



Alvin Plantinga i Philip L. Quinn

RACJONALNOŚĆ WIARY W BOGA

Przełożyli

**Marcin Iwanicki
i Joanna Klara Teske**

Alvin Plantinga i Philip L. Quinn

RACJONALNOŚĆ WIARY W BOGA

Przełożyli

**Marcin Iwanicki
i Joanna Klara Teske**

Lublin 2023

Recenzenci:

prof. dr hab. Tadeusz Szubka
dr Ewa Odoj

Redakcja:

Zuzanna Guty

Korekta:

Paulina Tomczyk

Skład:

Studio DTP Academicon | dtp.academicon.pl | dtp@academicon.pl

Na okładce:

Obraz *Ratusz Starego Miasta w Amsterdamie* autostwa Pietera Jansza Saenredama

© Copyright by Wydawnictwo Academicon, Lublin 2023

ISBN 978-83-67833-04-2

DOI: 10.52097/acqpress.9788367833042

Wydawca:

Wydawnictwo Academicon
ul. H. Modrzejewskiej 13, 20-810 Lublin
tel.: 603 072 530
e-mail: wydawnictwo@academicon.pl
[www: omp.academicon.pl](http://www.omp.academicon.pl)

Spis treści

Od tłumaczy | 5

Alvin Plantinga, Rozum a wiara w Boga | 7

Część I: Zarzut ewidencjalistyczny wobec wiary w Boga | 10

- A. Jak rozumieć „wiarę teistyczną”? | 11
- B. Zarzuty wobec wiary teistycznej | 15
- C. Sformułowanie zarzutu ewidencjalistycznego | 21
 - 1. Anthony Flew: domniemanie ateizmu | 23
 - 2. Michael Scriven: ateizm jest obowiązkowy wobec braku materiału dowodowego | 26
 - 3. Zarzut ewidencjalistyczny a obowiązek intelektualny | 30
 - 4. Czy mogę posiadać zobowiązania intelektualne, jeśli nie kontroluję moich przekonań? | 38

Część II: Akwinata a fundamentalizm | 46

- A. Akwinata a ewidencjalizm | 46
 - 1. Akwinata o wiedzy | 46
 - 2. Akwinata na temat wiedzy o Bogu | 53
- B. Fundamentalizm | 59
- C. Warunki podstawowości właściwej | 70
- D. Upadek fundamentalizmu | 76

Część III: Reformowany zarzut wobec teologii naturalnej | 83

A. Wstępne sformułowanie zarzutu | 84

B. Dylemat Barthowski | 90

C. Odrzucenie klasycznego fundamentyzmu | 95

Część IV: Czy przekonanie o Bogu *jest* podstawowe we właściwy sposób? | 99

A. Zarzut Wielkiej Dyni | 99

B. *Ugruntowanie* wiary w Boga | 107

C. Czy argumentacja jest bez znaczenia dla wiary w Boga rozumianej jako przekonanie podstawowe? | 113

D. Fideizm | 120

Philip I. Quinn, W poszukiwaniu podstaw teizmu | 127

1. Krytyka argumentacji Plantingi | 130

2. A gdyby wiara w Boga była podstawowa w sposób właściwy? | 140

Zakończenie | 154

Alvin Plantinga, Podstawy teizmu: odpowiedź | 156

1. Argument przeciwko klasycznemu fundamentyzmowi | 156

2. Kryteria epistemiczne | 164

3. Czy podstawowe przekonanie mogłoby równie dobrze być niepodstawowe? | 166

4. Intelktualne wyrobienie a wiara w Boga jako podstawowa | 172

Philip L. Quinn, Podstawy teizmu raz jeszcze: odpowiedź Plantindze | 184

1. Uzasadnianie kryteriów epistemicznych | 186

2. Nowe spojrzenie na klasyczny fundamentyzm | 196

3. Uzasadnianie przekonań teistycznych | 205

4. Unieważnianie przekonań teistycznych | 215

Od tłumaczy

Niniejszy tom jest zapisem dyskusji dwóch analitycznych filozofów religii, Alvina Plantingi i Philipa L. Quinna, jaka toczyła się na przestrzeni dekady ubiegłego wieku. Dyskusję otwiera obszerny esej Plantingi *Rozum a wiara w Boga*, który ukazał się pierwotnie w roku 1983, a zamyka ją polemiczny tekst Quinna z roku 1993. Składające się na tę debatę eseje były dotychczas dostępne w formie rozproszonej i zostały tu zebrane w całość po raz pierwszy. Sformułowane w nich racje na rzecz dwóch wyraźnie odmiennych poglądów na temat racjonalności teizmu zachowują aktualność i pozostają punktem odniesienia toczonych dzisiaj sporów. Polemiczne uwagi Quinna przyczyniły się do powstania opublikowanej niedługo później trylogii Plantingi poświęconej epistemologii, której trzeci tom, zatytułowany *Warranted Christian Belief* (2000), w całości dotyczy racjonalnych podstaw teizmu chrześcijańskiego.

W otwierającym niniejszy tom esaju Plantingi fragmenty o charakterze bardziej technicznym lub pobocznym zostały w pierwodruku zapisane mniejszą czcionką. Zachowaliśmy taki zapis również w przekładzie. Pominięcie tych fragmentów przy lekturze esaju nie powinno wpłynąć na zrozumienie jego podstawowych tez.

W przypisach zachowujemy dane bibliograficzne oryginałów, odniesienia do dostępnych przekładów polskich podając w nawiasach kwadratowych.

Wyjątkiem są miejsca, w których autorzy odwołują się do angielskich przekładów tekstów klasycznych.

Wypada jeszcze wspomnieć o przyjętym przez nas sposobie przekładania trzech kluczowych terminów, które w polskiej literaturze filozoficznej tłumaczone są rozmaicie. Słowo *evidence* oddajemy jako *materiał dowodowy*, słowo *fundamentalism* – jako *fundamentyzm*, a słowo *warrant* – jako *gwarancja*.

Oddając niniejszy tom do rąk czytelników, mamy nadzieję, że jego lektura pozostawi ich z przeświadczeniem, iż filozofia wpływa na kształt toczącego się dialogu między teizmem a jego krytykami, zaś rozbieżność zdań między przedstawicielami różnych odmian teizmu może mieć charakter twórczy i inspirujący, dowodząc nie tyle słabości tego stanowiska, ile jego żywotności.

Za cenne uwagi do przekładu pragniemy podziękować prof. Tadeuszowi Szubce i dr. Ewie Odoj.

ALVIN PLANTINGA

Rozum a wiara w Boga*

Wiara w Boga stanowi samą istotę i ośnowę religii chrześcijańskiej – podobnie zresztą jak judaizmu i islamu. Chrześcijanie mogą oczywiście mieć różne zdania na temat tego, jak należy myśleć o Bogu, przynajmniej gdy chodzi o rozkład akcentów. Na przykład jedni będą podkreślać Jego nienawiść do grzechu, a inni miłość do stworzeń. Co więcej, nawet wśród teologów określających się mianem chrześcijańskich można spotkać wyrafinowanych myślicieli, którzy postulują uwolnienie chrześcijaństwa od wiary w Boga i zastąpienie jej ufnością w „samo Bycie”, „podstawę Bycia” lub coś podobnego. Prawda jest jednak taka, że to wiara w Boga stanowi sedno chrześcijaństwa.

W mojej rozprawie zamierzam rozważyć kilka wzajemnie powiązanych pytań: czy osoba przyjmująca istnienie Boga czyni to na podstawie *wiary*? Czy wiara w Boga jest sprzeczna z rozumem, nierozumna lub irracjonalna? Czy aby w racjonalny czy rozumny sposób wierzyć w Boga, trzeba dysponować *materiałem*

* *Reason and Belief in God*, w: A. Plantinga i N. Wolterstorff (red.), *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 1983, s. 16–93. Przekład za zgodą Autora. W wersji skróconej rozprawa została przedrukowana w: J. F. Sennett (red.), *The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader*, Grand Rapids: Eerdmans 1998, s. 102–161.

dowodowym? Przypuśćmy, że przekonanie o Bogu *nie* jest racjonalne; czy ma to jakieś znaczenie? I co z dowodami na istnienie Boga? Wielu reformowanych czy kalwinistycznych myślicieli i teologów z niechęcią odnosi się do teologii naturalnej, rozumianej jako próba podania dowodów czy argumentów na rzecz istnienia Boga; czy słusznie? Skąd ta niechęć do projektu, który – przynajmniej na pozór – wydaje się zupełnie nieszkodliwy, a nawet użyteczny? Oto niektóre pytania, jakimi chcę się zająć. Podpadają one pod ogólną kategorię *wiara i rozum*, jeśli potrzebna jest tu jakaś ogólna kategoria. Myśliciele reformowani czy kalwinistyczni poczynili już moim zdaniem wiele cennych uwag na ten temat, a ich podstawowe intuicje są trafne. Jednak formułowane przez nich wypowiedzi są zazwyczaj zawile, pełne dygresji i niepotrzebnie enigmatyczne. Mam nadzieję zaradzić tym niedociągnięciom. Postaram się uchwycić i w przejrzysty sposób rozwinąć ich intuicje oraz połączyć je z rozważaniami epistemologicznymi ogólniejszej natury.

Mój wywód najlepiej potraktować jako połączenie trzech strumieni na podobieństwo rzeki Missouri. Dodajmy od razu, są to strumienie myśli czystej i przejrzystej, a nie mętnej i błotnistej wody. Te strumienie myśli to, po pierwsze, refleksja nad zarzutem ewidencjalistycznym, zgodnie z którym wiara w Boga jest nierozumna czy irracjonalna, ponieważ nie wspiera jej wystarczający materiał dowodowy; po drugie, namysł nad tomistyczną koncepcją wiary i rozumu; i, po trzecie, uwagi dotyczące odrzucenia teologii naturalnej przez teologów reformowanych. W części I rozpatrzę zarzut ewidencjalistyczny, próbując dookreślić jego istotę i założenia. Punktem wyjścia części II będzie zwięzła prezentacja poglądów Tomasza z Akwinu na temat wiary i wiedzy. Będę argumentować, że zarzut ewidencjalistyczny oraz tomistyczna koncepcja wiary i wiedzy mają wspólne źródło, którym jest *klasyczny fundamentalizm* – dominujący i szeroko rozpowszechniony obraz czy całościowy sposób ujęcia wiary, wiedzy, przekonań, racjonalności i innych pokrewnych zagadnień. Postaram się scharakteryzować i objaśnić to stanowisko, a następnie pokazać, że klasyczny

fundamentyzm jest fałszywy i samoodniesieniowo niespójny; należy go więc niezwłocznie odrzucić. W części III przyjrzę się bliżej krytyce, jakiej myśliciele reformowani poddali teologię naturalną. Będę argumentować, że krytykę tę najlepiej rozumieć jako pośrednie odrzucenie klasycznego fundamentyzmu na rzecz poglądu, że wiara w Boga jest w sposób właściwy podstawowa (*properly basic*). Teologowie reformowani chcieli przez to wyrazić swoje przekonanie, że jest rzeczą całkowicie słuszną, racjonalną, zasadną i poprawną wierzyć w Boga bez żadnego materiału dowodowego czy argumentu; pod tym względem wiara w Boga przypomina przekonania o przeszłości, istnieniu innych osób oraz istnieniu przedmiotów materialnych. Postaram się sformułować i jasno przedstawić to twierdzenie, w części IV będę zaś bronić go przed zarzutami.

Uważny czytelnik dostrzeże w tekście dwa rozmiary czcionki: większy i mniejszy. Główne linie argumentacji przedstawione są większą: do minimum ograniczam tu szczegóły techniczne i kwestie poboczne. Mniejszą zapisane są uzupełnienia, zastrzeżenia i uszczegółowienia. Mam nadzieję, że to, co powiem, będzie przydatne zarówno dla filozoficznego i teologicznego nowicjusza, jak i dla osób z większym doświadczeniem. Czytelnicy zainteresowani jedynie główną linią argumentacji zechcą pominąć fragmenty zapisane mniejszą czcionką; do zapoznania się z nimi zachęcam natomiast tych czytelników, którzy uznają tekst pisany większą czcionką za zbyt skrótowy i uproszczony.

Część I: Zarzut ewidencjalistyczny wobec wiary w Boga

Pierwszym zagadnieniem, jakie zamierzam poruszyć, jest ewidencjalistyczny zarzut wobec wiary teistycznej. Wielu filozofów – w tym William Kington Clifford¹, Brand Blanshard², Bertrand Russell³, Michael Scriven⁴ i Anthony Flew⁵ – argumentuje, że wiara w Boga jest irracjonalna, nierozumna, nieakceptowalna dla rozumu, intelektualnie nieodpowiedzialna lub w jakiś sposób poznawczo wadliwa. Powodem jest, jak twierdzą, to, że przemawia za nią *niewystarczający materiał dowodowy*. Russell, zagadnięty kiedyś, co by powiedział, gdyby po śmierci został doprowadzony przed oblicze Boga i zapytany, dlaczego w Niego nie wierzył, odparł: „Powiedziałbym: »Niewystarczający materiał dowodowy, Boże! Niewystarczający materiał dowodowy!«”⁶. Można powątpiewać, czy tego rodzaju odpowiedź zyskałaby aprobatę; jednak Russell, jak wielu innych, twierdził, że teistyczna wiara jest nierozumna, ponieważ nie przemawia za nią wystarczający materiał dowodowy.

¹ W. K. Clifford, *The Ethics of Belief*, w: tenże, *Lectures and Essays*, London: Macmillan 1876, s. 345 i n. [Etyka przekonań, przeł. M. Dubowska, A. Dyrda, „Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura” 35 (2017), s. 169–190].

² B. Blanshard, *Reason and Belief*, London: Allen & Unwin 1974, s. 400 i n.

³ B. Russell, *Why I Am Not a Christian*, w: tenże, *Why I Am Not a Christian*, New York: Simon and Schuster 1957, s. 3 i n. [Por. *Dlaczego nie jestem chrześcijaninem*, przeł. A. Kurlandzka, w: T. Kotarbiński, L. Infeld i B. Russell, *Religia i ja*, Warszawa: Książka i Wiedza 1962, s. 47–75; krytyczne omówienie argumentów na rzecz istnienia Boga na s. 51–62].

⁴ M. Scriven, *Primary Philosophy*, New York, NY: McGraw-Hill 1966, s. 87 i n.

⁵ A. Flew, *The Presumption of Atheism and Other Philosophical Essays on God, Freedom and Immortality*, London: Pemberton 1976, s. 22 i n.

⁶ W. C. Salmon, *Religion and Science. A New Look at Hume's Dialogues*, „Philosophical Studies” 33 (1978), nr 3, s. 176.

A. Jak rozumieć „wiarę teistyczną”?

Jak będziemy tu rozumieć „teistyczną wiarę”? Używałem określenia „wiara w Boga”, ale nie jest ono do końca precyzyjne. Przedmiotem dyskusji nie jest bowiem tak naprawdę racjonalna akceptowalność wiary w Boga, lecz racjonalność przekonania, że Bóg istnieje – że *istnieje* ktoś taki. A wiara w Boga to wcale nie to samo, co przekonanie, że istnieje taka osoba jak Bóg. Być przekonanym, że Bóg istnieje, to po prostu akceptować jako prawdziwe określone przekonanie. Niech będzie to przekonanie, iż istnieje osobowy byt, który stworzył świat, nie posiada początku i jest doskonały pod względem mądrości, sprawiedliwości, wiedzy oraz mocy. Według Listu św. Jakuba diabły posiadają to przekonanie i drżą. Diabły nie wierzą jednak w Boga; przekonanie o Bogu jest bowiem czymś innym. Ten, kto powtarza słowa Apostolskiego Wyznania Wiary: „Wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego...”, i wypowiada je z zaangażowaniem, nie oznajmia jedynie, że akceptuje określony sąd jako prawdziwy; chodzi zdecydowanie o coś więcej. Wierzyć w Boga to *ufać* Mu, akceptować Go i Jego zamiary, poświęcić Mu swe życie i żyć z poczuciem Jego obecności. Dla osoby wierzącej cały świat świadczy o Bogu. Wyniosłe góry, wzburzony ocean, pokryte bujną zielenią lasy, błękitne niebo i jasny blask słońca, przyjaciele i rodzina, miłość w jej rozmaitych odmianach i przejawach – osoba wierząca widzi to wszystko jako dary boskie. Świat nabiera więc dla niej charakteru osobowego; podstawowa prawda o świecie jest prawdą o *osobie*. Wiara w Boga jest z istoty czymś więcej niż samą akceptacją sądu, że Bóg istnieje. Czymś więcej, a zarazem niczym mniej. Nie można sensownie wierzyć w Boga i dziękować mu za góry, nie żywiąc jednocześnie przekonania, że *istnieje* osoba, której należy się to podziękowanie i która jest w pewien sposób odpowiedzialna za istnienie gór. Nie można również ufać Bogu i poświęcić Mu swego życia, nie żywiąc przekonania, że Bóg istnieje; jak powiada autor Listu do Hebrajczyków, „Przystępujący

bowiem do Boga musi uwierzyć, że [Bóg] jest i że wynagradza tych, którzy Go szukają” (Hbr 11,6).

