

Recenzje

Bohdan Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*,
Wyd. Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, 262 s.

Książka Bohdana Chwedeńczuka *Przekonania religijne* jest rozprawą filozoficzną, która słusznie może być określona jako rozprawa kontrowersyjna. Toteż jej ocena sprawia trudności szczególne. Jej teza główna jest, w moim przekonaniu, fałszywa, ale fakt ten rozprawy bynajmniej nie dyskredytuje. Mimo iż nie zgadzam się z główną konkluzją autora, jego rozprawę uważam za publikację oryginalną i cenną. Aby pogląd taki uzasadnić, muszę ustosunkować się do meritum sprawy i przedstawioną w rozprawie argumentację poddać rzeczowej krytyce. Uważam bowiem, że charakter tej krytyki uprawnia do wyciągnięcia wspomnianych wniosków.

Oto główna charakterystyka książki. Jej koncepcję i jej główne wyniki przedstawia autor znakomicie — trafnie, zwięźle i sugestywnie — w krótkiej przedmowie i zakończeniu. Książka składa się z części głównej pt. *Sensy* (140 s.), z dwóch dodatków: *Racje* i *Dobra* (łącznie 36 s.) oraz z obszernych przypisów i wykazu literatury (w sumie 68 s.). Podstawowej tezie rozprawy poświęcona jest jej część główna. Zawiera ona argumentację mającą uzasadnić tę tezę oraz pewne rozważania wstępne. W rozważaniach tych autor określa to pojęcie religii, które stanowić ma przedmiot jego badania. Nazywa je pojęciem klasycznym i za jego cechę istotną uważa traktowanie jako składnika religii, oprócz kultu, określonych wierzeń, czyli religijnych przekonań. Uzasadniając takie ujęcie religii, poddaje zarazem krytyce jej ujęcia nieklasyczne, które przy określeniu religii usiłują nie odwoływać się do żadnych specyficznie religijnych przekonań. Podstawowa teza rozprawy dotycząca owego pojęcia klasycznego jest pewną tezą semantyczną. Głosi, iż wypowiedzi stanowiące wyraz religijnych przekonań są pozbawione sensu poznawczego. Tę tezę autor uzasadnia zarówno wprost, przez oparcie się na tezie empiryzmu, utożsamianej przez niego z tzw. wymogiem Hume'a, jak i nie wprost, przez krytykę (ośmiu) najpoważniejszych zarzutów, kierowanych przeciwko tezie uzasadniającej. Tę część rozprawy zamyka próba wyjaśnienia właściwej roli wierzeń religijnych przy założeniu ich poznawczej bezsensowności. Założenie to zostaje hipotetycznie uchylone w obu dodatkach do części głównej — po to, aby móc rozważyć problemy tak często w filozofii religii dyskutowane, jak problem zasadności wierzeń religijnych i problem ich „moralnej wydajności”. Wynik tych rozważań jest całkowicie negatywny: teza teizmu jest bezzasadna, a moralność nie może znaleźć w religii ani oparcia pojęciowego, ani metodologicznego, ani praktycznego.

Jak już podkreślałem, trudno ocenić tego rodzaju pracę bez próby oceny jej radykalnych konkluzji — ich zasadności i trafności. Uprzedzając dalsze uwagi, mogę powiedzieć w wielkim uproszczeniu, iż zgadzając się — z pewnymi zastrzeżeniami — z konkluzjami zawartymi w obu dodatkach rozprawy, nie mogę się zgodzić z podstawową konkluzją jej części głównej. Tezę o bezsensowności kluczowych wypowiedzi religijnych uważam za niedostatecznie uzasadnioną i fałszywą. Argumentację uzasadniającą tę ocenę mogę tu, rzecz jasna, przedstawić skróto i fragmentarycznie.

Naprzód jednak chciałbym zauważyć, że przekonująca jest dla mnie w zasadzie obrona owej klasycznej koncepcji religii, jaką reprezentuje autor, i krytyka ujęć nieklasycznych. Religia — to z pewnością, poza wszystkim innym, pewien zespół religijnych przekonań. (Nawiasem mówiąc, wysunięta kiedyś przeze mnie i wspomniana przez autora propozycja utożsamienia chrześcijaństwa z chrześcijańską etyką nie przeczy klasycznej koncepcji religii, bo tak rozumianego chrześcijaństwa nie byłbym skłonny nazywać religią).

