

Krzysztof Kunisz

## Putnam religijny?

Hilary Putnam, *Jewish Philosophy as a Guide to Life. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Indianapolis 2008, ss. 121.

### 1. Sylwetka

Hilary Putnam, urodzony w 1926 roku w Chicago, jest emerytowanym profesorem na Uniwersytecie Harvarda, gdzie do roku 2000 pracował na Wydziale Filozofii. Odznaczono go na niniejszym Uniwersytecie tytułem profesury Johna Cogana (jest to najwyższe odznaczenie na Harvardzie). Wcześniej pracował m.in. na Uniwersytecie Princeton (w latach 1953–1961), w MIT (od roku 1961 do 1965); potem już do końca swojej kariery naukowej pracował na Uniwersytecie Harvarda. Studiował na Uniwersytecie Stanu Pensylwania, lecz doktoryzował się na Uniwersytecie Stanu Kalifornia w Los Angeles. Jego nauczycielami byli m.in. Hans Reichenbach oraz Willard Van Orman Quine. Znany jest przede wszystkim jako filozof analityczny. Jego prace ogniskują się głównie wokół tematyki filozofii języka, logiki, matematyki i nauki, jakkolwiek niejednokrotnie odwołuje się do tematów z zakresu filozofii społecznej, filozofii kultury, historiozofii. Znany jest m.in. z takich prac, jak *Pragmatism. An Open Question, Realism with a Human Face, Renewing Philosophy*. Najbardziej obszernymi i znanymi publikacjami Putnama przełożonymi na

**Krzysztof Kunisz** – absolwent filozofii na Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie (praca pod tytułem „Główne idee metafizyczne w twórczości Czesława Miłosza”). Doktorant na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie; przygotowuje pracę o filozofii Anny-Teresy Tymienieckiej. Główne zainteresowania naukowe: metafizyka, fenomenologia i filozofia religii.

język polski są: *Wiele twarzy realizmu i inne eseje* (w tłumaczeniu Adama Groblera) oraz *Pragmatyzm. Pytania otwarte* (w tłumaczeniu Bohdana Chwedeńczuka), chociaż sama filozofia Putnama staje się coraz popularniejsza wśród polskich filozofów i pojawia się niejednokrotnie w kontekście innych prac badawczych. Prace Hilarego Putnama pomimo ich trudnej niejednokrotnie tematyki warto polecić nie tylko profesjonalistom, ale również amatorom o zainteresowaniach humanistycznych ze względu na to, że Putnam swoje artykuły często pisze w formie eseistycznej<sup>1</sup>.

W 2008 roku ukazała się praca Putnama pod tytułem *Jewish Philosophy as a Guide to Life. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein* (czyli 'Żydowska filozofia jako droga życia. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein'), która jest przedmiotem tej recenzji. Nie została ona przetłumaczona na język polski.

## 2. Praca Putnama jako filozoficzne kuriozum

Jak wspomniałem, Hilary Putnam jest filozofem analitycznym. Tymczasem (jak zresztą sugeruje sam tytuł tegoż zbioru esejów) *Jewish Philosophy as a Guide to Life...* traktuje o żydowskiej filozofii w kontekście filozofii Rosenzweiga, Wittgensteina, Bubera i Levinasa, czyli filozofów o żydowskich korzeniach (choć niekoniecznie o *stricte* „żydowskim” przesłaniu swoich dzieł). Choć dla czytelnika, który nie jest zaznajomiony z pracami Putnama, treść esejów nie będzie niczym kuriozalnym – tym, którzy czytali chociażby *Mózgi w naczyniu* czy też *Wiele twarzy realizmu*, tematyka tejże pracy może być zaskoczeniem. Dlaczego? Putnam kojarzony jest raczej z pracami związanymi z filozofią logiki, języka i nauki, z pragmatyzmem, światopoglądem naukowym o wyrazie niemalże ateistycznym, odwołującymi się głównie do takich filozofów, jak Quine, Peirce, czy Wittgenstein. Krytykuje m.in. realizm

<sup>1</sup> Powyższe informacje biograficzne pochodzą ze wstępu Adama Groblera do *Wiele twarzy realizmu*, Warszawa 1998, wstępu Hilarego Putnama do recenzowanej pracy *Jewish Philosophy as a Guide to Life...* oraz stron internetowych: <http://www.pragmatism.org/putnam/> i <http://www.fas.harvard.edu/~phildept/putnam.html> (16.12.2010).