A zatem należy odróżnić wiarę w Boga od przekonania, że Bóg istnieje. Wprowadzwszy to rozróżnienie, będę je jednak zasadniczo pomijać, posługując się zwrotem „wiara w Boga” jako synonimem zwrotu „przekonanie, że Bóg istnieje”⁷. Chcę zadać pytanie, czy wiara w Boga – wiara w istnienie Boga – jest racjonalnie akceptowalna. Cóż to jednak oznacza wierzyć czy twierdzić, że Bóg istnieje? Jakież to przekonanie proponuję zbadać pod kątem jego racjonalnej akceptowalności? O jakim Bogu zamierzam mówić? Krótka odpowiedź brzmi: o Bogu Abrahama, Izaaka i Jakuba; Bogu żydowskiego i chrześcijańskiego objawienia: Bogu Biblii.

Wierzyć, że Bóg istnieje, to zatem w pierwszej kolejności żywić *przekonanie* określonego rodzaju – przekonanie egzystencjalne. Twierdzić, że Bóg istnieje, to sformułować *twierdzenie* określonego rodzaju – twierdzenie egzystencjalne. To odpowiedzieć w najbardziej podstawowym sensie na ontologiczne pytanie: „Co istnieje?”. Może się to wydawać nazbyt oczywiste i nie wspominałbym nawet o tym, gdyby nie to, że niektórzy filozofowie i teologowie mają w tej sprawie, jak się wydaje, odmienne zdanie. Co ciekawe, zdają się oni tak używać zwrotu „wiara w Boga”, a nawet „przekonanie, że Bóg istnieje”, iż wiara w Boga wcale nie polega na posiadaniu takich egzystencjalnych przekonań. I tak Rudolf Bultmann w wielu swych wypowiedziach zdaje się sugerować, iż wiara w Boga wcale nie wymaga przekonania, że istnieje jakaś istota określonego rodzaju. Wierzyć w Boga to raczej przyjąć określoną postawę czy strategię lub podjąć pewnego rodzaju postanowienie: niech to będzie postanowienie, by

⁷ W oryginale rozróżnienie, które w poprzednim paragrafie wprowadza Plantinga, to rozróżnienie między *belief in God* (w tekście polskim „wiara w Boga”) i *belief that God exists* (w tekście polskim „przekonanie, że Bóg istnieje”) (przyp. tłum.).

uznać własną skończoność i pogodzić się z nią, rezygnując z daremnej próby uniknięcia winy, niepowodzenia i śmierci. Z kolei według filozofa Richarda Braithwaite’a religijne twierdzenie to „twierdzenie o zamiarze stosowania określonej strategii zachowania, dającej się podciągnąć pod dostatecznie ogólną regułę, by była ona moralna, w połączeniu z domyślnym uznaniem pewnych opowieści, choć niekoniecznie z przypisaniem im wprost prawdziwości”⁸. Wydaje się więc, iż według Braithwaite’a chrześcijanin, który wypowiada słowa „Wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego...”, nie twierdzi, wbrew pozorom, że istnieje określonego rodzaju *istota*; twierdzi natomiast, iż zamierza stosować określoną strategię zachowania. Ale w *moim* użyciu zwrot „wiara w Boga” oznacza pewne *przekonanie*, a nie jakieś postanowienie czy przyjęcie strategii. Twierdzenie, że Bóg istnieje, jest zaś twierdzeniem *egzystencjalnym*, a nie twierdzeniem o zamiarze wprowadzenia w życie strategii zachowania czy jakiegokolwiek innej strategii. Mieć przekonanie lub twierdzić, że Bóg istnieje, to mieć przekonanie lub twierdzić, że istnieje byt wyjątkowego rodzaju.

Jakiego rodzaju? Niektórzy współcześni teologowie, pod zgubnym wpływem Immanuela Kanta, zdają się twierdzić, że imię „Bóg”, tak jak używają go między innymi chrześcijanie, oznacza pewnego rodzaju *ideę, pojęcie czy konstrukt psychiczny*. Na przykład amerykański teolog Gordon D. Kaufman twierdzi, że słowo „Bóg” „nastრęcza swoim znaczeniem szczególnych problemów, ponieważ jest to rzeczownik, który z definicji odnosi się do rzeczywistości transcendentnej, a zatem niedającej się umiejscowić w obrębie doświadczenia”⁹. Nawiązując w zaskakujący sposób do jednego ze słynnych Kantowskich rozróżnień, Kaufman odróżnia to, co nazywa „rzeczywistym przedmiotem

⁸ R. Braithwaite, *An Empiricist’s View of the Nature of Religious Belief*, Cambridge: Cambridge University Press 1955, s. 32.

⁹ G. D. Kaufman, *God the Problem*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1972, s. 8.

odniesienia” terminu „Bóg”, od tego, co nazywa „dostępnym przedmiotem odniesienia”:

Rzeczywisty przedmiot odniesienia terminu „Bóg” nie jest nam nigdy dostępny, ani w żaden sposób nie daje się zaobserwować ani doświadczyć. Musi on na zawsze pozostać nieznanym X, li tylko graniczną ideą pozbawioną treści¹⁰.

Z praktycznego punktu widzenia ów przedmiot odniesienia to *dostępny przedmiot odniesienia* – określony konstrukt wyobrażeniowy – który ma doniosłe znaczenie dla ludzkiego życia i myślenia. To „dostępnego Boga” mamy na myśli, gdy oddajemy Bogu cześć czy gdy się modlimy; [...] to o dostępnym Bogu mówimy i myślimy, ilekroć używamy terminu „Bóg”. W tym sensie „Bóg” z praktycznego punktu widzenia oznacza coś, co jest w swej istocie konstruktem psychicznym czy wyobrażeniowym¹¹.

Podobną propozycję wysuwa profesor John Hick; w swoim wykładzie inauguracyjnym w Claremont School of Theology zasugerował, że gdy chrześcijanie zwracają się do Boga, mają na myśli określony *obraz, konstrukt psychiczny* czy pewnego rodzaju *twór wyobraźni*.

Sugestie te są nieco dziwaczne. Jeśli „ilekroć używamy terminu »Bóg«”, mamy na myśli Kaufmanowski „dostępny przedmiot odniesienia”, i jeśli ów przedmiot jest konstruktem psychicznym lub wyobrażeniowym, to mówiąc: „Jest jakiś Bóg” czy „Bóg istnieje”, przypuszczalnie stwierdzamy istnienie określonego rodzaju konstruktu. Tak jednak z pewnością nie jest. Gdy chrześcijanie mówią na przykład, że Bóg stworzył świat, to czy doprawdy mają na myśli, iż świat został stworzony przez jakiś obraz czy wyobrażeniowy konstrukt, cokolwiek

¹⁰ Tamże, s. 85.

¹¹ Tamże, s. 86.

dokładnie miałyby to znaczyć? Wydaje się to co najmniej niedorzeczne. Tak czy inaczej, przekonanie, które zamierzam przedstawić i omówić, nie jest przekonaniem, że istnieje pewnego rodzaju konstrukt psychiczny lub wyobraźniowy, czy coś podobnego. Jest to przekonanie, że, po pierwsze, istnieje *osoba* określonego rodzaju – istota, która działa, posiada przekonania oraz cele. Po drugie, osoba ta jest niematerialna, istnieje *a se*, jest doskonała pod względem dobroci, wiedzy i mocy, a zarazem taka, że świat zależy od niej w swym istnieniu.

B. Zarzuty wobec wiary teistycznej

Wobec wiary w Boga wysuwa się liczne zarzuty. Po pierwsze, twierdzi się, że w gruncie rzeczy nie ma niczego takiego jak wiara w Boga, ponieważ zdanie „Bóg istnieje” jest, ściśle biorąc, pozbawione sensu¹². Zgodnie z tezą pozytywistów zdania w rodzaju „Bóg istnieje” są nieweryfikowalne i wobec tego „pozbawione poznawczego znaczenia” (by posłużyć się ich uroczym zwrotem), a zatem w ogóle nie wyrażają sądów w sensie logicznym. W myśl tego poglądu ci, którzy twierdzą, że wierzą w Boga, znajdują się w pożałowania godnej sytuacji, ponieważ twierdzą, iż uznają sąd, którego *de facto* nie ma. Na szczęście zarzut ten odszedł w zapomnienie, na jakie w pełni zasługuje, więc i ja pominę go milczeniem¹³.

Po drugie, twierdzi się, że wiara w Boga jest *samoodniesieniowo niespójna*, gdyż istnienie takiej osoby, jaką według teistów miałby być Bóg, jest, w szeroko

¹² A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London: Gollantz Ltd. 1946, s. 114–120.

¹³ Szersze omówienie pozytywizmu i jego budzącego postrach weryfikacjonistycznego kryterium znaczenia znaleźć można w: A. Plantinga, *God and Other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Ithaca, NY: Cornell University Press 1968, s. 156–168.

pojętym sensie logicznym, niemożliwe. Teiści głoszą na przykład, że Bóg to osoba, która działa w świecie, mimo iż jest pozbawiona ciała; niektórzy filozofowie w odpowiedzi zauważyli, że idea bezcielesnej osoby jest niemożliwa, a idea bezcielesnej osoby *działającej w świecie* jest niemożliwa w sposób oczywisty. Niektóre z tych zarzutów są bardzo ciekawe, ale nie będę ich tu omawiać. Odnotuję jedynie, że w mojej opinii żaden z nich nie jest przekonujący; na ile potrafię to ocenić, pojęcie Boga jest w pełni spójne. Po trzecie, niektórzy krytycy twierdzą stanowczo, że istnienie Boga nie daje się pogodzić z innymi przekonaniem, które są niewątpliwie prawdziwe i na ogół akceptowane przez teistów. Do tej kategorii zalicza się najczęściej powtarzany zarzut wobec wiary teistycznej – dedukcyjny argument ze zła. Prowadzi on do wniosku, że istnienie wszechmocnego, wszechwiedzącego i całkowicie dobrego Boga jest *logicznie nieuzgadnialne* z obecnością zła w świecie – obecnością, którą teiści uznają lub wręcz ją podkreślają¹⁴. W odpowiedzi teiści dowodzą, że nie ma tu niespójności¹⁵; obecnie nawet zwolennicy pewnych form tego argumentu zgadzają się, jak sądzę, że jego dedukcyjna postać jest nieudana.

Ostatnio niektórzy filozofowie twierdzą, że istnienie Boga, choć być może spójne z istnieniem takiej ilości i takich rodzajów zła, jakie faktycznie widzimy w świecie, jest w każdym razie w ich świetle *mało prawdopodobne* lub

¹⁴ Tak twierdził Epikur, być może David Hume, niektórzy francuscy encyklopedyści, Francis Herbert Bradley, John M. E. McTaggart i wielu innych. By zapoznać się z wpływowym dziś sformułowaniem tego twierdzenia, zob. J. Mackie, *Evil and Omnipotence*, „Mind” 64 (1955), s. 200 i n. [*Zło a wszechmoc*, przeł. T. Baszniak, w: B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia religii*, Warszawa: Spacja – Aletheia 1997, s. 217–232].

¹⁵ C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, New York: Macmillan 1943 [*Problem cierpienia*, przeł. A. Wojtasik, Kraków: Wydawnictwo Esprit 2010]. Zob. też A. Plantinga, *God and Other Minds*, s. 115–155; Tenże, *The Nature of Necessity*, Oxford: The Clarendon Press 1974, rozdz. IX. Argument ten, w przystępniejszym sformułowaniu, można znaleźć w: A. Plantinga, *God, Freedom and Evil*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 1978, s. 1–50 [*Bóg, wolność i zło*, przeł. K. Gurba, Kraków: Znak 1995, s. 27–99].

nieprawdopodobne. Inaczej mówiąc, prawdopodobieństwo istnienia Boga, biorąc pod uwagę istnienie zła, jest mniejsze niż prawdopodobieństwo Jego nieistnienia, biorąc pod uwagę istnienie zła. Istnienie Boga jest więc *nieprawdopodobne* w świetle naszej wiedzy. A jeśli wiara teistyczna *jest* *nieprawdopodobna* w świetle naszej wiedzy, to – jak głosi dalej ów zarzut – jej przyjęcie jest irracjonalne lub intelektualnie nieestosowne. Choć zarzut ten – nazywany probabilistycznym argumentem ze zła – nie jest głównym przedmiotem mojego zainteresowania, wiąże się on w interesujący sposób z jednym z moich głównych tematów, mianowicie z pytaniem, czy wiara w Boga jest w sposób właściwy podstawowa. Rozważmy zatem pokrótce ów zarzut. Wysuwająca go osoba twierdzi, że

(1) Bóg jest wszechmocnym, wszechwiedzącym i całkowicie dobrym stwórcą świata,

jest *nieprawdopodobne* lub mało *prawdopodobne* w świetle takiej ilości i takich rodzajów zła, jakie widzimy w świecie. Być może *część* zła jest konieczna do osiągnięcia określonych dobrych stanów rzeczy, jest go jednak zbyt *wiele*, przy czym znaczna jego część wydaje się całkowicie pozbawiona racji bytu. Osoba wysuwająca ten zarzut twierdzi zatem, że (1) jest *nieprawdopodobne* lub mało *prawdopodobne* w świetle

(2) Istnieje 10^{13} turpów zła,

gdzie turp to podstawowa jednostka zła – równa, jak można się domyślić, $1/10^{13}$ (zła w aktualnym świecie).

Sedno obrony odwołującej się do wolnej woli polega na tym, że jest *możliwe*, iż Bóg nie był w stanie stworzyć świata zawierającego tyle dobra, ile go zawiera rzeczywisty świat, ale

mniej niż 10^{13} turpów zła – i to nawet jeśli Bóg jest wszechwiedzący i wszechmocny. Inaczej mówiąc, *mogłoby* być tak, że

(3) Bóg jest wszechmocnym, wszechwiedzącym, w pełni dobrym stwórcą świata, i nie był w stanie stworzyć świata zawierającego więcej dobra niż zawiera aktualny świat, ale mniej niż 10^{13} turpów zła.

Założmy na chwilę, że (3) jest rzeczywiście możliwe. Znane twierdzenie rachunku prawdopodobieństwa mówi, że

(4) Jeśli *B* wynika z *A*, a *B* jest nieprawdopodobne w świetle *C*, to *A* jest nieprawdopodobne w świetle *C*.

Stąd jeśli (1) jest nieprawdopodobne lub mało prawdopodobne w świetle (2), to (3) jest nieprawdopodobne w świetle (2). Osoba formułująca zarzut musi więc przyjąć, że (3) jest mało prawdopodobne lub nieprawdopodobne w świetle (2).

Gdzie indziej¹⁶ dowodziłem, iż całkowicie nieprzekonujące jest przypuszczenie, że (3) jest mało prawdopodobne lub nieprawdopodobne przy założeniu prawdziwości (2), a zatem nieprzekonujące jest też przypuszczenie, że (1) jest nieprawdopodobne w świetle (2). Nazwijmy tę odpowiedź „poboczną”. Zamiast niej chcę tu przedstawić szerzej odpowiedź główną.

Przypuśćmy tymczasowo, iż (1) jest faktycznie nieprawdopodobne w świetle (2). Zgódźmy się, że w świetle istnienia 10^{13} turpów zła jest mało prawdopodobne, iż świat został stworzony przez Boga, który jest doskonały pod względem mocy, wiedzy i dobroci. Co ma z tego wynikać? W jakim sensie ma to być zarzut wobec wiary w Boga? Jak ma dalej przebiegać argumentacja? Z tego, co powiedziano, nie wynika bynajmniej, że teizm jest fałszywy. Nie wynika też, że ktoś, kto akceptuje (1) i (2) (a zarazem – dodajmy – uznaje, że (1) jest

¹⁶ A. Plantinga, *The Probabilistic Argument from Evil*, „Philosophical Studies” 35 (1979), nr 1, s. 1–53.

nieprawdopodobne w świetle (2)), posiada irracjonalny system przekonań lub popełnia jakiś błąd poznawczy. Jest bowiem jasne, że *mogłoby być* tak, iż (1) jest nieprawdopodobne w świetle (2), ale prawdopodobne w świetle innych posiadanych przez nas informacji. Mógłbym na przykład wiedzieć zarówno, że

(5) Feike jest Fryzyjczykiem, a 9 na 10 Fryzyjczyków nie umie pływać,

jak i że

(6) Feike jest fryzyjskim ratownikiem wodnym, a 99 na 100 fryzyjskich ratowników potrafi pływać.

