

Wojciech Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993, 396 stron.

Rozprawa Wojciecha Chudego wyróżnia się przede wszystkim rozległością erudycji i precyzją, a w pewnych partiach również elegancją filozoficznej argumentacji.

Z punktu widzenia metody historii filozofii rozprawę zatytułowaną *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia*, wyróżnia oryginalność ponownego odkrycia „metody esencji”, tu polegającej na analizie „paradygmatów filozofowania”. Na przykład, różne filozoficzne artykulacje racjonalizmu idealistycznego — od Kartezjusza do Hegla — rozważane są jako momenty lub etapy rozwoju jednej esencji filozoficznej, rozwoju, który w pewnej mierze nie jest zależny od intencji autorów tych artykulacji. Esencję (*resp.* paradygmat) tworzy zespół źródłowych oczywistości i zarazem problemów oraz metod ich rozwiązywania w refleksji filozoficznej. Kolejne pokolenia filozofów podejmują trud wyprowadzenia konsekwencji z określonego zespołu oczywistości i potrzeb poznawczych. W ramach danej esencji ma miejsce zarówno rozwój, tj. sukcesywna eksplikacja jej wewnętrznych prawd, jak i regres czy dewiacje. Analogiczna relacja nie zachodzi natomiast pomiędzy odmiennymi esencjami (paradygmatami) filozoficznymi (w omawianej książce, na przykład, między paradygmatem przedmiotowym a paradygmatem refleksyjnym). Nie oznacza to jednak, jak słusznie zauważa W. Chudy, że pomiędzy różniącymi się esencjami filozoficznymi nie istnieje żaden związek czy relacja. Relacja ta jest jednak innej natury. Na przykład, odkrycia filozofii świadomości pobudzają filozofię bytu do zbadania, czy i w jaki sposób byłaby ona w stanie zdać z nich sprawę na bazie własnej problematyki i własnej metody poznania. Obok tego pozytywnego wpływu jednej esencji na inną, istnieje również wpływ negatywny. Każda filozofia rozwija się zawsze w opozycji do jakiegoś przeciwnika; sposób, w jaki postrzega i reformuluje własną prawdę, z konieczności kształtują również zarzuty, na które musi — lub uważa, że musi — odpowiadać. W ramach jednej esencji filozoficznej jeden filozof może „przezwyciężyć” drugiego, w technicznym, Hegłowskim sensie tego słowa. W takim przypadku przejmie on do własnej filozofii wszystkie prawomocne (*validi*) momenty filozofii tego pierwszego, inkorporując je w bogatszą i bardziej złożoną perspektywę.

Podobna sytuacja nie jest natomiast możliwa w odniesieniu do odmiennych esencji filozoficznych. W tym przypadku mamy raczej do czynienia z wyzwaniem i odpowiedzią na wyzwanie. Idealistyczny racjonalizm rzuca wyzwanie klasycznej filozofii bytu, aby zdała ona sobie sprawę z fenomenu refleksji świadomości, a filozofia bytu odpowiada na to wyzwanie. Odpowiedź ta nie doprowadzi nigdy do wcielenia idealistycznej z gruntu filozofii refleksji jako takiej do filozofii bytu. Co najwyżej może doprowadzić do przekonującego wyjaśnienia w ramach filozo-

fii bytu, fenomenów odkrytych przez filozofię refleksji. Nie znosi to jednak zasadniczej różnicy między metodami obu tych filozofii. Jest oczywiście możliwe, że wyjaśnienie to będzie tak przekonujące i płodne w nowe odkrycia na terenie filozofii świadomości, że przekona filozofa świadomości do realistycznego ujęcia prezentowanego przez filozofię bytu. Będzie to jednak implikowało moment zerwania ciągłości z jego dotychczasowymi przekonaniem filozoficznymi, element „nawrócenia”, czego nie ma w procesach przezwyciężenia wewnątrz tej samej esencji filozoficznej. Co więcej: zderzenie między odmiennymi esencjami filozoficznymi implikuje zawsze moment odniesienia do rzeczywistości poza-filozoficznej, ponowne ustosunkowanie się (*ricognizione*) do wyjściowych danych filozofowania i nową refleksję metodologiczną. Zderzenie odmiennych esencji wywołuje zawsze potrzebę zrewidowania zasad, powtórzenia lub zmodyfikowania pierwotnego wyboru. Ten egzystencjalny — w sensie powrotu do podstawowego wyboru filozoficznego — moment nie występuje natomiast w procesach przezwyciężenia i rozwoju, które opierają się na założeniu prawomocności pierwotnego wyboru i ograniczają się do rozwijania jego konsekwencji.