Jak już zaznaczałem, swą tezę o poznawczej bezsensowności wypowiedzi religijnych opiera autor rozprawy na „wymogu Hume’a”, czyli semantycznej tezie empiryzmu, która głosi w uproszczeniu, iż słowo ma sens tylko wtedy, gdy odnosi się, bezpośrednio lub pośrednio, do doświadczenia. Ponieważ kluczowe słowa religii, jako odnoszące się z założenia do bytów pozadoświadczalnych, tego warunku nie spełniają, są to wyrażenia poznawczo bezsensowne. Jak widać, jest to stanowisko filozoficzne znane, charakterystyczne w szczególności dla neopozytywizmu w jego wczesnej, radykalnej postaci. Ale zawarta w pracy prezentacja tego stanowiska i podane na jego poparcie argumenty wnoszą wiele elementów nowych, zasługujących na uwagę. Dotyczy to zwłaszcza obszernej i nierzadko wnikliwej krytyki tych stanowisk, które w różny sposób usiłują bronić poznawczego sensu wypowiedzi religijnych. Mniej przekonująca natomiast wydaje się pozytywna próba uzasadnienia stanowiska autora.

Wątpliwości budzi przede wszystkim ów, stanowiący punkt wyjścia argumentacji, „wymóg Hume’a” — wątpliwości co do swego sensu, statusu i prawomocności. Nie sposób przy tej okazji przedstawić te wątpliwości w sposób szczegółowy; problem ten zresztą był, jak wiadomo, przedmiotem niezliczonych dyskusji i krytycznych analiz. A więc tylko parę uwag ogólnych. Uderza mnie przede wszystkim fakt, iż ta kluczowa dla stanowiska autora teza empiryzmu nie została w pracy sformułowana dokładniej i wyrażniej. Na czym, ściślej mówiąc, ów „pośredni” związek z doświadczeniem miałby polegać? Ze znanych analiz tego pojęcia wynika, że nie może to być związek całkowitej definiowalności. Jak bardzo zatem gotowi jesteśmy go osłabić? Wiadomo, że w tej sprawie były reprezentowane różne stanowiska (ich szczegółowy przegląd daje m.in. Anna Jedynak w monografii *Empiryzm i znaczenie*). Warto zauważyć, że na gruncie wielu z nich empiryczna sensowność słów wcale nie gwarantuje empirycznej rozstrzygalności zdań z tych słów zbudowanych (i *vice versa*). Niektóre z tych propozycji z kolei definiują empiryczną sensowność słowa przez odwołanie się do empirycznej rozstrzygalności pewnych zdań to słowo zawierających. Nie ma więc, w moim przekonaniu, jakiejś istotnej różnicy między kryterium empirycznej sensowności słów a kryte-

rium empirycznej sensowności zdań — wbrew temu, co twierdzi autor. Nie ma w szczególności takiej różnicy między ich statusem logicznym. Nie sądzę, aby „wymóg Hume’a” można było — w przeciwieństwie do kryterium empirycznej sensowności zdań — traktować jako empiryczną hipotezę, jak to chce czynić autor. Trzeba by w tym celu pojęciu sensowności występującemu w tym wymogu nadać jakieś znaczenie niezależne od tego wymogu, a tego autor nigdzie nie czyni (tam, gdzie próbuje je wyjaśniać, opiera się na wymogu Hume’a — por. np. uwagi na s. 133). Nie mogę w tej recenzji wchodzić w sprawę właściwego sformułowania i właściwego statusu tezy empiryzmu, gdyż to wymagałoby obszernej i „specjalistycznej” analizy. Ale też nie ma potrzeby tego czynić, bo i bez tego można wskazać te punkty autorskiej argumentacji, które budzą wyraźne sprzeczności czy wątpliwości.