Można sensownie utrzymywać, że

(7) Feike potrafi pływać,

jest prawdopodobne w świetle (6), ale nieprawdopodobne w świetle (5). Jeśli ponadto (5) i (6) stanowią całą naszą wiedzę na temat umiejętności pływackich Feikego, to pogląd, że potrafi on pływać, jest dla nas epistemicznie bardziej akceptowalny niż pogląd, iż nie potrafi – choć wiemy coś, w świetle czego ten pierwszy pogląd jest nieprawdopodobny.

W istocie moglibyśmy z powodzeniem *posiadać wiedzę* zarówno na temat (5), jak i (7); przedmiotem naszej wiedzy mogłaby być para sądów *A* i *B*, takich że *A* jest nieprawdopodobny w świetle *B*. Nawet zatem gdyby (2) przemawiało przeciwko (1) albo (1) było nieprawdopodobne w świetle (2), nie miałyby to większego znaczenia. Jak więc należałoby dopracować ten zarzut? Jakie ruchy może wykonać jego zwolennik?

Przypuszczalnie uważa on, że (1) jest nieprawdopodobne nie tylko w świetle (2), ale w świetle odpowiedniego zbioru *całkowitego materiału dowodowego* – być może wszelkiego materiału, jakim dysponuje teista, albo jakim jest racjonalnie zobowiązany dysponować. Zwolennik omawianego zarzutu musi zakładać, że istnieje taki materiał dowodowy obejmujący (2); twierdzi również, że (1) jest nieprawdopodobne w świetle całego tego materiału.

Cofnijmy się na chwilę i rozważymy ponownie ogólną strukturę argumentu probabilistycznego. Jego zwolennik twierdzi, że teista postępuje irracjonalnie, akceptując wiarę w Boga, ponieważ jest ona nieprawdopodobna w świetle (2), czyli w świetle sądu, że istnieje 10^{13} turpów zła – sądu, którego prawdziwość teista uznaje. Jak jednak widzieliśmy, nawet jeśli istnienie Boga jest nieprawdopodobne w świetle (2), to w żadnym razie nie wystarczy, by dowieść, że struktura przekonań teisty jest irracjonalna; może istnieć wiele przekonań A i B takich, że mimo iż A jest nieprawdopodobne w świetle B , możemy bez żadnej ujemy przyjąć je oba. Osoba wysuwająca omawiany zarzut musi więc przyjmować coś takiego: dla dowolnego teisty T istnieje zbiór sądów T_z , który stanowi jego *całkowity materiał dowodowy*; i dla dowolnego sądu A akceptowanego przez tego teistę akceptacja przezeń tego sądu jest racjonalna tylko wtedy, gdy A nie jest nieprawdopodobny w świetle T_z . Osoba wysuwająca omawiany zarzut stawia tezę, że istnienie Boga *jest* nieprawdopodobne w świetle T_z , dla każdego (albo niemal każdego) teisty.

Przypuśćmy, że nazwiemy T_z *ewidencjalnym zbiorem* teisty. Jest to zbiór sądów, wobec którego jego przekonania są, by tak rzec, odpowiedzialne. Dane przekonanie jest dla niego racjonalnie akceptowalne tylko wtedy, gdy nie jest nieprawdopodobne w świetle T_z . Jak dotąd nie wiemy jeszcze, jakie rodzaje sądów składają się na T_z . Mogą to być sądy, o których teista *wie*, że są prawdziwe; może to być największy podzbiór jego przekonań, jaki może on racjonalnie zaakceptować bez materiału dowodowego w postaci innych sądów; może to

być zbiór sądów, które są przedmiotem jego wiedzy *bezpośredniej* – nieopartej na innych sądach. Jakkolwiek scharakteryzujemy ów zbiór T_z , natychmiast pojawia się pytanie: dlaczego wiara w Boga nie może należeć do T_z ? Być może dla teistów – a w każdym razie dla niektórych z nich – wiara w Boga wchodzi w skład T_z . W takim wypadku nie będzie ona z pewnością nieprawdopodobna w świetle T_z . Być może teista wcale nie przekracza swoich epistemicznych uprawnień, *przyjmując za punkt wyjścia* wiarę w Boga, traktując ją jako jeden z tych sądów, do których relacja prawdopodobieństwa wyznacza racjonalną poprawność *innych* żywionych przez niego przekonań. W takim wypadku fakt, o ile jest to fakt, że wiara teistyczna jest nieprawdopodobna w świetle istnienia zła, w najmniejszym stopniu nie dowodzi, iż przyjęcie jej przez teistę jest irracjonalne. Ta odpowiedź na probabilistyczny argument ze zła jest bez zarzutu i prowadzi bezpośrednio do jednego z pytań, które szczególnie mnie interesują: jakie rodzaje przekonań stanowią racjonalnie czy zasadnie *punkt wyjścia*? Które przekonania można we właściwy sposób zaakceptować bez materiału dowodowego, to jest bez ewidencjalnego wsparcia ze strony innych przekonań? Zwolennik probabilistycznego argumentu ze zła najzwyczajniej *zakłada*, że przekonanie o Bogu nie ma tego statusu; ale być może myli się w tej sprawie.

C. Sformułowanie zarzutu ewidencjalistycznego

Przejdźmy teraz do zarzutu ewidencjalistycznego. Wielu filozofów przyjmuje, że siła przekonania powinna być zawsze proporcjonalna do siły materiału dowodowego na jego rzecz. Zdaniem Johna Locke’a znakiem rozpoznawczym osoby racjonalnej jest, że „nie podtrzymuje żadnego zdania z większym poczuciem pewności, niż to usprawiedliwia materiał dowodowy,

na jakim się ono opiera”¹⁷. Według Hume’a „[c]złowiek mądry dostosowuje więc swoje przekonanie do materiału dowodowego”¹⁸. W XIX wieku Clifford, ów „cudny *enfant terrible*”, jak go nazywa William James, podkreśla, że przyjęcie przekonania bez wystarczającego materiału dowodowego jest niegodziwe, niemoralne, potworne i może jeszcze na domiar złego pozbawione taktu:

Jeśli ktokolwiek spośród swych współbraci zasługuje na szacunek, to ten, kto broni czystości swojego przekonania z fanatyczną zazdrością i troskliwością przed tym, by nie spoczęło na obiekcie tego niegodnym i nie pozostało splamione na wieki¹⁹.

Jak dodaje,

[...] przyjęcie przekonania bez wystarczającego materiału dowodowego daje kradzioną przyjemność. Nie tylko zwodniczą, bowiem dającą nam poczucie władzy, której tak naprawdę nie posiadamy, lecz także grzeszną, ponieważ skradzioną w sposób urągający naszym obowiązkom wobec ludzkości. Winniśmy bowiem wystrzegać się takich przekonań jak zarazy, która może szybko opanować nasze ciało, aby następnie rozprzestrzenić się na całe miasto²⁰.

I w końcu:

Podsumowując: *zawsze, wszędzie i bez względu na osobę, niesłusznie jest żywić przekonania oparte na niedostatecznym materiale dowodowym*²¹.

¹⁷ Por. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B. J. Gaweckiego, t. 2, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1955, s. 457, 4.19.1 (przyp. tłum.).

¹⁸ Por. D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego wraz z apendyksami*, przeł. D. Misztal i T. Sieczkowski, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa 2004, rozdz. X, s. 90 (przyp. tłum.).

¹⁹ W. K. Clifford, *The Ethics of Belief*, s. 183 [Tenże, *Etyka przekonań*, s. 172].

²⁰ Tamże, s. 184 [Por. tamże, s. 173].

²¹ Tamże, s. 186 [Por. tamże, s. 175].

(W cytatach tych nietrudno wyczuć „ton gwałtownego patosu”, który przypisuje Cliffordowi James). Clifford utrzymywał oczywiście, że osoba wierząca w Boga *wierzy* na podstawie niedostatecznego materiału dowodowego i wobec tego nie dopełnia obowiązku wobec ludzkości. W bliższych nam czasach tę samą ideę wyznawał Russell: „Przypisz każdej hipotezie, która jest warta twojego namysłu”, powiada, „dokładnie taki stopień wiarygodności, jaki zapewnia jej materiał dowodowy”; a według niego materiał dowodowy bynajmniej nie przemawia za istnieniem Boga.

1. Anthony Flew: domniemanie ateizmu

W jeszcze bliższych nam czasach Flew poleca, mówiąc jego słowami, „jasny i zniewalający esej” Clifforda („zniewalający” należy tu chyba rozumieć jako „przekonujący”). Twierdzi on następnie, że istnieje, by posłużyć się jego określeniem, „domniemanie ateizmu”. Czym jest owo domniemanie i dlaczego mielibyśmy je przyjąć? Oto jak Flew przedstawia tę sprawę:

Chciałbym rozpatrzyć twierdzenie, że punktem wyjścia sporu o istnienie Boga powinno być domniemanie ateizmu, i że ciężar dowodu musi spoczywać na teiście.

Słowo „ateizm”, pojawiające się w tym twierdzeniu, należy jednak rozumieć nie-standardowo. O ile obecnie w powszechnie znanym znaczeniu „ateista” to „ktoś, kto twierdzi, że nie istnieje taka istota jak Bóg”, ja chciałbym rozumieć to słowo negatywnie, a nie pozytywnie. Chcę odczytać pierwotny grecki przedrostek „a” w słowie „ateista” w taki sam sposób, w jaki zwyczajowo odczytujemy go w innych grecko-polskich słowach, takich jak „amoralny”, „atypowy” czy „asymetryczny”.

W świetle tej interpretacji ateista to po prostu ktoś, kto nie jest teistą, a nie ktoś, kto pozytywnie stwierdza nieistnienie Boga²².

Zwolennik domniemania ateizmu pragnie dowieść, że spór o istnienie Boga należy prowadzić w określony sposób i że na zagadnienie to należy patrzeć z określonej perspektywy. Jego teza głosi, że ciężar dowodu ten spoczywa na teiście: po pierwsze, teista powinien przedstawić i obronić proponowane przez siebie pojęcie Boga; po drugie, powinien podać wystarczającą rację dla przekonania, że pojęcie to faktycznie ma zastosowanie²³.

Jak mamy rozumieć te słowa? Co na przykład znaczy sformułowanie: „punktem wyjścia sporu [...] powinno być domniemanie ateizmu”? Jakie są typowe punkty wyjścia sporów i na czym polega rozpoczęcie sporu z takiego punktu? Być może Flew ma na myśli coś takiego: określić właściwy punkt wyjścia sporu, to określić tego rodzaju przesłanki, do których obie strony mogą się w sposób właściwy odwołać, broniąc swoich stanowisk. Przypuśćmy, że spieramy się o to, czy Stany Zjednoczone mają prawo zająć pola naftowe na Bliskim Wschodzie, jeśli kraje OPEC odmówią sprzedania im ropy po cenie, którą uważamy za uczciwą. Ja twierdzę, że tak, i w obronie mojego stanowiska podaję argument, którego przesłanką jest sąd, iż w takich okolicznościach Stany Zjednoczone rzeczywiście mają prawo zająć owe pola naftowe. Nie ulega wątpliwości, że taki manewr nie na wiele by się zdał. Podobnie spór o istnienie Boga nie może sensownie wyjść od założenia, że Bóg istnieje. Inaczej mówiąc, argumentacja teisty nie może w dopuszczalny sposób odwołać się do takich przesłanek, jak ta, że istnieje ktoś taki jak Bóg; w przeciwnym razie sprawa byłaby zbyt prosta. Przy takim rozumieniu wyrażenia „punkt wyjścia” Flew ma więc całkowitą rację: spór nie może zakładać w punkcie wyjścia, że Bóg istnieje.

²² A. Flew, *The Presumption of Atheism*, s. 14.

²³ Tamże, s. 14–15.

Oczywiście jest również prawdą, że spór nie może wyjść od założenia, iż Bóg *nie* istnieje; posługując się słowem „ateizm” w jego potocznym sensie, możemy mówić również o domniemaniu a-ateizmu. Wygląda więc na to, że faktycznie można mówić o domniemaniu ateizmu (tak jak rozumie je Flew), ale w tym samym sensie istnieje równorzędne domniemanie a-ateizmu. Jeśli to właśnie ma na myśli Flew, wówczas jego słowa są jak najbardziej trafne, choć nieco banalne.

Jednakże gdzie indziej Flew zdaje się rozumieć domniemanie ateizmu zgoła inaczej:

Uzasadnieniem domniemania ateizmu jest nieunikniony wymóg podstaw. Jeśli mamy ustalić, że Bóg istnieje, musimy mieć dobre podstawy dla przekonania, że tak właśnie jest. Dopóki (albo jeżeli) takie podstawy nie zostaną przedstawione, nie mamy dosłownie żadnej racji dla tego przekonania; a w tej sytuacji jedyną rozsądną postawą musi być przeczący ateizm lub agnostycyzm²⁴.

To twierdzenie jest znacznie bardziej dyskusyjne niż sugestia, że w punkcie wyjścia sporu o istnienie Boga nie należy zakładać, iż zaprawdę istnieje taka osoba jak Bóg. Flew twierdzi tu, że uznanie wiary teistycznej przy braku argumentów czy materiału dowodowego na rzecz istnienia Boga jest irracjonalne lub nierozumne. Inaczej mówiąc, twierdzi on, że jeśli nie znamy żadnych sądów, które stanowią materiał dowodowy na istnienie Boga, to nie możemy racjonalnie wierzyć w Boga. Oczywiście Flew, podobnie jak Russell, Clifford i wielu innych, utrzymuje, że faktycznie brakuje wystarczających podstaw czy materiału dowodowego na rzecz wiary w Boga. Wydaje się więc, że przyjmuje on następujące dwie zasady:

²⁴ Tamże, s. 22.

(8) Uznanie wiary teistycznej wobec braku wystarczającego materiału dowodowego czy racji jest irracjonalne lub nierozumne

oraz

(9) Nie posiadamy materiału dowodowego, a w każdym razie wystarczającego materiału dowodowego, na rzecz sądu, że Bóg istnieje.

2. Michael Scriven: ateizm jest obowiązkowy wobec braku materiału dowodowego

Zdaniem Scrivena, jeśli argumenty za istnieniem Boga zawodzą, to jedyną racjonalną postawą jest nie tyle brak wiary w Boga, ile ateizm, czyli przekonanie, że Boga nie ma. Odnosząc się do teistycznych dowodów, pisze on: „Wykażemy teraz, że jeśli zawodzą, wówczas nie ma innej opcji niż ateizm”²⁵. Następnie powiada: „nie potrzebujemy dowodu na nieistnienie Boga, aby uzasadnić ateizm. Ateizm jest obowiązkowy wobec braku materiału dowodowego na istnienie Boga. [...] W wypadku braku takiego materiału jedynym właściwym rozwiązaniem jest nie tyle zawieszenie przekonania, na przykład o świętym Mikołaju, ile *przyjęcie przekonania o jego nieistnieniu*”²⁶. Twierdzenie Scrivena wydaje się jednak całkowicie arbitralne. Utrzymuje on, że jeśli zawodzą argumenty za istnieniem Boga i jeśli zawodzą *również* argumenty *przeciwko* istnieniu Boga, to racjonalnie obowiązkowy jest ateizm. Jeśli nie posiadasz materiału dowodowego *na* istnienie Boga, to masz racjonalny obowiązek uznać przekonanie, że Bóg nie istnieje – bez względu na to, czy posiadasz jakiś materiał dowodowy

²⁵ M. Scriven, *Primary Philosophy*, s. 102–103.

²⁶ Tamże, s. 103.

przeciwko istnieniu Boga czy nie. Na początek należy odnotować, że Scriven nie traktuje w jednakowy sposób

(10) Bóg istnieje

oraz

(11) Bóg nie istnieje.