Przyznać trzeba, że metodę esencji filozoficznych Wojciech Chudy przedstawia i stosuje w sposób błyskotliwy. Pozwolimy sobie jednak na kilka uwag, które mogą okazać się użyteczne dla kontynuacji jego pracy. Chudy nie mówi *explicite* o „metodzie esencji”, używa raczej wyrażenia „paradygmat”, które Thomas S. Kuhn spopularyzował w dziedzinie nauki. Oczywiście, Kuhnowskie ujęcie metody esencji jest ujęciem najbardziej znanym we współczesnych dyskusjach filozoficznych. Tym niemniej, ujęcie to nie jest ani pierwotne, ani kompletne. Max Scheler był prawdopodobnie pierwszym filozofem, który zastosował tę metodę w uprawianiu historii filozofii, nawiązując w tym zresztą do swej — sformułowanej bardziej ogólnie — socjologii wiedzy. Sądzę, że w dziedzinie historii filozofii nowożytną metodę tę stosował w sposób najbardziej konsekwentny Augusto Del Noce.

Nawiązanie do Kuhna ogranicza nieco horyzont rewolucji metodologicznej zaproponowanej przez W. Chudego w książce *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. Mówienie o esencjach w filozofii prowadzi w sposób nieunikniony do problemu wyboru (*opziona*). Dlaczego wybiera się te właśnie a nie inne źródłowe oczywistości i potrzeby poznawcze? Czy pierwotne (*originaria*) ograniczenie horyzontu poznawczego jest arbitralne? Czy powiemy, że — na przykład — wybór między idealistycznym racjonalizmem a filozofią bytu jest w gruncie rzeczy arbitralny, że jest on czystą kwestią „konceptu świata”? Czy możemy — używając, jak to czyni Mannheim, metody jednostronnie socjologicznej — wyjaśnić pierwotne założenia konkretnej filozofii odwołując się tylko do struktur społecznych i form mentalności właściwych środowisk, w których owa filozofia się rozwija? Czy wówczas jednak będzie można jeszcze przypisywać filozofiom walor prawdziwości, czy też trzeba będzie ograniczyć się raczej do badania ich roli społecznej, tj. ich zdolności do pełnienia określonych funkcji pragmatycz-

nych? Wydaje się, że zarówno Kuhn, jak i — później — Feyerabend nie dali przekonujących odpowiedzi na te pytania. W. Chudy ma świadomość owych słabych stron modelu Kuhna i jasno pokazuje, że nie podziela jego skłonności do relatywizmu. Sądzę, że pożyteczna byłaby tutaj analiza zagadnienia prawdziwości wartości praktyki oraz analiza zagadnienia uwagi (*attenzione*).

