

# Mieczysław Lubański

---

## Z filozoficznych rozważań nad religią

---

Studia Philosophiae Christianae 6/2, 275-282

---

1970

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MIECZYŚLAW LUBAŃSKI

### Z FILOZOFICZNYCH ROZWAŻAŃ NAD RELIGIA

Problematyka religioznawcza interesuje wszystkich, a więc i tych, którzy uważają się za ludzi wierzących, jak i tych, którzy nazywają siebie ateistami. Żeby uzasadnić wygłoszoną przed chwilą tezę dla środowiska polskiego wystarczy przypomnieć szereg wydawnictw o tematyce religioznawczej, które ukazują się nieprzerwanie.<sup>1</sup> Podobnie jest także w innych krajach, w szczególności w Związku Radzieckim<sup>2</sup>. Toteż, na tym tle, wydaje się być rzeczą właściwą zreferowanie interesującej pozycji, która ukazała się niedawno w czasopiśmie „Filosofskie nauki”. Mamy na myśli artykuł poruszający problematykę z filozofii Boga. Chodzi w nim o krytykę prób z zakresu teodycei, podejmowanych przez rosyjską literaturę religioznawczą<sup>3</sup>.

Przypomnijmy najpierw, że przyjęło się odróżniać religioznawstwo w znaczeniu węższym oraz religioznawstwo w znaczeniu szerszym. To pierwsze zwane bywa także religioznawstwem empirycznym. Zalicza się do niego historię religii, psychologię religii, etnologię religii, fenomenologię religii oraz socjologię religii. Jeżeli do religioznawstwa w znaczeniu

---

<sup>1</sup> Wystarczy np. wymienić ciekawą serię religioznawczą „Książki i Wiedzy”, względnie wydawnictwa o tematyce religioznawczej „Iskier”. Por. także bibliografię zamieszczoną w książeczce: Z. Poniatowski, Wstęp do religioznawstwa, Wiedza Powszechna, wyd. trzecie.

<sup>2</sup> Może o tym świadczyć np. ukazywanie się specjalnego periodyku pt. „Woprosy naucznoego ateizma”, a także tłumaczenie na język rosyjski dzieł *P. Teilhard de Chardin* oraz znanej książki Z. Kosidowskiego „Opowieści biblijne” (drugie wydanie ma się wkrótce ukazać). W „Woprosach” zamieszczona jest obfita bibliografia religioznawcza.

<sup>3</sup> N. S. Semenkin, *Kryzys teodycei* (o popytkach bogooprawdania w ruskiej religioznej filozofii), *Filosofskie nauki* 1969, Nr 3, 108—116.

empirycznym dołączymy jeszcze filozofię religii, to mieć będziemy do czynienia z religioznawstwem w znaczeniu szerszym. Filozofia religii interesuje się problemem pochodzenia, istoty oraz prawdziwości religii. Jest zrozumiałe, że religioznawstwo empiryczne także zajmuje się np. zagadnieniem podchodzenia religii, lecz rozważania te nie posiadają charakteru filozoficznego. Są one, w zasadzie, relacjonowaniem odkrytych faktów. Nie stawia się tu żadnych tez typu filozoficznego. Można by tu postawić pytanie o relację, jaka zachodzi między religioznawstwem empirycznym a filozofią religii. Na ile jedno z wymienionych zespołów nauk jest uzależnione od drugiego i odwrotnie. Jest to bardzo trudny i skomplikowany problem, którego nie sposób tu poruszać. Wiąże on się z różnymi założeniami typu gnoseologicznego i metafizycznego.

Do podanej wyżej charakterystyki religioznawstwa dodajmy, że wypada wymienić jeszcze jako dyscyplinę pomocniczą tzw. geografii religioznawczą. A nadto nie można pominąć, wobec coraz większej samowiedzy metodologicznej każdej współczesnej nauki, i metareligioznawstwa.

