



JAN GRZYBOWSKI

Prawda po drugiej stronie

The Truth on the Other Side

Konrad Wyszkowski, *W stronę nowej racjonalności. Hegel, Trentowski i poszukiwania zaginionej prawdy*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2025.

ABSTRACT: This essay is a review of Konrad Wyszkowski's book *W stronę nowej racjonalności. Hegel, Trentowski i poszukiwania zaginionej prawdy* (*Towards a New Rationality. Hegel, Trentowski and the Quest for the Lost Truth*). I begin by outlining the historico-philosophical context in which the author's reflections are situated. After presenting the main theses and arguments of the book, I proceed to a critical discussion: first, I focus on the issue of defining immanentism ("everything is knowable") and the attempt to transcend it—an endeavor that raises the problem of the ambiguity of the term "everything," as well as the complex dialectic of knowability and unknowability. I then point to the difficulty associated with 'mysl' as a cognitive faculty leading to transcendence—one that is, by definition, partly irrational and thus not fully justifiable. Finally, I discuss the philosophy of history sketched by the author, which constitutes one of the practical consequences of the proposed philosophical paradigm.

KEYWORDS: transcendence • immanentism • truth • Hegel • Trentowski • historiosophy • Holocaust

Patrząc z perspektywy współczesnych społeczeństw zachodnich, musimy stwierdzić, że już dawno skończyła się epoka wiary w jedną prawdę, w jakieś absolutne odniesienie nadające porządek naszemu światu społecznemu, sens jednostkowej egzystencji, prawomocność praktykom poznawczym i znaczenie sądom moralnym. Obserwacja ta nie jest dziś niczym nowym ani kontrowersyjnym – stała się bowiem przyczynkiem do powstania wielu ważnych dzieł filozoficznych i artystycznych, a zbiorowe wysiłki na rzecz odnalezienia się w nowej rzeczywistości (czy to poprzez przywrócenie dawnych prawd, czy stworzenie nowych, czy w końcu akceptację i próbę funkcjonowania bez nich) poskutkowały powstaniem nowych ideologii, ruchów społecznych, stronnictw politycznych i naznaczyły co najmniej dwa ostatnie wieki naszych dziejów.

Pierwszą reakcją na „śmierć Boga” był entuzjazm nowoczesności – duch uwolniony z okowów alienujących zabobonów i ścisłych hierarchii społecznych uwierzył w możliwość przejęcia kontroli nad własną historią i uszczęśliwienia człowieka w życiu doczesnym, czego przejawem były postulaty demokratyzacji polityki, nieograniczoności wzrostu gospodarczego, rozwiązywania problemów społecznych narzędziami technicznymi i administracyjnymi, afirmacja indywidualizmu i swobody życiowej w duchu liberalnym czy rozmaite projekty świeckich religii. Z czasem jednak coraz trudniejsze stawało się ignorowanie podświadomego przeczucia, że same fundamenty owego projektu nowoczesności są bardzo niepewne, że podstawowe założenia przyjęliśmy nazbyt optymistycznie, by nie powiedzieć: naiwnie. Odejście od tradycyjnej formy życia społecznego, jaką była wspólnota, na rzecz pragmatycznie zorientowanego stowarzyszenia doprowadziło do pogłębienia alienacji i rozterek egzystencjalnych, radość z sukcesu dążeń emancypacyjnych okazała się przedwczesna, nowe teorie psychologiczne i socjologiczne podważyły wiarę w przejrzystość i racjonalność ludzkiego rozumu, a nowoczesny model zarządzania wprawdzie spełnił wymóg wydajności, ale z czasem ukazał też swe drugie, upiorne oblicze.

Wiek dwudziesty możemy uznać za okres otrzeźwienia, dostrzeżenia tych problemów i ponownego postawienia pytania o nowoczesność – dość wspomnieć o takich zjawiskach, jak psychoanaliza, postmodernizm, faszyzm czy awangarda artystyczna. Nie wygląda jednak na to, byśmy w wieku dwudziestym pierwszym byli jakkolwiek bliżej odpowiedzi, czy chociaż doprecyzowania pytania; co więcej, można odnieść wrażenie, że do dotychczasowych problemów cywilizacji przemysłowej tylko dodaliśmy kolejne, wynikające z nieustannego rozwoju zaawansowanej techniki i idących za tym przemian stosunków społecznych. A głosy uparcie powtarzające przestrogi i nawołujące do refleksji są coraz słabiej słyszalne i coraz rzadziej słuchane. Słabnie zapał do filozofowania z rozmachem uniwersalistycznym, na poszukiwania podstaw ogólnoludzkiej podmiotowości patrzy się już nawet nie obojętnie, ale z niechęcią i podejrzliwością, w samym formułowaniu takich ambicji doszukując się złowrogich pobrzmiń ideologii słusznie porzuconych.

Ostatnim zagadnieniem, w ramach którego mówi się jeszcze o konieczności wspólnego działania całej ludzkości, jest katastrofa klimatyczna i próby jej zapobieżenia. Jest to jednak przedsięwzięcie doraźne, wymuszone przez samą sytuację, a dyskusje w jego ramach ograniczają się do kwestii oceny skali zagrożenia i proponowanych strategii postępowania; pytanie „dlaczego warto zadbać o przetrwanie życia na ziemi?” rzadko jest uznawane za co najmniej równie ważne, co plany realnego działania. Jeszcze

trudniej jest dziś wyobrazić sobie przestrzeń intelektualną, w ramach której można by postawić pytanie „czy warto?”.



Czy to wszystko oznacza, że filozofia powinna porzucić dawne ambicje i zrezygnować z prób ugruntowania nurtujących nas pytań w paradygmacie obejmującym nie tylko pojedyncze, cząstkowe obszary wiedzy, ale całe poznanie w ogóle?

Żyjemy w świecie rozdartym. Świecie antynomii, przeciwieństw, sprzeczności. [...] Brakuje nam paradygmatu. Paradygmatu myślenia i paradygmatu działania¹

– głoszą pierwsze zdania książki *W stronę nowej racjonalności. Hegel, Trentowski i poszukiwania zaginionej prawdy* (dalej jako *Nowa racjonalność*) autorstwa Konrada Wyszkwowskiego. Wprawdzie wciąż pojawiają się kolejne nowe prawdy, narracje, interpretacje świata, jednak każda z nich naznaczona jest jakimś partykularyzmem, zasadna tylko na własnym gruncie, a wszystkie razem tworzą kakofoniczny zgłęb. Musimy odnaleźć „zaginioną prawdę”, twierdzi Wyszkwowski, jakąś zasadę harmonii, która pozwoli nam z bogactwa subiektywnych doświadczeń, lokalnych racjonalności i mnogości języków opisu rzeczywistości skomponować polifoniczną pieśń.

Nowa racjonalność ma być nie tylko diagnozą problemu i wezwaniem do refleksji, ale również oryginalną propozycją teoretyczną; próbą odnalezienia tego paradygmatu ogólnego, który będzie porządkował pozostałe paradygmaty – zmienne i cząstkowe. W tym sensie recenzowana książka jest pozycją filozoficzną *par excellence*: nie ogranicza się bowiem do drobiazgowego, ahistorycznego omówienia pojedynczego zagadnienia filozoficznego ani do monograficznego opracowania zagadnienia historycznofilozoficznego, lecz stawia nowe tezy, próbując przy tym powiedzieć coś na temat prawdy, poznania, podmiotowości, transcendencji, moralności, prawa i wolnej woli. Tak postawione cele i taki zakres tematyczny mogą budzić wątpliwości: czy rozprawa nie zapadnie się pod ciężarem własnych ambicji? Co można jeszcze na te tematy powiedzieć, nie popadając w banał lub anachronizm?