metafizyczny (*Pragmatyzm i wiedza pozanaukowa*), czy też teorię intencjonalności naszego myślenia, która jest jednym z fundamentów fenomenologii (*Mózgi w naczyniu*). Tymczasem w ramach *Jewish Philosophy as a Guide to Life...* pisze o filozofach, którzy kojarzeni są głównie z dziełami o tematyce metafizycznej z zakresu filozofii dialogu i fenomenologii. Zatem, aby pomóc w pełni zrozumieć kuriozalność zbioru esejów, który recenzuję, i pokazać, dlaczego ta pozycja jest interesująca, zdecydowałem się poruszyć w recenzji następujące wątki: (1) biograficzne „motywacje” Hilarego Putnama do napisania tych esejów; (2) przedstawienie sylwetek Wittgensteina, Rosenzweiga, Bubera i Levinasa; (3) opis też zawartych w esejach; (4) komentarz do pracy Putnama.

### 3. Wiele twarzy Hilarego Putnama

Po tym, jak otrzymałem tytuł doktora, moje zainteresowania mniej więcej się zarysowały, ale kilka moich pierwszych publikacji (poza czystą logiką matematyczną, na której polu byłem również aktywny), była poświęcona głównie filozofii nauki. Zatem, jak doszło do tego, że pięćdziesiąt pięć lat później piszę o trzech religijnych<sup>2</sup> filozofach (należy przyznać, największych żydowskich filozofach dwudziestego wieku) Martinie Buberze, Franzu Rosenzweigu oraz Emmanuelu Levinasie?

– pisze Putnam we wstępie do pracy (s. 1). Podobne pytanie zada sobie być może niejeden z czytelników. Wszakże kursy z żydowskiej filozofii, które prowadził w latach 1997 i 1998, nie przynoszą wystarczającej odpowiedzi na temat genezy tej książki.

Wstęp do *Żydowskiej filozofii jako drogi życia...* jest (co jest wyraźnie zaznaczone przez autora) autobiograficzny. Putnam chce rozstrzygnąć, jakie filozoficzne znaczenie ma dla niego zainteresowanie filozofią żydowską i jak może pogodzić zainteresowanie nią ze swoim

<sup>2</sup> W tekście występuje *religious philosophers*, a nie *philosophers of religion*. Jest to istotne, gdyż Putnam patrzy na tych filozofów nie z perspektywy filozofii religii, lecz ewentualnie filozofii w kontekście religii.

dotychczasowym dorobkiem. Dlatego też dla tych z czytelników, którzy oczekują esejów podobnej tematyki, w porównaniu do wcześniejszych prac Putnama, znajdują tutaj przekaz znacznie bardziej subiektywny i osobisty (zwłaszcza we wstępie pracy).

Kluczem do tajemnicy Putnamowskich zainteresowań jest religia. Nie religia w sensie ogólnym (jako system pewnych przekonań), lecz wyjątkowo personalnym. Bowiem, jak pisze autor: „religie są wspólnotowe i mają długie historie, lecz religia jest również kwestią osobistą lub jest niczym” (tamże).

Należy zaznaczyć, iż Putnam ma żydowskie korzenie, lecz nie był praktykującym Żydem aż do roku 1975 (do tego czasu nie zajmował się judaizmem również filozoficznie). Jednakowoż, w roku 1975 jego najstarszy syn postanawia przystąpić do bar mitzwy, więc Putnam odwiedza znajomego rabina i prosi go o pomoc w przygotowaniu syna, co zapoczątkowuje również duchowy rozwój samego Putnama. Tenże rabin jest niezwykle istotny w życiu Putnama, co akcentuje dedykacja dla rabina Ben-Ziona Golda na pierwszej stronie książki („Dla Rabina Ben-Ziona Golda z wdzięcznością i oddaniem”). Hilary Putnam poznał go przed rokiem 1975, kiedy wygłasza jedyną w tamtym okresie przemowę w żydowskiej kongregacji, skierowaną przeciwko wojnie w Wietnamie.