Należy do nich, moim zdaniem, zbyt rygorystyczna koncepcja sensowności wyrażen i niewłaściwa interpretacja metafory jako sposobu nadawania sensu pewnym wyrażeniom. Zgodnie z szeroko rozumianą tezą empiryzmu, słuszne wydaje się żądanie wyjaśniania sensu wszelkich wyrażen za pomocą wyrażen, których sens nie budzi wątpliwości; mogą to być, w wersji rygorystycznej, wyrażenia „obserwacyjne”, czy też, w wersji bardziej liberalnej, wszelkie wyrażenia języka potocznego, odnoszące się do świata naszego codziennego doświadczenia. Otóż, moim zdaniem, pewne kluczowe wyrażenia religijne dopuszczają taki rodzaj wyjaśnienia, a jednym z jego sposobów jest metaforyczne użycie wyrażen potocznych. Sposób ten co prawda pozostawia zawsze pewną sferę nieokreśloności, ale wyrażenia znaczeniowo niedookreślone również można uważać za wyrażenia sensowne.

Autor odrzuca powyższą możliwość, ponieważ przeczy temu, aby metafora mogła pełnić tego rodzaju funkcję w stosunku do wyrażen religijnych. Uważa, że metaforyczne użycie pewnego predykatu tylko wtedy może mu nadawać jakiś sens, gdy znany jest nam skądinąd przedmiot, o którym ten predykat orzekamy. A tego właśnie o przedmiocie, takim jak Bóg, powiedzieć nie możemy. Ta interpretacja metaforycznego użycia wyrażen nie wydaje mi się trafna wtedy, gdy użycie takie ma służyć celom definicyjnym: wyjaśnieniu sensu pewnego słowa. Trudno opisywać przy tej okazji semantyczny mechanizm metafory i jego funkcję definicyjną (sprawy te zresztą wielokrotnie były omawiane). Ograniczę się więc tylko do najprostszej ilustracji: próby określenia Boga za pomocą predykatu takiego jak „ojciec (wszystkich ludzi)”. Otóż to, co o Bogu na podstawie innych jego określeń wiemy, wyklucza możliwość rozumienia owego predykatu w sposób dosłowny. Bóg nie może być naszym ojcem dosłownie rozumianym, skoro — jak skądinąd zakładamy — nie jest człowiekiem (organizmem, ciałem itp.). A te stwierdzenia (pewne tezy tzw. teologii negatywnej) rozumiane są już dosłownie. Zgodnie z semantycznym mechanizmem metafory, orzekając o Bogu ojcostwo, orzekamy o nim tylko te cechy ojcostwa, które są niesprzeczne z innymi jego określeniami. Warunek taki nie wyznacza oczywiście zbioru takich cech w sposób jednoznaczny; nie można jednak utrzymywać, że jest to zbiór całkowicie nieokreślony. (Na uwagę zasługuje w tym kontekście znana koncepcja Anny Wierzbickiej, usiłującej wyrazić pojęcia religii chrześcijańskiej za pomocą niewielkiej liczby obecnych w każdym języku etnicz-

nym pojęć „uniwersalnych”; ów „ojcowski” stosunek Boga do ludzi ujmuje ona w twierdzeniach, takich jak „ludzie istnieją, ponieważ Bóg chce, żeby ludzie istnieli”, „Bóg chce robić dobre rzeczy dla ludzi” itp.). Tak więc, orzekając o Bogu jakiś predykat języka potocznego w sposób metaforyczny, orzekamy o nim w istocie w sposób dosłowny pewien predykat ogólniejszy, o szerszym zakresie i uboższej treści. Jakkolwiek niejednoznacznie owa treść byłaby wyznaczona, nie jest to jednak treść całkowicie dowolna. Za pomocą owego predykatu metaforycznego zawsze coś, mniej lub bardziej określonego, o danym przedmiocie orzekamy.

Jest sprawą dyskusyjną, które z predykatów języka potocznego mogą być o Bogu orzekane w sensie dosłownym, a które tylko w metaforycznym. Czy wyrażenia, takie jak „osoba” lub „ktoś”, orzekane są o Bogu dosłownie (jak zakłada Anna Wierzbicka) czy metaforycznie? Słowniki języka polskiego nie dają na to pytanie jednoznacznej odpowiedzi. Z kolei predykaty typu „wszechmocny” czy „wszechwiedzący” wydają się mieć sens podobny do sensu niektórych pojęć idealizacyjnych, obecnych w nauce. Nie sądzę, aby kłopoty, na jakie w związku z nimi wskazuje autor, uzasadniały odmówienie im jakiegokolwiek sensu poznawczego.