Pomimo tego ryzyka autor nie ukrywa się za hermetycznym językiem i wywód prowadzi w sposób wyjątkowo klarowny i uporządkowany, co nie jest powszechnym standardem w dzisiejszej humanistyce. Każdej z pięciu

¹ K. Wyszkwowski, *W stronę nowej racjonalności. Hegel, Trentowski i poszukiwania zaginionej prawdy*, Warszawa 2025, s. 5.

kluczowych tez poświęcony jest jeden rozdział, a każde twierdzenie wynika z poprzedniego, dzięki czemu argumentacja składa się w spójną całość. Przewodnikami w tej podróży mają być Hegel i Trentowski – ten pierwszy bardziej jako patron pewnego sposobu myślenia niż postać pierwszoplanowa; ten drugi towarzyszyć nam będzie na większości etapów. Nie czyni to jednak z tej książki monografii poświęconej Trentowskiemu, ponieważ Wyszkowski traktuje myśl polskiego filozofa przede wszystkim jako źródło inspiracji i okazję do twórczej polemiki, z której dopiero wyłania się oryginalna filozofia autora. Zatem to trzecią część podtytułu należy uznać za najważniejszą. Przejdźmy więc do „poszukiwania zaginionej prawdy”; ze względu na specyficzną strukturę wyводу *Nowej racjonalności* komentarz na jej temat musi zostać poprzedzony streszczeniem argumentacji.



Opowiadając o historii filozofii, można w ramach uproszczenia wyróżniać pewne ogólne kategorie poglądów, by śledzić różnice i ścieżki wpływów między kolejnymi myślicielami. Wprawdzie ściśle kategoryzowanie i porównywanie w tabelkach nie jest twórczą czy oryginalną pracą, ale samo wyodrębnienie generalnych stanowisk może być pretekstem do ciekawej refleksji syntetycznej. Jedną z ważniejszych osi sporów w historii europejskiej filozofii jest więc opozycja dwóch stanowisk, do których można zaliczyć takie poglądy, jak, po pierwsze, realizm, empiryzm, materializm, czyli te, które udzielają pierwszeństwa ontologicznego przedmiotom, a za właściwą formę poznania uznają doświadczenie zmysłowe, które otwiera podmiot na prawdę zamieszkującą świat zewnętrzny; po drugie, racjonalizm, idealizm, spekulacja, czyli te, które kładą nacisk na stronę podmiotową, aktywną, której praca intelektualna jest pierwotna wobec strony przedmiotowej. Poszczególne poglądy w ramach tych stanowisk nie są ani równoważne, ani nierozdzielne – można przecież łączyć na przykład materializm z racjonalizmem czy idealizm z empiryzmem; ważna jest tutaj intuicja filozoficzna stojąca za ich wyborem.

Mimo pozornej odrębności i przeciwstawności empiryzmu i spekulacji Wyszkowski twierdzi, za Trentowskim, że są one tylko dwiema stronami tego samego medalu, że łączy je wspólna podstawa teoretyczna: mianowicie immanentyzm, czyli pogląd głoszący, że wszystko jest poznawalne. Jest to pogląd obecnie najbardziej rozpowszechniony, do tego stopnia, że zazwyczaj przyjmowany intuicyjnie. Immanentystą może być zarówno materialistyczny scjentyista, który wierzy w możliwość opanowania całej rzeczywistości przy użyciu narzędzi badawczych nauk ścisłych, jak i teolog naturalny, badający

rozumowo absolut. Logicznym przeciwieństwem immanentyzmu będzie teza o treści „nie wszystko jest poznawalne”, co inaczej można wyrazić jako „jest coś, co nie jest poznawalne”. To, co niepoznawalne, to transcendencja, której istnienie immanentyzm odrzuca i która okaże się załączkiem odpowiedzi na główne pytanie *Nowej racjonalności*.

Jeśli wszystko jest poznawalne, to dlaczego jeszcze nie wszystko jest poznane? Oto pytanie, z którym musi zmierzyć się immanentyzm i na które odpowiada on na trzy sposoby. 1. Nie wiemy jeszcze wszystkiego, ale nieustannie się do prawdy zbliżamy, zataczając wokół niej coraz mniejsze kręgi (to pogląd szczególnie rozpowszechniony wśród zwolenników naukowego spojrzenia na świat). 2. W istocie już wiemy to, co najważniejsze, mamy wiedzę absolutną, która jednak dotyczy prawd ogólnych, nie szczegółowych (jest to koncepcja o rodowodzie heglowskim). 3. Prawdziwe jest to, o czym sami tak zdecydujemy (tutaj reprezentantem jest Giovanni Gentile). Następnie Wyszkowski przedstawia zarzuty do powyższych koncepcji: jeśli nie uchwyciliśmy jeszcze prawdy, a tylko do niej dążymy, to nie mamy pewnego kryterium, które pozwalałoby nam potwierdzić, że faktycznie zdążamy w dobrym kierunku. Z problemem tym radzi sobie koncepcja wiedzy absolutnej – ta jednak również jest wątpliwa, ponieważ gdybyśmy faktycznie wiedzieli już wszystko (nawet tylko na pewnym poziomie ogólności), to po pierwsze, wiedzielibyśmy także to właśnie, że już wiemy, a po drugie, nasza wiedza podlegałaby zmianom tylko w kwestii szczegółów, czyli nie mogłaby być w ogólności podważona; nietrudno zauważyć, że oba te warunki nie są spełnione. Decyzjonizm Gentilego pozwala wyjaśnić zarówno postęp, jak i podważalność wiedzy (choć tę drugą w mniejszym stopniu – nie uwzględnia faktu, że jednostka sprzeciwiająca się kolektywowi może mieć rację), ale wikała się w problem jeszcze poważniejszy: rezygnuje z właściwego pojęcia prawdy, redukując ją do arbitralności².

Wszystkie immanentystyczne koncepcje prawdy prowadzą do paradoksów, zatem powinniśmy zwrócić się ku transcendencji, by tam odnaleźć podstawę dla naszej wiedzy. Dla Trentowskiego punktem wyjścia jest tutaj próba pogodzenia ze sobą empirii i spekulacji na pewnym wyższym niż

² Decyzjonizm rezygnuje z racjonalnej debaty, a za siłę prawdotwórczą uznaje działanie, które nie podlega żadnym normom, ale samo je ustanawia, co prowadzi do zasadnego pytania: co z tymi, którzy nie zgadzają się z decyzją? Tutaj warto zwrócić uwagę na kontekst, który autor pomija: Gentile zaangażował się we włoski faszyzm i został ministrem w rządzie Mussoliniego. Historia dopisała ironiczny epilog do jego filozofii – został zastrzelony przez swoich przeciwników ideowych. Cf. H. Marcuse *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*, przeł. D. Petsch, Warszawa 1966, s. 381–387; J. Wakefield, *Giovanni Gentile and the State of Contemporary Constructivism*, Exeter 2015, s. 18–21.

immanentyzm poziomie teoretycznym. Łącznikiem ma być to, co bezczasowe, co wieczne, czyli transcendencja, którą polski filozof nazywa Bogiem. Transcendencja zawiera w sobie to, co empiryczne, i to, co spekulatywne – są to dwie władze poznawcze, które pozwalają się do niej zbliżyć (choć, jak zauważa Wyszkowski, niekoniecznie jedyne dwie, a tylko te, do których my mamy dostęp). Jako ludzie, istoty skończone, możemy prawdę poznawać, czyli stopniowo budować wiedzę na jej temat; Bóg zaś, jako istota pozaczasowa, nic nie poznaje, ale wszystko już zna. Dlatego tylko Bóg ma dostęp do prawdy właściwej, my zaś dysponujemy jedynie jakimś substytutem, czymś do prawdy jedynie podobnym – czyli prawdopodobieństwem³. Prawdopodobieństwo nie jest tożsame z prawdą, nie jest jej częścią, ale nie jest też czymś jej obcym; istnieje między nimi jakiś związek, który jest gwarantem wiarygodności naszego poznania. Ów związek jest podstawową stawką *Nowej racjonalności*. Nasze poznanie ma sens i prowadzi do jakkolwiek prawdziwych wniosków tylko dzięki temu, że, po pierwsze, transcendencja istnieje, a po drugie, że objawia się nam częściowo poprzez empirię i spekulację. Transcendencja jest wieczna i niezmienna, dzięki czemu stanowi trwały grunt dla ostatecznej prawdy.

Jeśli jednak transcendencja jest *ex definitione* tym, co niepoznawalne, to w jaki sposób możemy cokolwiek o niej powiedzieć? Jakiegokolwiek twierdzenie na jej temat, przypisanie jej jakiegokolwiek własności, implikuje pewnego rodzaju poznanie – a to przecież wykluczyliśmy. Jeśli nie można stwierdzić nawet jej istnienia, to trzeba uznać, że jej nie ma, że jest nicością. A to oznacza, jak twierdzi autor, że immanentyzm opisuje transcendencję w ten właśnie sposób – stwierdzając, że jest ona nicością. Nie przeczy to tezie o poznawalności wszystkiego, bowiem nicość nie zawiera się we wszystkim. Tym sposobem zostało wykazane, że to już sam immanentyzm kieruje nasze spojrzenie w stronę transcendencji: nie tylko nie wprost, nie dając nam wystarczająco dobrej koncepcji prawdy, ale również wprost, odnosząc się do transcendencji jako do nicości, a zatem uznając, że jest ona czymś, do czego w ogóle można się odnieść.