W latach 60. w Ameryce popularna staje się tzw. medytacja transcendentna. Putnam uznał, że nie ma potrzeby szukania tego typu aktywności poza swoją religią i zaczął odmawiać żydowskie modlitwy przez dwadzieścia minut dziennie, co czyni do dnia dzisiejszego. Była to pierwsza religijna aktywność, jaką podjął. Wtedy rozpoczęło się zmaganie pomiędzy „religijną” i „filozoficzną” twarzą Putnama. Spowodowało to napięcie, z którym na początku starał się sobie poradzić, lecz było to bezskuteczne:

ci, którzy znają moje prace z tego okresu, mogą się zastanawiać, jak godziłem jednocześnie moje religijne piętno (*religious streak*), które istniało do pewnego stopnia nawet wtedy, oraz mój światopogląd naukowy (*scientific materialist world-view*). Odpowiedź brzmi: nie pogodziłem ich. Byłem absolutnym ateistą i byłem wierzącym. Po prostu trzymałem te dwie części siebie odseparowane od siebie (s. 4).

W kolejnych latach swojego życia zmienił swój naukowy materializm (*scientific materialism*) na bardziej humanistyczną wersję filozofii i zamiast zadawać sobie pytanie „jak skończyć wewnętrzną schizmę”, zaczął się zastanawiać, „co może wyciągnąć z tego filozoficznie”. Odpowiedzi poszukiwał m.in. u Wittgensteina, który starał się (jak relacjonuje Putnam) pokazać studentom w jaki sposób znaczenie słów religijnego człowieka nie zostaje wyczerpane z powodu publicznych kryteriów językowych, bo ściśle współzależny z tym, kim ta osoba chce być i jakie są osobiste fundamenty jej przekonań. Nie mogłem nie zadać sobie pytania: czy w ten zawołany sposób Putnam nie broni się *ad hoc* przed krytyką i tymi z argumentów, które nakazywałyby mu powrót do „logicznych i racjonalnych” działań naukowych? „Nie jestem osobą religijną, lecz nie mogę się powstrzymać przed widzeniem rzeczy z religijnego punktu widzenia” (s. 5) – ten cytat z Wittgensteina, który Putnam przywołuje, widnieje w pracy niczym usprawiedliwienie. Zresztą, poszukiwania w obrębie poglądów Wittgensteina na temat religijnego języka nie przyniosły rezultatu. Putnam pozostał osobą religijną i naturalistą,

naturalistycznym filozofem, lecz nie redukcjonistą. Fizyka rzeczywiście tłumaczy w sposób oczywisty właściwości rzeczy, lecz redukcjonistyczni naturaliści zapominają, że świat ma wiele poziomów form wraz z poziomem moralnie nacechowanych ludzkich działań. Idea, że wszystko to może być zredukowane do poziomu fizyki jest, jak sądzę, fantazją (s. 5–6) – tłumaczy się Putnam.

Ostateczną próbą zakończenia swojej schizmy przez autora jest nauka filozofii, czego bezpośrednim rezultatem jest ten zbiór esejów. Zbiór ten jest skomponowaną w całość sumą wykładów dawanych przez Putnama na Uniwersytecie Stanu Indiana w roku 1999, wstępu do dzieła Rosenzweiga *Understanding the Sick and the Health* (brak przekładu na polski) oraz esejów o *Gwieździe zbawienia* Rosenzweiga (dostępne w Polsce tłumaczenie Tadeusza Gadacza), o *Ja i Ty* Buber (istnieje polskie tłumaczenie Jana Doktora) oraz o Levinasie. Jak zaznacza Putnam, eseje te nie są przeznaczone jedynie dla „specjalistów”, lecz także dla każdego czytelnika, który „jest zmotywowany do

zmierzenia się z trudnymi duchowo ideami”. Uważam, że jest to całkowicie zgodne z prawdą.

#### 4. Żydowskie „mózgi w naczyniu”

Zanim przejdziemy do Putnamowskiej interpretacji żydowskiej filozofii, niezwykle istotna będzie analiza związku autora z żydowskimi myślicielami, do których nawiązuje. Zrobimy to w podobny sposób jak Putnam, gdy analizuje swój przypadek – badając ogólny zarys ich filozofii i biografii.