Podobną rolę jak metafora odgrywa przy definiowaniu pojęć religijnych porównanie. I ono więc może w jakimś stopniu określać przedmiot definiowany. To samo dotyczy definiowania przez analogię, jeżeli ma się ono sprowadzać po prostu do pewnego rodzaju porównania. Jeżeli zaś ma to być coś więcej niż zwykłe porównanie, jego ocena wymagałaby dokładnej analizy określonej „teorii analogii”. Warto też zauważyć, iż traktowanie porównania jako sposobu określania pojęć religijnych zaciera — zakładane przez autora rozprawy — ostre przeciwstawienie języka sensów i języka obrazów (i ograniczenie języka religii do tego ostatniego). Pewne porównania bowiem, odwołujące się do obrazów właśnie, nadają określonemu pojęciu sens, który można trafnie nazwać sensem poznawczym i obrazowym zarazem.

Choć wszystkie te sposoby określania pojęć religijnych nadają im, w moim przekonaniu, pewien sens, przyznać trzeba, że jest to sens wysoce nieokreślony. Terminy w taki sens wyposażone — to terminy niejednoznaczne, dopuszczające różne interpretacje. Myślę, że to jest jeden z powodów, dla których autor książki odmawia im jakiegokolwiek poznawczego sensu. Sens ten bowiem zdaje się rozumieć bardzo rygorystycznie. Słowo ma mieć sens wtedy, gdy odnosi się do określonego przedmiotu, zdanie — wtedy, gdy odnosi się do określonego stanu rzeczy (por. np. s. 133). Faktem jest jednak, że warunku takiego nie spełnia żadne wyrażenie empiryczne. Ze względu na — podkreślaną niejednokrotnie — nieostrość wyrażen „obserwacyjnych”, częściową tylko definionalność wyrażen „teoretycznych” itp., każde wyrażenie empiryczne jest wyrażeniem znaczeniowo niedookreślonym i jako takie dopuszcza różne interpretacje. Nie przeszkadza to na ogół przypisywaniu mu pewnego sensu poznawczego. Wydaje się, że pewne wyrażenia religijne różnią się od wyrażen empirycznych tylko stopniem swej nieokreśloności. A jeśli tak, to i im jakiś sens przysługuje; choć rozumiemy je gorzej niż wyrażenia empiryczne, jakoś je przecież rozumiemy. Możemy też powiedzieć, że pewne zdania zawierające takie wyrażenia coś stwierdzają. Zgodnie z przekonującą propozycją

Barbary Stanosz, zawartość informacyjną takiego zdania możemy utożsamić z alternatywą jego dopuszczalnych interpretacji. Jeśli tylko alternatywa ta nie jest tautologią, zdanie takie stwierdza jakiś stan rzeczy. To prawda, że zawierająca niedookreślony termin „Bóg” teza teizmu dopuszcza różne interpretacje. Może być jednak tak (i moim zdaniem tak właśnie jest), że przy wszystkich tych interpretacjach jest to teza fałszywa. Coś zatem stwierdza, a więc mimo jej niedookreśloności jakiś sens poznawczy jej przysługuje.

W świetle tych uwag tezę o bezsensowności kluczowych wypowiedzi religijnych skłonny jestem uważać za fałszywą, a w każdym razie za tezę niedostatecznie uzasadnioną. Jednocześnie jednak próby ustosunkowania się do tego problemu pokazują, iż jest to problem głęboko kontrowersyjny — problem, który nie ma rozwiązań niekwestionowalnych. Każda z proponowanych odpowiedzi opiera się na pewnych założeniach dyskusyjnych; dotyczy to zarówno negatywnej odpowiedzi autora rozprawy, jak i zarysowanej przeze mnie odpowiedzi pozytywnej. Sprawy, takie jak granice sensowności wyrażeń czy semantyczny mechanizm metafory, nie mają rozstrzygnięć łatwych i jednoznacznych. Toteż różnica zdań w omawianej kwestii nie może być traktowana jako świadectwo wyraźnego błędu — faktycznego czy logicznego — jednej ze stron sporu. Choć nie zgadzam się ze stanowiskiem, jakie autor zajmuje w tym sporze, nie uważam, aby odbierało ono teoretyczną wartość jego rozprawie. Jeżeli mam o coś do niego pretensję, to dotyczy ona jego epistemicznej postawy wobec tego stanowiska. Mimo iż przedstawia on skrupulatnie i na ogół trafnie strukturę logiczną swoich wywodów, ich założenia i kroki dowodowe, konkluzje tych wywodów wypowiada z reguły ze stopniem pewności — czy apodyktyczności — przekraczającej stopień ich uzasadnienia. Moim zdaniem, na pewność taką nie pozwala metodologiczny charakter sporu — nieostrość pewnych kluczowych pojęć, ogólnikowość pewnych sformułowań, a przede wszystkim problematyczność pewnych założeń. Zbyt często chyba swoje wnioski autor opatruje zobowiązującym słówkiem „wiem”.