Aby nasze poznanie było możliwe, aby prawdopodobieństwo faktycznie było podobne prawdzie, musi istnieć strefa transcendencji, w obszarze której należy szukać właściwej koncepcji prawdy. Tutaj, ponownie, znajdujemy trzy: pierwsza, dogmatyczna, rezygnuje z postulatu uzasadniania wszystkiego i twierdzenia dotyczące transcendencji przyjmuje na wiarę

³ Autor przedstawia przekonującą argumentację za zastąpieniem pary pojęć „prawdopodobieństwo – prawda” parą „prawda – iścizna”, po czym... nigdy więcej do tych terminów nie wraca. Zob. K. Wyszkowski, *op. cit.*, s. 147 n.

(przy czym należy pamiętać, że dogmaty nie muszą dotyczyć tylko religii, ale również filozofii nauki czy światopoglądów); druga, wieszczą, uznaje, że niektórym jednostkom, obdarzonym ponadprzeciętnymi zdolnościami, fantazyjnym „umem”, dostępny jest bezpośredni wgląd w prawdę, który jest jednak niekomunikowalny intersubiektywnie. Obie te koncepcje są niewiele warte, ponieważ całkowicie rezygnują z jakiegokolwiek formy uzasadniania wyników poznania. Trentowski proponuje trzecią, będącą syntezą tych dwóch: jest to poznanie filozoficzne, które opiera się z jednej strony na edukacji, obyciu w kształtowanym przez wieki języku koncepcji filozoficznych, a z drugiej strony na pewnym bezpośrednim wglądzie, „skoku w prawdę”⁴. Jak władzą poznawczą odpowiadającą empiryzmowi jest zmysł, a spekulacji umysł, tak filozoficzną władzą poznawczą, pozwalającą sięgać ku transcendencji, jest myśl.

Im bardziej Trentowski zbliża się do prawdy, tym bardziej jego rozważania tracą na jasności; myśl dzieli się na kolejne elementy, wyróżniona zostaje uwaga, rozważa, obok pojęć pojawiają się ujęcia, zdjęcia i objęcia, ale niewiele z tego dowiadujemy się o Bogu. Są to nieustanne przygotowania do przekroczenia granicy między immanencją a transcendencją, które jednak nie następuje – dlatego Wyszkowski sam wyciąga dalsze konsekwencje i sięga po to, co niepoznawalne. Nie oznacza to jeszcze, że wywód przestaje być mglisty. Nie możemy bowiem oczekiwać precyzji i jasności, wkraczając na ten teren. Możemy oglądać pięknego motyla zakreślającego swobodnym lotem kółka nad łąką, ale jeśli złapiemy go w siatkę, przebijemy szpilką i obejrzymy pod mikroskopem, to czy możemy powiedzieć, że dowiedzieliśmy się o nim czegoś prawdziwego? Czy takim sposobem nauczymy się czegoś o jego pięknie i wdzięku?

Transcendencji nie złapiemy w siatkę, nie poznamy empirycznie ani nie wydedukujemy ze znanych praw rozumowych. Musimy m y s ł o w o użyć wypracowanych koncepcji filozoficznych i wzbogacić je o niedyskursywną intuicję, której nie można się w żaden sformalizowany sposób wyuczyć. Pewnymi ułatwieniami, mostami przerzucanymi nad przepaścią, mogą być metafory i analogie, które pozwalają nam coś niebezpośrednio powiedzieć o transcendencji. Tym sposobem możemy ją objąć, stanąć obok niej i nie próbować jej ujarzmić, ale otworzyć się na bijące z niej przebliski prawdy. Probierzem naszego poznania ma być zbliżanie się prawdopodobieństwa do prawdy, o czym świadczy spójność i praktyczna skuteczność naszej wiedzy.

Trentowskiemu zabrakło rozmachu intelektualnego, by pewnym krokiem wejść do królestwa transcendencji, dlatego nie uznaje on możliwości

⁴ *Ibidem*, s. 186.

mówienia o niej, przedstawiania jej metodami właściwymi immanentyzmowi. Ten „epistemologiczny ikonoklazm” stanowi problem dla praktycznych zastosowań naszej wiedzy – skąd wiemy, że postępujemy właściwie i słusznie, jeśli nie znamy prawdy i nie wiemy, czy nie podlega ona zmianom? Rozwiązanie proponowane przez polskiego filozofa, konieczność cechującą zarówno prawdopodobieństwo, jak i prawdę, Wyszkowski diagnozuje jako determinizm, będący zagrożeniem dla wolności, a sam proponuje koncepcję nomotetycznego przymierza⁵.

Panowanie Boga nad światem nie jest nomotetyczne, czyli nie odbywa się poprzez z góry ustalony przebieg wszystkich zdarzeń rządzony niezmiennymi prawami (to właśnie byłby determinizm), ale jest idiograficzne – Bóg zna wszystkie zdarzenia bezpośrednio. Kto wie wszystko o wszystkich faktach, ten nie potrzebuje praw (nic już więcej bowiem z nich nie wynika); potrzebuje ich ten, kto zna tylko część faktów, a chce z nich wnioskować o pozostałych. Prawa nie ograniczają ani naszej, ani bożej wolności, ponieważ nie istnieją poza obszarem naszego poznania; jedynie my, jako istoty skończone i niedoskonałe, potrzebujemy ich jako spoiwa dla systemu wiedzy – pozwalają łączyć znane i odkrywać nowe fakty oraz przewidywać przyszłe wydarzenia. Zgodność nomotetycznego konstruowania obrazu świata z idiograficznym bożym знaniem, zgodność, o której świadczy skuteczność naszych przewidywań, jest właśnie owym nomotetycznym przymierzem, dzięki któremu nasza wiedza ma sens, a nasze czyny mogą być słuszne, mimo że transcendencja pozostaje niepoznawalna⁶.

Doszliśmy już do kluczowych rozstrzygnięć teoretycznych proponowanych przez *Nową racjonalność*. Na koniec zostają wnioski praktyczne, które bynajmniej nie są od dotychczasowego wyводу mniej ważne. Wiemy już, że człowiek może być wolny; co jednak z konsekwencjami tej wolności, przede wszystkim w wymiarze społecznym i dziejowym? Czy możemy wierzyć w postęp moralny i sens historii, kiedy dostrzegamy ogrom cierpienia, gdziekolwiek nie spojrzymy? Czy szlachetne akty heroizmu, które autor za Henrykiem Elzenbergiem nazywa dziejami małymi, składają się razem na jedną tradycję cnoty i mogą odkupić pełne zła dzieje wielkie? Odpowiedź brzmi: tak, ponieważ wszystkie praktyki, które są tworzywem ludzkiej historii, podobnie jak same praktyki poznawcze, podlegają nomotetycznemu przymierzowi; a więc nie tylko twierdzenia na temat rzeczywistości, ale i każdy czyn, każda decyzja zostają nasycone sensem, odniesione do wiecznej transcendencji. Małe dzieje wyłaniają się z bezlitosnego chaosu dziejów wielkich

⁵ *Ibidem*, s. 212 ff.

⁶ *Ibidem*, s. 223 ff.

i stają się dziejami właściwymi, ponieważ porządkują ten chaos; sama ewolucja systemów prawnych świadczy o zachodzącym postępie. „Być może tak uda się ujrzeć w historii ponownie dzieje święte”⁷.



Książka Wyszowskiego nie jest typową rozprawą akademicką, ponieważ wywód jest prowadzony w całości zgodnie z ogólnie przyjętym porządkiem, gdzie jedna teza prowadzi do następnej, a każda może być rozumiana tylko w odniesieniu do wszystkich poprzednich; dlatego poszczególnych rozdziałów nie da się traktować jak osobnych artykułów. Tak ambitny projekt wiąże się z pewnym ryzykiem: o ile tradycyjne monografie można porównać do starożytnej świątyni, na którą składają się mniejsze pomieszczenia i ogrody, rzeźby, ołtarze i sadzawki, do której można zatem wchodzić z różnych stron, o tyle rozprawa filozoficzna we właściwym sensie bardziej przypomina strzelistą wieżę, której iglica błyszczy w słońcu tylko dzięki temu, że stabilne są wszystkie piętra poniżej, aż do fundamentów. Sprawdźmy więc, czy ta wieża przetrwa uderzenia krytyki.