Autor zaczyna od nawiązania do Wittgensteina, lecz czyni to zapewne głównie dlatego, że podobnie jak jego prace, twórczość Wittgensteina dotyczy głównie filozofii języka. Putnam zaznacza również, że Wittgenstein ma żydowskich przodków, ale nie jest żydowskim filozofem.

Następnie porównuje dwóch filozofów – Wittgensteina i Rosenzweiga – co czyni też we wstępie do *Understanding the Sick and the Health...*:

Rosenzweig i Wittgenstein? Jakkolwiek po przemyśleniu to porównanie nie jest tak zaskakujące, jak mi się na początku wydawało, w końcu obydwaj myśliciele inspirowali się Kierkegaardem (jeśli Wittgenstein nie był teistą, tak czy inaczej wyrażał oczywistą sympatię dla religii) i obydwaj dzielą dogłębne, krytyczne nastawienie do tradycyjnych, filozoficznych poszukiwań teorii istoty rzeczy<sup>3</sup>.

Dalszy ciąg tej samej myśli znajdujemy właśnie w *Jewish Philosophy as a Guide to Life...*: „Obydwaj uznają to za beznadziejne poszukiwanie nie dlatego, że znalezienie istoty jest za trudne, lecz dlatego że przedmiot badania jest, w pewnym sensie, absurdem” (s. 18).

Rosenzweig miał z judaizmem znacznie więcej wspólnego niż Wittgenstein. Wychował się w niepraktykującej rodzinie żydowskiej, lecz na studiach zaczął przeżywać rozterki duchowe, co zaowocowało nawróceniem się na judaizm. Rozważał również chrzest, co zapewne

<sup>3</sup> H. Putnam, *Introduction*, [w:] F. Rosenzweig, *Understanding the Sick and the Health. A view of Man, World and God*, Cambridge-Massachusetts 1999, s. 2.

spowodowało, że zainteresował się relacją chrześcijaństwo–judaizm. Wraz z Buberem pracował nad przekładem Biblii na niemiecki, lecz pracę przerwała mu choroba Lou Gehriga.

Martin Buber był przez całe swoje życie praktykującym Żydem. Wychował się w pobożnej rodzinie żydowskiej, w której otrzymał gruntowne wykształcenie nie tylko w ramach swojej religii, ale również filozofii. Jego dziadek Salomon Buber, wybitny znawca pism żydowskich, nauczył go hebrajskiego. Fundamentem jego judaizmu był chasydyzm.

Spotkanie z chasydyzmem pozwoliło Buberowi w nowy sposób zrozumieć judaizm, jego dzieje i zadania, przed którymi staje każdy Żyd i każdy człowiek; dla Bubera bowiem poznanie judaizmu prowadzi bezpośrednio do poznania człowieczeństwa, a te same prawa, jakie można odnaleźć w dziejach judaizmu, rządzą wielkimi dziełami, każdą ludzką wspólnotą i życiem każdego człowieka<sup>4</sup>

– jak pisze o Buberze Jan Doktor. Podobny „uniwersalizm” przesłania widzi u Bubera również Putnam.

Jeszcze bardziej uniwersalne jest przesłanie Emmanuela Levinasa, choć ma on znacznie bardziej tragiczną biografię (co przełożyło się również na jego filozofię). Przeżył II wojnę światową w upokarzających okolicznościach, tracąc większość swojej rodziny. Wpłynęło to na radykalizm jego filozofii, która bazowała na stworzeniu całkowicie nowej etyki, polegającej na całkowitym oddaniu siebie drugiej osobie, poświęceniu i umniejszeniu swojej osoby. Uniwersalizm koncepcji Levinasa bazuje nie tylko na uniwersalności etyki, lecz również na poglądzie, iż wszyscy jesteśmy Żydami. Jak przywołuje Putnam, komentując *Otherwise than Being or Beyond Essence*: „Levinas dedykuje książkę pamięci «tych najbliższych» (dla niego) i symultanicznie identyfikuje wszystkie ofiary tej samej «nienawiści drugiejgo człowieka», bez względu na ich narodowość i religijne przyporządkowanie, jako ofiary antysemityzmu” (s. 70).

Co łączy Rosenzweiga i Bubera filozoficznie? Są to filozofia dialogu, etyka i fenomenologia, czyli te dziedziny filozofii, które dotychczas były

<sup>4</sup> J. Doktor, *Wstęp*, [w:] M. Buber, *Ja i Ty*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 14.