Jak wspominałem na wstępie, w przeciwieństwie do podstawowej tezy głównej części książki, z którą się zgodzić nie mogę, zgadzam się na ogół z konkluzjami obu dołączonych do tej części dodatków. W pierwszym z nich, przy hipotetycznym założeniu sensowności tez religijnych, w szczególności tezy teizmu, autor rozpatruje problem ich zasadności, a swój wniosek formułuje mówiąc, iż teza teizmu jest bezzasadna. Zgadzając się w zasadzie z argumentacją autora, jej konkluzję wolałbym sformułować nieco ostrożniej: teza teizmu nie jest dostatecznie uzasadniona (tj. uzasadniona w stopniu takim, który by czynił jej uznanie aktem logicznie racjonalnym). Inaczej natomiast niż to czyni autor skłonny byłbym interpretować pragmatyczne stanowisko w sprawie uznawania zdań, ujęte przez niego w postaci tzw. dyrektywy Jamesa. Na dwie tylko sprawy chciałbym tutaj zwrócić uwagę. Uznanie, mimo jej bezzasadności, tezy takiej jak teza teizmu nie musi być wyłącznie wyrazem „namiętności”. Może być dokonywane w imię realizacji pewnych wartości, innych niż wartość logicznej racjonalności. Nie będąc aktem racjonalnym logicznie, może więc być aktem racjonalnym pragmatycznie (w sensie takim, o jakim mowa w teorii decyzji). A po drugie, uznanie przez nas bezza-

sadnej tezy teizmu to nie tyle wyraz naszego pragnienia, aby tak a tak było (jak twierdzi autor rozprawy), ile decyzja oparcia na tej tezie naszego życia i działania. A więc sprawa znacznie donioślejsza.

W drugim z dołączonych dodatków autor rozważa problem nazywany przez niego problemem „moralnej wydajności” przekonań religijnych, przy hipotetycznym założeniu ich sensowności i zasadności. Wniosek tych rozważań jest negatywny dla każdego z trzech znaczeń, jakie można przypisać owej „wydajności”: pojęć moralnych nie da się zdefiniować na podstawie pojęć religijnych, przekonań moralnych nie da się uzasadnić na podstawie przekonań religijnych, a wreszcie — nie da się żyć moralnie dobrze na podstawie religijnych wskazań moralnych. Konkluzje te — z wyjątkiem ostatniej — uważam za trafne i przekonująco uzasadnione. Argumentacja, jaką na ich poparcie podaje autor — odwołująca się do założeń nazywanych przez niego „wyzwaniem Sokratesa” i „wyzwaniem Hume’a” — jest pomysłowa, wnikliwa i, w moim przekonaniu, nieodparta. Nie da się tego natomiast powiedzieć o konkluzji ostatniej, dotyczącej nie logicznej, tylko praktycznej „wydajności” przekonań religijnych. Argumentacja autora, mająca okazać „alogiczność” i „nieinstruktywność” nakazów ewangelicznych, oparta jest na bardzo powierzchownej ich interpretacji i niewłaściwym pojmowaniu ich roli. Ewangelia nie daje nam — i dać nie może — żadnego gotowego kodeksu etycznego; daje nam natomiast pewną inspirującą „etykę bez kodeksu” — porywającą i przejmującą wizję moralnej świętości (jeśli wolno mi w tym miejscu wyrazić swoje odczucia w tej sprawie, których autor rozprawy — nieczuły na wymowę tekstu ewangelicznego — najwyraźniej nie podziela).