Poznanie praktyczne jest zawsze w pewnym stopniu podporządkowane odpowiadającemu mu działaniu. Działanie nie konstytuuje prawdziwości poznania, odgrywa jednak istotną rolę w procesie sprawdzania jego prawdziwości. Jeśli treść poznania zostaje potwierdzona w działaniu, hipoteza zawarta w akcie poznawczym zostaje potwierdzona przez rzeczywistość. Istnieje wiele rzeczy, których nie można poznać *a priori*, lecz jedynie *a posteriori*, tj. o ile eksperyment lub doświadczenie życiowe potwierdzą teorię. W dziedzinie filozofii nauki należy tu poddać analizie rolę eksperymentu. W dziedzinie filozofii moralnej mówić trzeba raczej o doświadczeniu lub o pewności moralnej. Funkcja praktyki w procesie poznawczym jest w tych dziedzinach decydująca. (Mówimy tu oczywiście o ludzkiej *praxis* w jej źródłowym sensie, a nie w wersji otwarcie materialistycznej, którą nadał jej marksizm.) Dwie nieredukowalne teoretycznie esencje filozoficzne zderzają się na poziomie interpretacji danych fizycznego lub moralnego doświadczenia. Lepszą z nich jest ta, która lepiej zdaje sprawę z całości ludzkiego doświadczenia świata. Konfrontacja z doświadczeniem — oparta na jego danych, których możliwe konfiguracje są nieskończone — jest z zasady również nieskończona. Zawsze można wymyślić pomocniczą konstrukcję, która pomoże mi uniknąć uznania fiaska (tj. niezgodności z rzeczywistością) doktryny, której bronię. Uznanie prawdziwości doktryny, której się poprzednio sprzeciwiałem, nie może się jednak dokonać po prostu w wyniku apodyktycznego dowodu. Potrzeba tu zarazem aktu moralnego, w którym dystansuję się od mego poprzedniego nastawienia do określonej doktryny, jestem w stanie osądzić ją obiektywnie, wypowiadam się więc nie jak ktoś, kto od początku opowiedział się po jednej ze stron, lecz jak bezstronny i sprawiedliwy sędzia. Przyjęcie takiego nastawienia jest zawsze zarazem aktem moralnym.

Napotykam w tym miejscu kartezjańską teorię uwagi (*attenzione*) i błędu. Według Kartezjusza, umysł ludzki jest w stanie poznać prawdę, ale często jej nie poznaje, ponieważ wolność podmiotu odmawia skupienia uwagi na oczywistości prawdy. Coś bardzo podobnego znajdujemy w Karola Wojtyły wyjaśnieniu relacji między poznaniem i świadomością. Świadomość może ulec emocjonalizacji, w wyniku której odmówi uznania prawdy. Oczywistości, które stoją u źródeł procesu poznawczego, nie są nigdy danymi czysto poznawczymi. Są to dane poznawcze ujęte (*ravvissuti*) w świadomości. Z tego powodu słusznie podkreśla się wagę elementu społecznego dla zrozumienia konkretnej filozofii; w tym punkcie trzeba się zgodzić z Kuhnem, co jednak nie musi oznaczać zgody na relatywizm. Analiza przeprowadzona przez socjologię kultury pomaga zrozumieć elementy, które mogły emocjonalizować świadomość podmiotu tworzącego okreś-

loną esencję filozoficzną; może też pomóc wyjaśnić właściwy dla konkretnego typu filozofii sposób widzenia (lub niewidzenia) rzeczywistości. Emocjonalizacji świadomości nie należy rozumieć w kategoriach nieredukowalnej sprzeczności pomiędzy momentem niefilozoficznym a czystą filozofią. Czysta filozofia uprawiana jest zawsze w konkretnym życiu. Z drugiej zaś strony, sposób odkrywania oczywistości źródłowych dla określonej esencji filozoficznej obejmuje — lub może obejmować — wiele momentów. Odkrycie ważnej prawdy egzystencjalnej lub istotnej zasady filozoficznej może doprowadzić do odrzucenia prawd wcześniej uznanych, które wydają się stać w sprzeczności z prawdą, której się doświadczyło lub którą się „ujrzało”. Emocjonalizacja świadomości jest tu wynikiem intencji przyjęcia prawdy, którą się poznało i której nie jest się w stanie pogodzić z innymi prawdami. Niewystarczalność teorii wytwarza tu pozór niezgodności dwu prawd i emocjonalizacja świadomości jest wynikiem pozoru nieredukowalnego konfliktu, który może być rozwiązany jedynie mocą wyboru (*opzione*). Esencji filozoficznych nie charakteryzuje zatem w historii filozofii linearny rozwój logiczny. Nieprzewidziane zarzuty, płynące z rozwoju nauki lub historii, mogą zmusić daną esencję do radykalnej odnowy. Odnowa ta dokonuje się w wyniku konfrontacji z problemem nowego typu lub nawet z zespołem problemów powstałych na różnych poziomach (społecznym, politycznym, naukowym) i pojawiających się w mniej lub bardziej luźnym wzajemnym związku w określonej fazie historycznej.