Putnamowi odległe. Zatem można domniemywać, iż zainteresowanie Putnama żydowską filozofią ma przesłanki wyłącznie osobiste.

Reasumując, należy zaznaczyć, iż Putnamowi w pisaniu *Jewish Philosophy as a Guide to Life...* najprawdopodobniej przyświecało kilka celów:

1) chęć zrozumienia relacji religia – filozofia (w sensie obiektywnym i subiektywnym);

2) ułatwienie czytelnikowi zrozumienie dzieł żydowskich filozofów (tych wskazówek jest w tekście wiele);

3) logiczna (w sensie potocznym, nie naukowym) analiza wybranych wątków. Odnośnie do tego punktu należy odnotować, iż dorobek analityczny Putnama nie utrudnia, lecz ułatwia mu przekaz idei żydowskich metafizyków. Putnam podchodzi „zdroworozsądkowo” do ich koncepcji, ułatwia czytelnikowi drogę do ich zrozumienia, pokonując meandry spiętrzonych metafor lubujących się w nich metafizyków. Jest to atrakcyjne dla czytelnika, który nie ma wiedzy „specjalistycznej”. Minusem może być (choć nie dla wszystkich) subiektywne, a zatem niekoniecznie naukowe podejście do interpretacji żydowskich myślicieli.

## 5. Wątek masła

Jednym z pierwszych wątków, które pojawiają się w pierwszym rozdziale pracy Putnama, jest, zaczerpnięty z Rosenzweiga wątek, o istocie kawałka masła, które ktoś chce kupić. Podobne rozważanie związane z filozofią języka są jedynie „zabawą” Putnama mającą na celu „zjednać” Wittgensteina i Rosenzweiga, którzy są „bohaterami” dwóch pierwszych rozdziałów, i wprowadzić na głębie filozoficznej myśli. Poprzez rozważania na temat istoty rzeczy, znaczenia słów, nominalizmu, absurdu metafizyki i Rosenzweigowskiego *common sense* zbliża się do opisywanej przez tego ostatniego relacji człowiek–Bóg.

Rosenzweig ma na myśli, iż właściwa relacja do Boga nie więcej zależy od teorii, od intelektualnej koncepcji na temat tego, czym Bóg «naprawdę jest», ani od rozumienia, na czym polega istota Boga, niż właściwa relacja do drugiego człowieka lub świata zależy od teorii na temat człowieka lub świata (s. 26).



– tłumaczy Putnam. Miało to związek z postulatem Rosenzweiga o nowym myśleniu, czyli myśleniu dialogicznym (*speaking thinking*) – bazującym na wyrażaniu siebie, dialogu. Putnam dementuje tezę, iż Rosenzweig jest antyfilozoficzny. Według niego, ten ostatni po prostu postuluje zmianę myślenia na bardziej dialogiczne i zaniegowanie „starej” tradycji filozoficznej, w której filozofia była (jak diagnozuje Rosenzweig) „ucieczką od życia w obiektywizm”. Z myśleniem tym wiąże się ściśle filozofia narracyjna (*narrative philosophy*), która jest sposobem uprawiania filozofii poprzez narrację – zwłaszcza w pisaniu. Putnam dostrzega również motywy „ukrytej narracji” w etycznej filozofii Levinasa.

Putnam zauważa, jak nieracjonalny jest Bóg, który zakochuje się w Żydach. Miłość do Boga i miłość do najbliższych jest odśrodkową całą filozofii Rosenzweiga, w związku z czym również inaczej podchodzi on do interpretacji Starego Testamentu, zwłaszcza jak zauważa Putnam, do Księgi Genesis, którą przekształca. Odpowiedź na pytanie, dlaczego Rosenzweig to czyni, Putnam wiąże z odmienną koncepcją eschatologii. U Rosenzweiga to, co przyszłe, jest również udziałem w terażniejszości.

W trzecim rozdziale Putnam skupia się na relacji Ja–Ty u Bubera. Autor jest świadom, iż Buber może razić z powodu swojego „moralnego perfekcjonizmu”, lecz uważa go za wartościowego myśliciela. Pokazuje błędy w podejściu do jego tekstów, które sprawiają, że się tegoż myśliciela nie rozumie. Zaznacza, że relacja Ja–Ty nie zawsze musi być dobra, a relacja Ja–To nie zawsze zła.