Zreferujemy teraz krótko treść artykułu zacytowanego w odnośniku trzecim. Artykuł wspomniany jest niewielki. Liczy zaledwie 9 stron. Jest jednak bogaty w wiele interesujących myśli i nadto pobudza do zastanowienia, do rzetelnej refleksji. Problemy w nim poruszone, bądź dokładniej omawiane, należą do zagadnień podstawowych dla każdej jednostki ludzkiej. Mogą one być nazwane zagadnieniami „życia i śmierci”. W uwagach wstępnych Autor przypomina, że w teodycei są zawarte węzłowe problemy religijno-etyczne. Należą do nich: problem zła, problem cierpienia, zagadnienie odkupienia, problem religijnego rozumienia wolności osoby ludzkiej, jej odpowiedzialności itd. Stąd właśnie płynie ważność i to zarówno teoretyczna, jak i praktyczna problematyki omawianej w teodycei, a zatem i ważność samej teodycei. Dlatego nie dziwimy się, że nad wspomnianą problematyką koncentruje uwagę duża liczba ludzi wierzących, zaczynając od niepiśmiennej kobiety, a na uczonego filozofie kończąc. Autor wyraża przekonanie, że fakt istnienia zła w świecie oraz cierpienia ludzi niewinnych, prowadzi wielu do ateizmu. Przypomina zdanie N. Bierdiajewa, zgodnie z którym ludzie prawdziwie głęboko myślący nad sensem życia i świata przyjmuje postawę ateistyczną, ponieważ nie potrafią rozwiązać pozytywnie problemów z teodycei, właśnie istnienie zła oraz cierpienia istot niewinnych najmocniej przemawiają przeciw wierze w Boga. Zdaniem Autora przedstawiciele religii „męczą się” nad zagadnieniem usprawiedliwienia Boga, próbując uzgodnić naukę o „dobroci” Stwórcy z faktem dawanym przez codzienne doświadczenie, a polegającym na istnieniu zła i cierpienia. Ludzkość, zdaniem Bierdiajewa, prowadzi

„przewód sądowy” z Bogiem. W teodycei chodzi właśnie o zatrzymanie tego procesu. Te zagadnienia stanowiły podstawowy temat niedawnego dialogu między teologami Kościoła prawosławnego w Rosji i Kościoła ewangelickiego w Niemczech. W dyskusji podstawowymi pojęciami okazały się pojęcia „pojednania, pogodzenia, zgody” oraz „usprawiedliwienia”. Współcześni teologowie prawosławni czerpią swoje argumenty z arsenału teologii rosyjskiej z końca XIX i początku XX wieku. Stąd też celowe wydaje się krytyczne rozważenie pewnych prób ujęcia teodycei, będących obecnie w użyciu wśród przedstawicieli prawosławia i rosyjskiej fiziozofii religijnej (s. 108).

W ten sposób dochodzimy do pierwszego tematu omawianego w referowanym artykule. Jest on zatytułowany: Irracjonalna teodycea rosyjskiego prawosławia. Autor przypomina, że teodycea Leibniza była racjonalna. Jednakże w Rosji weszła ona w kontakt z idealizmem niemieckim i przez to stała się irracjonalna. Z przełomu XIX i XX wieku pochodzi dzieło W. Sołowiewa i jego uczniów. W pierwszych dziesiątkach XX wieku zaczęły się pojawiać prace P. A. Florenskiego (1882—1943), m. in. „Stołąp i utwierdzenie istiny” (Filar i utwierdzenie prawdy). Praca ta stanowi usprawiedliwienie religii w jej formie prawosławnej. Cechą szczególną teodycei Florenskiego, jest według Autora m. in. to, że nie idzie ona po linii usprawiedliwienia zła na ziemi, a zajmuje się problemem obronienia Boga od zarzutu surowości z racji na tradycyjną naukę teologiczną o piekle i mękach piekielnych. W pracach teologicznych podawany jest argument zapłaty pośmiertnej dla zapewnienia sprawiedliwości, której na ziemi nie ma. Przeto brak sprawiedliwości na ziemi zostanie wyrównany „sprawiedliwością” niebieską. Stąd właśnie bierze się idea mąk piekielnych oraz radości rajszych. Autor wypunktowuje myśl, że między absolutną dobrocią oraz sprawiedliwością ma miejsce dylemat, który uniemożliwia dokonanie połączenia w jedno z wymienionych atrybutów bożych. Dalej wspomniano, że praca Florenskiego postuluje, aby piekła, ognia piekielnego itp. nie brać dosłownie, a jedynie w przenośni, metaforycznie. Męki wieczne grzesznika mają być, zdaniem Florenskiego, tylko subiektywnym przeżywaniem sądu, odnoszą się więc nie do obszaru bytu, nie posiadają charakteru metafizycznego, a jedynie ważne są dla samej jednostki. Tu Autor widzi przejście Florenskiego na pozycje idealizmu subiektywnego. To zbliża jego poglądy do poglądów N. Bierdiajewa. Podstawowa trudność, która trwa przed każdym teologiem to istnienie zła i cierpienia w świecie. Florenski, jak zresztą to czynią zwykle teologowie, wyprowadza zło z jednego tylko czynnika, mianowicie, z grzechu. Tego rodzaju rozumowanie uważa Autor za niedopuszczalne. Nadto wyraża pogląd, że tradycyjne ujęcie teodycei, chcącej usprawiedliwić Boga, prowadzi lo-