Jak twierdzi, jeśli nie istnieje materiał dowodowy na rzecz (10), to jedynym racjonalnym wyjściem jest uznanie jego negacji, mianowicie (11). Rzecz jasna nie zaleca on jednak, byśmy podobnie potraktowali (11); nie sugeruje, że jeśli nie istnieje materiał dowodowy na rzecz (11), to mamy racjonalny obowiązek uznać jego zaprzeczenie, a mianowicie (10). (Gdyby *zapropował*, by (11) potraktować tak samo jak (10), musiałby przyjąć, że w sytuacji, gdy nie mamy materiału dowodowego ani na jedno, ani na drugie, to racjonalne byłoby uznanie negacji (10), czyli (11), *oraz* negacji (11), czyli (10)). Dlaczego zatem Scriven niejednakowo traktuje sądy (10) i (11)? Jak to uzasadnia? Czy teista nie mógłby równie sensownie powiedzieć: „Jeśli argumenty za *ateizmem* zawodzą i nie ma materiału dowodowego na rzecz (11), to racjonalnie obowiązkowy jest teizm”? Twierdzenie Scrivena, przynajmniej wstępnie, wygląda na arbitralny akt intelektualnego imperializmu.

Scriven mówi o zobowiązaniach czy obowiązkach w odniesieniu do przekonań – jak powiada, wobec braku materiału dowodowego ateizm jest *obowiązkowy*. Jakie zasady epistemicznego zobowiązania leżą u podstaw tego twierdzenia? Oczywiście nie możemy sensownie utrzymywać, że dla *dowolnego* sądu *A*, jeśli *S* nie posiada materiału dowodowego dla *A*, to *S* jest racjonalnie zobowiązany przyjąć przekonanie $\sim A$; wówczas bowiem, jeśli *S* nie posiada żadnego materiału dowodowego ani dla *A*, ani dla $\sim A$, to *S* będzie zobowiązany przyjąć zarazem *A* i $\sim A$. Niektóre wypowiedzi Scrivena sugerują, że *S* ma obowiązek sprostać tym surowym wymogom jedynie w odniesieniu do sądów *egzystencjalnych*:

Pamiętając, że nawet skromny materiał dowodowy na rzecz istnienia bytu o nadprzyrodzonych mocach będzie musiał być bardzo wysokiej próby („skromny” nie znaczy „wątpliwy”), widzimy, że niepowodzenie wszystkich argumentów, tj. całego materiału dowodowego, sprawi, iż materiał dowodowy nie uzasadni nawet szeroko rozumianego agnostycyzmu²⁷.

Następnie dodaje w przypisie:

Uwaga techniczna: próby sformułowania ogólnej zasady dotyczącej materiału dowodowego, na której opiera się to rozumowanie, natrafiają zwykle na trudności pokrewne tym, które znamy z paradoksów konfirmacji. Na przykład wsparciem dla negatywnych hipotez egzystencjalnych w języku naturalnym może być brak dowodów na rzecz hipotez z nimi sprzecznych; natomiast pozytywne hipotezy egzystencjalne nie stają się sensowne na mocy tego, że nie obalono ich zaprzeczeń²⁸.

Być może kluczowe jest to ostatnie zdanie: Scriven uważa, że pozytywne hipotezy egzystencjalne mają zupełnie inny status niż negatywne hipotezy egzystencjalne. Zdaje się sądzić, że wobec braku materiału dowodowego mamy obowiązek uznać negację pozytywnej hipotezy egzystencjalnej; nie dotyczy to oczywiście negatywnej hipotezy egzystencjalnej. Trudno zrozumieć taką dyskryminację pozytywnych hipotez egzystencjalnych – dlaczego mielibyśmy uważać je za mniej wiarygodne, *ab initio*, niż negatywne hipotezy egzystencjalne? W istocie według Rudofa Carnapa i wielu spośród jego kontynuatorów aprioryczne prawdopodobieństwo sądów ogólnych jest równe 0; ponieważ negatywny sąd egzystencjalny $\sim(\exists x) Fx$ jest równoważny z ogólnym sądem $((x)\sim Fx)$, to i jego aprioryczne prawdopodobieństwo byłoby równe 0, tak że jego zaprzeczenie posiadałoby aprioryczne prawdopodobieństwo równe 1²⁹. Twierdzenie, że aprioryczna wiarygodność pozytywnych sądów egzystencjalnych wynosi 1, byłoby z pewnością nieco przesadne; czy istnieje jednak jakaś racja, by sądzić, że przy braku materiału dowodowego za lub przeciw negatywne sądy egzystencjalne narzucają nam się z większą siłą niż pozytywne? Najdelikatniej mówiąc, bardzo trudno doszukać się takiej racji.

²⁷ Tamże, s. 105.

²⁸ Tamże.

²⁹ Zob. A. Plantinga, *The Probabilistic Argument from Evil*, s. 27 i n.

Jak by nie było, sugestia Scrivena jest całkowicie nietrafna. Rozważmy

(12) Istnieje przynajmniej jeden człowiek, który nie został stworzony przez Boga.

Jest prawdą konieczną, że

(13) Jeśli Bóg istnieje, to Bóg stworzył wszystkich ludzi, jacy istnieją.

(Jeśli uważasz, że sąd (13) *nie* jest konieczny, zamień „Bóg” w (12) i (13) na „istota, która jest tożsama z Bogiem i która stworzyła wszystkich ludzi, jacy istnieją”). (12) jest pozytywnym sądem egzystencjalnym; zatem zgodnie z sugestią Scrivena, o ile nie posiadamy materiału dowodowego na jego rzecz, powinniśmy uznać jego negację. Gdy więc zawodzą argumenty na rzecz (12), powinniśmy przyjąć jego negację. Jednak z uwagi na konieczność (13) każdy argument za (12) można przekształcić w argument za nieistnieniem Boga – argument, który jest skuteczny, o ile skuteczny jest wstępny argument za (11). Jeśli więc argumenty za nieistnieniem Boga są chybione, to chybione są też argumenty za (12). Tymczasem w myśl zasady Scrivena, jeśli argumenty za (12) są chybione, to jesteśmy racjonalnie zobowiązani uznać jego negację, czyli

(14) Każdy człowiek został stworzony przez Boga.

Zatem w myśl tej zasady, jeśli argumenty *przeciwko* istnieniu Boga zawodzą, jesteśmy racjonalnie zobowiązani uznać, że każdy człowiek został stworzony przez Boga; a jeśli zawodzą argumenty zarówno za istnieniem Boga, jak i przeciwko niemu, to jesteśmy zobowiązani uznać zarówno, że Bóg nie istnieje, jak i że stworzył nas wszystkich. Niewątpliwie Scriven uznałby ten rezultat za niezadowalający.

Ekstrawaganckie twierdzenie Scrivena nie wygląda więc obiecująco. Powróćmy do bardziej umiarkowanej wersji ewidencjalizmu, zwięźle wyrażonej przez

(8) Uznanie wiary teistycznej wobec braku wystarczającego materiału dowodowego czy racji jest irracjonalne lub nierozumne

oraz

(9) Nie posiadamy materiału dowodowego, a w każdym razie wystarczającego materiału dowodowego, na rzecz sądu, że Bóg istnieje.

3. Zarzut ewidencjalistyczny a obowiązek intelektualny

(9) jest zaiste mocnym twierdzeniem. Co z różnymi argumentami na rzecz istnienia Boga – na przykład tradycyjnymi argumentami kosmologicznymi i teleologicznymi? Co z różnymi wersjami argumentu *moralnego* opracowanymi na przykład przez Alfreda Edwarda Taylora i ostatnio przez Roberta Merrihew Adamsa? Co z argumentami w szerokim sensie indukcyjnymi czy probabilistycznymi opracowanymi przez Fredericka Roberta Tennanta, Clive’a Staplesa Lewisa, Erica Lionela Mascalla, Basila Mitchella, Richarda Swinburne’a i innych? Co z argumentem ontologicznym w jego współczesnych wersjach?³⁰ Czy żaden z nich nie dostarcza materiału dowodowego? Zauważmy: pytanie nie dotyczy tego, czy te argumenty, rozpatrywane łącznie lub osobno, stanowią *dowód* istnienia Boga; jest oczywiste, że go nie stanowią. Pytanie dotyczy tylko tego, czy argumenty te mogą dostarczyć materiału, który pozwoliłby racjonalnie uzasadnić wiarę w Boga, a to zupełnie inna sprawa.

Obecnie zajmę się jednak kolejnym założeniem mego oponenta – twierdzeniem, że przyjęcie wiary teistycznej wobec braku materiału dowodowego czy racji jest irracjonalne lub nierozumne. Co przemawia za prawdziwością *tego* twierdzenia? Dlaczego mielibyśmy sądzić, że teista, jeśli ma być racjonalny, musi posiadać materiał dowodowy lub jakąś rację, by sądzić, że taki materiał

³⁰ Zob. np. A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, rozdz. X.

istnieje? Dlaczego nie przyjąć, że teista ma pełne epistemiczne prawo wierzyć w Boga bez żadnego argumentu czy materiału dowodowego? Rozważmy tę kwestię. Zaczniemy od pytania, co ma na myśli mój przeciwnik, gdy mówi o *irracjonalności* przekonania. Jaką moc ma jego twierdzenie, że wiara teistyczna jest irracjonalna, i jak należy je rozumieć? Od razu warto zauważyć, że podstawą tego zarzutu jest pogląd *normatywny*. Określa on warunki, jakie musi spełnić dowolna osoba, jeśli jej system przekonań ma być *racjonalny*, gdzie termin „racjonalny” ma charakter normatywny czy wartościujący. Według mego oponenta istnieje właściwy i niewłaściwy sposób uznawania przekonań. Ludzie ponoszą odpowiedzialność, mają obowiązki i zobowiązania dotyczące posiadania przekonań, podobne do tych, które dotyczą działań – a jeśli traktujemy posiadanie przekonania jako działanie, podobne do tych, które dotyczą *innych* działań. Profesor Brand Blanshard stawia sprawę jasno:

[...] wszędzie i zawsze przekonanie posiada wymiar etyczny. Istnieje coś takiego, jak ogólna etyka intelektu. Uważam, że główna zasada tej etyki jest taka sama w ramach religii i poza nią. Zasada ta jest prosta i ogólna: dostosuj stopień akceptacji do materiału dowodowego³¹.

Z kolei według Scrivena

Nawet przekonanie, za którym nie przemawia żaden materiał dowodowy, tj. przekonanie wykraczające poza taki materiał – mimo że jest mniejszym przewinieniem niż wiara w coś, co kłóci się z dobrze potwierdzonymi prawami – jest wyraźnie irracjonalne, ponieważ sprowadza się po prostu do uznania przekonania mimo braku uzasadnienia. W wypadku braku takiego materiału dowodowego jedynym właściwym rozwiązaniem jest nie tyle zawieszenie przekonania, na

³¹ B. Blanshard, *Reason and Belief*, s. 401.

przykład o istnieniu świętego Mikołaja, ile odrzucenie tego przekonania. Z całą pewnością nie jest nim wiara³².

Być może tego rodzaju zobowiązanie jest w gruncie rzeczy tylko szczególnym przypadkiem ogólniejszego zobowiązania moralnego; niewykluczone jednak, że jest wyjątkowe i *sui generis*. Tak czy inaczej, powiada mój przeciwnik, istnieją takie zobowiązania; wypełniać je to być racjonalnym, a sprzeciwiać się im to być irracjonalnym.

Brzmi to rozsądnie; wydaje się, że istotnie mamy obowiązki i zobowiązania dotyczące przekonań, a w każdym razie dotyczące ogólnie *obszaru* związanego z przekonaniami. Niekiedy pomyślność własna i innych zależy od posiadanych przez nas przekonań. Jeśli podczas zajścia z Grand Teton przygotowuję zaczep do 36-metrowego zjazdu po linie do Upper Saddle, to powinienem utworzyć przekonanie w rodzaju *Ten zaczep jest stabilny* jedynie po uważnych oględzinach i testach. Ktoś, komu powierzono zadanie przeprowadzenia zwiadu – na przykład szpiedzy, których Jozue wysłał do Kanaanu – ma obowiązek zdobyć prawdziwe informacje. Ja mam zobowiązanie związane z przekonaniem, że Justyn Męczennik był greckim apologetą, wynikające z faktu, iż uczę filozofii średniowiecznej, muszę wyklądać na ten temat i nie powinienem wprowadzać w błąd moich studentów. Natura tych zobowiązań może być trudna do sprecyzowania: Na czym dokładnie *polega* moje zobowiązanie? Czy jestem zobowiązany mieć przekonanie, że Justyn Męczennik był greckim apologetą wtedy i tylko wtedy, gdy Justyn Męczennik *był* greckim apologetą? Czy też mam sformułować przekonanie na ten temat jedynie po przeprowadzeniu stosownych badań? Czy może po prostu mam powiedzieć studentom prawdę o Justynie Męczenniku, niezależnie od tego, jakie sam w zaciszu mojego gabinetu żywię na jego temat przekonania? Albo może mam im przekazać

³² M. Scriven, *Primary Philosophy*, s. 103.

opinię rozpowszechnioną wśród znawców tematu? Z kolei, gdy chodzi o zjazd po linie, czy mam obowiązek posiadać przekonanie, że zaczep jest stabilny wtedy i tylko wtedy, gdy taki jest? Czy też tylko wtedy, gdy taki jest? Czy może mam tylko obowiązek przeprowadzenia dokładnej inspekcji, zanim utworzę owo przekonanie? A może nie istnieje w ogóle zobowiązanie do *posiadania przekonania*, a tylko do *działania zgodnie z określonym przekonaniem* jedynie po odpowiednim zbadaniu sprawy? Jak by nie było, wydaje się rozsądnym przyjąć, że istnieją zobowiązania i normy dotyczące przekonania, i nie zamierzam podważać tego założenia.

Owe obowiązki czy zobowiązania dotyczące przekonania – nazwijmy je „obowiązkami intelektualnymi” – mogą przyjmować najrozmaitsze formy. Mogą istnieć obowiązki dotyczące *nabywania* przekonania; są być może takie sposoby nabywania przekonania, że mamy racjonalny obowiązek podjęcia starań, by ich w ten sposób nie nabywać. Mogą istnieć obowiązki w zakresie *podtrzymywania* przekonania; być może w pewnych warunkach jesteśmy zobowiązani starać się zachować dane przekonanie, w innych powinniśmy być gotowi rozważyć jego odrzucenie, a w jeszcze innych naszym epistemicznym obowiązkiem jest pozbyć się go. Mogą również istnieć inne rodzaje obowiązków epistemicznych, na przykład związane z siłą przekonania albo z otwartością na wpływ osób starszych i mądrzejszych.

Ponadto obowiązki te można rozmaicie rozumieć. Po pierwsze, można je zinterpretować teleologicznie; przyjąć intelektualny utilitaryzm. Najogólniej mówiąc, chodziłoby o to, że nasze intelektualne zobowiązania są pochodną związku między naszymi przekonaniami a tym, co jest samo w sobie dobre lub samo w sobie złe; nasze zobowiązania intelektualne są po prostu szczególnym przypadkiem ogólnego zobowiązania, aby działać w sposób maksymalizujący dobro i minimalizujący zło. Być może tak zapatruje się na tę sprawę Clifford. Gdyby ludzie akceptowali sądy w rodzaju *Ten DC-10 jest przygotowany do bezpiecznego lotu* bez wystarczającego materiału dowodowego, skutki mogłyby być opłakane. Być może przynajmniej niektórzy z nas mają więc obowiązek uznać ten sąd, jedynie dysponując adekwatnym materiałem dowodowym. Intelektualny utilitarysta mógłby być utilitarystą *idealistą*, tzn. utrzymywać, że określone stany epistemiczne są same w sobie wartościowe – na przykład wiedza, posiadanie prawdziwego przekonania albo sceptyczne i krytyczne nastawienie, które nie ugina się pod wpływem byle doktryny. Jednym z naszych obowiązków

jest więc dążenie do urzeczywistnienia tych wartościowych stanów rzeczy. Być może tak należy odczytać następujące słowa profesora Rodericka Chisholma:

Rozważmy pojęcie tego, co można by nazwać „wymogiem intelektualnym”. Możemy przyjąć, że każda osoba podlega czysto intelektualnemu wymogowi: z całych sił starać się doprowadzić do tego, by dla każdego rozważanego sądu, przyjąć go wtedy i tylko wtedy, gdy jest prawdziwy³³.