Zacznijmy od początkowego określenia stanowiska, czyli od tezy immanentyzmu (z której później wyniknie kontrteza): wszystko jest poznawalne. Zdanie pozornie bardzo jasne i proste; wszyscy przecież wiemy, czym jest wszystko i czym jest poznanie. W filozofii nie powinniśmy jednak przyjmować znaczenia pojęć bezrefleksyjnie, jakby były już ustalone wcześniej, na innym gruncie. Czym więc jest wszystko? Już samo mówienie o wszystkim nastrocza problemów językowych: czy mówimy o *wszystkim* jako o pewnym czymś, do czego ta kategoria się odnosi, czy po prostu o sumie wszystkich rzeczy? (Analogiczne problemy wiążą się z kategorią nicości). Czy *wszystko* to inaczej wszystko to, co istnieje? Czy również to, co nie istnieje, ale może istnieć? A co z tym, co nie może istnieć, ale co może zostać pomyślane? Możemy podejrzewać, że autor przyjmuje to trzecie, najszersze rozumienie, ponieważ do immanentyzmu zalicza spekulację (metodę poznania poprzez myślenie, którego przedmiotem może być również to, co istnieć nie może). Wówczas tezę możemy przeformułować następująco: wszystko to, co jest możliwe do pomyślenia, jest poznawalne⁸. Czy nie jest to tautologia bądź mówiąc prościej, banal? Jeśli zaś przyjmiemy jeszcze szersze rozumienie, mianowicie że *wszystko* to wszystko to, co jest do pomyślenia, oraz wszystko to, co nie jest do pomyślenia, to już początkowa teza się rozpada; musiel-

⁷ *Ibidem*, s. 249.

⁸ O ile przyjmujemy niezbyt kontrowersyjną tezę, że wszystko to, co istnieje, jest możliwe do pomyślenia.

byśmy bowiem przyjąć, że coś, co jest nie do pomyślenia, jest jednocześnie poznawalne.

Wyszkowski nie przyjmuje pojęcia *wszystkiego* całkowicie potocznie, bezrefleksyjnie, ponieważ oddziela odeń nicość, która we *wszystkim* się nie zawiera. Niniejszym zachowuje tezę immanentyzmu, ale tylko na gruncie immanentystycznym (oddaje cesarzowi co cesarskie), a transcendencję wprowadza na wyższym poziomie teoretycznym. Jego argumentację możemy sparafrazować następująco: wszystko jest poznawalne, to prawda, ale *wszystko* to jeszcze nie *wszystko* (ponieważ jest jeszcze *nic*). Ewidentna paradoksalność takiego ujęcia pokazuje nam, gdzie leży problem.

Autor niejako odpowiada na tę kwestię, kiedy rozważa zarzut mówiący, że o transcendencji jako o tym, co niepoznawalne, nie można nic powiedzieć, ponieważ powiedzenie czegokolwiek byłoby przypisaniem jej jakiejś własności, co implikuje jej poznanie. Przyjmując, że istnienie jest predykatem⁹ (z czym *nota bene* nie zgodziłby się Kant), uznaje, że nie można powiedzieć o niej nawet, że istnieje – zatem trzeba stwierdzić, że nie istnieje, czyli jest niczym, czyli *niczym*, a więc udało się nam do niej w sensowny sposób odnieść, i tak dalej¹⁰. Zabieg ten jest pozornie bardzo elegancki, ale nie dajmy się zwieść pozorom. Michael Tooley przy okazji innego zagadnienia zauważył, że zaprzeczenie predykatu to nie taka prosta sprawa: możemy powiedzieć, że „x ma prawo do y”, ale jak zanegować takie zdanie? Czy będzie to „x nie ma prawa do y”? Jeśli pod „x” podstawimy pewnego konkretnego człowieka, a pod „y” – „wejście na teren należący do z”, to tak faktycznie będzie; możemy zastanawiać się, czy dana osoba ma do tego prawo, czy nie. Co jednak ze zdaniem „kot ma prawo do wykształcenia uniwersyteckiego”? Wiemy, że jest ono fałszywe, ale nie wydaje się, żeby zdanie „kot nie ma prawa do wykształcenia uniwersyteckiego” było właściwym postawieniem sprawy. Należałoby raczej powiedzieć, że kot w ogóle nie jest podmiotem, któremu takie prawo mogłoby przysługiwać (ponieważ nie jest zdolny do posiadania interesu w takim prawie), a więc że tego prawa nie ma, ale nie w tym sensie, że ktoś mu go odmawia, tylko w tym, że udzielenie mu go nie miałoby sensu¹¹. To samo powinniśmy powiedzieć o transcendencji:

⁹ „By uświadomić sobie, jak daleko idące są konsekwencje tej właściwości możebnej rzeczywistości niepoznawalnej, należy wziąć pod uwagę przypisane jej wyżej przymioty: istnienie, bycie, bycie czymś, występowanie, bycie rzeczą, bycie rzeczywistością”. *Ibidem*, s. 151.

¹⁰ „W moim przekonaniu jest jednak pewne rozwiązanie, które pozwoli nam wyjść z tego impasu i zachować obie alternatywne tezy. A mianowicie, wskazanie na to jedno jedyne, do czego w ramach immanentyzmu można się odnieść mimo jego nieistnienia, niebytu. Jest to nicość”. *Ibidem*, s. 152.

¹¹ M. Tooley, *Aborcja i zabijanie noworodków*, [w:] *Początki ludzkiego życia*, red. W. Galewicz, Kraków 2010, s. 165–196.

nie możemy powiedzieć, że istnieje, ale nie możemy też powiedzieć, że nie istnieje – nie jest bowiem czymś, o czym moglibyśmy mówić takie rzeczy. Skoro autor przyjmuje, że istnienie jest predykatem, to powinien też konsekwentnie za predykat uznać nieistnienie.

Nawet jednak jeśli zgodzimy się, że uznanie transcendencji za *nic* jest skutecznym odniesieniem się do niej i tym samym nadaniem jej pewnego statusu ontologicznego, to problem mówienia o niej pozostaje. Z dalszych rozdziałów *Nowej racjonalności* dowiadujemy się nie tylko, że ona *jest*, ale że jest również warunkiem możliwości naszego poznania, że jest wieczna i niezmienna, że zawiera z nami nomotetyczne przymierze, że sprzyja naszym wysiłkom poznawczym, a nawet pojawiają się sugestie, że może uświęcić dzieje i obdarzyć nas łaską zbawienia. Trzeba przyznać, że to całkiem sporo jak na coś, czego w najmniejszym stopniu nie można poznać.

Wprawdzie Wyszkowski bardzo pilnuje, by nie złapać motyla w garść, by przyglądać mu się nieinwazyjnie, i dlatego rozważania prowadzi metodą transcendentalną, czyli zastanawia się, jakie warunki możliwości muszą być spełnione, by mogło być prawdziwe to, o czym już wiemy, że jest prawdziwe – jednak poznanie niebezpośrednie nadal musi zostać uznane za poznanie.