Zgodnie z obowiązkiem recenzenta, koncentrowałem się dotąd głównie na uwagach krytycznych, jakie budzi we mnie tekst recenzowanej książki. W tej krytyce musiałem się ograniczyć do paru wybranych spraw, omówionych z konieczności w sposób niezmiernie skrótowy i szkicowy. Ustosunkowanie się do wszystkiego, co głosi autor, wymagałoby odrębnej rozprawy. Recenzowana praca zawiera bowiem bogactwo myśli, wyrażonych przy tym z imponującą niekiedy zwięzłością. Choć główne tezy, jakie autor głosi w swej rozprawie, nie są, jak już wspominałem, tezami nowymi, nowe jest na ogół podejście autora do tych tez, oryginalne i pomysłowe bywają jego argumenty podawane na ich poparcie i na obronę przed wysuwanymi wobec nich zarzutami. Na szczególną uwagę zasługuje bogaty zestaw tych stanowisk filozoficznych, z którymi autor w obronie swych poglądów polemizuje. O ile potrafię to ocenić, wyczerpują one wszystkie ważniejsze stanowiska występujące we współczesnej literaturze dotyczącej tego przedmiotu.

Próbowałem ustosunkować się merytorycznie do poglądów autora rozprawy, wskazując główne punkty niezgody. Spośród tych wyników, z którymi się zgadzam, jako najważniejsze osiągnięcie wymienilibym przedstawienie zależności logicznych pomiędzy religią a moralnością — jasne, trafne i doniosłe, bo obalające pewne szeroko rozpowszechnione mniemania. Ale oprócz głównych konkluzji recenzowana rozprawa zawiera wiele ubocznych uwag i spostrzeżeń — bardzo często oryginalnych, ciekawych, a niekiedy zaskakujących, których tutaj oczywiście wymienić nie sposób.

Jakiegoś komentarza wymaga natomiast formalna strona rozprawy, która może być powodem pewnych nieporozumień. W swej przedmowie autor daje pewne wyjaśnienie tej sprawy — wyjaśnienie, które przekonująco uzasadnia przyjętą koncepcję pracy. Otóż zasadniczy tekst rozprawy napisany został w sposób wolny od wszelkiej „uczoności”. Wszystkie elementy „uczoności” zostały z niego wydzielone i umieszczone w obrębie obszernych (50 stron druku obejmujących) przypisów. Wskutek tego główny tekst rozprawy mógł zostać napisany w sposób zrozumiały oraz — dzięki sztuce pisarskiej autora — atrakcyjny również dla niespecjalistów. Może to stwarzać pozory tego, iż mamy tu do czynienia z tekstem publicystycznym raczej niż naukowym. Byłby to jednak wniosek mylny. Mając pewne zalety tekstu publicystycznego, rozprawa jest niewątpliwie pracą naukową — w takim, rzecz jasna, stopniu, w jakim może nią być praca filozoficzna. Wywody w niej zawarte oparte są na rozległej i głębokiej znajomości literatury filozoficznej, religioznawczej i religijnej (obejmującej ponad 200 pozycji), która wykorzystana została przez autora w sposób rzetelny i kompetentny. Powoływanie się na określone poglądy filozoficzne zawsze bywa udokumentowane wskazaniem odpowiednich dzieł i cytatów; ich interpretacja nie budzi przy tym żadnych istotnych zastrzeżeń. Podkreślić też trzeba, iż mimo swobodnego i żywego toku wywodów odznaczają się one na ogół poprawną konstrukcją logiczną, często specjalnie uwydatnianą przez autora, który stara się wyjaśniać używane terminy, formułować *explicite* wygłaszane twierdzenia, wymieniać wyraźnie przesłanki i konkluzje przeprowadzanych rozumowań. Nie mam wątpliwości, że zawarte w rozprawie wywody spełniają wymogi metodologiczne stawiane tego rodzaju rozważaniom.

Pozostaje jednak pewien aspekt recenzowanej rozprawy, który nie może być pominięty, mimo iż nie dotyczy spraw dla jej oceny zasadniczych. Ma on związek nie tyle z treścią rozprawy, co z jej formą. Jak już wspominałem, sposób ujęcia rozprawy pozwalał na ukazanie pisarskiego i publicystycznego kunsztu jej autora. Jego wywody cechuje atrakcyjna szata językowa i efektowna retoryka. Ale z zaletami tymi związane są też pewne wady, które sprawiają, iż lektura rozprawy budzi we mnie niekiedy odruch irytacji. Krytyka religii, jaką uprawia autor rozprawy, nie jest z pewnością (postulowaną przez Tadeusza Kotarbińskiego) krytyką „opiekuńczą”. Ale ostatecznie nie każda krytyka musi być krytyką „opiekuńczą”. Gorzej, iż przy lekturze rozprawy trudno się pozbyć wrażenia pewnej tendencyjności. Nie przejawia się ona na ogół w jakimś wyraźnym naginaniu argumentacji. Wrażenie tendencyjności sprawia raczej sam sposób wyrażenia tej argumentacji, sam język autorskich wywodów. Cechuje go skłonność do łatwych potępień, do pejoratywnych określeń i dyskredytujących epitetów, a czasami nawet — do świadomie wyzywających sformułowań.