gicznie do przyjęcia jedności zła i boga. W obliczu rozumu problem teodycei nie znalazł dotychczas pozytywnego rozwiązania. Próba Florenskiego nie powiodła się. A on sam zaplątał się w sprzecznościach oraz sofizmatach. Oprócz Florenskiego także inni filozofowie religijni próbowali swych sił na polu teodycei. Jednakże i oni stanęli na pozycjach irracjonalizmu (s. 109—111).

Teodycea „tragiczna” — oto tytuł następnego fragmentu rozważań. Chodzi tu o to, że skoro zawiodła droga racjonalna, zaczęto próbować drogi irracjonalnej w zakresie teodycei; stąd wzięła się tzw. teodycea „tragiczna”. Spośród jej przedstawicieli wymienieni są Ł. Szestow i B. Wyszestawcew. Także N. Bierdiajew zajął tu własne stanowisko, odmienne od teodycei tradycyjnej. Zdaniem B. Wyszestawcewa teodycea typu Leibniza jest „herezją monofiletyczną”. Racjonalizmowi Zachodu przeciwstawia się w teodycei „tragicznej” irracjonalizm Wschodu. Chrześcijaństwo wschodnie, w odróżnieniu od katolicyzmu, który stoi na pozycjach racjonalizmu, opowiada się za przeżywaniem Boskości w tragizmie. Teologowie „tragiczni” w ciągu człowiek-Bóg-człowiek-Bóg przenoszą ośrodek cierpienia w stronę ostatniego ogniwa. W celu wykazania dobroci bożej, wprowadza się tu zło do wnętrza samego Boga. Ale przez to dobro obraca się w zło. Jeżeli każde cierpienie jest cierpieniem samego Boga, jak to głosi teodycea „tragiczna”, to (zdaniem Autora) wówczas heroiczny poemat drogi bożej przekształca się w tragedię bożych cierpień. Jeżeli dla usprawiedliwienia Boga wobec cierpiącego świata wykazujemy, że cierpienia świata są jednocześnie cierpieniami samego Boga, to tym samym uniemożliwiamy przeprowadzenie podstawowego celu teodycei, mianowicie uzasadnienia boskości Boga. Absolut okazuje się nieabsolutny, zaś Bóg — nieboski. Autor uważa bowiem, że jeżeli Bóg byłby podległy cierpieniom, to taki Bóg nie mógłby być „prawdziwym” Bogiem. Przez podleganie cierpieniom okazywałby się bowiem zależny od czegoś co nim nie jest. Ciekawe jest, że bohater Dostojewskiego I. Karamazow odrzuca świat boski, oparty na cierpieniu. Człowiek nie może przyjąć cierpienia jako postulatu pierwotnego (s. 111—114).

W ten sposób dochodzimy do następnego punktu rozważań, noszącego tytuł „Wyrzeczenie się teodycei. Antropodycea”. Trudności, które powstają przed teodyceą, powodują poszukiwanie nowych form „usprawiedliwienia” Boga. Niektórzy teologowie za przyczynę niepowodzenia w zbudowaniu „dobrej” teodycei dopatrują się zwrócenia się człowieka do grzesznej ziemi, a odwrócenie się od wiary religijnej. To ma powodować istniejący „kult maszyn” unieszczęśliwiający człowieka. Mówi się także o kryzysie nauki, z racji na to, że umysł ludzki nie potrafi dać obecnie rozwiązań dla szeregu współczesnych problemów, w tym problemów moralnych. Ustępowanie dawnych form „uspra-