Oczywiście ktoś mógłby spełnić to zobowiązanie, rozważając wyłącznie kilka całkowicie oczywistych sądów; mógłby poprosić swoich przyjaciół, by nie wspominali w jego obecności żadnych prawd poza najoczywistszymi – takimi jak podstawowe prawdy arytmetyki. Wydaje się zatem, że należałoby uwzględnić również gotowość rozważenia wielu sądów, i to sądów różnych typów. Mimo to rozsądnie będzie uznać istnienie czegoś na kształt zobowiązania wspomnianego przez Chisholma.

Po drugie, moglibyśmy zinterpretować obowiązki intelektualne *aretycznie*. Mój oponent mógłby przyjąć w odniesieniu do intelektu to, co profesor William Frankena nazywa „mieszaną etyką cnót”. Istnieją wartościowe stany noetyczne czy intelektualne (wartościowe same w sobie bądź w relacji do czegoś innego); istnieją również odpowiednie cnoty intelektualne, nawyki działania w sposób wytwarzający lub upowszechniający owe wartościowe stany bądź też sprzyjające im. Intelektualne zobowiązania polegają zatem na dążeniu do wytwarzania czy rozwijania owych cnót intelektualnych, w sobie i w innych.

Po trzecie, moglibyśmy zinterpretować zobowiązania intelektualne *deontologicznie* – przyjąć czystą etykę zobowiązania w odniesieniu do intelektu. Być może istnieją zobowiązania intelektualne niezwiązane w żaden sposób z dobrem i złem, lecz wynikające wyłącznie z tego, że jesteśmy takimi a nie innymi istotami i posiadamy takie a nie inne władze poznawcze. Powyższy cytat z Chisholma można również tak odczytać. Zobowiązania intelektualne

³³ R. M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, wyd. 2, New York: Prentice-Hall 1977, s. 14 [W języku polskim dostępny jest przekład trzeciego, zmienionego wydania podręcznika Chisholma, w którym tego fragmentu brak. Zob. R. Chisholm, *Teoria poznania*, przeł. R. Ziemińska, Lublin: Daimonion 1994].

można więc interpretować *rozmaicie*, i oczywiście zobowiązaniom tym będą odpowiadać stosowne *pozwolenia* intelektualne.

Być może spierający się ze mną ewidencjalista uważa, że istnieją zobowiązania intelektualne następującego rodzaju. W odniesieniu do pewnego typu sądów mam obowiązek nie uznawać ich, o ile nie posiadam materiału dowodowego na ich rzecz. Mam obowiązek nie akceptować negacji wyraźnie samooczywistego sądu, chyba że widzę, iż pozostaje on w konflikcie z innymi sądami, które wydają się samooczywiste. Mam obowiązek zaakceptować sąd w rodzaju *Widzę drzewo* w określonych, trudnych do sprecyzowania, okolicznościach, obejmujących przynajmniej pomyślenie przeze mnie tego sądu, posiadanie charakterystycznego rodzaju doświadczenia wzrokowego oraz brak racji, by sądzić, że moje narządy zmysłowe nie działają poprawnie.

Oczywiście owe zobowiązania miałyby charakter *prima facie*; w szczególnych okolicznościach mogłyby zostać unieważnione przez inne zobowiązania. Mam obowiązek nie brać chleba ze sklepu bez pozwolenia i mówić prawdę. W szczególnych okolicznościach oba te zobowiązania mogą zostać zniesione przez inne – w pierwszym wypadku może to być zobowiązanie, aby nakarmić moje przymierające głodem dzieci, w drugim zobowiązanie, by chronić ludzkie życie (gdy do drzwi dobijają się naziści). Musimy więc odróżnić obowiązki czy zobowiązania *prima facie* od zobowiązań *uwzględniających wszystkie okoliczności* czy *całościowych* (*ultima facie*?). Mam *prima facie* zobowiązanie mówić prawdę, ale w danej sytuacji może ono zostać zniesione przez inne, tak że, wzięwszy wszystko pod uwagę, moim obowiązkiem jest skłamać. To jest szczypta prawdy, którą zawiera w sobie etyka sytuacyjna oraz, błędnie tak zwana, „nowa moralność”.

Intelektualne zobowiązania *prima facie*, podobnie jak zobowiązania innych rodzajów, mogą wchodzić ze sobą w konflikt. Być może mam *prima facie*

zobowiązanie uznawać to, co wydaje mi się samooczywiste, oraz to, co, jak mi się wydaje, wynika w samooczywisty sposób z tego, co zdaje mi się samooczywiste. Cóż jednak począć w sytuacji, gdy, tak jak w wypadku Russellowskich paradoksów, coś, co wydaje się w sposób samooczywisty fałszywe, wynika, w sposób zdawałoby się równie samooczywisty, z czegoś, co wydaje się w sposób samooczywisty prawdziwe? Mamy tu do czynienia z konfliktem intelektualnych zobowiązań *prima facie* i niezależnie od tego, co pocnę, nie dopełnię jednego z tych zobowiązań. Inny przykład: opisując wyżej zejście z Grand Teton, zapomniałem wspomnieć o gwałtownej burzy z piorunami nadchodzącej z południowego zachodu; ucieczka przed nią wymaga pośpiechu, równocześnie jestem zatem obowiązany dokładnie sprawdzić zaczep oraz niezwłocznie rozpocząć zejście, co oznacza, że nie mogę poświęcić zbyt wiele czasu na sprawdzanie zaczepu.

Po tych ustaleniach powróćmy do zwolennika ewidencjalizmu. Czy zamierza on utrzymywać, że nieposiadający materiału dowodowego teista łamie jakieś zobowiązanie intelektualne? A jeśli tak, to jakie? Czy twierdzi on na przykład, że żywiąc wiarę w Boga, teista łamie swoje intelektualne zobowiązanie, które ma po uwzględnieniu wszystkich okoliczności? Być może zwolennik ewidencjalizmu uważa, że każdy, kto wierzy w Boga, nie posiadając materiału dowodowego, łamie swój intelektualny obowiązek uwzględniający wszystkie okoliczności. Takie podejście wydaje się jednak nazbyt wymagające. Co powiedzieć o 14-letnim teście wychowanym w wierze w Boga przez wspólnotę, której wszyscy członkowie są wierzący? Przypuszczalnie nie wierzy on w Boga na podstawie materiału dowodowego. Nigdy nie słyszał o argumentach kosmologicznych, teleologicznych czy ontologicznych; w istocie nikt nigdy nie przedstawił mu żadnego materiału dowodowego. I choć nieraz słyszał o Bogu, nie traktuje tego świadectwa jako materiału dowodowego; nie rozumuje w następujący sposób: wszyscy tutaj mówią, że Bóg nas kocha i troszczy się o nas; prawie wszystko, co wokół mówią, jest prawdą; zatem także *to* prawdopodobnie jest prawdą.

Raczej po prostu wierzy w to, czego go nauczono. Czy łamie w ten sposób intelektualny obowiązek uwzględniający wszystkie okoliczności? Z pewnością nie. Co z kolei powiedzieć o dojrzałym teiście – na przykład o Tomaszu z Akwinu – który uważa, że *naprawdę* posiada adekwatny materiał dowodowy? Załóżmy, że się myli; załóżmy, że wszystkie jego argumenty są nieudane. Niemniej zastanawiał się długo, uważnie i sumiennie nad tą sprawą, i sądzi, że *naprawdę* ma adekwatny materiał dowodowy. Czy należy przyjąć, że łamie on w takim wypadku intelektualny obowiązek uwzględniający wszystkie okoliczności? Myślę, że nie. W tej wersji twierdzenie mojego przeciwnika jest całkowicie nieprzekonujące.

Być może zatem mój adwersarz twierdzi, że istnieje intelektualny obowiązek *prima facie*, aby nie wierzyć w Boga bez materiału dowodowego. Ten obowiązek może oczywiście zostać uchylony w danych okolicznościach, ale *prima facie* powinno się uznawać takie sądy tylko na podstawie materiału dowodowego. Pozbawiony materiału dowodowego teista, dodaje mój oponent, nie dopełnia tego obowiązku i w takim razie nie wywiązuje się ze swoich intelektualnych zobowiązań. Jednak również tu pojawiają się problemy. W myśl rozważanej sugestii mam obowiązek *prima facie* przestrzegać następujący nakaz: albo uzyskaj materiał dowodowy, albo nie wierz. Może się jednak okazać, że tego nakazu nie sposób przestrzegać. Mogę nie znać żadnego sposobu uzyskania materiału dowodowego dla tego sądu; oczywiście jeśli mój przeciwnik się nie myli, to w ogóle nie ma adekwatnego materiału dowodowego na rzecz tego sądu. Zarazem jednak mogę nie być w stanie powstrzymać się od uznania tego sądu. Większość moich przekonań nie pozostaje bezpośrednio pod moją kontrolą. Jeśli na przykład każesz mi w tej chwili porzucić przekonanie, że Ziemia jest bardzo stara, to w żaden sposób nie mogę zastosować się do twojego polecenia. Podobnie nie jest w tej chwili w mojej mocy natychmiast przestać wierzyć w Boga. A zatem nie jestem w stanie dopełnić mojego rzekomego obowiązku

prima facie. Jak jednak mogę mieć obowiązek, *prima facie* lub inny, by zrobić coś, co nie jest w mojej mocy?

4. Czy mogę posiadać zobowiązania intelektualne, jeśli nie kontroluję moich przekonań?

To trudna i paląca kwestia. Wydaje się, że nie mogę mieć zobowiązania *prima facie*, aby przestrzegać jakiś nakaz, jeśli wypełnienie go nie leży w mojej mocy. Ponieważ na ogół nie kontroluję tego, jakie mam przekonania, nie mogę mieć obowiązku, by uznać dany sąd bądź powstrzymać się od jego uznania. A skoro tak, to wbrew temu, co twierdzi mój oponent, nie mam obowiązku powstrzymać się od wiary w Boga, gdy nie dysponuję żadnym materiałem dowodowym. Taka odpowiedź jest jednak, według mnie, nieadekwatna. Po pierwsze, nie przystoi ona teistom, ponieważ wiele osób wierzących w Boga uważa, podobnie jak św. Paweł (na przykład w Liście do Rzymian – Rz 1), że w pewnych sytuacjach brak wiary w Boga jest zawiniony. Istnieją również przypadki, w których większość z nas – teistów i nieteistów – uważa, że dana osoba ponosi winę czy zasługuje na potępienie za posiadanie określonego przekonania, a także przypadki, w których uważamy, że osoba jest odpowiedzialna za *nieprzyjęcie* określonych przekonań. Rozważmy następujący przykład. Przypuśćmy, że ktoś dochodzi do przekonania, że Żydzi są, pod pewnymi istotnymi względami, gorsi od gojów. Przypuśćmy, że prowadzi go to do wniosku, iż Żydzi nie powinni mieć prawa korzystania z miejsc użytku publicznego, takich jak restauracje i hotele. Po namyśle uznaje również, że nie powinni oni korzystać z ochrony prawnej w razie potrzeby, mamy prawo konfiskować ich mienie. W końcu dochodzi do wniosku, że należy ich zgładzić, aby zachować czystość rzekomej rasy aryjskiej. Po starannym namyśle uważa, jak się wydaje szczerze, że ma obowiązek zrobić wszystko, co w jego mocy, aby

wcielić ów pogląd w życie. A ponieważ ma dar przekonywania, inni zaczynają widzieć te sprawy podobnie: przyłączamy się do organizowanych przez niego pogromów, a jego program polityczny zdobywa poparcie.

Wielu z nas zgodzi się, że ktoś taki ponosi winę. Na czym ona polega? Przypuszczalnie nie na tym, że osoba ta robi coś, co w swoim mniemaniu powinna zrobić; nie na próbie spełnienia tego, co uważa za swój obowiązek. Aby nieco urozmaicić nasz przykład, załóżmy, że próbując rozpowszechnić i wcielić w życie swoje odrażające zasady, osoba ta płaci wysoką cenę: traci pracę i przyjaciół, w końcu zostaje aresztowana i wtrącona do więzienia. Mimo to niezłomnie trwa przy swoich poglądach. Czy nie zasługuje na moralną *pochwałę* za spełnienie tego, co uważa za swój obowiązek? Z pewnością winą jej nie polega wyłącznie na podjęciu określonych *działań*; przynajmniej częściowo polega ona na przyjęciu owych szkaradnych poglądów. Gdyby *nie postąpiła* zgodnie ze swoimi przekonaniem – na przykład z obawy przed konsekwencjami – to czy i tak nie byłaby winna? Nie wyrządziłby aż tak wielkiej krzywdy, ale czy nie byłaby mimo to winna? Według mnie byłaby. W istocie niekiedy uważamy, że ktoś jest winny – złamał normy czy zobowiązania – ze względu na wyznawane poglądy.

Idąc śladem Alana Donagana³⁴, moglibyśmy przyjąć, że dana osoba ponosi winę za swoje przekonania tylko wtedy, gdy doszła do nich *bez należytej uwagi* czy *w nieuczciwy sposób*. Myślę jednak, że gdyby ktoś miał równie nikczemne poglądy, jak te wspomniane wyżej, to faktycznie uznalibyśmy jego winę, nawet gdyby wszystko wskazywało na to, że doszedł do swych poglądów po uważnym, sumiennym i dogłębnym namyśle.

Załóżmy następnie, że naprawdę bylibyśmy zdania, iż nikt nie może ponosić winy za przekonania przyjęte w wyniku skrupulatnych i uczciwych poszukiwań. Jakie znaczenie należy

³⁴ A. Donagan, *The Theory of Morality*, Chicago, IL: University of Chicago Press 1977, s. 134.

przypisać temu zastrzeżeniu? Otóż sądzimy, że osoba, która dochodzi do szkodliwych poglądów na drodze takich poszukiwań, uczyniła wszystko, co w jej mocy; nawet jeśli dochodzi do błędnych poglądów, nie możemy żądać od niej nic ponad to, by zrobiła wszystko, co w jej mocy. Z kolei osoba, która dochodzi do podobnych poglądów *bez należytej uwagi* lub *bezmyslnie*, postępuje niewłaściwie, nie podejmując odpowiednich starań. Co jednak, gdy ktoś twierdzi, że uczciwe i skrupulatne poszukiwania prawie zawsze prowadzą na manowce? Gdy ktoś jest przekonany, że najłatwiej zbliżyć się do prawdy, kierując się impulsem, a nie na drodze poszukiwań, uczciwych bądź nie? Albo przypuśćmy, że utrzymuje on, iż to, *jak* dochodzi się do przekonań, jest bez znaczenia; liczy się wyłącznie głębia, pasja i wytrwałość, z jaką się przy nich trwa. Przypuśćmy z kolei, że osoba trwa przy swoich gorszących przekonaniach z głębią, pasją i wytrwałością; czy może ponosić winę z racji posiadania przekonań, nabytych i utrzymywanych w dokładnie taki sposób, w jaki według niej przekonania powinny być nabywane i utrzymywane? Czy nie robi w tym wypadku wszystkiego, co w jej mocy, i czy możemy oczekiwać czegoś więcej? Jeśli *robienie tego, co w czyjejś mocy*, usprawiedliwia posiadanie odrażających przekonań uzyskanych na drodze uczciwych poszukiwań, to czy nie usprawiedliwia w równym stopniu posiadania przez osobę S odrażających przekonań uzyskanych w sposób, który S uznaje za właściwy – bez względu na to, *jaki to sposób*? Czy jednak ktoś mógłby rzeczywiście uniknąć winy za, dajmy na to, gorszące poglądy rasistowskie, twierdząc, że choć doszedł do nich pod wpływem impulsu i bez namysłu, to uważał, iż tak właśnie *należy* dochodzić do takich poglądów? A co jeśli uważa, że tak naprawdę nie istnieją żadne rozróżnienia moralne – że instytucja moralności jest błędnym i pełnym przesądów przeżytkiem z czasów, gdy ludzkość znajdowała się jeszcze w powijakach? Czy ktoś taki mógłby uniknąć odpowiedzialności za swoje działania dlatego, że nie wierzy w odpowiedzialność? Pytania te są trudne, ale myślę, że odpowiedź jest w każdym wypadku przecząca. Ten, kto bez należytej uwagi dochodzi do moralnie odrażających przekonań, jest winny, nawet jeśli utrzymuje, że do przekonań należy dochodzić bez należytej uwagi. Ten, kto w ogóle nie uznaje moralności, może być wszak winny.