Pogłębienie metody esencji pomogłoby być może W. Chudemu w jego rekonstrukcji ściśle historiograficznej. W doskonały sposób wyjaśnia Chudy w części drugiej książki *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*, rozwój racjonalizmu od Kartezjusza do Hegla. Na szczególne wyróżnienie zasługują stronicie poświęcone Rousseau (punkt II.3.1), który (jakikolwiek byłyby zasługi Hume’a w przebudzeniu Kanta z „dogmatycznej drzemki”) jest w gruncie rzeczy wielkim mistrzem filozofa z Królewca. Pewne zdziwienie wywołuje natomiast nieco powierzchowny sposób potraktowania empiryzmu angielskiego (punkt II.2.2) i prawie całkowita nieobecność filozofii francuskiej i włoskiej (w linii: Pascal/Malebranche/Vico/Rosmini). Chudy trzyma się być może zbyt sztywno interpretacji Clausa-Artura Scheiera z jego niewątpliwie znakomitej książki *Selbstentfaltung der methodischen Reflexion als Prinzip der neueren Philosophie von Descartes bis Hegel*. Wada książki Scheiera polega na zdecydowanym uprzywilejowaniu linii rozwojowej, która biegnie od Kartezjusza do Hegla i prowadzi do filozofii niemieckiej. W tej perspektywie nowożytność (modernizm) z konieczności utożsamia się z racjonalizmem. Koniec racjonalizmu oznaczałby zatem koniec nowożytności i początek okresu postmodernistycznego, który zdefiniować by można jedynie w opozycji do idei rozumu i refleksyjności. Trudno byłoby natomiast interpretować postmodernizm w kategoriach powrotu do filozofii bytu. W tej kwestii nie można mieć złudzeń. Postmodernizm utożsamia się raczej z wyzwoleniem uczuć spod kontroli rozumu, a co za tym idzie z nową popularno-

ścią — tym razem w wymiarach masowych — libertynizmu, z którym spotykamy się zresztą u początków epoki nowożytnej.

Refleksja nad współczesnością z konieczności prowadzi nas do jej ojca, tj. do Kartezjusza. Właśnie co do interpretacji jego filozofii nie zgadzamy się w pełni z naszym Autorem.

Istnieją trzy możliwe sposoby widzenia Kartezjusza i trzy wielkie interpretacje kartezjanizmu. Można widzieć w Kartezjuszu początkodawcę nowożytnej fizyki i — odpowiednio — burzyciela fizyki arystotelesowskiej. W tej perspektywie Kartezjusz jest ojcem pozytywizmu oświeceniowego. Możemy widzieć w Kartezjuszu autora *cogito*, który przeciwstawia sceptycznemu wątpieniu libertynów absolutną pewność, rodzącą się we wnętrzu ducha z immanentnego rozumu. Kartezjusz jest wówczas ojcem racjonalizmu. Możemy też położyć akcent na Kartezjuszowej teorii wolności boskiej i wolności ludzkiej, a wówczas Kartezjusz okaże się protoplastą linii personalistycznej w filozofii francuskiej i włoskiej. Każda z tych interpretacji wyklucza pozostałe, a także implikuje pewne oczyszczenie tekstu Kartezjańskiego.