wiedliwienia” Boga doprowadziło myślicieli do wypracowywania, oprócz teodycei „tragicznej”, nowej formy tzw. antropodycei. Ma ona stanowić korelat teodycei, jej konieczne uzupełnienie. Znany nam już P. Florenski, według świadectwa S. L. Franka<sup>4</sup>, po wydaniu w latach 1908—1914 swej „Teodycei prawosławnej”, rozpoczął pracę nad „Antropodyceą”, gdzie w aspekcie teologicznym miały być opracowane zagadnienia soteriologiczne oraz eklezjologiczne. „Antropodyceą”, zdaniem Autora, została pomyślana jako specjalny oręż w walce ze światopoglądem naukowo-ateistycznym. Główna jej myśl polega na tym, że *ta* nie Bóg ma się usprawiedliwiać przed słabym ludzkim umysłem, a przeciwnie człowiek winien usprawiedliwiać się przed Bogiem, przed religią. Argument tego rodzaju, w swej formie ogólnej, można znaleźć u Augustyna. Teologowie rosyjscy uważają, że rozum ludzki sam z siebie jest bezsilny, aby zwalczyć przepaść, która istnieje między postępem naukowo-technicznym a moralnością. W celu zapewnienia wspomnianej przepaści konieczny jest jeszcze większy postęp w moralnej sferze ludzkiej. I tu właśnie decydujące słowo należy do religii. Kościół Chrystusowy usiłuje skłonić serce ludzkie do życia miłością, bez której niemożliwe jest przywrócenie pokoju między narodami.<sup>5</sup> Antropodyceę uważa Autor za subtelne i zarazem przebiegłe narzędzie w rękach duchownych. Przenosi tu się problem na inny teren. Zamiast mówić o problemach ściśle związanych z zagadnieniem zła na świecie, przechodzi się do „winienia” człowieka. Autor sądzi, że pojawienie się antropodycei świadczy o tym, że wartości duchowe, w tym i moralne, utraciły dla ludzkości swą wartość, zaś na ich miejsce nie pojawiły się do tej pory wartości nowe, które mogłyby zastąpić dawne (s. 114—115).

„Bankructwo teodycei” — oto temat ostatniego odcinka rozważań. Zdaniem teologów teodyceą oraz antropodyceą stanowią dwa nierozdzielne aspekty jednego i tego samego problemu. Jednakże w teodycei przejawia się w najbardziej widocznej postaci społeczna funkcja religii. A ponieważ religia jest ogólną teorią tego świata, jego moralną sankcją (K. Marks), przeto religia usprawiedliwia ten świat z jego złem i niesprawiedliwością. Teologia usprawiedliwia Boga i przez to samo przyczynia się do zachowania zła. Wiara pojmuje Boga jako Byt nieskończenie rozumny, dobry i wszechmocny. Tak rozumiany Bóg, stwarza świat, na którym istnieją nie tylko nieszczęścia, ale także kłamstwa i przestępstwa. Przez to, w umyśle człowieka wierzącego, powstają trudności bardzo wielkie. Jedyną, ściśle biorąc, odpowiedzią, jaką

<sup>4</sup> S. L. Frank, *Iz historii filozofskiej myśli konca 19-go i naczaj 20-go wieka, Antologija*, Nowy Jork 1965, 197.

<sup>5</sup> *Żurnal Moskowskiej patriarchii*, 1958, Nr 6, 72.

tu można podać, jest znane stare wyrażenie biblijne mówiące, że „drogi boskie są niepojęte”. Rozwój filozofii wykazuje bankructwo teodycei. Tę tezę głoszą także myśliciele religijni uznając niemożliwość przeprowadzenia „usprawiedliwienia” Boga drogą rozumową, racjonalną. Teologom nie pozostaje nic innego, jak tylko do teodycei dodać uzupełnienie w postaci antropodycei. Ta ostatnia stała by się sensowną pod jednym, jedynym warunkiem. Mianowicie, gdyby teologom udało się, choćby raz jeden w czasie całej historii ludzkiej, udowodnić istnienie Boga. Wykazać jego realne bytowanie wychodząc z rzeczywistości, z obiektywnej praktyki ludzkiej. Jednakże, zdaniem Autora, nie jest to możliwe. Wszystkie znane tzw. „dowody” istnienia Boga nie są niczym innym, jak czczymi tautologiami. Światopogląd naukowy nie potrzebuje antropodycei. Tego rodzaju idea jest zbędna dla proletariatu. On, w miejsce dawnych wartości, które utraciły już swe znaczenie, kształtuje wartości nowe. Idea Boga, według Lenina<sup>6</sup>, była zawsze ideą niewolnictwa (s. 115—116).