Tak w każdym razie na ogół sądzimy. Myślę, że częściowym wytłumaczeniem takiego myślenia są nasze poglądy na temat tego, jakie przekonania osoba dobrej woli *jest w stanie* nabyć w sposób cnotliwy. Uważamy, iż normalny człowiek nie mógłby uczciwie dojść do przekonania, że nie ma znaczenia, jak traktujemy innych ludzi, i że sprawienie komuś dotkliwego bólu, jeśli daje nam umiarkowaną przyjemność, nie powinno budzić większych zastrzeżeń. Nie sądzimy, że osoba dobrej woli byłaby w stanie uczciwie dojść do wniosku, iż można – dajmy

na to – słusznie zgładzić całą grupę rasową, by zapobiec skażeniu rasowemu. Nie chodzi oczywiście o to, że uważamy to za logicznie niemożliwe, lecz że sądzimy, iż biorąc pod uwagę, jak jesteśmy jako ludzie skonstruowani, coś takiego nie mogłoby się zdarzyć. Jeśli jesteśmy teistami, możemy sądzić, że Bóg stworzył nas w taki sposób, byśmy zwyczajnie widzieli, iż odrażające działania są w istocie odrażające; jeśli normalna osoba dochodzi do przekonania, że działania takie są całkowicie słuszne i właściwe, musi w niej tkwić jakaś skaza. Może kiedyś w przeszłości *postanowiła* przyjąć te poglądy i ta decyzja sprawiła, że obecnie rzeczywiście ma takie przekonania. Nasza skłonność, by winić ludzi za posiadanie niemoralnych przekonań, bierze się, jak sądzę, częściowo stąd, że przyjmujemy za normalne dla człowieka, iż je odrzuca, tak jak uznajemy za normalne dla człowieka, że akceptuje formalną poprawność, na przykład *modus ponens*. Uważamy, że normalny człowiek uzna niesprawiedliwość – choćby tę, o której królowi Dawidowi opowiedział prorok Natan – za coś nikczemnego i ohydneho. To ze względu na tę naturalną skłonność przyjęcie, że takie zachowanie jest całkowicie stosowne, wymaga szczególnego aktu woli – szczególnego aktu *złej* woli. Jak sądzimy, osoba, która tak czyni, *wie, co powinna zrobić*, i wybiera coś, o czym na swój sposób wie, że jest moralnie niesłuszne. Jeśli natomiast sądzimy, że ktoś rzeczywiście *pozbawiony jest* skłonności, by widzieć pewne rzeczy jako moralnie niesłuszne, wówczas nie przypisujemy mu odpowiedzialności; uważamy, że coś jest z nim nie w porządku. W myśl Reguły McNaughtona osoba, która nie zna różnicy między tym, co słuszne, a tym, co niesłuszne, jest faktycznie *niepoczytalna* i wobec tego nie może stanąć przez sądem. Ktoś, kto nie potrafi dostrzec różnicy między tym, co słuszne, a tym, co niesłuszne, jest jak osoba niewidoma od urodzenia, albo jak ktoś, kto nie potrafi przeprowadzić prostych obliczeń arytmetycznych albo nie dostrzega formalnej poprawności *modus ponens*.

Niektóre opinie i poglądy uznajemy więc za moralnie naganne. Krytycznie oceniamy w kategoriach moralnych także pewne rodzaje sumiennego działania; uważamy, że można postąpić niesłusznie czy nikczemnie, działając w określony sposób, nawet jeśli uważa się ten sposób działania za moralnie dopuszczalny – więcej, nawet jeśli poczytuje się go za swój obowiązek. Uważamy bowiem, że *nie powinno się* tak myśleć, że taki sposób myślenia dowodzi, iż ktoś taki – o ile jest normalnym, właściwie uformowanym człowiekiem – podjął w jakimś momencie niewłaściwą decyzję moralną. Uważamy, że ci, którym przypisujemy odpowiedzialność za ich poglądy, *w gruncie rzeczy wiedzą, jak należy postąpić*. Odrzucają to, co oczywiste dla każdego człowieka dobrej woli. Pomijają lub tłumią podszepty i wskazówki natury – jak choćby naturalną skłonność, by niesprawiedliwe zachowania traktować jako

naganne – obierając w zamian inną drogę, choćby taką, która usprawiedliwia pragnienie, by się wywyżżyć nad innych, folgując tak przewrotnemu i pierwotnemu grzechowi, jakim jest *pycha*. Dlatego na ogół zgadzamy się, że możemy ponosić winę za posiadane przekonania, nawet jeśli nie mamy nad nimi bezpośredniej kontroli.

A zatem odpowiadając zwolennikowi ewidencjalizmu, teista nie powinien twierdzić, że nasze przekonania leżą poza naszą kontrolą i wobec tego nie możemy mieć obowiązku *prima facie*, by powstrzymać się od uznania określonych sądów. Istnieje jednak również druga racja, dla której taka odpowiedź byłaby nieadekwatna. Do tej pory używałem terminów „akceptować” i „być przekonanym” zamiennie; faktycznie jednak istnieje pewne ważne rozróżnienie, które można zgrabnie ująć za ich pomocą. Uważam to rozróżnienie za ważne, choć niezwykle trudno je sprecyzować. Spróbujmy przedstawić rzecz następująco. Rozważmy chrześcijanina, którego trawia wątpliwość. Trudno mu wierzyć w kluczowe doktryny chrześcijańskie – na przykład w nauczanie, że Bóg był obecny w Chrystusie i pojednał świat ze sobą. Gdy przywołuje owo przekonanie, wydaje mu się obojętne, pozbawione życia, blasku i atrakcyjności. Mimo to trwa przy nim; uważa je za swoje; spytany, co o nim sądzi, potwierdzi je bez wahania. By tak rzec, związał z nim swój los. Możemy powiedzieć, że *akceptuje* on owo przekonanie, choć w chwilach rozterki może się okazać, że nie *ma* go choćby w minimalnie dostrzegalnym stopniu – w każdym razie nie w sposób widoczny. Jego przywiązanie do tego sądu może być znacznie silniejsze niż jego wyraźne i doraźne uznanie tego sądu; a zatem te dwie postawy – tj. akceptację i posiadanie przekonania – należy od siebie odróżnić.

Weźmy inny przykład. Ktoś może akceptować sąd, że rozróżnienia moralne to fikcje, a nasza skłonność, by je przeprowadzać, jest mętnym i zabobonnym przeżytkiem z czasów niemowlęstwa ludzkości – a mimo to niekiedy nie móc powstrzymać się od przekonania, że rażąca niesprawiedliwość jest czymś podłym. Osoba taka przyjmuje jako własny i akceptuje sąd, że rozróżnienia

moralne są fikcyjne; jednak (w pewnych chwilach i w określonych warunkach) nie jest w stanie oprzeć się przekonaniu, *malgré lui*, że takie rozróżnienia nie są fikcyjne. Podobnie ktoś o skłonnościach solipsystycznych, nabytych na przykład w wyniku pobieżnej lektury Hume’a, mógłby *zaakceptować* sąd, że świat zewnętrzny naprawdę nie istnieje – nie ma domów, koni, samochodów ani drzew – ale w określonych warunkach regularnie mieć przekonanie, iż takie rzeczy istnieją.

Zdaję sobie w pełni sprawę, że nie do końca udało mi się wytłumaczyć różnicę między akceptacją a przekonaniem. Myślę jednak, że jakaś tego typu różnica istnieje i że jest ważna. Co więcej, mój oponent może ją być w stanie wykorzystać; wprawdzie rozsądne jest twierdzenie, iż moje przekonania nie znajdują się pod moją bezpośrednią kontrolą, ale równie rozsądne jest przypuszczenie, że to, co *akceptuję*, przynajmniej częściowo jest lub może być kwestią przemyślanej decyzji, dobrowolnego przyjęcia określonego stanowiska. W tej sytuacji mój oponent może przeformułować swój zarzut w kategoriach *akceptacji*. Może być tak, że (z powodu dajmy na to nieszczęśliwego dzieciństwa) nie mogę powstrzymać się od wiary w Boga. Mimo to, twierdzi zwolennik ewidencjalizmu, jestem w stanie powstrzymać się od *akceptacji* tego sądu. Twierdzenie zwolennika ewidencjalizmu, że istnieją obowiązki dotyczące przekonań, można więc zinterpretować jako głoszące, że posiadamy *prima facie* obowiązki dotyczące akceptacji, a jednym z tych obowiązków jest nieakceptowanie, wobec braku materiału dowodowego, sądu *Istnieje taka osoba jak Bóg*.

I wreszcie, choć możemy zapewne zgodzić się, że nie kontroluję *bezpośrednio* moich przekonań, niektóre z nich kontroluję, przynajmniej częściowo, w sposób pośredni. Po pierwsze, to, co *akceptuję*, ma w dłuższej perspektywie wpływ na to, o czym jestem przekonany. Jeśli odmawiam akceptacji wiary w Boga i jeśli próbuję bagatelizować lub tłumić moją skłonność do jej przyjęcia, to być może w końcu ją stracę. Istnieją zresztą, jak zauważył Blaise Pascal, jeszcze inne

sposoby kształtowania własnych przekonań. Przypuszczalnie zatem zwolennik ewidencjalizmu mógłby utrzymywać, że moim obowiązkiem *prima facie* jest nie akceptować wiary w Boga bez materiału dowodowego oraz dołożyć starań, by się jej pozbyć. Choć porzucić ją nie jest obecnie w mojej mocy, to niewykluczone, że istnieje taka sekwencja działań, iż mogę teraz podjąć pierwsze z nich, a podjąwszy je, będę w stanie podjąć drugie itd.; zaś podjąwszy je wszystkie po kolei, przestanę wierzyć w Boga. Mój oponent może uważać, że mam obowiązek *prima facie* przyjąć takie reguły postępowania, które sprawią, iż w przyszłości nie będę żywić przekonań bez materiału dowodowego. Być może powinienem, na przykład, odwiedzić Kościół Unitarian Uniwersalistów albo zacząć przestawać z członkami Amerykańskiego Towarzystwa Racjonalistów. Być może powinienem oddać się lekturze Woltera, Russella i Thomasa Paine’a, a unikać św. Augustyna, Lewisa i, rzecz jasna, Biblii. Nawet jeśli obecnie nie mogę wyzbyć się przekonań pozbawionych materiału dowodowego, być może istnieją inne działania, które mogę podjąć, takie że gdybym je podjął, to kiedyś w przyszłości wyzwolę się z tego godnego pożałowania stanu.

Przedstawiliśmy zwolennika ewidencjalizmu jako kogoś, kto twierdzi, że teista pozbawiony dostatecznego materiału dowodowego – w postaci innych sądów, które dowodzą istnienia Boga albo pozwalają je uprawdopodobnić bądź uzasadnić – łamie pewnego rodzaju intelektualny obowiązek *prima facie*. Okazało się, że nie mamy bezpośredniej kontroli nad przekonaniem, co stanowi pewną trudność dla mojego adwersarza; mimo to wciąż dysponuje on rozsądnymi odpowiedziami. Zarzut ewidencjalistyczny można jednak rozumieć zupełnie inaczej; jego zwolennik nie musi utrzymywać, że bez materiału dowodowego teista łamie lub złamał jakiś obowiązek – *prima facie*, *ultima facie* czy jeszcze inny. Weźmy kogoś, kto ma przekonanie, że planeta Wenus jest mniejsza niż Merkury – nie dlatego, iż posiada materiał dowodowy, ale dlatego, że przeczytał o tym w komiksie, a zawsze wierzy w to, o czym czyta – albo też weźmy kogoś, kto żywi to przekonanie na podstawie karygodnie nietrafnego argumentu.

Może nie istnieć żadne zobowiązanie, którego ten ktoś nie dopełnił; niemniej stan jego umysłu jest w pewien sposób wadliwy; albo inaczej: może istnieje pewna ogólnie dostępna sprawność, której mu brak. Być może przypomina on kogoś, kogo łatwo zwieść, kto cierpi na silny astygmatyzm lub jest wyjątkowo niezręczny. Może zarzut ewidencjalistyczny należy rozumieć nie jako twierdzenie, że pozbawiony materiału dowodowego teista nie wypełnił pewnego zobowiązania, ale jako twierdzenie, że wykazuje pewnego rodzaju intelektualną usterkę. Jeśli taki jest pogląd mego oponenta, to powinien przyjąć w stosunku do teisty postawę wyrozumiałości, a nie surowego osądu.

Jednak kluczowe pytanie jest tu oczywiście następujące: dlaczego mój oponent tak myśli? Czemu uważa, że istnieje obowiązek *prima facie*, aby starać się nie wierzyć w Boga bez materiału dowodowego? Albo dlaczego uważa taką wiarę za godną pożałowania? Dlaczego wiara w Boga bez żadnego materiału dowodowego – w postaci dowodu czy argumentu – nie jest dopuszczalna i w pełni zadowalająca? Zapewne nasz oponent nie chce sugerować, że bez materiału dowodowego nie można uznać czy zaakceptować *żadnych* sądów, bo jeśli będzie się mieć materiał dowodowy dla *każdego* przekonania, to (przyjmując pewne wiarygodne założenia na temat formalnych własności relacji bycia materiałem dowodowym) będzie się mieć nieskończenie wiele przekonań. W dzisiejszym zagonionym świecie nikt nie ma na to czasu. Przypuszczalnie więc *pewne* przekonania można uznać w sposób właściwy i zaakceptować bez materiału dowodowego. Dlaczego nie miałyby to dotyczyć wiary w Boga? Dlaczego akceptacja wiary w Boga bez żadnego argumentu czy materiału dowodowego nie jest całkowicie do przyjęcia, pożądana, słuszna, właściwa i racjonalna?

Część II: Akwinata a fundamentyzm

W tej części przedstawię odpowiedź, jakiej na te pytania udzieliłby moim zdaniem zwolennik ewidencjalizmu. Będę argumentować, że jego odpowiedź nie jest wcale przekonująca, a perspektywy jego stanowiska nie rysują się obiecująco. Ewidencjaliści nie są jednak odosobnieni w przekonaniu, że teista, jeśli jego wiara ma być racjonalna, potrzebuje materiału dowodowego. Podobnie sądzi wielu myślicieli chrześcijańskich, zwłaszcza wywodzących się z tradycji teologii naturalnej. Tomasz z Akwinu jest teologiem naturalnym *par excellence* i jego poglądy są, jak mi się wydaje, naturalnym punktem wyjścia dla filozoficznych rozważań – nie tylko katolickich, ale i protestanckich – o tych sprawach. Nie ulega wątpliwości, że Rzym i Genewę sporo dzieli; niemniej w tych kwestiach protestanci powinni, jak to określił Ralph McInerny, „podpatrywać tomistów”, przynajmniej na początku. Pora więc przyrzeć się wybranym poglądom Akwinaty.

A. Akwinata a ewidencjalizm

1. Akwinata o wiedzy

Według Akwinaty możemy posiadać wiedzę naukową – *scientia* – o istnieniu, niematerialności, jedności, prostocie i doskonałości Boga. Przez *scientia* rozumie on wiedzę wyprowadzoną z tego, co *w sposób widomy* jest prawdziwe:

Każda wiedza opiera się o jakieś zasady same z siebie oczywiste i w następstwie widome. Stąd trzeba przyjąć, że cokolwiek się wie, jakoś się i widzi³⁵.

Arystoteles uważa, że zasady nauki muszą być *samooczywiste*; Akwinata, jak się wydaje, przyjmuje niekiedy za Arystotelesem, że *scientia* to, ściśle biorąc, zbiór sądów wydedukowanych sylogistycznie z samooczywistych pierwszych zasad – względnie, że *scientia* to nie tylko te sylogistyczne wnioski, ale również same sylogizmy. Logika i matematyka zdają się wzorcowymi przykładami tak rozumianej nauki. Rozważmy, na przykład, logikę sądów: wychodząc od samooczywistych aksjomatów, można wydedukować z nich twierdzenia za pomocą form argumentacyjnych – takich jak *modus ponens* – które są w oczywisty sposób formalnie poprawne³⁶. Inne dobre przykłady tak rozumianej nauki to logika pierwszego rzędu i arytmetyka³⁷. W systemach tych to *twierdzenia*, a nie aksjomaty, stanowiłyby naukę. *Scientia* to wiedza *pośrednia*, nie dotyczy ona więc tego, co samo z siebie oczywiste. Ściśle biorąc zatem, tylko te prawdy arytmetyki, które nie są samooczywiste, wchodziłyby w skład nauki. Jest mało prawdopodobne, by sąd $3 + 1 = 4$ znalazł się wśród aksjomatów w jakimś ujęciu arytmetyki; ponieważ jednak sąd ten jest samooczywisty, nie stanowi *scientia*, nawet jeśli pojawia się jako twierdzenie w jakiejś aksjomatyzacji arytmetyki.