Kartezjusz niewątpliwie utrzymywał — i to z równym zdecydowaniem — wszystkie trzy tezy, które nam dziś, z perspektywy czasu, wydają się niemożliwe do pogodzenia. Pełny rozwój momentu oświeceniowego musi doprowadzić do milczenia zarówno moment racjonalistyczny, jak i moment personalistyczny. Osiąga on swój szczyt w oświeceniowym materializmie typu Helwecjusza. Z drugiej strony, pełny rozwój momentu racjonalistycznego prowadzi przede wszystkim do odrzucenia teorii wolności. Filozofia Spinozy jest konsekwentną kontynuacją kartezjanizmu, jeśli zgodzić się na zastąpienie Kartezjańskiej teorii wolności wolnością rozumianą jako zgoda na konieczność. Nie jest to z pewnością mała koncesja. Wydaje się w końcu, że trudno byłoby zachować *cogito* i fizykę Kartezjańską w interpretacji, która opowiada się za prymatem tezy o wolności. Laporta i Gouhier wykazali, że nie można pozbawić filozofii Kartezjusza momentu personalistyczno-religijnego. W oparciu o to Del Noce próbował rozwinąć całkowicie nową interpretację filozofii Kartezjusza, związaną z nową interpretacją całej filozofii nowożytnej. Nie możemy w tym miejscu rozwijać tych interpretacji.

Należy jednak zwrócić uwagę na jedną sprawę. Nie da się wcielić całego Kartezjusza do racjonalizmu lub filozofii refleksji. Jest on z pewnością inicjatorem tej filozofii, u niego ma ona swe początki. Nie można go jednak całkowicie do niej zredukować, jeśli nie chce się zbyt pośpiesznie uznać za oczywisty ścisły sens, który on sam wiązał ze swą filozofią i rolą refleksji w jej ramach. Zwolennik tradycyjnej interpretacji kartezjanizmu mógłby powiedzieć, że — niezależnie od tego co mówią różne studia o filozofii Kartezjusza — istnieje czysty kartezjanizm, tj. istnieje rozwijająca się esencja filozofii Kartezjańskiej, którą należy dokładnie odróżniać od tez empirycznie głoszonych przez człowieka Kartezjusza. W ciągu swego rozwoju esencja ta eliminowałaby aspekty drugorzędne, przygodne i uwarunkowane czasem, w którym się pojawiła. Można by zatem widzieć w filozofii

refleksji jedyną autentyczną kontynuację filozofii Kartezjańskiej. Na przeszkodzie stoi tu jednak fakt, że elementy, które w takiej interpretacji chciałoby się odrzucić, jako jedynie przygodnie związane z tą filozofią, posiadają również filozoficzną siłę i rozwijają się stojąc u podstaw innych esencji filozoficznych. Istnieje zarówno esencja „pozytywizm” (lub: „empiryzm/pozytywizm”), jak i esencja „personalizm”; korzeni obu można zaś szukać w kartezjanizmie. Prowadzi to, moim zdaniem, do sproblematyzowania identyfikacji kartezjanizmu z filozoficzną esencją „racjonalizm/filozofia refleksji”. Należy raczej stwierdzić, że kartezjanizm to filozofia problematyczna, filozofia znajdująca się w punkcie, w którym przecina się wiele esencji filozoficznych, refleksyjny racjonalizm zaś jest tylko jedną z nich.

Twierdzenie takie jest szczególnie ważne w momencie, w którym racjonalizm wyczerpuje się. Czy jest to koniec nowożytności (modernizm), czy tylko koniec jednej z jej form? Oczywiście wydaje się, że historia empiryzmu i pozytywizmu przekracza kryzys racjonalizmu, co więcej, kryzys racjonalizmu może dodać rozmachu tej filozoficznej esencji. Filozofią dominującą po kryzysie racjonalizmu wydaje się być właśnie filozofia empirystyczna. Płyne stąd konieczność oddzielenia i dokładnego zdefiniowania empiryzmu jako esencji *resp.* paradygmatu filozoficznego. Można by więc oczekiwać, że Chudy nie będzie unikał tej konieczności rozpuszczając poniekąd paradygmat empiryzmu w paradygmacie racjonalizmu, jak to wydaje się czynić na stronach poświęconych Hume’owi (s. 167–174). Wydaje się, że empiryzm należy rozumieć raczej jako reakcję na racjonalizm, która pozostaje mu jednak podporządkowana, gdyż akceptuje racjonalistyczną definicję rozumu. Buntując się następnie przeciw niej, musi przeciwstawić rozum empirii i zredukować rozum do funkcji jedynie instrumentalnej. W tej perspektywie podstawowe wybory, od których zaczyna się filozofia, zostają wyjęte z pola racjonalnej dyskusji i stają się sprawą gustu lub sentymentu. W niejasnym pojęciu sentymentu połączone zatem zostają moment racjonalnej intuicji i moment przekonania płynącego ze zwykłej emocji. Z góry rezygnuje się zatem z próby oczyszczenia zawartości świadomości w celu zapobieżenia możliwej emocjonalizacji. Krytyka empiryzmu nie jest w każdym razie po prostu konsekwencją krytyki racjonalizmu i musi być rozwijana osobno.