Tak przedstawia się, w skrócie, treść referowanej pracy. Jakie nasuwają się tutaj uwagi przy lekturze? Pierwsza sprawa to stwierdzenie ciągłej aktualności problematyki religijnej. Na temat zła w świecie, cierpienia, niesprawiedliwości itd. pisano już bardzo wiele, a mimo to zagadnienie jest dalekie od rozwiązania. Porusza ono stale umysły ludzkie, niezależnie od podawanych prób rozwiązań. Człowiek na każdym niemal kroku styka się w świecie z bólem, ze złem, z cierpieniem, z niesprawiedliwością i pyta o ich sens, o ich pochodzenie, o ich wartość. Problemy te mogą zniknąć dopiero wtedy, kiedy z powierzchni świata zniknie zło, cierpienie, nieszczęście, niesprawiedliwość itd. Druga uwaga polegałaby na uświadomieniu bogactwa i złożoności samej problematyki. Jeżeli odczytanie myśli Autora przez piszącego te słowa jest słuszne, to trzeba by powiedzieć, że krytyczne podejście artykułu wypływa z zajmowania specyficznego stanowiska, stanowiska, które (w przeważającej liczbie przypadków) jest obce myśli teologicznej. Autor patrzy na problemy teologiczne nie po akademicku, nie przez pryzmat jakiejś szkoły teologicznej, lecz zwykłym, normalnym okiem prostego człowieka. I chodzi mu nie tyle o słowa, co o rzeczy. Nie chodzi mu o teorię, a o praktykę. Jeżeli np. pisze, że antropodycea jest subtelnym ale i przebiegłym narzędziem w rękach duchowieństwa, to widać wyraźnie, że chodzi mu o konkret, o rzeczywistość, nie zaś o spory typu akademickiego. Jeżeli wyraża tutaj zastrzeżenia co do społecznie wartościowej roli religii, to nie ujmuje jej tutaj jako wewnętrznego związku jednostki z Bogiem, lecz jako pewnego stylu życia, który musi być społecznie weryfikowany. I z takim podejściem Autora nie sposób się nie zgodzić. Z tego względu krytyczne podejście

<sup>6</sup> W. I. Lenin, Poin. sobr. socz., t. 48, 232.

należy uznać za wartościowe i pozytywne. Wzbogaca ono świadomość człowieka wierzącego. Co więcej, można mieć przeświadczenie, że wyraża ono, innymi słowami, znane powiedzenie biblijne: Jaki z tego pożytek, bracia moi, skoro ktoś będzie utrzymywał, że wierzy, a nie będzie spełniał uczynków? Czy (sama) wiara zdoła go zbawić? Jeśli na przykład brat lub siostra nie mają odzienia lub brak im codziennego chleba, a ktoś z was powie im: „Idźcie w pokoju, ogrzejcie się i najedzcie do syta” — a nie dacie im tego, czego koniecznie potrzebują dla ciała —, to na co się to przyda? Tak też i wiara, jeśli nie byłaby połączona z uczynkami, martwa jest sama w sobie.<sup>7</sup> Zrozumienie tego faktu jest konieczne dla wzajemnego porozumienia się. W wypadku przeciwnym obie dyskutujące strony używać będą tych samych słów, lecz w odmiennym znaczeniu. A wtedy możliwość porozumienia staje się fikcją, gdyż mówi się tymi samymi słowy o rzeczach zupełnie różnych. Wypunktowanie tej sprawy, mianowicie „praktycznego” podejścia do zagadnień religijnych przedstawicieli myśli ateistycznej, wydaje się dla piszącego te słowa ważne. Należy zawsze pamiętać, że chodzi tu nie o teoretyzowanie na temat świata, lecz o jego przemianowanie, o jego przekształcanie. Do tego celu jest potrzebna i filozofia i religia. Czy tego rodzaju stanowisko nie może się powołać na wypowiedź biblijną mówiącą, że „religijność czysta i bez skazy wobec Boga i Ojca wyraża się w opiece nad sierotami i wdowami w ich utrapieniach i w zachowaniu siebie samego nieskażonym od wpływów świata”?<sup>8</sup>

