

O FILOZOFICZNEJ METODZIE ESENCJI*

Filozofią dominującą po kryzysie racjonalizmu wydaje się filozofia empirystyczna. Płyynie stąd konieczność wyodrębnienia i dokładnego zdefiniowania empiryzmu jako esencji filozoficznej. Można by więc oczekiwać, że Chudy nie będzie tej konieczności ukrywał, rozpuszczając poniekąd esencję empiryzmu w esencji racjonalizmu. Wydaje mi się, że empiryzm należy rozumieć raczej jako reakcję na racjonalizm, która pozostaje mu jednak podporządkowana, gdyż akceptuje racjonalistyczną definicję rozumu.

Rozprawa Wojciecha Chudego wyróżnia się przede wszystkim rozległością erudycji jej autora i ścisłością przedstawionej myśli, a w pewnych partiach również elegancją filozoficznej argumentacji. Całość każe uznać Chudego nie tyle za obiecującą, ile raczej za dojrzałą już postać we współczesnej filozofii europejskiej.

Z punktu widzenia metody historii filozofii rozprawę wyróżnia oryginalność ponownego odkrycia i zastosowania metody esencji – tu polegającej na analizie paradygmatów filozofowania. Różne filozoficzne artykulacje racjonalizmu idealistycznego – od Descartesa do Hegla – rozważane są na przykład jako momenty lub etapy rozwoju jednej esencji filozoficznej, rozwoju, który nie jest całkowicie zależny od intencji autorów tych artykulacji. Esencję (paradygmat) stanowi zespół źródłowych oczywistości, a 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 mają miejsce zarówno rozwój, to znaczy sukcesywna eksplikacja jej wewnętrznych prawd, jak i regres czy dewiacje. Analogiczna relacja nie zachodzi natomiast pomiędzy różnymi esencjami (paradygmatami) filozoficznymi. Nie oznacza to jednak, jak słusznie zauważa Wojciech Chudy, że pomiędzy różniącymi się esencjami filozoficznymi nie ma żadnego związku. Relacja między nimi istnieje, jest bowiem innej natury. Na przykład odkrycia filozofii świadomości pobudzają filozofię bytu do

* Tekst ten opracowano na podstawie recenzji rozprawy habilitacyjnej dr. Wojciecha Chudego *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przewyciężenia* (Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995). Kolokwium habilitacyjne Wojciecha Chudego odbyło się na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego dnia 13 IV 1994. Tytuł artykułu pochodzi od redakcji „Ethosu”. Recenzję tę opublikowano po raz pierwszy w „Przeglądzie Filozoficznym” 4(1995) nr 4, s. 229-236.

zbadania, czy i w jaki sposób byłaby ona w stanie zdać z nich sprawę w oparciu o własną problematykę i własną metodę 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 przeformułowuje własną prawdę, z konieczności jest kształtowany również przez zarzuty, na które musi – lub uważa, że musi – odpowiadać. W ramach jednej esencji filozoficznej jeden filozof może „przezwyciężyć” drugiego w technicznym, heglowskim sensie tego słowa. W takim przypadku przejmie on do własnej filozofii wszystkie prawomocne momenty filozofii tego pierwszego, włączając je w bogatszą i bardziej złożoną perspektywę.

Podobna sytuacja nie jest natomiast możliwa w odniesieniu do różnych 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 i świadomości, a filozofia bytu odpowiada na to wyzwanie. Odpowiedź ta nigdy jednak nie doprowadzi do wcielenia z gruntu idealistycznej filozofii refleksji do filozofii bytu. Co najwyżej może doprowadzić do przekonującego wyjaśnienia w ramach filozofii 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” nieobecny w procesach przezwyciężenia wewnątrz tej samej esencji filozoficznej. Co więcej, zderzenie różnych esencji filozoficznych implikuje zawsze moment odniesienia do rzeczywistości pozafilozoficznej, ponowne ustosunkowanie się 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 przezwyciężania 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 Kuhn spopularyzował w dziedzinie nauki. Kuhnowskie ujęcie metody esencji jest niewątpliwie najbardziej powszechne we współczesnych dyskusjach filozoficznych. Niemniej jednak 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 swojej – sformułowanej bardziej ogólnie – socjologii wiedzy. Sądzę, że w dziedzinie historii filozofii nowożytnej metodę tę stosował w sposób najbardziej konsekwentny Augusto Del Noce.

