

pozostawiają sporo do życzenia. Brak ten staje się zaletą, gdy książkę potraktujemy jako ogólne wprowadzenie do współczesnych dyskusji na temat roli sądów w poznaniu, i to zarówno dyskusji teologicznych jak i filozoficznych. Dlatego dla filozofów najciekawszy jest rozdział III omawianej pracy. Książka Jonssona jest więc godną polecenia lekturą nie tylko dla zajmujących się teologią naturalną, ale również dla filozofów, teoretyków poznania, zainteresowanych śledzeniem sporów na ciągle aktualny temat fundacjonalizmu.

Józef BREMER SJ

Jay F. ROSENBERG, *Thinking clearly about Death* [Myśleć jasno o śmierci] (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999), ss. 337.

Drugie wydanie książki prof. dr Rosenberga zawiera, jak autor sam zaznacza, tylko niewielkie stylistyczne poprawki w stosunku do wydania pierwszego, które ukazało się w roku 1983. Na uwagę zasługuje to, że omawiane wydanie ukazało się w renomowanym wydawnictwie Hacketta. Wydanie pierwsze zainteresowało raczej akademickie kręgi filozofów i psychologów.

Rosenberg jest profesorem filozofii analitycznej (Taylor Grandy Professor of Philosophy) w Uniwersytecie North Carolina at Chapel Hill. Z jego bibliografii obejmującej kilkadziesiąt pozycji na szczególną uwagę zasługują książki: *Linguistic Representation* (Dordrecht, 1974), *One World and our Knowledge of It* (Dordrecht, 1980), *The Thinking Self* (Philadelphia, PA, 1986), *Beyond Formalism: Naming and Necessity for Human Beings* (Philadelphia, PA, 1994).

Rozdziały 1-5 *Thinking clearly about Death* są poświęcone tematyce z zakresu – jak autor ją nazywa – „metafizyki śmierci”, a rozdziały 6-10 tematyce związanej z „etyką śmierci”. Pod hasłem „metafizyka” Rosenberg dyskutuje takie problemy jak: natura osoby, natura śmierci, natura duszy, umysłu, pytania o istnienie wartości.

Zaś pod hasłem „etyka” – tematy związane z eutanazją, ze sztucznym przedłużaniem życia, z pytaniem o stronę moralną samobójstwa, z analizą różnego typu przeżyć, jakie dana osoba wiąże ze śmiercią. Na samym początku autor podkreśla, że możliwości techniczne współczesnej medycyny skłaniają nas do zajęcia się aktualnym pytaniem: kto tak naprawdę umiera i kiedy. Autor jest zdania, że jasne mówienie o śmierci można i należy odgraniczyć od naszych odczuć i uczuć z nią związanych, od uczuć związanych z bezpowrotną stratą ukochanych osób, z lękiem przed śmiercią.

Swoją argumentację Rosenberg prowadzi z pozycji materialistycznych, a fakt, że nie omawia całej emocjonalnej strony związanej na

przykład z bezpowrotną utratą ukochanej osoby, nie oznacza, że nie dostrzega on tej strony śmierci. Myślenie jednak, jego zdaniem, odczuwaniem nie jest.

„Myśleć jasno o śmierci” jest właściwie pozycją z zakresu problematyki ciało-umysł, szeroko rozważanej w analitycznej filozofii. Stąd właśnie pochodzi zawarta w książce często ścisła argumentacja, przebiegająca według schematów typowych dla filozofii analitycznej. Podstawowe cztery tezy tej metody filozofowania znajdujemy we wstępnym rozdziale omawianej pracy:

1. Filozofia analityczna nie dąży do jakiejś szczegółowej wizji świata, lecz interesują ją warunki sensownego myślenia o świecie jako całości.
2. Warunki sensownego myślenia są identyczne z warunkami sensownego mówienia (teza ta odwołuje się do tzw. „linguistic turn”).
3. Nie tylko w świecie rzeczy, lecz także w języku mamy do czynienia ze zjawiskami i rzeczywistością: również słowa nie zawsze są tym, czym zdają się być.
4. Język jest nie tylko przedmiotem filozofii, lecz także jej narzędziem. Filozof analityczny poświęca wiele czasu na mówienie o tym, o czym mówi.