Przytoczmy parę, na chybił trafił wybranych, przykładów. (1) „Ateista moralizujący w roli propagatora moralności jest nieprzyzwoity” (s. 43), bo „poleca innym coś, o czym sądzi, że wisi w próżni”. Ale przecież Kotarbiński, który odrzucał utożsamienie „bezwzględnie wymagającej moralności” z moralnością „boską”, wierzył, że jego moralność spolegliwego opiekuna opiera się na niepodważalnych „oczywistościach serca”; nie sądził więc, że „wisi w próżni”. Podobnie jest, jak sądzę, z innymi „moralizującymi

ateistami”; nie zasługują więc chyba na zarzut „nieprzychylności”. (2) „Nie istnieje tolerancja człowieka religijnego: kto jest tolerancyjny, jest niereligijny” (s. 22); ma tak być dlatego, że „nie mogą wyznawać religii i sądzić zarazem, że ten, kto jej nie wyznaje, słusznie czyni”. Ale przecież tolerancja polega na tym właśnie, iż pozwalamy czynić innym coś, o czym sądzymy, że jest niesłuszne. (3) „Logika nie wiąże człowieka religijnego” (s. 194). To ogólne i kategoryczne twierdzenie oparte jest na tym tylko, iż niektórzy myśliciele religijni w niektórych swych rozumowaniach popadają w błędne koło. (4) „Religia — to rzecz stadna” (s. 20); nie społeczna czy publiczna, tylko „stadna” właśnie!

Tego rodzaju wypowiedzi podważają naszą wiarę w to, że rozważania autora prowadzone są — zgodnie z jego deklaracją (s. 189) — *sine ira et studio*; trudno się oprzeć wrażeniu, że dochodzą w nich do głosu wyrażne jego antypatie. Raz jeszcze jednak chcę zaznaczyć, że fakt ten nie podważa oceny merytorycznej zawartych w pracy osiągnięć. Dotyczy pewnej stylistycznej osobliwości autorskich wywodów, która stosunkowo łatwo mogłaby zostać usunięta.

W sumie uważam książkę Bohdana Chwedeńczuka za publikację bardzo ciekawą i — mimo jej kontrowersyjności — wartościową i ważną. Przynosi ona wyniki zasługujące na uwagę i uznanie — niezależnie od tego, czy się z nimi zgadzamy, czy nie. W sprawie stanowiącej główny przedmiot dociekań autor zajmuje stanowisko skrajne — a tym samym teoretycznie ryzykowne — przedstawiając je przy tym z godną pochwałą jasnością i konsekwencją. Rozważania i propozycje autora są interesujące i oryginalne, wyraźnie i dobitnie sformułowane, pomysłowo i nierzadko przekonująco uzasadnione. Świadczą one jak najlepiej o nieprzeciętnej inteligencji, wiedzy i kompetencji ich autora, o jego wysokich umiejętnościach badawczych i pisarskich. Stanowią wartościowy wkład do doniosłej i trudnej dziedziny dociekań, którego żaden badacz tej dziedziny nie może pominąć, a zarazem śmiało wyzwanie, z którym każdy, kto myśli inaczej, musi się uporać.

Marian Przełęcki

Elżbieta Paczkowska-Łagowska, *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kregu Wilhelma Diltheya*, Wyd. słowo / obraz terytoria, Gdańsk 2001, 411 s.

Filozofia hermeneutyczna

Książka ta jest rezultatem intensywnej pracy badawczej i koncepcyjnej dr hab. Elżbiety Paczkowskiej-Łagowskiej nad filozofią Diltheya i jej recepcją u najbliższych uczniów i kontynuatorów. Opiera się w znacznym stopniu na pośmiertnej spuściźnie Diltheya wydanej w ostatnich dwudziestu latach.