

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).

Tilghman analizuje w swej książce sześć zagadnień najbardziej dla filozofii religii podstawowych, a jednocześnie najbardziej interesujących z punktu widzenia studenta. Zajmuje się relacją między filozofią a religią, argumentami za istnieniem Boga, metodologiczno-logicznymi wyzwaniem, jakie się wiążą z interpretacją Biblii, konfliktem między nauką i wiarą, zależnością między etyką a religią, wreszcie miejscem religii w całokształcie ludzkiej egzystencji.

Jakkolwiek Tilghman, jako wytrawny dydakta referuje różnorakie poglądy na omawiane problemy, zapraszając czytelnika do własnych poszukiwań, to jednak zazwyczaj ostatecznie sam zajmuje stanowisko. Ma to swoje ujemne strony, które postaram się tu uwypuklić. Filozofia analityczna – jak wiadomo – nie jest szkołą, lecz pewnym typem refleksji filozoficznej. Analityków nie łączy wspólnota poglądów, ale wspólny zespół środków badawczych, łączy ich metoda. Stąd szeroki wachlarz stanowisk, rozliczne kontrowersje i nie rozstrzygnięte dotąd spory, dotyczące nierzadko spraw fundamentalnych. Nawet gdy mowa o wspólnej metodzie, trzeba uczynić zastrzeżenie, że o ile filozofia analityczna w swej wersji radykalnej głosi, iż programowe, metodyczne i krytyczne zastosowanie jej zespołu środków badawczych (głównie analizy pojęć) wystarcza do definitywnego rozstrzygnięcia zagadnień z dziedziny filozofii, o tyle analitycy umiarkowani postulują, by w badaniach nad religią zaczynać od analizy pojęciowej, ale jednocześnie wskazują na jej niewystarczalność. W związku z tym twierdzenia Tilghmana prezentowane na końcu każdego rozdziału *Wprowadzenia w filozofię religii*, pomyślanego jako podręcznik ukazujący początkującemu studentowi nieco jednostronne ujęcie debaty, jaka się toczy w środowisku filozofii analitycznej. Autor postrzega preferowaną przez siebie opcję filozoficzną w taki sposób, jak gdyby jej wybór był oczywistością. Tymczasem jego stanowisko opiera się na wybiórczo przyjętych założeniach i sytuuje go na pograniczu filozofii lingwistycznej i pozytywizmu logicznego (wewnętrznych nurtów w ramach filozofii analitycznej). Jest to kombinacja nieco problematyczna, gdyż Tilghman usiłuje łączyć wczesne, pozytywistyczne poglądy Wittgensteina z jego przemyśleniami z *Dociekań filozoficznych*.

Tilghman skupiając się na pytaniu o sensowność języka religijnego poszukuje znaczeń wyrazów religijnych i czyni to w sposób właściwy filozofii lingwistycznej, mianowicie porównując sposób użycia określonych wyrazów religijnych ze sposobem ich używania w językach potocznych. Adaptując wittgensteinowską koncepcję *pokrewieństw rodzinnych* Tilghman rezygnuje z poszukiwania istoty religii (co było jednym z naczelných zadań tradycyjnie pojętej filozofii religii). Twierdzi on, że nie ma podstaw do przyjmowania założenia, iż istnieje jakieś centralne jądro wspólne wszystkim religiom, niezależnie od epoki i kręgu kulturowego.

Nawiązując do teorii *gier językowych* Tilghman sprowadza pytanie o prawdę przekonań religijnych do pytania o znaczenie wyrażen religijnych. Wittgenstein (w interpretacji Tilghmana) nie widział żadnych racji po temu, by język religijny miał spełniać wymogi właściwe innym językom, np. językom nauk ścisłych. Religia jest bowiem pewną *formą życia*, zupełnie odmienną i nie mniej równouprawnioną od innych form. W związku z powyższym, sensowność języka religijnego polega nie na tym, że stosuje się on do określonych reguł sensu, ale że wyraża pewną postawę i praktykę życiową. Zastosowanie koncepcji *gier językowych* w odniesieniu do języka religijnego budzi kontrowersje, o których Tilghman niestety nie wspomina. Zakłada ona bowiem jego całkowitą odrębność i samowystarczalność. W takim ujęciu język religijny nie odnosi się do niczego poza samym sobą, przez co nie podlega zewnętrznej krytyce, gdyż nie stosują się do niego kryteria racjonalności wspólne dla różnych *gier językowych*. Każdy język rządzi się bowiem innymi regułami.

