 308 i n. P. także: tenże, *The Tales of the Mighty Dead*, Cambridge (MA)–London 2002, rozdział 3 na s. 90–118.

[8] Co nie znaczy, że mody filozoficzne są zupełnie bezproduktywne, p. S. Magala, *Modne kierunki filozoficzne*, Warszawa 1984, s. 10–13. Jednakże podejmowanie jakiegoś tematu jedynie dlatego, że jest modny, choć jest bardzo częstym, jeśli nie najczęstszym, tajnym aneksem „polityk” wydawniczych, nie powinno stanowić właściwej pobudki do uprawiania filozofii. Nota bene, szkodliwą rolę w tym

procesie może odgrywać dążenie do „unaukowania” filozofii, a w szczególności kopiowanie charakterystycznego dla science podążania za tak zwanym stanem badań.

[9] Więcej o toposach piszę w: K. Wyszowski, *Z powrotem do Trentowskiego!*, s. 228–230.

[10] Nie wiem, na ile umyślnie, niemniej bardzo celnie wyrazili ten sposób odnoszenia się do Hegla redaktorzy pośmiertnego wydania pism Tadeusza Krońskiego, tytułując je *Rozważania wokół Hegla* (Warszawa 1960). Zwykle, co odzwierciedla dualizm metodologiczny w filozofii, o którym tu piszę, gdy student lub pracownik naukowy zostaje zapytany, o czym obecnie pisze resp. o czym obecnie myśli, odpowiada albo całkowicie przedmiotowo (o bycie, o kryterium indywidualizacji, o zasadzie tożsamości), albo całkowicie podmiotowo (o Heglu, o Trentowskim, o Kancie; resp. o pojęciu bytu u Hegla). Jego zainteresowania poszczególnymi filozofami kategoryzowane są jako zainteresowania podporządkowane jakiejś osobie. To podporządkowanie wyraża słowo „o”: pisać o kimś znaczy w tym kontekście tyle, co wykładać czyjaś myśl. Jako jedyna alternatywna możliwość prezentowane jest pisanie o czymś, w ahistorycznym oderwaniu od dawnych autorów. Tę fałszywą alternatywę rozłączną pozwala przewyciężyć słowo „wokół”, które łączy w sobie sens pisania w relacji do dawnych autorów, ale zarazem sens pisania o problemach filozoficznych, nie zaś problemach filozofów. Podobny sens mógł mieć na myśli Kazimierz Jaworski, używając słowa „dookoła” w tytule swojego artykułu: *Dookoła Trentowskiego* (Z powodu książki Dra Wł. Horodyskiego pt. „Bronisław Ferdynand Trentowski”. Kraków. Nakładem Akad. Um. 1913.), „Pamiętnik Literacki” 1913, r. 12, s. 282–299. Było tak zapewne, jeżeli w jego intencji słowo to miało odnosić się

do pierwszej części jego tekstu (s. 282–285), która jest ogólną uwagą na temat stanu współczesnej autorowi filozofii, jej historii w wieku XIX i powodów, dla których warto wrócić do filozofii spekulatywnej początku tegoż wieku.