³⁵ Aquinas, *Summa theologiae*, II–II, q. 1, a. 5 [Tenże, *Suma teologiczna*, przeł. P. Belch, t. 15, London: Veritas 1966, s. 17].

³⁶ W istocie owe formy argumentacyjne są formalnie poprawne w samooczywisty sposób w dwóch sensach: (a) jest samooczywiste, że dla dowolnego podstawienia takiej formy, jeśli przesłanki są prawdziwe, to prawdziwy jest też wniosek, oraz (b) odpowiedni okres warunkowy formy argumentacyjnej jest samooczywisty.

³⁷ Reguła kwantyfikacji w niektórych sformułowaniach stanowi wszakże pewien problem, w tym sensie, że nie ma ona wymaganej przez samooczywistość pełnej przezroczystości. Nawiasem mówiąc, fakt, że logika sądów oraz logika pierwszego rzędu nie są aksjomatyzowalne *w tylko jeden sposób*, nie stanowi przeszkody dla uznania ich za nauki w sensie arystotelesowskim; również niezupełność arytmetyki nie dowodzi, że nie jest ona w tym sensie nauką.

Naturalnie „pierwsze zasady” nauki – jak można by powiedzieć, aksjomaty, w odróżnieniu od twierdzeń – są również *przedmiotem wiedzy*. Znamy je nie pośrednio, lecz *bezpośrednio*, za pomocą „rozumienia” (lub „pojętności”).

Prawdę zaś można dwojako ujmować w rozważaniu: jako poznawalną, już to w niej samej, już to w czymś innym. To, co jest poznawalne samo w sobie, stanowi zasadę, którą umysł od razu pojmuje. Dlatego sprawność doskonałąca umysł w tego rodzaju poznaniu prawdy zwie się *pojętnością*, czyli sprawnością w poznawaniu zasad. Prawdę zaś poznawalną w czymś innym, poza nią, umysł nie od razu pojmuje, ale musi posługiwać się rozumowym badaniem, dochodząc do niej jako do kresu, już to w pewnym rodzaju poznania, już to we wszelkim ludzkim poznaniu³⁸.

Podobnie jak wiele rozróżnień Akwinaty to również pochodzi od Arystotelesa:

Skoro więc te spośród stanów myślowych, dzięki którym poznajemy prawdę, jedne są zawsze prawdziwe, inne dopuszczają fałsz – mniemanie i myślenie dyskursywne, podczas gdy wiedza naukowa i intuicja rozumowa są zawsze prawdziwe; dalej, skoro żaden rodzaj myśli, z wyjątkiem intuicji rozumowej, nie jest bardziej ścisły niż wiedza naukowa, i ponieważ zasady dowodów są lepiej znane niż wnioski z nich wypływające, a wszelka wiedza naukowa polega na wyciąganiu wniosków, wobec tego nie może być wiedzy o zasadach; a skoro, z wyjątkiem intuicji rozumowej,

³⁸ Verum autem est dupliciter considerabile: uno modo, sicut per se notum; alio modo, sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum se habet ut principium, et percipitur statim ab intellectu. Et ideo habitus perficiens intellectum ad hujusmodi veri considerationem vocatur *intellectus*, qui est habitus principiorum.

Verum autem quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis, et se habet in ratione termini. Zob. Aquinas, *Summa theologiae*, I-II, q. 57, a. 2 [podkreślenie moje – A. P.] [Tenże, *Suma teologiczna*, przeł. F. W. Bednarski, t. 11, London: Veritas 1965, s. 95–96].

nic nie może być bardziej prawdziwe od wiedzy naukowej, wobec tego intuicja rozumowa będzie zdolna do poznawania zasad³⁹.

Idąc za Arystotelesem, Akwinata odróżnia więc to, co jest samooczywiste, czy znane samo przez się (*per se nota*), od tego, co jest znane przez coś innego (*per aliud nota*); inaczej mówiąc, odróżnia „zasady”, ujmowane przez pojętność, od nauki. W myśl kluczowej tezy Akwinaty sądy samooczywiste znamy *bezpośrednio*. Rozważmy sąd w rodzaju

$$(1) 2 + 1 = 3$$

i porównajmy go z sądem w rodzaju

$$(2) 281 \times 29 = 8149.$$

Tylko pierwszy z nich znamy *bezpośrednio*: znamy go, i to nie dzięki wnioskowaniu z innych sądów czy na podstawie naszej znajomości innych sądów. Po prostu widzimy, że jest prawdziwy. Gdzie indziej Akwinata mówi, że sąd samooczywisty dla nas (*per se notam quod nos*) to taki, że nie możemy go pojąć czy uchwycić, nie uznając go zarazem, a w istocie nie czyniąc go przedmiotem naszej wiedzy. (2) nie ma dla nas takiego statusu; niewielu z nas po prostu widzi, że jest prawdziwy. Musimy posiłkować się obliczeniami; przeprowadzamy ciąg wnioskowań, których ostateczne przesłanki są samooczywiste.

Naturalnie samooczywiste sądy są *przedmiotem wiedzy*, nawet jeśli nie stanowią *scientia* w sensie ścisłym. Faktycznie ich status epistemiczny jest, według Akwinaty, wyższy niż status sądów znanych na podstawie dowodu. Dokładniej

³⁹ Arystoteles, *Analityki wtóre*, II, 19, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, przeł. K. Leśniak, t. 1, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1990, s. 327.

mówiąc, *nasz* stan epistemiczny, gdy ujmujemy prawdę tego rodzaju, jest doskonalszy niż stan, w jakim znajdujemy się w odniesieniu do sądu, o którym mamy wiedzę na podstawie dowodu. Wyłania się zatem z tego obraz wiedzy naukowej, który znajdujemy w *Analitikach wtórych* Arystotelesa: posiadamy wiedzę o tym, co samooczywiste, oraz o tym, co wynika z tego, co samooczywiste, na podstawie samooczywistych form argumentacyjnych. Wiedza składa się ze *scientia* i *intellectus*, czyli pojętności. Dzięki pojętności ujmujemy pierwsze zasady, samooczywiste prawdy; z nich wyprowadzamy czy dedukujemy kolejne prawdy. Na naszą wiedzę składa się to, co uznajemy za samooczywiste, oraz to, co możemy wyprowadzić z samooczywistych prawd za pomocą środków logicznych. Jeśli potraktujemy to ujęcie poważnie, to wydaje się, że wiedza ogranicza się do tego, co jest koniecznie prawdziwe w szeroko rozumianym sensie logicznym⁴⁰. Jak można przypuszczać, sąd jest *per se nota* tylko wtedy, gdy jest koniecznie prawdziwy, i każdy sąd, który wynika z koniecznych prawd na mocy samooczywistych form argumentacyjnych, sam będzie koniecznie prawdziwy. Jak ujmuje to Arystoteles: „Skoro przedmiot wiedzy naukowej nie może być innym niż jest, wobec tego prawda uzyskana przy pomocy wiedzy demonstratywnej [czyli Tomaszowej *scientia* – A. P.] będzie konieczna”⁴¹.

Takie przedstawienie stanowiska Akwinaty na naukę jest jednak w najlepszym razie wybiórcze, nie ulega bowiem wątpliwości, że duża część wiedzy naukowej dotyczy według niego tego, co nie jest logicznie konieczne. Przyjmuje on istnienie fizyki (*scientia naturalis*), która traktuje o zmiennych przedmiotach materialnych:

Ale wiedza (*scientia*) jest w intelekcie. Gdyby więc intelekt nie poznawał ciał, to wynikałoby z tego, że nie ma żadnej wiedzy (*scientia*) o ciałach. W ten sposób

⁴⁰ Zob. A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, rozdz. I.

⁴¹ Arystoteles, *Analitiki wtóre*, I, 4, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, s. 261.

straciłaby rację bytu fizyka (*scientia naturalis*), która dotyczy ciała będącego w ruchu⁴².

Co więcej, Akwinata ma tu na myśli nie tylko to, że w fizyce znamy pewne konieczne prawdy dotyczące przygodnych i zmiennych przedmiotów (jak na przykład to, że wszystko, co zostaje wprowadzone w ruch, zostaje wprowadzone w ruch przez coś innego), ale również to, że wśród znanych nam prawd są takie sądy przygodne jak ten, że za oknem rośnie drzewo, którego gałęzie porusza wiatr.

Odrzuca on więc pogląd Platona, że przedmiotem naszej wiedzy są formy czy idee, a nie otaczające nas przedmioty zmysłowe: „Ale ta teoria z dwóch powodów wydaje się fałszywa. Po pierwsze, zważywszy, że owe gatunki są niematerialne i pozbawione ruchu, w naukach nie mogłoby być poznania ruchu i materii (a to jest właściwe dla fizyki), ani nie mogłoby występować dowodzenie przy pomocy przyczyn wprowadzających w ruch i przyczyn materialnych”⁴³.

A zatem według Akwinaty posiadamy *scientia* o tym, co zmienne, i, jak należy przypuszczać, w skład jej wchodzi sądy przygodne. W istocie w innym miejscu Akwinata twierdzi, że rodzajem wiedzy najbardziej charakterystycznym i najważniejszym dla ludzi jest wiedza o przedmiotach materialnych:

[W]ładza poznawcza stosuje się do przedmiotu poznania. Stąd dla intelektu anielskiego, który w zupełności oddzielony jest od ciała, przedmiot właściwy stanowi substancja obdarzona umysłem i oderwana od ciała, a dopiero za pośrednictwem tego rodzaju przedmiotu poznania umysłowego poznaje intelekt anielski przedmioty materialne. Dla złączonego natomiast z ciałem intelektu ludzkiego przedmiotem właściwym jest istota względnie natura (*quidditas*), tkwiąca w materii cielesnej, i za pośrednictwem

⁴² Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 1 [Tenże, *Traktat o człowieku. Summa teologiczna I*, 75–89, przeł. S. Swieżawski, Poznań: Pallotinum 1956, s. 476].

⁴³ Tamże [Tamże, s. 477].

tego rodzaju natur rzeczy widzialnych dochodzi intelekt ludzki w pewnym stopniu do poznania rzeczy niewidzialnych⁴⁴.

Rzeczy niecielesne [...] poznajemy przez porównanie do ciał podpadających pod zmysły, których wyobrażenia są nam dane. Tak np. poznajemy prawdę przez rozpatrywanie rzeczy, za której pośrednictwem zgłębiamy prawdę⁴⁵.

Istnieją dwa rodzaje sądów, których prawdziwość po prostu *widzimy*. Po pierwsze, te, które są samooczywiste, czyli *per se nota*; te są przedmiotem *intellectus* czy pojętności, a ich prawdziwość widzimy w taki sam sposób, w jaki widzimy, że $2 + 1 = 3$. Po drugie, istnieją pewne sądy „oczywiste dla zmysłów”, takie jak sąd, że słońce się porusza⁴⁶. Jak to ujmuje Akwinata: „jest pewne i stwierdzone przez zmysły, że w tym świecie rzeczy są w ruchu”⁴⁷. Jego przykłady sądów, które są oczywiste dla zmysłów, to w większości sądy, których prawdziwość określamy za pomocą *wzroku*. Choć jest jasne, że Akwinata nie uważał wzroku za jedyny zmysł dostarczający wiedzy, przypisał mu wyróżnione miejsce; jak powiada, ponieważ wzrok jest niematerialny, wie więcej niż pozostałe zmysły. Niełatwo odgadnąć, co Akwinata rozumie przez „oczywisty dla zmysłów”, ale być może chodzi o coś takiego: sąd jest oczywisty dla zmysłów, jeśli my, ludzie, potrafimy określić jego prawdziwość, patrząc na pewien przedmiot fizyczny, słuchając go, smakując, dotykając czy wachając. Toteż sądy

⁴⁴ Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 7 resp. [Tenże, *Traktat o człowieku. Summa teologiczna I*, 75–89, s. 515–516].

⁴⁵ Tamże, I, q. 84, a. 1 [Tamże, s. 476].

⁴⁶ Aquinas, *Summa contra gentiles*, I, q. 13, a. 3 [Tenże, *Summa contra gentiles. Prawdy wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, przeł. Z. Włodek i W. Zega, t. 1, Poznań: W drodze i Klub Książki Katolickiej 2003, s. 42].

⁴⁷ Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3 [Tenże, *Traktat o Bogu*, s. 40].

(3) Za moim oknem rośnie drzewo,

(4) Kot na macie jest szarobury

oraz

(5) Ta ściana jest żółta

są oczywiste dla zmysłów.

Po pierwsze, mamy więc sądy, których prawdziwość po prostu widzimy; po drugie, mamy sądy, w wypadku których widzimy, że wynikają z sądów należących do pierwszej grupy. Te drugie sądy można wydedukować z sądów należących do pierwszej grupy za pomocą argumentów, które widzimy, że są formalnie poprawne⁴⁸. Oto więc podstawowy obraz naszej wiedzy: wiemy to, co, widzimy, że jest prawdziwe, oraz to, co możemy wywnioskować z tego, co widzimy, że jest prawdziwe, za pomocą argumentów, co do których widzimy, iż są formalnie poprawne.

2. Akwinata na temat wiedzy o Bogu

Akwinata uważa, że ludzie mogą (nawet w życiu doczesnym) posiadać wiedzę, i to wiedzę *naukową*, o istnieniu Boga, a także o tym, że posiada On takie atrybuty jak: prostota, wieczność, niematerialność, niezmiennność i tym podobne. W *Summie teologii* Akwinata przedstawia słynne „pięć dróg”, czyli pięć

⁴⁸ Inaczej mówiąc, argumentów, których odpowiednie okresy warunkowe są dla nas samooczyste.

dowodów na istnienie Boga; w *Summie contra gentiles* omawia znacznie dokładniej dowód z ruchu; w obu wypadkach te domniemane dowody uzupełnia domniemanymi dowodami na to, iż Bóg posiada wspomniane wyżej atrybuty. Możliwa jest więc naturalna wiedza o Bogu. Jednak według Akwinaty dla zdecydowanej większości wierzących istnienie Boga jest przedmiotem wiary, a nie wiedzy. Tylko nieliczni z nas mają czas, skłonność i zdolność, by prześledzić dowody teistyczne; reszta przyjmuje ich prawdziwość na wiarę. Mimo że istnienia Boga można dowieść – mimo że jesteśmy w stanie uzyskać na ten temat *wiedzę* – jest czymś właściwym przedstawić je ludziom jako artykuł wiary. A to dlatego, że – krótko mówiąc – uznanie sądu o istnieniu Boga stanowi warunek naszej pomyślności, zdobyć zaś *wiedzę* na ten temat jest niezwykle trudno:

[P]rawdę o Bogu, tak jak ją ujmuje rozum, osiągnęli nieliczni po długim czasie i z przymieszką wielu błędów. Jednakże od poznania tej prawdy zależy całe zbawienie człowieka, które jest w Bogu⁴⁹.

Wszystko to wskazuje, że gdyby tylko poprzez dowodzenie można było ująć to, co trzeba koniecznie wiedzieć o Bogu, wówczas jedynie nieliczni mogliby to osiągnąć, a i ci po dłuższym czasie. Jako zbawienna została więc przewidziana dla człowieka droga wiary, na której wszyscy mogą łatwo i w każdym czasie osiągnąć zbawienie⁵⁰.

A zatem większość osób wierzących przyjmuje istnienie Boga na drodze wiary. W sensie podstawowym przyjąć sąd na drodze wiary to, według Akwinaty, zaakceptować go na mocy autorytetu Boga; wiara jest kwestią „zaufania Bogu”⁵¹:

⁴⁹ Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 1 [Tenże, *Traktat o człowieku. Summa teologiczna I*, 75–89, s. 17].

⁵⁰ Aquinas, *De Veritate*, q. 14, a. 10 [Tenże, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński i J. Ruszczyński, t. 1, Kęty: Wydawnictwo Antyk 1998, s. 671].

⁵¹ Aquinas, *Summa theologiae*, II–II, q. 2, a. 2 [por. tenże, *Suma teologiczna*, przeł. P. Bełch, t. 15, London: Veritas 1966, s. 35–37].