Tilghman rozpatrując argumenty za i przeciw istnieniu Boga uznaje je za nieprzekonujące. W rezultacie postuluje zawieszenie sądu w tej sprawie. Jego zdaniem, wiarę należy ujmować jako bardzo osobistą, subiektywną postawę człowieka wyznaczającą kształt jego życia. Tilghman dopuszcza możliwość istnienia takiego przypadku, iż ktoś wierzy w Boga na poziomie psychologicznym odrzucając jednocześnie metafizyczny sąd, że Bóg istnieje. Tilghman przyznając językowi religijnemu specyficzną sensowność, odmawia mu jednocześnie sensowności i zasadności z punktu widzenia reguł pozytywizmu logicznego. W tym przypadku wypowiedzi religijne nie mają wartości poznawczej, nie są sądami stwierdzającymi coś o rzeczywistości, gdyż nie są ani zdaniami empirycznymi, ani analitycznymi, pomimo, że mają formę zdań orzekających.

Sytuacja człowieka wierzącego wygląda, zdaniem Tilghmana, tak, że nie jest on w stanie przekonać niewierzącego za pomocą argumentów, gdyż dyskurs religijny jest niewspółmierny z dyskursem racjonalności. Może on jedynie modyfikować przyjmowaną przez kogoś postawę wskazując kierunek, w jakim powinna wędrować jego myśl, przez uczenie go użycia języka w taki sposób, w jaki posługuje się nim wierzący. W ten sposób Tilghman przyznaje religii charakter wyłącznie subiektywno-podmiotowy, a odmawia jej wymiaru transcendentnego i metafizycznego. W konsekwencji redukuje religię do sposobu życia, a filozofię religii do badania jej miejsca w kontekście więzi społecznych.

Do uwag polemicznych skłaniają niektóre szczegółowe sugestie Tilghmana. Rozpatrzmy je w porządku odpowiadającym strukturze pracy. W rozdziale pierwszym autor wychodząc od opisu narodzin filozofii greckiej i równoległego kształtowania się monoteistycznej

koncepcji Boga w judaizmie, pokazuje, jak filozofia religii wyrosła na skrzyżowaniu tych dwóch zespołów idei. Podkreślając niewątpliwy fakt, że wczesne próby naukowego wyjaśnienia genezy i istoty zjawisk były następstwem braku satysfakcji z interpretacji, jakich dostarczała mitologia, Tilghman wydaje się nie doceniać inspiracji religijnej, jaką można wysledzić w filozofii Pitagorasa czy Platona. Przeocza on fakt, że religijność starożytnych Greków nie opierała się wyłącznie na mitologii Hezjoda, ale istotne miejsce zajmowała w niej duchowość „mysteryjna” (by wspomnieć choćby misteria eleuzyjskie), która tak samo jak wiara w metempsychozę miała swoje źródło w wierzeniach ludów Wschodu.

W rozdziale drugim Tilghman poddaje krytycznej analizie tradycyjne dowody na istnienie Boga uznając w rezultacie ich niedostateczność (o czym wspomniano wyżej). Uderzające w tym rozdziale jest nieproporcjonalne rozłożenie akcentów: autor poświęca niemal tyle samo miejsca na zreferowanie kontrargumentów Hume'a z *Dialogów o religii naturalnej*, co refleksji nad argumentami przemawiającymi za istnieniem Boga. Największą słabość tego rozdziału to brak wzmianki o tych filozofach analitycznych, którzy uwzględniając krytykę Hume'a stają dziś w obronie nie tylko sensowności, ale i zasadności twierdzeń religijnych (czynią to np.: J. Hick, R. Swinburne, A. MacIntyre, N. Malcolm, W. H. Austin czy I. Crombie). Tilghman przedstawia poglądy Hume'a w sposób tak bezkrytyczny, jak gdyby nie istniała literatura względem nich polemiczna.