Kolejny argument za transcendencją wygląda następująco: (1) trzy (omówione wcześniej) koncepcje prawdy to wszystkie, jakie są możliwe w ramach immanentyzmu; (2) każda z nich prowadzi do paradoksów; (3) musimy zatem uznać transcendencję i na jej gruncie szukać koncepcji prawdy¹². O ile druga przesłanka jest szczegółowo rozwinięta i uzasadniona, o tyle nie można tego samego powiedzieć o pierwszej i o trzeciej – nie znajdujemy żadnego argumentu za tym, że poza tymi trzema koncepcjami prawdy nie jest już możliwa żadna czwarta, że temat został całkowicie wyczerpany. Intuicyjnie może wydawać się, że albo do prawdy się zbliżamy, albo już ją osiągnęliśmy, albo arbitralnie ją ustanawiamy i trudno tu o inne możliwości; sama intuicja jednak jeszcze nie jest dowodem. Stwierdzenie niewystarczalności immanentyzmu również nie wystarcza jako uzasadnienie przejścia do transcendencji; widać w tym pewien nieuzasadniony optymizm: stwierdzamy, że skoro prawdy nie ma tutaj, to musi być tam – ale skąd założenie, że na pewno ona gdzieś jest? Spójrzmy jeszcze raz na kluczową tezę: „wszystko jest poznawalne”. Jej logicznym zaprzeczeniem będzie „nie wszystko jest poznawalne”, a równoważnie „jest coś, co nie jest poznawalne”. Zauważmy, że temu zaprzeczeniu nie jest równoważna teza „jest coś, co jest poznawalne”. Inaczej mówiąc, nie możemy wykluczyć stanowiska skrajnego sceptycyzmu o treści „nic nie jest poznawalne”. Wypchnięci z immanentyzmu, możemy

¹² K. Wyszkowski, *op. cit.*, s. 155.

wylądować na miękkim puchu transcendencji, ale możemy również trafić do otchłani nicości. Nicości, która nikomu nie sprzyja, niczego nie uświęca, nikogo nie zbawia.

Autor wspomina o tym problemie dopiero pod koniec, mimochodem i bez uzasadnienia: „chcąc utrzymać tezę, że cokolwiek poznajemy, że docieramy jakoś do prawdy, musimy wyjść poza horyzont immanentyzmu”¹³. Przyjmuje więc, że samo podjęcie wysiłku filozofowania, napisania czy przeczytania książki jest już aktem odrzucenia sceptycyzmu – bez tego przecież nie sposób cokolwiek sensownie powiedzieć. W ramach niepisanej umowy wszyscy zgadzamy się (rezygnując z dowodu) na to, że jakaś prawda, taka czy inna, jednak jest i że cokolwiek jest w minimalnym choć stopniu poznawalne. Z takim stanowiskiem można by się zgodzić – jednak, po pierwsze, pierwsza przesłanka (o wyczerpaniu immanentystycznych koncepcji prawdy) nadal pozostaje nieuzasadniona, a po drugie, wkrótce zobaczymy, że optymizm Wyszkowskiego wykracza znacznie dalej, niż na to pozwala powyższa paraargumentacja.

Trzeci argument za transcendencją to tytułowa „nowa racjonalność”. Racjonalność jest ogólną kategorią, która odnosi się do określonego sposobu myślenia, stylu argumentacji, fundamentalnych założeń i ram teoretycznych rozważań; w obrębie jednej takiej formy myślenia mogą odbywać się debaty na temat poszczególnych tez i metod badawczych (dlatego nie należy identyfikować jej z konkretnymi teoriami naukowymi czy światopoglądami). Określona racjonalność nie jest zdolna do autorefleksji z własnego wnętrza ani do konfrontacji z innymi, ponieważ musiałaby wyjść poza siebie, na jakiś neutralny grunt, i zawiesić swoje założenia; dlatego każda może uznawać samą siebie za jedyną właściwą i dlatego też przez większą część historii idei przyjmowano, że racjonalność jest tylko jedna. Dopiero Hegel zaproponował nowy poziom teoretyczny, z którego widać, w jaki sposób różne formy myślenia występują kolejno w historii, przechodzą w następne, czerpią z poprzednich i wznoszą się coraz wyżej, coraz bliżej absolutu. Wyszkowski twierdzi, że skoro jedna racjonalność nie może samodzielnie wytworzyć warunków własnego zniesienia i argumentować za inną, nową racjonalnością, ale jednocześnie wiemy, że to zniesienie się dokonuje, a więc skoro proces wyłaniania się nowej racjonalności jest niemożliwy do wyjaśnienia na gruncie immanentyzmu, to musimy założyć istnienie jakiejś rzeczywistości niepoznawalnej, w której bije źródło nowych form myślenia¹⁴. Jest to typowa argumentacja transcendentalna: nie możemy poznać tego, co niepo-

¹³ *Ibidem*, s. 260.

¹⁴ *Ibidem*, s. 267 ff.; s. 279–282.

znawalne, ale możemy wykazać jego konieczność na podstawie obserwacji tego, co jak najbardziej jest poznawalne.

Trzeci argument z początku wydaje się trudny do podważenia – dlatego tym bardziej zasługuje na krytykę. Posłużmy się metaforą jako narzędziem nie tylko użytecznym przy rozjaśnianiu problemów, ale również rekomendowanym przez autora do rozważań trans-racjonalnych. Jeśli wszystkie obserwacje, przekonania i sądy wartościujące zawieszamy na stelażach teorii naukowych, światopoglądów i ideologii, a te trzymają się na pewnej racjonalności, to co jej samej zapewnia stabilność? Nie możemy już dodać kolejnego piętra, ponieważ byłoby to jedynie przesunięciem problemu w inne miejsce, zatem musimy uznać, że podtrzymujące ją liny giną gdzieś daleko w ciemnościach, gdzie nasz wzrok nie sięga. Mogliśmy więc pytać o ugruntowanie przekonań, teorii i racjonalności, jednak o transcendencję już nie. Od tego momentu musimy zrezygnować z wysiłków poznawczych i zadowolić się agnostycyzmem. Wcześniej transcendencja bardzo chętnie się przed nami odsłaniała, a przynajmniej zostawiała wyraźne ślady, błyszczała przejawami, a teraz, kiedy chcemy postawić pytania, które mogą podważyć jej egzystencję, ona podnosi dumnie głowę i chowa się przed naszym wzrokiem.

Nie powinno ulegać wątpliwości, że transcendencja może być użyteczną kategorią pomocną przy myśleniu o samym myśleniu, o jego rozwoju, czyli zjawianiu się jego nowych form, ale również o rozwoju samego świata. Chodzi tu o dość frapujące pytanie o to, jak możliwe jest to, że możemy pomyśleć coś, czego nigdy dotąd nie pomyśleliśmy, i jak możliwe jest to, że dzieje się coś, co nigdy dotąd się nie wydarzyło. Czy to, co pomimo możliwości nigdy się nie realizuje, faktycznie jest możliwe? Dlaczego coś, co jest możliwe, staje się faktem w takim, a nie innym momencie? Czy jest to tylko zmiana faktyczności, czy może same warunki możliwości się zmieniają? Jak możliwe są jakiegokolwiek wydarzenia, dlaczego świat nie stoi w miejscu? A skoro historia jest możliwa, to dlaczego rozciąga się w czasie, zamiast wydarzyć w całości na raz? Czy dlatego, że świat nie jest układem zamkniętym, a więc rewolucje społeczne i ideowe dzieją się za sprawą wyjątkowych jednostek, które działają z inspiracji bogów?

Widzimy, że zarówno rzeczywistość, jak i nasza własna jaźń mają przed nami pewną tajemnicę. Tajemnicę, która wprawdzie skrywa swoją treść, ale nie obecność – wiemy to, ponieważ jest ona warunkiem możliwości wszystkiego tego, co jawne. Przyjrzyjmy się więc bliżej owej skrytości. Wyszkowski przekonuje, że prawda, będąca „po tamtej stronie”, jest nieosiągalna, stała i wieczna. Jednak podział na „tę” i „tamtą” stronę sprawia wrażenie arbitralnego, granice możliwości mówienia o transcendencji nieprecyzyjne, a podstawy teoretyczne dla trans-racjonalności niedostatecz-

nie uzasadnione. Narzędziem poznawania prawdy (a mówiąc precyzyjniej, weryfikowania podobieństwa prawdopodobieństwa do prawdy) ma być myśl, który zawiera w sobie wcześniejsze, niższe organy poznania; one same jako samodzielne były niewystarczające, ale jako elementy myślowej całości są niezastąpione. Pamiętamy, że racjonalności (jej samej oraz jej genezy) nie można w pełni wyjaśnić racjonalnie, dlatego oddzielmy teraz to, co daje się przedstawić w językowych kategoriach i zakomunikować, od tego, co niedyskursywne, co więc pozwoli nam wyjść poza ciasne ramy racjonalności. Okazuje się, że zostaje nam tylko „skok w prawdę”, wieszczanie, fantazyjny „um”. Na czym ten skok ma polegać? Jak się do niego przygotować, w którą stronę się kierować, od czego się odbić? Skąd właściwie wiemy, że osiągniemy cokolwiek tym sposobem? Problem w tym, że te pytania musimy pozostawić bez odpowiedzi, ponieważ z założenia ten aspekt myśłu jest nieracjonalny i niewyjaśnialny. Jedyne, co nam pozostaje, to wiara. Albo autorowi zaufamy, albo nie – nie może nas do tego przekonać, ale nie może też mieć pretensji, jeśli nie uwierzymy. Dalsza krytyka jest już zbędna – Wyszkowski sam ją przeprowadził, z tym że w kontekście wieszczania. Argumenty przeciwko irracjonalizmowi jako jednemu narzędziu poznania prawdy są również argumentami przeciwko irracjonalizmowi inkorporowanemu do myśłu; nie ma powodu, by sądzić, że umieszczony pomiędzy elementami racjonalnymi, zyskuje on nagle jakąś wartość poznawczą.