Trzeba się zgodzić z tym, że referowany artykuł zdecydowanie odrzuca wartościowość teodycei. Uważa ją za niemożliwą. W tym znaczeniu jest religijnie negatywny. Czy jednak to jest już ostatnie słowo, jakie da się tu powiedzieć? Zdaniem recenzenta, odrzucanie istniejących, znanych nam obecnie form teodycei, nie pociąga za sobą odrzucenia sensowności samej problematyki. Zresztą pamiętamy, że Autor godziłby się na tezy antropodycei, gdyby istniał dowód istnienia Boga. Nie jest tu miejsce, aby wchodzić w dyskusję o dowodach na istnienie Boga. Skierujmy swoją uwagę na inną drogę. Mianowicie, na stronie 112, Autor pisze, że przedstawiciele teodycei „tragicznej” powołują się na fakt, jakoby raz jeden Bóg cierpiał w osobie Jezusa Chrystusa. Z sformułowanego zdania wynika, iż Autor nie jest przekonany o jego prawdziwości. Trudno tutaj powiedzieć dlaczego tak jest. Powodów takiego stanu rzeczy może być wiele. Np. może Autor nie jest przekonany o historycznym istnieniu człowieka imieniem Jezus z Nazaretu, może w Jezusie widzi tylko człowieka, może uważa, iż Bóg pod żadną postacią nie może cierpieć itd. Jedno jest pewne. Na-

<sup>7</sup> Jak 2, 14—17.

<sup>8</sup> Jak 1, 27.



stawienie Autora jest konkretyistyczne i praktycyistyczne. Toteż wydaje się, że najważniejszą drogą przy Dyskutowaniu tego rodzaju problematyki, jest podążanie drogą religioznawstwa empirycznego przez posuwanie się kolejno od historii religii (gdzie wykazuje się historyczność Jezusa z Nazaretu jako człowieka) przez dalsze jego działania aż do rozważań apologetyki w znaczeniu naukowym, tj. nauki szukającej odpowiedzi na pytanie kim był Jezus z Nazaretu. Tylko stopniowe, naukowo poprawne oraz rzetelne posuwanie się pozwoli wyrobić w sobie odpowiednie przekonania naukowe tak by nie trzeba było się cofać w dyskusji do stadiów wcześniejszych, a jedynie postępować stale naprzód. Mielibyśmy więc wniosek głoszący, że centralnym problemem pozostaje zagadnienie: Kim był Jezus z Nazaretu?

Autor przedstawia się jako entuzjasta nauki. W niej chce widzieć podstawowy środek do ulepszenia świata. Można tę wypowiedź kwestionować z filozoficznego punktu widzenia<sup>9</sup>. Nie będziemy tu tego czynić, aby nie przejść od rozważania istotnych, realnych problemów do rozważania ich słownych sformułowań tylko. Piszący te słowa jest przekonany, że Autorowi referowanej pracy zawsze chodzi o istotną problematykę, nie zaś o jej słowne ujęcie. Ono jest ważne, lecz zawsze wtórne w stosunku do samej problematyki. Dlatego nie powinno być przenoszone ponad samo istotne zagadnienie. Z tej też racji wydaje się, że podstawową myślą, zawartą w podanej wyżej wypowiedzi, jest myśl głosząca, że rozum ludzki winien być uznany za element kierujący w życiu ludzkim. Wszystko przeciw człowiek odbiera przez swój umysł i na miarę swego umysłu. Nawet i prawdy wiary. Stąd więc można by w Autorze widzieć przedstawiciela kierunku intelektualistycznego w myśli filozoficznej w odróżnieniu od zwolenników woluntaryzmu.

Wyszukanie wszystkich tego rodzaju przeświadczeń, które są przyjmowane przez zwolenników ateizmu, wydaje się być ważne i cenne ze względu na możliwość prowadzenia konstruktywnego dialogu. Piszącemu bowiem te słowa coraz bardziej uwyraźnia się przekonanie, że wielość różnych zdań jest często pozorna. Mają miejsce dwa zasadnicze źródła nieporozumień: jedno, gdy dwie różne rzeczy nazywa się tym samym wyrazem; drugie, gdy dwie różne nazwy stosuje się do tej samej rzeczy. Wówczas, o ile tylko nie potrafimy sobie tego stanu rzeczy uświadomić, spór jest nierozstrzygalny. A, jeśli o tym wiemy, można porzucić spór o słowa, natomiast zająć się zagadnieniami istotnymi, z korzyścią dla wszystkich dyskutujących.

*M. Lubański*

<sup>9</sup> Zob. np. *J. G. Kemeny, Nauka w oczach filozofa*, Warszawa 1967, gdzie w rozdziale 14 (Nauka a wartości) przeprowadza tezę, że twierdzenia wartościujące nie mogą być ustalone metodami naukowymi.