Nawiązanie do Kuhna ogranicza nieco horyzont rewolucji metodologicznej zaproponowanej przez Wojciecha Chudego. Mówienie o esencjach w filozofii prowadzi w sposób nieunikniony do problemu wyboru. Dlaczego wybiera się określone źródłowe oczywistości i potrzeby poznawcze? Czy pierwotne ograniczenie horyzontu poznawczego jest arbitralne? Czy powiemy, że – na przykład – wybór między idealistycznym racjonalizmem a filozofią bytu jest w gruncie rzeczy arbitralny, że jest to tylko kwestia tak zwanej koncepcji świata? Czy możemy – używając jednostronnej, socjologicznej metody, jak czyni to Karl Mannheim – wyjaśnić pierwotne założenia konkretnej filozofii, przez odwołanie się wyłącznie do struktur społecznych i form mentalności właściwych środowisku, w którym owa filozofia się rozwija? Czy wówczas można będzie jeszcze przypisywać filozofiom walor prawdziwości, czy też trzeba będzie ograniczyć się raczej do badania ich roli społecznej, to znaczy ich zdolności do pełnienia określonych funkcji pragmatycznych? Wydaje się, że zarówno Kuhn, jak i później Paul Feyerabend nie dali przekonujących odpowiedzi na te pytania. Chudy ma świadomość owych słabych stron modelu zaproponowanego przez Kuhna i jasno pokazuje, że nie podziela jego skłonności do relatywizmu. Sądzę, że pożyteczna byłaby tutaj analiza zagadnienia prawdziwościowej wartości praktyki oraz analiza zagadnienia uwagi.

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 uzyskuje potwierdzenie w rzeczywistości. Istnieje wiele rzeczy, których nie można poznać a priori, lecz jedynie a posteriori, to znaczy gdy eksperyment lub doświadczenie życiowe potwierdzą teorię. W dziedzinie filozofii nauki należy zatem poddać analizie rolę eksperymentu. W dziedzinie filozofii moralnej mówić trzeba natomiast o doświadczeniu lub o pewności moralnej. Funkcja praktyki w procesie poznawczym jest w tych dziedzinach decydująca. Mamy tu oczywiście na myśli ludzką praxis w jej źródłowym sensie, a nie interpretację otwarcie materialistyczną, którą nadał jej marksizm. Nieredukowalne teoretycznie esencje filozoficzne zderzają się na poziomie interpretacji danych fizycznego lub moralnego doświadczenia. Lepsza 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 (niezgodności z rzeczywistością) doktryny, której bronię. Uznanie prawdziwości dok-

tryny, której się poprzednio sprzeciwiałem, nie może się 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 jako bezstronny i sprawiedliwy sędzia. Przyjęcie takiego nastawienia jest zawsze zarazem aktem moralnym.

Napotykaemy w tym miejscu kartezjańską teorię uwagi i błędu. Według Kartezjusza umysł ludzki jest w stanie poznać prawdę, ale często jej nie poznaje, ponieważ podmiot, w swojej wolności, odmawia skupienia uwagi na oczywistości prawdy. Coś bardzo podobnego znajdujemy w Karola Wojtyły wyjaśnieniu relacji między poznaniem a świadomością. Świadomość może ulec emocjonalizacji, w wyniku czego odmówi uznania prawdy. Oczywistości, które stoją u źródeł procesu poznawczego, nie są nigdy danymi czysto poznawczymi. Są to dane poznawcze ujęte 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 określoną esencję filozoficzną; mogą też pomóc wyjaśnić właściwy dla konkretnego typu filozofii sposób widzenia (lub niewidzenia) rzeczywistości.

Emocjonalizacji świadomości nie należy rozumieć w kategoriach nieredukowalnej sprzeczności między 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 prowadzić do odrzucenia prawd wcześniej uznanych, które wydają się pozostawać w sprzeczności z doświadczoną lub „ujrzaną” prawdą. Emocjonalizacja świadomości jest w takim wypadku 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. Esencji filozoficznych nie charakteryzuje zatem w historii filozofii linearny rozwój logiczny. Nieprzewidziane zarzuty pojawiające się wskutek 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.