Podobnie konieczne jest rozwinięcie, w oparciu o Kartezjusza, esencji personalizmu, które mogłoby pokrywać się z reformą filozofii klasycznej po stworzeniu galileuszowskiej nauki i odkryciu subiektywności. Problem nowożytności nie jest tożsamy z problemem nowożytnej nauki. *Cogito* (przynajmniej w jednej z możliwych interpretacji) otwiera dostęp do bytu przez byt, którym jest człowiek, tj. rozpoczynając od obiektywności ludzkiego podmiotu. Po ujęciu bytu w podmiocie (ująwszy podmiot właśnie jako byt) możliwe staje się rozwinięcie metafizyki nie zakładającej w żaden sposób arystotelesowskiej fizyki; co więcej — nie zakładającej żadnego rodzaju fizyki. Pozwala to na ścisłe oddzielenie przedmiotu formalnego nauk empirycznych i przedmiotu formalnego metafizyki.

Z drugiej strony, problem nowożytności nie jest również tożsamy z odkryciem subiektywności. Jeśli subiektywność rozumie się jako daną ujawniającą się w akcie refleksji, wówczas nie implikuje ona z konieczności subiektywizmu. Zerwanie z myśleniem klasycznym zaczyna się natomiast wówczas, gdy sugeruje się wystarczalność i całkowitą autoprzeczyczność (*transparenza*) rozumu. Nie trzeba wtedy — a nawet nie jest to możliwe — rozróżniać w ramach danych świadomości tego, co odpowiada rzeczywistości, od tego, co ją zdradza. Świadomość odbija bez reszty całość poznania. Od takiego przekonania nie jest już trudne przejście do tezy, że treść świadomości konstituuje przedmiot poznania. Jest to zresztą w pewnym sensie prawdziwe: świadomość konstituuje przedmiot poznania w tej mierze, w jakiej jest on przez nią zinterioryzowany i żywo w niej dany; nie konstituuje go jednak jako przedmiotu świata realnego, w którym znajduje się świadomość. Augusto Del Noce twierdzi, że podstawową wadą kartezjanizmu, uniemożliwiającą jego rozwinięcie w kierunku odnowy filozofii klasycznej, jest swego rodzaju molinizm, który skłania kartezjanizm do uznania poznania filozoficznego za skończone i samowystarczalne, nie zaś za drogę otwierającą poznanie na problem egzystencjalny. Brakuje w nim zatem momentu tragicznego. Moment ten zostanie na nowo wprowadzony przez Pascala (kontynuatora raczej niż przeciwnika Kartezjusza, który jednak koryguje autora *cogito* w istotnym punkcie). Przez Malebranche'a i później Vico to oczyszczenie kartezjanizmu będzie tę myśl zbliżało do Augustyna, a później również do św. Tomasza — czytanego raczej w świetle źródeł patrystycznych (Augustyn, Dionizy Aeropagita) niż scholastycznego arystotelizmu.