Tezy 1-4 wyznaczają dalszy styl argumentacji autora, która w zasadniczej części skupia się na pytaniu: kim (albo czym) jest osoba ludzka? Aby móc jasno myśleć (mówić) o śmierci, musimy umieć jasno myśleć (mówić) o osobie. Do zrealizowania tego celu potrzeba nam jasno określonego teoretycznego ujęcia osoby. Podstawowe rozróżnienie, które Rosenberg wprowadza, to rozróżnienie pomiędzy ciałem osoby żywej a włokami (cadaver).

W rozdziale II. pracy są analizowane następujące teorie osoby. T.1. (teoria posiadania) osoba posiada duszę i ciało, T.2. (teoria ‘teamu’) osoba jest duszą i ciałem, tzn. składa się z duszy zjednoczonej z ciałem, T.3. (teoria dualistyczna) osoba jest identyczna z duszą i tylko czasowo przebywa w ciele. Cieleśna strona jest w tej teorii rozumiana jako ciało pozbawione duszy. W teorii 1. i 2. relacja pomiędzy ciałem a duszą jest identyczna z relacją pomiędzy osobą i ciałem. Ale wówczas zaciera się różnica w mówieniu o śmierci w sensie teorii 2. i 3. W celu ‘jasnego’ mówienia o śmierci Autor powołuje się na wprowadzone przez D.C. Longa rozróżnienia i analizuje pięć kontekstów użycia terminu ciało: ciało<sub>1</sub> – to, co podlega prawom ruchu fizykalnego; ciało<sub>2</sub> (torso) – składa się z rąk, głowy, nóg; ciało<sub>3</sub> – ciało w sensie „podwozie” (chassis, np. chirurg przeszczepił serce osoby A do ciała osoby B); ciało<sub>4</sub> jest po prostu „martwym ciałem”; ciało<sub>5</sub> – w sensie, w jakim mówimy, że osoba A posiada ciało. Ciało<sub>5</sub> nie jest oczywiście ciałem w dosłownym znaczeniu, lecz jedynie tzw. „nominalnym obiektem”, iluzorycznym produktem pewnego sposobu mówienia. „Ciało”, o którym mowa w teoriach 1. i 2., nie jest żadnym z ciało<sub>1-5</sub>. Nazwa „ciało” została wprowadzona zdaniem

Rosenberga do T.2. celem wyjaśnienia i rozwiązania problemu: jakie fundamentalne spostrzeżenia o osobie prowadzą ludzi do tego, że mówią o 'duszach', 'umysłach' w opozycji do 'ciał'? Na ss. 76-78 autor podaje nam logicznie poprawnie zbudowany „bardzo zły argument” (a very bad argument), prowadzący do wniosku, że ciało i dusza są samoistnymi rzeczami. Dopiero wprowadzenie rozróżnień ciało<sub>1,5</sub> dostarcza pożądanej jasności. Rosenberg podaje również krótką charakterystykę różnicy pomiędzy 'duszą' (wyjaśnienie zjawiska życia i wzrostu) i 'umysłem' (racjonalność, inteligencja), jak była ona rozumiana w historii filozofii (ss. 94-95).