Większe pogłębienie metody esencji pomogłoby być może Wojciechowi Chudemu w rekonstrukcji ściśle historiograficznej. W doskonały sposób wy-

jaśnia Chudy rozwój racjonalizmu od Kartezjusza do Hegla. Na szczególne wyróżnienie zasługują stronicę poświęcone Rousseau, który (jakikolwiek byłoby 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 i prawie całkowita nieobecność filozofii francuskiej i włoskiej (linii reprezentowanej przez Pascala, Malebranche'a, Vica czy Rosminiego). 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*². Wada książki Scheiera polega jednak na zdecydowanym uprzywilejowaniu tej linii rozwojowej, która biegnie od Kartezjusza do Hegla i prowadzi do późniejszej filozofii niemieckiej. W tej perspektywie nowożytność (modernizm) z konieczności utożsamia się z racjonalizmem. Koniec racjonalizmu będzie zatem oznaczał koniec nowożytności i początek okresu postmodernistycznego, który przy tym założeniu zdefiniować można jedynie w opozycji do idei rozumu i refleksyjności. Trudno będzie 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 popularnością – tym razem masową – libertynizmu, z którym spotykamy się zresztą u początków epoki nowożytnej.

Refleksja nad współczesnością z konieczności prowadzi nas do jej ojca, czyli do Kartezjusza i właśnie co do interpretacji jego filozofii nie zgadzamy się w pełni z naszym autorem. Istnieją trzy możliwe sposoby widzenia Kartezjusza i trzy wielkie interpretacje kartezyjanizmu. Można widzieć w Kartezjuszu twórcę nowożytnej fizyki i – odpowiednio – burzyciela fizyki arystotelesowskiej. W tej perspektywie Kartezjusz jest ojcem pozytywizmu. Możemy widzieć w Kartezjuszu autora cogito, który sceptycznemu wątpieniu libertynów przeciwstawia absolutną pewność, zrodzoną we wnętrzu ducha z immanentnego rozumu. Kartezjusz jest wówczas ojcem racjonalizmu. Możemy też położyć akcent na kartezyjską teorię 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 kartezyjskiego. Kartezjusz niewątpliwie utrzymywał – i to z równym zdecydowaniem – wszystkie trzy tezy, które dziś wydają się nam niemożliwe do pogodzenia. Pełny rozwój momentu oświeceniowego musi bowiem doprowadzić do milczenia zarówno moment racjonalistyczny, jak i moment personalistyczny. Osiąga on swój szczyt w oświeceniowym materializmie w rodzaju głoszonym przez Helwecjusza. Z drugiej strony pełny rozwój momentu racjonalistycznego prowadzi przede wszystkim do odrzucenia teorii wol-

² Alber, Freiburg (Breisgau) 1973 (przyp. red.).

ności. 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 małe ustępstwo. Wydaje się w końcu, że trudno byłoby zachować cogito i fizykę kartezjańską w interpretacji, która opowiada się za prymatem tezy o wolności. Jorge Laporta i Henri Gouhier wykazali natomiast, że nie można pozbawić filozofii Kartezjusza momentu personalistyczno-religijnego. W oparciu o pogląd tego rodzaju Del Noce próbował rozwinąć całkowicie nową interpretację filozofii Kartezjusza, związaną z nową interpretacją całej filozofii nowożytnej.

Należy jednak zwrócić uwagę na jedną sprawę: nie da się wcielić myśli Kartezjusza do racjonalizmu ani do filozofii refleksji, mimo że jest on z pewnością tej filozofii inicjatorem, że u niego ma ona swe początki. Nie można go jednak całkowicie do niej zredukować, jeśli nie chce się zbyt pośpiesznie uznać za oczywisty ścisłego sensu, 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, to znaczy rozwijająca się esencja filozofii kartezjańskiej, którą należy dokładnie odróżniać od tez faktycznie głoszonych przez Kartezjusza. W trakcie 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. Nie pozwala na to 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, dając początek innym esencjom filozoficznym. 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 znajdująca się w punkcie, w którym przecina się wiele esencji filozoficznych, refleksyjny racjonalizm jest zaś tylko jedną z nich.