Relacja z Bogiem musi mieć, według Bubera, wymiar Ja–Ty. W interpretacji Putnama prowadzi to do całkowicie odmiennego podejścia do podstawowych zagadnień metafizyki. Wnosi, iż pytanie o istnienie Boga nie ma sensu, gdy jest się z Nim w relacji, gdyż pytanie o istnienie drugiej osoby wypływa z bycia poza relacją z nią. W autentycznej relacji z Bogiem to pytanie nie jest potrzebne. Buber nie układa teorii o problemie *unde malum*? Putnam czyni odnośnie do tego istotną uwagę: psalmiści w Starym Testamencie, którzy relacjonują swoją złą sytuację nie teoretyzują – właściwie nietrafne jest słowo „relacjonują”. Oni *de facto* „narzekają” przed Bogiem będąc z Nim w relacji Ja–Ty.

Według mnie, podobny charakter mają skargi Hioba – Hiob nawiązuje z Bogiem relację Ja–Ty.

„Wszyscy ludzie warci swego imienia są odpowiedzialni za innych” – przywołuje słowa Levinasa Putnam. Czwarty rozdział traktuje o uniwersalnej, asymetrycznej etyce odpowiedzialności za drugą osobę u Levinasa. Wnosi on, iż filozofia nie jest możliwa bez właściwych fundamentów etycznych, które muszą powstać ze względu na katastrofę moralną, jaką było ludobójstwo w Oświęcimiu. W odpowiedzialności za drugą osobę powinniśmy umniejszać siebie do tego stopnia, żeby zatracić swoją osobę – stąd asymetryczność wszelkiej relacji u Levinasa. Jak zauważa Putnam, znacznie bardziej skomplikowana jest według koncepcji Levinasa relacja Ja–Bóg. „Tak jak nigdy nie widzimy Boga, ale co najwyżej ślady Jego bytności w świecie, tak nigdy nie widzimy «twarzy» Innego, lecz jedynie «ślad»” (s. 82) – zaznacza Putnam.

Autor zbioru esejów, pomimo że uważa etykę Levinasa za bardzo wartościową, krytykuje go. Ma wrażenie, że wprowadzając etykę Levinasa w życie, można łatwo stać się „substytutem” drugiej osoby. Levinas zresztą zgadza się, że nie można oczekiwać od nikogo nieskończonej odpowiedzialności za drugiego, gdyż „moja odpowiedzialność za wszystkich może i musi manifestować siebie również w ograniczaniu siebie” (s. 98). Według Putnama, nie jest to jedyny powód. Jak zauważa autor, odwołując się do Arystotelesa, aby kochać kogoś, trzeba kochać też siebie samego.

## 6. Praca Putnama jako filozoficzna efemeryda?

Wyjątkowość pracy Putnama nie polega wyłącznie na tematyce podjętej przez tegoż słynnego filozofa analitycznego. Jest to praca ciekawa o tyle, iż to właśnie amerykański filozof analityczny przypomina w niej o europejskich fundamentach filozofii, nawiązując do greckiej tradycji traktowania filozofii jako drogi życia. Według niego, tradycję tę reprezentują również Franz Rosenzweig, Martin Buber i Emmanuel Levinas. Być może zbliżyli się do czegoś, co możemy nazwać „autentyczną filozofią”?

Przy okazji tej pracy mogą się pojawić ze strony filozofów analitycznych krytyczne głosy, iż ten zbiór esejów jest czymś „niewłaściwym” w dorobku Putnama i stoi w opozycji do jego wcześniejszych prac. Jednakże, moim zdaniem, rozważania, które podejmuje tutaj Putnam, należą do innego porządku niż racjonalny i przy właściwej filozoficznej dyscyplinie te dwa porządki mogą osiągnąć *consensus*.

Mam w każdym razie nadzieję, iż praca Putnama nie okaże się filozoficzną efemerydą i w przyszłości powstanie więcej podobnych prac. Z pewnością niezwykle interesujące byłyby prace innych filozofów analitycznych o zainteresowaniach religijnych.