Jednym z owych wspomnianych fundamentalnych spostrzeżeń o osobie ludzkiej jest właśnie zjawisko śmierci: przejście od żywej osoby do martwych zwłok, które zewnętrznie wyglądają jak ciało osoby żywej, ale są martwe. To właśnie przejście Rosenberg chce wyjaśnić, a ponieważ terminy 'ciało' w sensie 'ciało<sub>1,5</sub>' takiego rozwiązania nie gwarantują, wprowadza on dodatkowy termin 'ciało<sub>6</sub>' ('ciałło'), który odnosi się do postulowanej rzeczywistości, analogicznej do tych, którymi posługują się nauki ścisłe w procesie wyjaśniania. Podobnie postulowaną wielkością jest rzeczywistość, którą możemy nazwać 'duszsza'. Nie są to już jednak terminy zaczerpnięte z naszego codziennego języka, lecz pojęcia teoretyczne, hipotetyczne. Zostają one przyjęte – najczęściej w dualistycznych teoriach osoby typu T.3. – w celu wyjaśnienia między innymi zjawisk, o których mówią osoby, które przeżyły śmierć kliniczną, albo do których odwołują się różne religie, mówiąc o życiu po śmierci. Tak postulowane 'duszsze' nie mogą jednak zdaniem Rosenberga dostarczyć rozwiązania problemu osoby.

Teoria T.3. mówi nam bowiem w końcu, że osoba może mieć tylko specjalne cechy (s-cechy), nie zaś „banalne cechy” (b-cechy). Rozróżnienie: s-cechy i b-cechy nawiązuje do strawsonowskiego rozróżnienia pomiędzy orzecznikami osobowymi i orzecznikami materialnymi. T.3. implikuje tym samym nieadekwatność potocznych danych (gdzie osoba posiada zarówno s- jak i b-cechy), do wyjaśnienia których została ona utworzona. Ciało – jak jest ono rozumiane w teoriach dualistycznych – jest bowiem traktowane jako coś posiadające tylko b-cechy.

W rozdziale 10. „Śmierć w pierwszej osobie”, Rosenberg pyta o racjonalne nastawienia do własnej śmierci. Korzysta przy tym z rozróżnienia, do którego często odwołujemy się w życiu codziennym: moja własna śmierć a śmierć kogoś innego.

Należy zaznaczyć, że w filozofii analitycznej inaczej traktuje się zdanie „on umrze” i zdanie „ja umrę”. Autor charakteryzuje bliżej dwa ujęcia śmierci: (a) ujęcie proponowane przez Księgę Rodzaju, w której śmierć jest rozumiana jako coś złego, jako coś, czego należy unikać, czego należy się bać, oraz (b) ujęcie proponowane przez stoicką filozofię

w wydaniu Epikura, który traktuje śmierć jako naturalne zjawisko, jedno spośród wielu innych zjawisk naturalnych. Z logicznego punktu widzenia śmierć – według stoików – nie jest czymś, czego należy się bać. Podstawowe pytanie, które filozof analityczny zadaje wobec obydwu ujęć brzmi: o czym jest tu mowa? Rosenberg podkreśla, że wszystko, co wcześniej powiedział o śmierci w trzeciej osobie, odnosi się także do „czyjejs własnej śmierci”. Nawet potocznie mówimy często: Żadna żywa osoba nie wie i nie może wiedzieć, jak to jest być samemu martwym. Twierdząc tak, nie dostrzegamy, że nasz język wprowadza nas w błąd. Śmierć nie jest bowiem stanem (condition) osoby, który można by porównać z jakimś innym stanem, np. ze snem. Śmierć nie jest też aktywnością osoby, którą można by porównać np. z podróżą (choć często określa się ją jako „podróż w nieznanne”). Język potoczny wprowadza nas w błąd, bo nie ma takiego stanu jak – używając znanego wyrażenia T. Nagela – „jak to jest być martwym”. Natomiast w przeciwieństwie do tego jest coś takiego jak; „jak to jest być śpiącym” czy „jak to jest być w podróży”.