Tym sposobem znaleźliśmy się w kłopotliwym położeniu: rozumiemy palącą potrzebę przekroczenia racjonalizmu w stronę transcendencji, ale nie możemy zgodzić się na proponowaną metodę tego przekroczenia. Dręczą nas pytania, których nie możemy uchylić, ale na które nie potrafimy odpowiedzieć¹⁵. Czy pozostaje nam już tylko rejterada na pozycje radykalnego sceptycyzmu? Zanim pogodzimy się z porażką, spójrzmy jeszcze raz na tytuł rozprawy. Wiele zostało powiedziane o nowej racjonalności, zaginionej prawdzie i filozofii Trentowskiego, ale wielkim nieobecnym pozostaje tutaj Hegel. Jedyne dwa dłuższe fragmenty są mu w całości poświęcone, a i to tylko w ramach obszernych dygresji. Oczywiście uważny czytelnik dostrzeże, że echa epopei ducha słyszalne są podczas lektury całej książki, ale są to właśnie tylko echa. O ile Trentowski obecny jest przez większą część wyводу we własnej osobie, a „złożony w ofierze” zostaje dopiero przed finałem, o tyle poświęcenie Hegla musiało nastąpić dużo wcześniej, ponieważ nie występuje on jako postać tej historii, nie zadaje pytań, nie proponuje odpowiedzi, a jedynie „patronuje” z oddali. Wyszkowski, za Trentowskim, zalicza niemieckiego filozofa do liczego grona immanentystów, tym sa-

¹⁵ Cf. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 7, A VII.

mym uznając go za niegodnego uczestnictwa we właściwej ekspedycji. Co więcej, broniąc go przed zarzutami Quentina Meillassoux, przykrawa jego dzieło wedle własnego uznania, tnąc precyzyjnie między *Fenomenologią ducha* a *Nauką logiki*, by zachować dla siebie część późniejszą, a tak zwanego młodego Hegla rzuca na pożarcie realistom spekulatywnym.

Jeśli jednak przyjrzymy się bliżej projektowi filozoficznemu młodego Hegla, to może się okazać, że jego stosunek do problemu poznawalności nie jest taki oczywisty, a więc również że zbyt pochopnie zrezygnowaliśmy z jego towarzystwa. Autor *Fenomenologii ducha* był reprezentantem klasycznej filozofii niemieckiej, nurtu powstałego za sprawą kantowskiego zwrotu transcendentalnego. Myśliciele tego okresu mierzyli się z problemem relacji podmiotu do przedmiotu, wiedzy do bytu oraz pytaniem o status rzeczy samej w sobie, uznanej przez Kanta za to, co stoi za zjawiskami, jest ich przyczyną, do czego jednak nie mamy dostępu poznawczego. Transcendentalizm zrezygnował z poszukiwań jakiegoś bytu niezależnego od wiedzy, jako że wiedza o bycie nie-wiedzanym jest sprzecznością już w samym sformułowaniu; transcendentalizm w postaci dialektycznej odrzucił podziały binarne, we wszelkich przeciwieństwach widząc przede wszystkim dwustronny ruch, który dopiero ustanawia swoje terminy skrajne. Dlatego, jak zauważa Hegel, już samo takie postawienie sprawy, gdzie z jednej strony mamy byt dla świadomości, a z drugiej byt sam w sobie, musi rozbić i upłynnić zastygłe kategorie: byt sam w sobie jest przecież bytem samym w sobie dla świadomości, ponieważ to właśnie świadomość go zakłada i doń się odnosi¹⁶. Świadomość nie może nawet wypowiedzieć bytu samego w sobie poza świadomością, tak samo jak nie da się pomyśleć tego, co niepomysłalne. Dialektyczny ruch poznania polega na nieustannym wykraczaniu świadomości poza siebie, do bytu, i powracaniu do siebie. Poznając byt, świadomość znosi jego zewnętrżność, wchłania go w siebie, dzięki czemu dokonuje się w niej przemiana, która pozwala na nowo ustanowić byt, by ponownie go znieść, pochłonąć i przejąć jego siły witalne. Filozofia przedhegłowska próbowała uchwycić i zatrzymać płynne kategorie, wikłając się tym samym w rozmaite paradoksy; Hegel zaś stara się dostroić ruch myśli do dialektyki między podmiotem a przedmiotem, by nadażyć za zmiennością pojęć.

Nie chodzi tylko o to, że uznanie Hegla za immanentystę jest błędem, ale również o to, że jego filozofia rozsadza tego rodzaju podziały. Zapewne zgodziłby się on z tezą „wszystko jest poznawalne”, ponieważ świadomość w ruchu dialektycznym niepowstrzymanie idzie naprzód, pożerając wszystko na swojej drodze, zmieniając każdy byt w sobie w byt dla świado-

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, przeł. A. Landman, Warszawa 1963, s. 108.

mości; jednak owo *wszystko* nie jest dane świadomości jako gotowe, istniejące niezależnie od niej, ale może występować jedynie w ramach ruchu poznania, a z każdym kolejnym okrażeniem *wszystko* się zmienia; inaczej mówiąc, nie możemy przyjmować pojęcia „*wszystko*” jako zrozumiałego przed refleksją filozoficzną ani tym bardziej nie możemy ustalać jego sztywnych, niezmiennych granic. To samo należy powiedzieć o transcendencji – czym innym jest, gdy o niej nie myślimy, czym innym, kiedy ją założymy i skonceptualizujemy, a czym innym, kiedy oczekujemy od niej przewodnictwa i zbawienia.

„Jest coś, co jest niepoznawalne” – już samo wypowiedzenie tego zdania jest pierwszym krokiem znoszenia niepoznawalności niepoznawalnego. Przypisaliśmy mu bowiem tę cechę, a więc jakoś już poznaliśmy. I nie pomogą tu żadne wybiegi w stylu oddzielania poznawania od ujmowania, odnoszenia, metaforycznego obrazowania itd.; każdy bowiem stosunek świadomości do bytu jest jakąś formą poznania (albo przynajmniej to poznanie z konieczności implikuje). Hegłowska dialektyka jest narzędziem, które pozwala nam ową poznawalność transcendencji rozpoznać, ale jednocześnie, w przeciwieństwie do immanentyzmów *sensu stricto*, nie próbuje nad nią zapanować, by zobaczyć w niej tylko to, co było uprzednio znane i oswojone; dialektyka wymaga od świadomości, by otworzyła się na to, co nowe, co dotąd niepoznane, a więc by zrezygnowała ze swojej trwałej tożsamości. To, co niepoznawalne, staje się horyzontem, który należy nieustannie przekraczać, staje się wyrwą, która nie pozwala na domknięcie systemu i zatrzymanie poznania. Niniejszym Hegel proponuje racjonalny model trans-racjonalności: jest to racjonalność, która uświadamia sobie własną historyczność, odkrywa samą siebie w pochodzie przemijających postaci świadomości i zgadza się na własną zmienność. Nadal jest tu miejsce na nieracjonalne formy wiedzy, ale tylko wtedy, gdy zostają one podporządkowane rozumowi.