Rozdział trzeci poświęcony jest zagadnieniu prawdziwości Biblii jako podstawy twierdzeń chrześcijaństwa. Autor analizuje tu doktrynę biblijnej nieomyłności konfrontując ją z rezultatami współczesnych badań biblistycznych. Również tutaj uderza zbyt duża, jak na pozycję „podręcznikową”, dysproporcja prezentowanych zagadnień. Tilghman szczegółowo omawia poglądy przedstawicieli fundamentalistycznego nurtu w łonie protestantyzmu, którzy bronią biblijnej nieomyłności rozumianej jako prawdziwość wszystkich zdań w ich dosłownym brzmieniu, a ta obrona przyjmuje niekiedy istotnie groteskowe formy. Następnie czytamy nieco o nowszych badaniach w naukach biblijnych, o osiągnięciach metody historyczno-krytycznej i tendencjach współczesnej egzegezy, przy tym przedstawia się je w takim świetle, aby wypublikować ich sprzeczność z tezami omawianego wcześniej fundamentalizmu. Zdecydowanie zabrakło tu choćby paru słów o interpretacjach doktryny biblijnej nieomyłności innych niż fundamentalistyczna, w świetle których osiągnięcia dzisiejszej biblistyki są postrzegane jako postęp, a nie zagrożenie.

W czwartym rozdziale Tilghman śledzi ewolucję relacji pomiędzy religią a nauką i przedstawia współczesne kontrowersje związane z kreacjonizmem. Tu znowu obszernie fragmenty poświęcone są Hume'owi

z jego błyskotliwym *Esejem o cudach*. Tilghman usiłuje pokazać, że nauka i religia różnią się od siebie tak zasadniczo, że nie mogą konkurować ze sobą i nie mogą pozostawać ze sobą w konflikcie, a zatem przeciwstawianie sobie religii i nauki jako następujących po sobie etapów ewolucji rodzaju ludzkiego (jak to ma miejsce w teoriach Comte'a czy Frazera) jest nieporozumieniem. W takim ujęciu natury i zadań nie tylko religii, ale i filozofii, Tilghman wyraźnie nawiązuje do Wittgensteina. Pisze bowiem: *Filozofia nie dostarcza nam prawdy o świecie. Nie jest rodzajem nauki czy historii naturalnej, nie jest rodzajem religii ani substytutem religii. Celem filozofii (...) jest uporządkowanie naszych pojęć i lepsze zrozumienie pytań, jakie chcemy zadać* (s. 137).

W piątym rozdziale swej pracy Tilghman bada wzajemną zależność między religią a etyką, analizuje logikę etyki teologicznej i zagadnienia związane z istnieniem zła w świecie. Nie zajmuje przy tym ostatecznie stanowiska w kwestii: jak jest możliwe pogodzenie istnienia zła z istnieniem wszechmocnego i dobrego Boga. Przedstawivszy słabość tradycyjnych argumentów teodycealnych (nie wspomina niestety o istotnych współczesnych propozycjach Alвина Plantingi), Tilghman poprzestaje na wskazaniu nieprzystawalności wszelkich dywagacji teoretycznych w obliczu egzystencjalnego wymiaru zła.