Z punktu widzenia logiki, śmierć nie ma bowiem „doświadczalnego wnętrza”. Śmierć nie jest ani stanem, ani aktywnością kogoś istniejącego. Śmierć jest według Rosenberga „bezpodmiotowa”, a rzeczywisty problem w mówieniu o śmierci jest najczęściej natury „językowej” czy „gramatycznej”. Myślimy bowiem, że skoro „śmierć” jest rzeczownikiem, to musi on być nazwą czegoś. Jednak rzeczownik „śmierć” jest tylko rzeczownikiem od czasownika „umrzeć”, tak jak rzeczownik „uśmiech” jest rzeczownikiem od czasownika „uśmiechać się”. W porządku logicznym to czasownik jest w tym wypadku czymś pierwszym, a rzeczownik czymś drugim. Według Rosenberga, śmierci, podobnie jak uśmiechy nie należą do „wyposażenia świata”. Nie istnieją one w świecie jako jego części. Ludzie uśmiechają się i ludzie umierają. Podczas gdy uśmiechanie się może być aktywnością żyjącej osoby, umieranie jest przerwaniem istnienia osoby. Uśmiechającą się osobą jest osoba, która się uśmiecha, ale zmarłą osobą nie jest osoba zmarła, bo zwrot „zmarła” nie jest cechą osoby. Osoba, która jest martwa, jest osobą która zmarła, a która tym samym więcej nie istnieje.

To właśnie na takich analizach pojęciowych zdaniem Rosenberga stoicy opierali swoje stwierdzenie: „śmierć nie jest czymś dla nas i nie odgrywa ona dla nas żadnej roli”. Zgodnie z powyższymi analizami językowymi, śmierć nie jest także żadnym „królestwem ciemności”, podobnie jak nie jest ona żadnym stanem, ani aktywnością osoby. Poprawnie dopuszczalne używanie wyrażenia „czyjaś własna śmierć” ukazuje pewne zdarzenie, zdarzenie czyjegoś umierania. Jednakże takie mówienie o śmierci również nie jest wolne od wieloznaczności: może ono oznaczać uchwycenie jakiegoś chwilowego zdarzenia albo jakiegoś

historycznego zdarzenia. Tylko ta druga ewentualność nas interesuje, gdy mówimy o racjonalnym nastawieniu osoby do swojej własnej śmierci. „Chwilowość” zdarzenia śmierci nie jest bowiem niczym realnym, lecz tylko pewną idealną granicą określonego procesu: umierania. Ktoś może sobie wyobrazić własną śmierć i wyobrazić sobie, że obserwuje własną śmierć. Nie może jednak sobie wyobrazić doświadczania własnej śmierci. Odpowiadające temu pytanie nie brzmi bowiem: co ktoś może sobie wyobrazić? lecz jest znowu natury językowej: jak ktoś może poprawnie i logicznie spójnie opisać, czym jest to, co udało mu się wyobrazić?

Rosenberg poddaje również szczegółowej analizie mówienie o „samotności śmierci”. Jak moja własna śmierć nie będzie jakimś „specjalnym” czy „prywatnym” doświadczeniem, tak samo nie będzie ona jakimś „specjalnym” lub „prywatnym” osiągnięciem (achievement). Tylko w potocznym rozumieniu moja śmierć jest czymś, z czym samotnie będę musiał się zmagać. Zdanie (A) „Każda osoba musi umrzeć samotnie” wyraża coś trywialnie prawdziwego, mianowicie: umieranie nie jest kolektywnym działaniem, jak jest nim na przykład gra w piłkę nożną. (A) wyraża coś podobnego do zdania: „Każda osoba musi sama stawiać pasjansa”. Zdanie (A) nie odsłania jakiegś „głębokiej metafizycznej konieczności”, lecz wyraża tylko prostą prawdę językową: Raczej nie nazywamy pasjanssem takiej gry, w której uczestniczy więcej niż jeden gracz. I tak, jak nie nazywam bólu głowy 'moim', jeżeli to nie moja głowa mnie boli, tak samo nie będę nazywać śmierci 'moją', gdy ktoś inny niż ja umiera. Właściwie rozumiana – zdaniem Rosenberga – egzystencjalistyczna metafora: „każdy samotnie zmierza ku śmierci”, wskazuje na fakt, że śmierć ostatecznie i nieodwracalnie oddziela umarłego od żyjących.