Transcendencja w ujęciu Trentowskiego i Wyszowskiego jest, mówiąc językiem Marka Siemka, epistemiczna, czyli nietranscendentalna¹⁷. Istnieje gdzieś daleko, po tamtej stronie, pozostaje w jednostronnej relacji do wiedzy – umożliwia ją, do pewnego stopnia się przed nią odsłania, ale ma przed nią pierwszeństwo i jak można sądzić, mogłaby istnieć całkowicie niezależnie. Choć przestrzeganie zasad transcendentalizmu nie jest filozoficznym obowiązkiem, to od rozprawy z Heglem w podtytule można oczekiwać jakiegoś ustosunkowania się do tego zagadnienia. Można ten problem odrzucić lub zignorować, jak to robi wielu filozofów klasycznych i analitycznych, można

¹⁷ Zob. M. Siemek, *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*, [w:] idem, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa 1982.

próbować go przezwyciężyć, czym zajmują się obecnie nurty spod znaku nowego realizmu¹⁸, można też zaproponować jeszcze inne, całkowicie nowe stanowisko. Trudno powiedzieć, na której z tych pozycji staje Wyszkowski, ponieważ z jednej strony pełnymi garściami czerpie inspiracje od myślicieli niemieckich, a z drugiej porusza się w obszarze problemowym typowym dla filozofii klasycznej, przedkantowskiej, dokonując tym samym bardzo nieoczywistego połączenia.



„Być może tak uda się ujrzeć w historii ponownie dzieje święte” – to zdanie można uznać za moment kulminacyjny *Nowej racjonalności*, ostateczną nadzieję i ambicję tego projektu, mimo że ta teza nie jest wyeksponowana w ramach struktury wywodu. W uświęceniu dziejów ogniskują się wszystkie szczegółowe dążenia filozofii Wyszkowskiego, od poszukiwań podstaw ontologicznych dla prawdy przez wielkie P, pytań o możliwość dostępu poznawczego doń, aż po kwestie wolności, miejsca człowieka w świecie, słuszności praktyk i łaski zbawienia. Empiryczna historia pojawia się jednak tylko w ramach pojedynczych przykładów obrazujących tezę o zachodzącym postępie. Mówię o obrazowaniu, a nie o dowodzeniu, ponieważ trudno uznać wskazanie na kilka arbitralnie wybranych różnic między „dawniej” a „dziś” za przekonujący argument; sam autor również tak nie twierdzi, a dowód opiera na koncepcji nomotetycznego przymierza z Bogiem. Historia ujęta jest tu przede wszystkim jako abstrakcyjny proces, a jej sens nie jest uzależniony od partykularnych faktów.

Jest jednak takie wydarzenie, które stanowi największe wyzwanie dla wszelkich koncepcji historiozoficznych, a nawet dla twierdzenia o istnieniu wszechmocnego, dobrego Boga. Chodzi oczywiście o Holocaust. Co sprawia, że ta zbrodnia wyróżnia się na tle innych? Dlaczego nawet w potocznym języku emblematycznym złem został hitleryzm, a nie chociażby stalinizm? Skala sześciu milionów ofiar robi wrażenie, ale układanie rankingów liczbowych nie jest dobrą metodą oceny zła. Po pierwsze dlatego, że trudno tutaj o precyzję, jakiej wymaga księgowość – nie chodzi tylko o różnice w szacunkach, ale także o problem określenia granic jednego ludobójstwa (czy Hołodomor liczymy oddzielnie, czy razem z pozostałymi zbrodniami Związku Radzieckiego?), uwzględnienia skutków niebezpośrednich czy stosunku liczby ofiar do ogólnej liczebności grupy, w którą wymierzone było ludobójstwo (a więc czy całkowita zagłada Aborygenów tasmańskich

¹⁸ Używam tego terminu jako zbiorczego określenia na takie nurty, jak nowy materializm, realizm spekulatywny, nowy realizm itp.

jest większą zbrodnią niż konsekwencje polityki Mao Zedonga?); po drugie dlatego, że takie beznamiętna księgowość oddała nas od wymiaru etycznego dziejów, redukując ich tragizm do pragmatycznej kalkulacji.

Spójrzmy na problem oceny wydarzeń historycznych nie przez pryzmat liczb, ale motywacji i środków. Zło przejawia się przede wszystkim w wojnach, starciach na polach bitewnych, w masakrach jeńców i ludności cywilnej, w krwawych pogromach, ale i w drakońskich prawach, które zniewalają i tępią całe narody. Chodzi więc zarówno o sytuacje spontanicznej przemocy, która jest bezpośrednia i intensywna, ale zazwyczaj krótka, jak i odgórne decyzje administracyjne, które nie liczą się z kosztem życia ludzkiego. W epoce wczesnej nowoczesności można było żywić nadzieję, że taka przemoc zostanie ograniczona – rozwijała się demokratyczna kultura polityczna i humanistyczny uniwersalizm, nowe środki administracyjne i komunikacyjne miały zapobiegać eskalacji konfliktów, a postęp techniczny obniżać społeczne koszty modernizacji. Wyrazem tej nadziei była koncepcja „procesu cywilizacji” Norberta Eliasa. Niemiecki socjolog zauważył, że od schyłku średniowiecza kultura europejska stopniowo się przekształca – w cywilizowanych stosunkach społecznych premiowana jest już nie naga przemoc, brutalne eliminowanie przeciwników i impulsywna konsumpcja, ale środki dyplomatyczne (jak dworskie intrygi czy dyskusje w parlamencie), perspektywiczne planowanie i działanie z namysłem. Przemoc, będąca dotychczas codziennością we wszystkich klasach społecznych, w epoce nowożytnej stopniowo jest eliminowana, by docelowo monopol na jej stosowanie miało tylko państwo¹⁹. Również ta przemoc się „cywilizuje”; Michel Foucault opisał, w jaki sposób rozwój środków nadzoru wyeliminował potrzebę stosowania okrutnych i widowiskowych kar i zastąpił je skomplikowanym systemem kontroli²⁰.

Trudno się więc dziwić, że kultura zachodnia doznała szoku na skutek dwóch wojen światowych. Holocaust był szczególnie dotkliwym ciosem dla europejskiego samozadowolenia nie tylko ze względu na skalę, nawet nie tylko dlatego, że zadał kłam nowoczesnym nadziejom, ale przede wszystkim przez to, że okazał się projektem wybitnie nowoczesnym. Skomplikowany mechanizm Zagłady jako projekt biurokratyczny ruszył już w momencie uchwalenia norymberskich ustaw rasowych, a odbywająca się siedem lat później konferencja w Wannsee tylko przypieczętowała to, co było już zaplanowane i przygotowane. Mordowanie Żydów odbywało się z upiorną

¹⁹ N. Elias, *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne*, przeł. T. Zabłudowski, K. Markiewicz, Warszawa 2011.

²⁰ Zob. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1993.

systematycznością i metodycznością, przy użyciu nowoczesnych środków technicznych i administracyjnych; nienawiść, choć niewątpliwie obecna, nie była wcale główną motywacją ostatecznego rozwiązania, bowiem eliminacja narodów „podludzi” była tylko jednym ze środków do ostatecznego celu nazistów – *Weltherrschaft*. Zygmunt Bauman posługuje się w tym kontekście metaforą państwa ogrodniczego: jest to państwo „postrzegające społeczeństwo jako przestrzeń projektowania, uprawy i odchwaszczania”²¹. Ogrodnik, wyrывая chwasty, zazwyczaj nie myśli podczas pracy o swojej nienawiści do samosiejek, ale o pięknym trawniku, który będzie efektem jego starań. Przypadki spontanicznych pogromów, czy to na ulicach niemieckich miast, czy już w samych obozach, nie były elementem planu Zagłady, ale wypadkami jej towarzyszącymi.

[P]odczas werbunku do *Einsatzgruppen* lub innych jednostek uczestniczących wprost w zabijaniu, przywiązywano szczególną uwagę do tego, aby pozbywać się – poprzez odmowę przyjęcia do służby lub usunięcie z jednostki – wszystkich osób wykazujących szczególny zapał, emocjonalne zaangażowanie czy ideologiczną nadgorliwość. Wiemy, że nie pochwalano indywidualnych inicjatyw i bardzo się starano nadawać całemu przedsięwzięciu rzeczowy i absolutnie beznamiętny charakter²².

Zbrodniarze nazistowscy nie byli szaleńcami czy barbarzyńcami, ale najczęściej osobami wykształconymi, sumiennymi urzędnikami, posłusznymi biurokratami; byli „przerażająco normalni”²³.