Nie czynimy tu naturalnie Wojciechowi Chudemu zarzutu, że nie rozwinął tego tematu w swojej książce poświęconej filozofii refleksji. Niezbędne wydaje mi się jednak zapobieżenie wrażeniu, jakoby w historii idealistycznego racjonalizmu wyczerpywała się cała historia filozofii nowożytnej (w tym kontekście za niezbyt szczęśliwe uznać trzeba uwagi Chudego dotyczące Malebranche'a, którego nie można adekwatnie umieścić na linii prowadzącej do racjonalizmu, jakkolwiek tak właśnie klasyfikują go autorzy tej miary, co Leibniz i Hegel). Obok tego nurtu filozofii nowożytnej, który swój szczyt osiąga w filozofii niemieckiej, istnieją jeszcze dwa inne nurty: jeden prowadzi do filozofii anglosaskiej, a drugi do filozofii francuskiej i włoskiej. Również z nich trzeba zdać sprawę, jeśli chce się dojść do adekwatnego rozumienia nowożytności. Nowożytność nie ukaże się wówczas jako jedna esencja filozoficzna, lecz raczej jako punkt przecięcia wielu różnych esencji filozoficznych. Co trzyma je razem? Konieczność myślenia po odkryciu nowożytnej nauki i po odkryciu subiektywności. Ponadto przyczyną ich zjednoczenia jest również wspólny przeciwnik. U początków kartezjanizmu stała potrzeba odpowiedzi na kryzys libertyński i na ateistyczny sceptycyzm francuskich uczniów Machiavellego. Ateizm bowiem nie stoi dopiero u końca filozofii nowożytnej, lecz raczej u jej początku, jako problem, na który trzeba znaleźć odpowiedź. Odpowiedzią racjonalizmu na ateizm jest immanentyzm, czyli bos-

kość utożsamiona z ludzkim rozumem i jego historycznym rozwojem. Rozwiązanie to nie powiodło się jednak, doprowadzając do irracjonalistycznego przewrotu. Jego wersja empirystyczna kończy się natomiast libertynizmem, ponieważ swą linię oporu opiera na moralnym sentymencie (który — jako sentyment — nie daje wystarczającej podstawy do decyzji moralnej czy religijnej).

Pozostaje hipoteza personalizmu, która z tego właśnie powodu zasługuje na specjalną uwagę. Personalizm rozwija się, z jednej strony, jako odnowienie tomizmu (takie odnowienie jednak, które ma miejsce po Galileuszu i po odkryciu subiektywności oraz wobec przeciwnika, którym jest libertynizm), a z drugiej, jako rozwinięcie motywu personalistycznego w kartezjanizmie oraz jako oczyszczenie kartezjanizmu z pewnego ontologizmu (który charakteryzuje nie tylko linie: Pascal, Malebranche, Vico, Rosmini, ale także realistyczną wersję fenomenologii w linii: Husserl, Ingarden, i von Hildebrand).

Poczynione wyżej uwagi krytyczne nie zmieniają w żadnym razie opinii o znakomitej rozprawie Wojciecha Chudego. Całość rozprawy *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”* kaže uznać Chudego nie tyle za obiecującą, ile raczej już dojrzałą postać we współczesnej filozofii. Najlepszą pochwałą dzieła filozoficznego jest bezkompromisowa krytyka, która — pobudzona przez nie — stara się iść dalej drogą poszukiwania prawdy.

Recenzował *Rocco Buttiglione*
Przekład Jarosław Merecki SDS.

A. Chmielewski, *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna*,
Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław,
1995, 246 stron.

Wydanie książki A. Chmielewskiego *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna* zbiegło się w czasie ze śmiercią Karla Raimunda. Lecz książka ta nie jest pomyślana jako dzieło pośmiertne. Pomysł jej napisania rodził się przez lata pracy translatorskiej i edytorskiej. Ponadto tłumacz *Wiedzy obiektywnej, Społeczeństwa otwartego*, autor artykułów komentujących filozofię realizmu krytycznego i dzieło samego Profesora, utrzymywał z Popperem listowny kontakt.

Przeciwieństwo dostrzeżone pomiędzy ideałami filozofii realizmu krytycznego a sposobem ich realizacji, skłoniło go do postawienia tego zagadnienia jako problemu teoretycznego. Choć Popper nie zgadzał się z podobną krytyką (część artykułów, np. pomyślany jako wstęp do *Wiedzy obiektywnej*, znał), Chmielewski działał zgodnie z maksymą: *amicus Plato, sed magis amica veritas*, oraz zgodnie z wewnętrznym nakazem filozofii krytycznej, zalecającej największą intelektualną