Twierdzenie to jest szczególnie ważne w momencie, w którym racjonalizm wyczerpuje się. Czy mamy do czynienia z końcem nowożytności (którym jest modernizm), czy tylko z końcem jednej z jej form? Wydaje mi się oczywiste, że historia empiryzmu i pozytywizmu przekracza kryzys racjonalizmu, co więcej, kryzys racjonalizmu może pozytywnie wpłynąć na dynamikę filozoficznych esencji. Filozofią dominującą po kryzysie racjonalizmu wydaje się właśnie filozofia empirystyczna. Płyne stąd konieczność wyodrębnienia i dokładnego zdefiniowania empiryzmu jako esencji filozoficznej. Można by więc oczekiwać, że Chudy nie będzie tej konieczności ukrywał, rozpuszczając poniekąd esencję empiryzmu w esencji racjonalizmu, jak to wydaje się czynić na stronach poświęconych Hume'owi. Wydaje mi 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 go do funkcji czysto 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 więc 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 myśl Kartezjusza – esencji personalizmu, które mogłoby oznaczać jednoczesną reformę filozofii klasycznej dokonaną po powstaniu galileuszowskiej nauki i po odkryciu subiektywności. Problem nowożytności nie jest bowiem tożsamy z problemem nowożytnej nauki. Cogito (przynajmniej w jednej z możliwych interpretacji) otwiera dostęp do bytu przez byt, którym jest człowiek, począwszy od obiektywności poznania ludzkiego podmiotu. Po ujęciu bytu w podmiocie (po ujęciu podmiotu właśnie jako bytu) możliwe staje się rozwinięcie metafizyki niezakładającej w żaden sposób arystotelesowskiej fizyki – co więcej, niezakładającej żadnego rodzaju fizyki. Pozwala to na ściśle oddzielenie przedmiotu formalnego nauk empirycznych i przedmiotu formalnego metafizyki. Z drugiej strony problem nowożytności nie jest również tożsamy z odkryciem subiektywności. Subiektywność rozumiana jako dana ujawniająca się w akcie refleksji nie implikuje z konieczności subiektywizmu. Zerwanie z myśleniem klasycznym zaczyna się natomiast wówczas, gdy sugeruje się wystarczalność i całkowitą auto-przezroczystość rozumu. Nie trzeba wtedy – a nawet nie jest to możliwe – odróżniać w ramach danych świadomości tego, co odpowiada rzeczywistości, od tego, co ją zdradza. Całość poznania jest bez reszty odbijana przez świadomość. Od takiego przekonania nie jest już trudne przejście do tezy, że treść świadomości konstytuuje przedmiot poznania. Jest to zresztą w pewnym sensie prawdziwe: świadomość konstytuuje przedmiot poznania w tej mierze, w jakiej jest on przez nią zinterioryzowany i żywo w niej dany; nie konstytuuje go jednak jako przedmiotu świata realnego, w którym sama świadomość się znajduje. 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 mimo korekt dokonanych w istotnym punkcie). To oczyszczenie kartezjanizmu zbliżało go będzie za pośrednictwem Malebranche'a i później Vica do Augustyna, a następnie również do św. Tomasza czytanego

raczej w świetle źródeł patrystycznych (Augustyna, Dionizego Aeropagity) niż w świetle scholastycznego arystotelizmu.

Nie czynimy tu naturalnie Wojciechowi Chudemu zarzutu, że nie rozwinął tego tematu. Konieczne 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: 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 ukazuje się wówczas jako jedna esencja filozoficzna, lecz raczej jako punkt przecięcia wielu różnych esencji filozoficznych. Tym co je łączy jest konieczność myślenia po odkryciu nowożytnej nauki i po odkryciu subiektywności. Ponadto przyczyną ich połączenia jest również wspólny przeciwnik. U początków kartezjanizmu stała potrzeba odpowiedzi na kryzys wywołany przez libertynizm i na ateistyczny sceptycyzm francuskich uczniów Machiavellego. Ateizm bowiem nie pojawia się dopiero u schyłku filozofii nowożytnej, lecz raczej u jej początku, jako problem, który trzeba rozwiązać. Odpowiedzią racjonalizmu na ateizm jest immanentyzm, czyli utożsamienie boskości z ludzkim rozumem i z jego historycznym rozwojem. Ta próba rozwiązania nie powiodła się jednak, doprowadzając do irracjonalistycznego przewrotu. Jej wersja empirystyczna kończy się natomiast libertynizmem, ponieważ swą linię obrony 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 szczególną uwagę. Rozwija się on z jednej strony jako odnowienie tomizmu (odnowienie jednak, które ma miejsce po Galileuszu i po odkryciu subiektywności, oraz wobec przeciwnika, jakim jest libertynizm), a z drugiej, jako kontynuacja motywu personalistycznego w kartezjanizmie oraz jako oczyszczenie kartezjanizmu z pewnego ontologizmu (który charakteryzuje nie tylko linię: Pascal, Malebranche, Vico, Rosmini, ale także realistyczną wersję fenomenologii Husserla, Ingardena i von Hildebranda).

Poczynione uwagi nie zmieniają w żadnym razie opinii o znakomitej rozprawie Wojciecha Chudego. Najlepszą pochwałą dzieła filozoficznego jest bezkompromisowa krytyka, która – pobudzona przez nie – stara się iść dalej drogą poszukiwania prawdy.

Rzym, 31 stycznia 1994

Tłum. z języka włoskiego *Jarostaw Merecki SDS*