Kultura zachodnia konsekwentnie wypiera świadomość własnego uwikłania w problem nazizmu, zrzucając winę na klasy ludowe zmanipulowane przez populistycznych demagogów (w rzeczywistości NSDAP zwyciężyła głównie głosami drobnomieszczaństwa²⁴). Holocaust jest traktowany nie jako konsekwencja, ale jako chwilowe zaburzenie nowoczesności, coś odległego w czasie i przestrzeni, za co odpowiedzialni byli jacyś inni ludzie. Znamionym symptomem tego wyparcia jest popkulturowy obraz nazistów: w filmach i komiksach przylatują oni z kosmosu, wychodzą z tajnych laboratoriów, zmieniają się w zombie, a masy kontrolują za pomocą fal elektromagnetycznych lub hipnotycznych sztuczek.

Chcąc formułować jakiekolwiek tezy ogólne na temat nowoczesności, procesu dziejowego czy całego gatunku ludzkiego, musimy zmierzyć

²¹ Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, przeł. T. Kunz, Kraków 2009, s. 47.

²² *Ibidem*, s. 61.

²³ H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków 2010; cf. Z. Bauman, *op. cit.*, s. 428.

²⁴ Zob. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, przeł. O. Ziemilska, J. Ziemilski, Warszawa 2003.

się z własną historią, z jej przerażającą realnością empiryczną, a nie tylko z abstrakcyjnymi schematami historiozoficznymi. Trzeba zaakceptować to, że Zagłada jest wydarzeniem historii powszechnej, a nie tylko sprawą między Niemcami a Żydami. Patrząc na to, co się dzisiaj dzieje w Strefie Gazy, musimy przyznać, że niewiele z tej historii się nauczyliśmy.


W tym kontekście w pełni zrozumiałe, a może nawet kuszące jest stanowisko postmodernistów, którzy zwalczali wszelkie historiozofie, wszelkie narracje nadające ogólny sens ciągom wydarzeń. Dzieje, jak mówili, nie są ani sensowne, ani bezsensowne, nie są ani dobre, ani złe, nie są polem starcia Boga z Szatanem, nie prowadzą ani do zbawienia, ani do potępienia. Dzieje po prostu są, a naszym zadaniem jest jedynie starać się stopniowo eliminować przemoc z przestrzeni społecznej. Postmodernizm jest wygodnym mechanizmem obronnym, ponieważ pozwala uniknąć kłopotliwych konsekwencji pytania o sens historii.

Uprawianie historiozofii musi wiązać się z odpowiedzialnością za wyniki takiej refleksji. Nie możemy z góry zakładać, do jakich wniosków dojdziemy – jeśli opowiadamy się za sensem dziejów, to musimy się liczyć z tym, że nie będzie on zgodny z naszymi oczekiwaniami. Holocaust jest właśnie taką historiozoficzną wyrwą; nie służy większemu dobru, nie był żadną cenną nauką, ale nie był także niemiłym wypadkiem, który możemy po prostu usunąć z rejestru, by nie zaburzał naszego obrazu świata. Jedyne, czego nas Holocaust nauczył, to to, że potrafimy być gorsi, niż dotychczas sądziliśmy, że nie potrzeba szaleństwa czy demonicznego opętania, by czynić najgorsze zło, że nasza moralność może być podstawą do samozadowolenia tylko tak długo, jak nie zostanie wystawiona na próbę. Może więc decydując się na dyskurs uniwersalistyczno-historiozoficzny, powinniśmy rozważyć tezę, że jesteśmy gatunkiem przeklętym i na żadne zbawienie nie możemy liczyć? Wyszkowski unika takich wniosków, uciekając się do koncepcji nomotetycznego przymierza, które uszlachetnia wszystko, czego dotknie; dlatego nie ma znaczenia ilość czy natężenie zła w historii, wszystko można wybaczyć przez wzgląd na dziesięciu sprawiedliwych. Czy jest możliwe takie wydarzenie, które mogłoby zachwiać tą wiarą? Jeśli Holocaust nim nie jest, to doprawdy trudno wyobrazić sobie inną możliwość. A to oznacza, że taka historiozofia nie liczy się z rzeczywistością. Naturalnie można odpowiedzieć, że nie jest zadaniem filozofii liczenie się z rzeczywistością, tak jakby była ona instancją ponadfilozoficzną, jakby nie podlegała refleksji teoretycznej, a tylko była miernikiem jej jakości. Inaczej jednak wygląda sprawa z filozofią historii, szczególnie że postulatem autora jest połączenie właśnie syntezy historycznej z syntezą filozoficzną.



Ambicją *Nowej racjonalności* było ustanowienie nadrzędnego paradygmatu, który uporządkuje wszystkie nasze wysiłki poznawcze oraz praktyki społeczne w ramach wszechobejmującego filozoficznego uniwersalizmu. Struktura takiego projektu musi opierać się na ciągu implikacji i koniunkcji, co oznacza, że przynajmniej w najważniejszych punktach wszystkie składające się nań tezy muszą być prawdziwe, aby całość zachowała spójność. Uważam, że nie udało się w pełni zrealizować początkowej obietnicy, a ogniwem, które zawiodło, był myśl jako władza poznawcza dająca wgląd w transcendencję. Myśl zawiera w sobie element irracjonalny, który jest nieuzasadniony, a nawet nieuzasadnialny, dlatego musi zostać przyjęty na wiarę. W związku z tym wielokrotne użycie terminu „Bóg” jako pseudonimu transcendencji budzi podejrzenie, że może nie chodzi tylko o wygodną metaforę czy o Boga w sensie filozoficznym, ale że autor próbuje nas subtelnie ewangelizować. Ewentualnym wypełnieniem tej luki, choć bardzo prowizorycznym, jest tutaj praktyczna skuteczność, wskazywana przez Wyszkowskiego jako probierz poznania: a więc nawet jeśli nie wiemy do końca, w jaki konkretnie sposób odnosimy się do prawdy, to przynajmniej wiemy, że faktycznie pozostaje ona w relacji do znanego nam prawdopodobieństwa, chociażby dlatego, że nasze mosty się nie zawalają. Tutaj jednak powraca klasyczny problem hume’owski: z tego, że obserwujemy szereg przypadków korelacji i zgodności, zupełnie nic nie wynika na przyszłość, nie możemy na tej podstawie formułować tez o niezmiennych prawach. Odpowiedzią na ten zarzut mogłaby być filozofia transcendentalna (i taka była jej historyczna geneza); jednak prawda w *Nowej racjonalności* jest nietranscendentalna, ponieważ niezależna od wiedzy, przez co autor musi poradzić sobie z Hume’em w inny sposób.

Pobożnością myślenia, jak mawiał filozof, nie jest udzielanie odpowiedzi, ale zapytywanie. Dlatego powinno być oczywiste, że cała powyższa krytyka nie świadczy o porażce *Nowej racjonalności*, a o jej sukcesie. Wszyscy czytelnicy Hegla wiedzą bowiem, że życie i rozwój są tylko tam, gdzie jest sprzeczność, opozycja i konflikt – a więc że dobre książki filozoficzne powinny prowokować opór i dyskusję, a nie jałową zgodę; powinny napędzać myślenie nowymi pytaniami, a nie zamykać wątki jednoznacznymi odpowiedziami. Wyszkowski podjął się ambitnego zadania: zaproponował nowy paradygmat i przedstawił jego konsekwencje w różnych obszarach filozofii. Nie trzeba zgadzać się ze wszystkimi tezami, by zauważyć, że projekt jest doniosły ze względu na zakres tematyczny oraz spójny na gruncie własnych założeń. Oznacza to również, że z tym tekstem można dyskutować, że nie milczy uroczyście, kiedy zadamy mu pytanie – dlatego struktura niniejszej

recenzji nie odpowiadała strukturze książki, a część z krytykowanych zagadnień nie była nawet szerzej rozwinięta przez autora. Tego rodzaju polemika możliwa jest tylko z dziełami, które są owocem bardzo gruntownych przemyśleń i które narodziły się z pożądania Prawdy. 

JAN GRZYBOWSKI – graduated in philosophy and cultural studies at the University of Warsaw. He is currently preparing a doctoral dissertation on Hegel's transcendental ontology and collective subjectivity in memory studies. ORCID: 0000-0001-8816-5106. Contact: j.grzybowski@uw.edu.pl

JAN GRZYBOWSKI – ukończył filozofię i kulturoznawstwo na UW. Obecnie przygotowuje rozprawę doktorską na temat ontologii transcendentalnej Hegla oraz podmiotowości zbiorowej w *memory studies*. ORCID: 0000-0001-8816-5106. Kontakt: j.grzybowski@uw.edu.pl