Książka Rosenberga raczej rozczaruje tych czytelników, którzy oczekują np. fenomenologicznych opisów śmierci, chociażby heideggerowskich analiz w rodzaju „Sein zum Tode”. Nie ma w niej również opisów zjawisk paranormalnych, znanych z książki R. Moody (przejście przez „ciemny tunel”, „światło na końcu tunelu”, „nieznana muzyka”), czy też głębokiego psychologicznego wglądu w dynamikę umierania, przedstawionego przez św. Augustyna w *Wyznaniach*. Nie znajdziemy w niej opisu procesu umierania dokonanego po mistrzowsku przez L. Tołstoja w znanej opowieści *Śmierć Iwana Iljicza*, ani wnikliwych opisów zmian rozumienia śmierci w naszej kulturze od czasów starożytnych po dzień dzisiejszy, stworzonych przez F. Ariesa. Podobnie jak Platon, Rosenberg chce wypędzić poetów z państwa swoich „analitycznych” rozważań. W odróżnieniu jednak od Platona sam nie jest poetą, aby móc stworzyć własne „poetyckie mówienie” o tych sprawach, przy których Platon odwołuje się do mitów. Jego precyzyjne, logiczno-analityczne dociekania na temat naszego mówienia o śmierci są pozbawione cech języka

poetyckiego. Zadziwia to tym bardziej, że jak autor sam podaje – jego syn, mając pół roku, zachorował na *pneumococcal spinal meningitis* (rodzaj raka mózgu) i przez następne trzynaście lat „żył” na poziomie czysto wegetatywnym, odkorowany, ślepy i głuchy, skazany na intensywną opieką. W książce jest on opisany jako „przypadek Alric” (ss. 217-234).

*Myśleć jasno o śmierci* jest książką dla tych, którzy dążą do porządkowania pojęć, a tym samym do poprawnego i jasnego wyrażania się, zwłaszcza w tak trudnej tematyce jak śmierć i umieranie. Lekturę utrudnia brak spisu cytowanej literatury oraz brak indeksów: nazwisk i rzeczowego. Książka, mimo swej argumentacyjnej ścisłości, jest napisana językiem przystępnym. Autor w odpowiednich miejscach podaje krótkie streszczenia swojej argumentacji, nie skazując czytelnika na „kartkowanie do tyłu”. Poszczególne rozdziały są niejako zamkniętymi całościami, co ułatwia zrozumienie aktualnie omawianej w nich tematyki.

Józef BREMER SJ

Benjamin R. TILGHMAN, *Wprowadzenie w filozofię religii* [An Introduction to the Philosophy of Religion], tłum. Z. Rosińska, A. Zieliński, Warszawa: PWN, 1998, ss. 202.

Rezultaty badań filozofów religii związanych z nurtem analitycznym są w naszym kraju mało znane, w każdym razie znacznie mniej, niż na to zasługują. Tłumaczenia prac zaliczanych już do klasyki w tej dziedzinie badań filozoficznych można policzyć na palcach jednej ręki. Są to następujące pozycje: Ludwig Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*; John L. Mackie, *Cud teizmu*; John Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*; Alvin C. Plantinga, *Bóg, wolność, zło*; Richard Swinburne, *Spójność teizmu*, oraz cenna antologia ważniejszych esejów wydana w serii: *Fragmenty filozofii analitycznej* pod zbiorczym tytułem: *Filozofia religii*. Niedawno nakładem PWN, w cyklu publikacji z szeroko pojętego religioznawstwa, ukazał się przekład pierwszej pracy, którą można traktować jako elementarne wprowadzenie do zagadnień podejmowanych przez analityczną filozofię religii.

Jej autor, Benjamin R. Tilghman (ur. 1927) jest emerytowanym profesorem kilku amerykańskich uniwersytetów, między innymi renomowanych University of Wyoming i Kansas State University. Prócz filozofii religii zajmował się także etyką i estetyką, a jego najgłośniejsza praca to *Wittgenstein, Ethics and Aesthetics: The View from Eternity* (Houndmills, Basingstoke 1994).