Rozdział szósty jest niejako podsumowaniem wszystkich poprzednich. Wszystkie dotychczasowe rozważania sugerują, zdaniem autora, że wierzenia religijne nie mogą być racjonalnie uzasadnione ani za pomocą argumentów logicznych, ani poprzez badania empiryczne czy też analizy historyczne. Tilghman przedstawia tu jako zasadniczo trafną krytykę sensowności języka religijnego z punktu widzenia pozytywizmu logicznego, a następnie ciepło wyraża się o bultmannowskim projekcie demitologizacji Nowego Testamentu. Pozwala mu to wyrazić jego własny pogląd na religię, w myśl którego *wierzenia religijne są czymś zupełnie różnym od przekonań naukowych czy przeświadczeń wyniesionych z życia codziennego. Odgrywają zupełnie inną rolę w ludzkim życiu. Nie wymagają standardowych uzasadnień ani nie poddają się sprawdzaniu tak jak inne przekonania. Warunkują pełen ludzkiej godności stosunek człowieka do własnego życia, do innych ludzi i do całego świata w pewien wyjątkowy sposób. Niezrozumienie religii jest rezultatem założenia, iż religijność jest jedynie przekonaniem o prawdziwości pewnych sądów, które tylko tym się różnią od innych sądów, że dotyczą spraw ponadnaturalnych, a nie naturalnych* (s. 165). Zatem religia jest jedynie sposobem życia, rozumienia siebie i spojrzenia na innych ludzi. Wierzący po prostu postrzegają świat w pewien szczególny sposób, fakty świata organizują się dla nich inaczej niż dla niewierzących. Wierzący i niewierzący, w obliczu określonych sytuacji życiowych (np. jakiejś

tragedii), po prostu myślą o czymś innym, co innego do siebie mówią, mają inne obrazy. Nie oznacza to jednak, że muszą sobie wzajemnie przezczyć, to znaczy odmawiać cechy prawdziwości głoszonym przez siebie sądom, bowiem *wiara w prawdziwość pewnych sądów żadną miarą nie jest konieczną częścią religii i być może nie powinna skupiać na sobie całej uwagi filozofów religii.*

Ograniczyliśmy się tutaj do wskazania pewnych słabości pracy Tilghmana, traktowanej przez samego autora podręcznikowo. Jednostronność ujęcia jest w niej uderzająca. Podczas, gdy od *wprowadzenia* oczekuje się raczej możliwie bezstronnej i zrównoważonej prezentacji różnych poglądów na kluczowe zagadnienia rozpatrywanej dyscypliny, to nawet pobieżna analiza wniosków przedkładanych pod koniec każdego rozdziału przekonuje nas, iż cała praca jest konsekwentną obroną jednego stanowiska, które jest pewnym kompromisem między stanowiskiem pozytywistów logicznych i późnego Wittgensteina.

Uwagi krytyczne nie mogą jednak przesłonić dużych walorów tej pracy. Niezwykle przejrzysty sposób prezentacji kolejnych wątków, popartych zawsze ogólnie zrozumiałymi przykładami, odwoływanie się do szerokiego materiału religioznawczego, a także do aktualnych problemów z zakresu nauk przyrodniczych czyni z *Wprowadzenia do filozofii religii* lekturę bardzo atrakcyjną z punktu widzenia studenta. Wziąwszy pod uwagę, iż jest to pierwsza tego rodzaju praca w języku polskim, zappełniająca dotkliwą lukę w rodzimej bibliografii filozoficznej, należy jej publikację powitać z uznaniem.

Janusz SALAMON SJ

Godehard BRÜNTRUP SJ, Ronald K. TACELLI SJ (ed.), *The Rationality of Theism*, Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers, 1999, ss. 280.

W maju 1998 roku odbyła się w Monachium międzynarodowa konferencja poświęcona zagadnieniu racjonalności teizmu. Temat to szeroko dyskutowany w ostatnich czasach, stąd wydawać by się mogło, że zorganizowanie jeszcze jednej sesji, która przyciągnęłaby uwagę środowiska filozofów religii, będzie przedsięwzięciem wyjątkowo trudnym. Tymczasem monachijska debata zasłużyła sobie na miano wydarzenia. O jej atrakcyjności zadecydował fakt, że została pomyślana jako próba ożywienia dialogu pomiędzy filozofami nawiązującymi do tradycji kontynentalnej z przedstawicielami filozofii analitycznej. Tego rodzaju *ekumeniczne* inicjatywy należą w tej dziedzinie do rzadkości. Ten swoisty izolacjonizm ma wiele przyczyn, a kością niezgody jest między innymi stosunek do Kanta. Postkantowska kontynentalna