„ponieważ w to, co przewyższa rozum, wierzymy tylko dlatego, że objawił to Bóg”⁵². Co jednak powiedzieć o tych, którzy przyjmują istnienie Boga na drodze wiary, mimo że nie posiadają wiedzy o Jego istnieniu? Jak takie postępowanie może być racjonalne? O ile wiem, Akwinata nie odpowiada na to pytanie wprost. Rozważa jednak pokrewne pytanie: czy ci, którzy uznają (przyjmują na drodze wiary) to, co „przewyższa rozum”, są irracjonalni bądź głupi, bądź – by użyć jego sformułowania – „wierzą z niestosowną lekkomyślnością”:

Wierzący w prawdy, których rozum ludzki nie może udowodnić, nie wierzą lekko-myślnie, jakby uwiedzeni nieuczonymi baśniami, jak jest powiedziane w 2 Liście św. Piotra. Te bowiem tajemnice Bożej Mądrości (Hi 11,6) raczyła objawić ludziom sama Boża Mądrość, która wszystko zna w pełni. Mądrość ta stosownymi argumentami dowodzi swej obecności, prawdy swej doktryny i natchnienia, gdy na potwierdzenie tego, co przewyższa poznanie przyrodzone, ukazuje w sposób widzialny dzieła przewyższające zdolności całej natury, a mianowicie: cudowne uzdrowienia chorych, wskrzeszanie zmarłych, zdumiewające przemiany ciał niebieskich i – co najcudowniejsze – daje natchnienie umysłom ludzkim, tak że nieuczni i prości ludzie napełnieni darem Ducha Świętego w jednej chwili otrzymują najwyższą mądrość i wymowę. Wobec tego wszystkiego, poruszony mocą powyższych dowodów, a nie siłą broni ani obietnicą rozkoszy i – co najbardziej godne podziwu, pośród ucisku prześladowań – nieprzeliczony tłum nie tylko ludzi prostych, ale i najuczeńszych, zgromadził się przy wierze chrześcijańskiej, w której uczy się prawd przewyższających wszelki rozum ludzki, gdzie się poskramia rozkosze cielesne i w której poucza się o marności wszystkiego, co jest w świecie. A to, że umysły śmiertelnych prawdy te przyjęły i wzgardziwszy rzeczami widzialnymi, zapragnęły tylko niewidzialnych, jest największym z cudów i dziełem Bożego natchnienia. Że zaś nie stało się to ani nagle, ani przypadkiem, lecz z rozporządzenia Bożego, widać jasno stąd, że Bóg to, co miał uczynić,

⁵² Aquinas, *Summa contra gentiles*, I, q. 9 [Tenże, *Summa contra gentiles*, t. 1, s. 23].

przepowiadał przedtem wielokrotnie przez proroków, których księgi czcimy jako dające świadectwo naszej wierze⁵³.

Chodzi tu, jak sądzę, o rzecz następującą. Można oczywiście całkiem stosownie i sensownie przyjąć przekonanie na podstawie boskiego poręczenia, zaakceptować je na mocy Jego autorytetu. Rzecz jasna, nie jestem lekkomyślny ani irracjonalny, przyjmując coś na mocy autorytetu mojego ulubionego matematyka, nawet jeśli sam tego nie rozumiem. Mogę w ten sposób dojść na przykład do przekonania, że rozwiązano problem czterech kolorów. A skoro tak, to *a fortiori* nie byłbym lekkomyślny ani irracjonalny, przyjmując jakieś przekonanie na mocy autorytetu Boga. Jeśli wiem, że Bóg zaleca, abym uznał *p*, to, co zrozumiałe, uznanie *p* jest dla mnie ze wszech miar sensowne. Faktycznie pytanie nie dotyczy tego, czy decyzja, by uznać coś na mocy autorytetu Boga jest lekkomyślna, lecz tego, czy lekkomyślnie jest uznać, że Bóg faktycznie zalecił, abym coś uznał. Oczywiście jeśli Bóg naprawdę to zalecił, winienem to uznać; na jakiej jednak podstawie mam przyjąć, że to istotnie Bóg zalecił, byśmy uznali na przykład nauczanie o Trójcy Świętej?

Właśnie to pytanie podejmuje Akwinata w powyższym fragmencie. Próbuje on argumentować, że nie jest ani czymś lekkomyślnym, ani irracjonalnym przyjąć, iż Bóg zalecił, byśmy uznali dokładnie te treści, o których mówią chrześcijanie, mianowicie artykuły wiary. Akwinata chce, jak sądzę, powiedzieć, że przyjęcie tajemnic wiary nie musi być przejawem lekkomyślności ani nadmiernej beztroski, ponieważ mamy *materiał dowodowy na rzecz wniosku*, iż Bóg zalecił nam uznanie tych tajemnic. Owym materiałem dowodowym są spełnione proroctwo oraz znaki i cuda towarzyszące objawieniu tych tajemnic. Akwinata mówi tu o „dziełach przewyższających zdolności całej natury”, takich jak „cudowne uzdrowienia chorych”, „wskrzeszanie zmarłych” i tym

⁵³ Tamże, I, 6 [Tamże, t. 1, s. 28–29].

podobnych. Największym cudem jest, jak twierdzi, nadzwyczajna szybkość, z jaką rozprzestrzeniła się wiara chrześcijańska, mimo największych starań tyranów i mimo tego, że „[w wierze chrześcijańskiej] uczy się prawd przewyższających wszelki rozum ludzki, [...] poskramia rozkosze cielesne i [...] poucza [...] o marności wszystkiego, co jest w świecie”.

Myślę, że chce on ponadto zasugerować, iż gdybyśmy *nie* posiadali tego lub innego materiału dowodowego, to bylibyśmy lekkomyślni lub irracjonalni, akceptując tajemnice wiary. Tylko dlatego, że dysponujemy materiałem dowodowym na ich rzecz, możemy je racjonalnie uznać. W tym miejscu przywołuje on dla porównania wyznawców Mahometa, którzy, jak mówi, nie posiadają materiału dowodowego: „[W]idać, że ci, którzy dają wiarę jego słowom, wierzą lekkomyślnie”⁵⁴.

Zwróćmy uwagę, że Akwinata wyraźnie mniema, iż pewne sądy możemy przyjąć w sposób racjonalnie uzasadniony, mimo że nie dysponujemy materiałem dowodowym na ich rzecz, nie wyprowadzamy ich z innych sądów ani nie akceptujemy ich na podstawie innych sądów. Powiedzmy, że sąd jest dla mnie *podstawowy*, jeżeli uznaję go i nie czynię tego na podstawie innych sądów. Relacja bycia podstawowym jest dobrze znana, niemniej trudno ją scharakteryzować w sposób pouczający i niebanalny. Jestem przekonany, że słowo „kształt” przeliterowuje się jako k-s-z-t-a-ł-t: podstawą tego przekonania jest inne moje przekonanie, to mianowicie, że tak podaje słownik. Mam przekonanie, że $72 \times 71 = 5112$. Jego podstawą jest kilka innych przyjmowanych przeze mnie przekonań: że $1 \times 72 = 72$; $7 \times 2 = 14$; $7 \times 7 = 49$; $49 + 1 = 50$ i tak dalej. Jednakże niektóre z moich przekonań akceptuję, ale nie na podstawie innych przekonań. Nazwijmy te przekonania *podstawowymi*. Jestem na przykład przekonany, że $2 + 1 = 3$, i nie uznaję tego na podstawie innych sądów.

⁵⁴ Tamże, I, 6 [Tamże, s. 30].

Żywię również przekonania, że siedzę przy moim biurku oraz że lekko dokucza mi prawe kolano. Te przekonania również są dla mnie podstawowe; nie uznaję ich na podstawie innych sądów. Akwinata uważa, że możemy w sposób racjonalnie uzasadniony przyjąć jako podstawowe te sądy, które w sposób widomy są prawdziwe: te, które są samooczywiste lub oczywiste dla zmysłów. Jeśli chodzi o inne uznawane przez nas przekonania, to uznajemy je racjonalnie tylko wtedy, gdy pozostają w określonej relacji do tych, które są we właściwy sposób podstawowe. Wśród sądów niepodstawowych, które racjonalnie akceptujemy, niektóre w sposób widoczny wynikają z sądów podstawowych; takie sądy niepodstawowe są przedmiotem naszej wiedzy. Inne nie są przedmiotem naszej wiedzy i nie wynikają z sądów podstawowych, lecz są mimo wszystko racjonalnie akceptowalne, ponieważ są *prawdopodobne* w świetle sądów podstawowych. Myślę, że Akwinacie chodzi tu, ogólniej, o to, iż sąd jest dla nas racjonalnie akceptowalny tylko wtedy, gdy jest co najmniej prawdopodobny w świetle przekonań, które są dla nas we właściwy sposób podstawowe – to znaczy przekonań, które są samooczywiste lub oczywiste dla zmysłów. W myśl jego poglądu, podobnie jak w myśl poglądu ewidencjalisty, przekonanie o Bogu jest dla nas racjonalne tylko wtedy, gdy dysponujemy materiałem dowodowym na jego rzecz.

W tym miejscu chciałbym zaznaczyć, że Akwinata podsuwa nam również nieco inną linię argumentacji: napomyka niekiedy, że istnieje rodzaj *intuicyjnego* czy *bezpośredniego* poznania istnienia Boga:

Musimy jeszcze rozważyć, na jakim poznaniu polega ostateczne szczęście substancji umysłowej. Istnieje bowiem pewne ogólne i niejasne poznanie Boga, które osiągają prawie wszyscy ludzie: czy to stąd, że, jak się niektórym wydaje, istnienie Boga jest samo przez się oczywiste, tak jak inne zasady dowodzenia, o czym mówiliśmy w pierwszej księdze, czy też stąd, co wydaje się prawdziwsze, że za pomocą rozumu naturalnego człowiek może od razu dojść do jakiegoś poznania Boga. Ludzie bowiem widzą, że rzeczy w przyrodzie dzieją się według pewnego porządku, a ponieważ nie ma porządku

bez porządkującego, przyjmują zazwyczaj, że istnieje ktoś, kto porządkuje rzeczy, które oglądamy. Ale kim jest, jaki jest albo czy jest tylko jeden ów porządkujący naturę, nie od razu można wywnioskować z tego ogólnego rozważania⁵⁵.

Zapewne Akwinata utrzymywałby także, iż ten, kto posiada takie bezpośrednie i intuicyjne ujęcie istnienia Boga, nie jest irracjonalny, w swoim przekonaniu, że Bóg istnieje. Niełatwo uzgodnić tę sugestię z na ogół arystotelesowskim nastawieniem tego filozofa; być może w tym punkcie musimy potraktować Akwinatę jako prekursora kalwinizmu⁵⁶.

B. Fundamentyzm

Akwinata i ewidencjalista są więc zgodni, że wiara w Boga jest racjonalnie akceptowalna tylko wtedy, gdy istnieje materiał dowodowy na jej rzecz – inaczej mówiąc, tylko wtedy, gdy jest ona prawdopodobna w świetle pewnego zbioru sądów stanowiących ów materiał dowodowy. Aby lepiej zrozumieć Akwinatę i ewidencjalistę, potraktujmy ich jako zwolenników pewnej wersji *klasycznego fundamentyzmu*. Klasyczny fundamentyzm to *stanowisko* czy całościowe podejście do wiary, wiedzy, uzasadnionego przekonania, racjonalności i pokrewnych zagadnień. Zyskał on niebywałą popularność w myśli Zachodu i sądzę, że mimo znacznej krytyki, z jaką się spotkał, pozostaje dominującym stanowiskiem. Według fundamentysty niektóre sądy są w sposób właściwy podstawowe, pozostałe można racjonalnie zaakceptować tylko na podstawie *materiału dowodowego*, który ostatecznie musi odwołać się do czegoś, co *jest* we właściwy sposób podstawowe. Co więcej, sąd o istnieniu Boga nie jest we właściwy sposób podstawowy; stąd też racjonalnie można przyjąć wiarę teistyczną tylko wtedy, gdy posiada się materiał dowodowy na jej rzecz.

⁵⁵ Tamże, III, 38 [Tamże, t. 2, s. 101–102].

⁵⁶ Zob. niżej, część III, paragrafy A i C.

Zdecydowana większość autorów zachodnich, którzy zajmowali się tą kwestią, przyjmuje jakąś formę klasycznego fundamentalizmu. Ponadto stanowisko to jest bez wątpienia podstawą ewidencjalistycznego zarzutu wobec wiary w Boga. Spróbujmy zatem lepiej je zrozumieć.

Jak wspomniałem, w zarzucie ewidencjalistycznym od początku rzuca się w oczy jego *normatywny* charakter. To samo dotyczy fundamentalizmu: jest on tezą normatywną określającą strukturę, jaką *powinien* mieć system przekonań; tezą o własnościach poprawnego, akceptowalnego czy dobrze skonstruowanego systemu przekonań. Według fundamentalisty istnieją normy, obowiązki czy zobowiązania dotyczące przekonań, podobne tym dotyczącym działań. Być racjonalnym to postępować zgodnie z nimi, być irracjonalnym – to ich nie przestrzegać. Zatem być racjonalnym to używać władz poznawczych *we właściwy sposób*, czyli tak, aby nie przekroczyć żadnej normy ich używania.

Chociaż dla uproszczenia wykładu traktuję omawiane tu twierdzenie fundamentalizmu jako dotyczące *obowiązków*, *norm* czy *zobowiązań*, można by je również zinterpretować jako twierdzenie o *sprawności*. Przy takim podejściu fundamentalista to ktoś, kto twierdzi, że aby system przekonań osiągnął pewną charakterystyczną sprawność, musi mieć określoną strukturę. To samo twierdzenie można by również zinterpretować jako odnoszące się do *wad*, jako twierdzenie, że system przekonań, który nie posiada takiej struktury, jest wadliwy.

Myślę, że w pełniejszym zrozumieniu fundamentalizmu może nam pomóc wprowadzenie pojęcia *struktury noetycznej*. Noetyczna struktura danej osoby to zbiór uznawanych przez nią sądów wraz z określonymi relacjami epistemicznymi zachodzącymi między tą osobą a owymi sądami. Jak widzieliśmy, niektóre z moich przekonań mogą być oparte na innych; może istnieć para sądów, *A* i *B*, taka, że uznaję *B* oraz uznaję *A na podstawie B*. Opis noetycznej struktury danej osoby określiłby więc, które z jej przekonań są podstawowe, a które nie. Oczywiście, teoretycznie jest możliwe, że *żadne* z jej przekonań nie jest podstawowe; może ona posiadać tylko trzy przekonania, *A*, *B* i *C*, i każde

z nich uznawać na podstawie dwóch pozostałych. Moglibyśmy uznać, że jest to niewłaściwe lub irracjonalne, nie znaczy to jednak, że taka sytuacja nie jest możliwa. Zachodzi również możliwość, że *wszystkie* jej przekonania są podstawowe; może ona uznawać wiele sądów, ale żadnego z nich nie uznawać w oparciu o pozostałe. Na ogół jednak struktura noetyczna obejmuje zarówno przekonania podstawowe, jak i niepodstawowe. Warto może podać kilka przykładów przekonań, które często są dla danej osoby podstawowe. Przypuśćmy, że wydaje mi się, iż widzę drzewo; mam ów charakterystyczny rodzaj doświadczenia, który towarzyszy postrzeganiu drzewa. Mogę wówczas uznać sąd, że widzę drzewo. *Może* być tak, że uznaję ów sąd *na podstawie* sądu, iż wydaje mi się, że widzę drzewo; jednak w standardowej sytuacji nie uznaję pierwszego na podstawie drugiego, ponieważ w ogóle nie uznaję drugiego. Standardowo nie skupię uwagi na moim doświadczeniu, lecz na drzewie. Oczywiście *mogę* skierować uwagę na moje doświadczenie, zauważyć, jak rzeczy mi się przedstawiają, i nabyć przekonanie, że wydaje mi się, iż widzę coś, co *tak właśnie* wygląda. Jeśli zakwestionujesz moje twierdzenie, że widzę drzewo, możesz sprawić, iż *skieruję* uwagę na to doświadczenie. Jednak w standardowej sytuacji nie uznaję przekonania, że widzę drzewo, na podstawie sądu dotyczącego mojego doświadczenia; albowiem uznaję *A* na podstawie *B* tylko wtedy, gdy uznaję *B*, w typowym wypadku postrzegania drzewa nie uznaję zaś (ani nie rozważam) żadnych sądów na temat mojego doświadczenia. Standardowo traktuję takie sądy jako podstawowe. Podobnie moje przekonanie, że zjadłem dzisiejszego ranka śniadanie, jest dla mnie podstawowe. Nie uznaję go na podstawie jakiegoś sądu na temat mojego doświadczenia, jak choćby sądu, że wydaje mi się, iż pamiętam, jak jadłem śniadanie. W typowym wypadku nie zastanawiam się nawet nad pytaniem, czy *wydaje* mi się, że pamiętam, jak jadłem śniadanie; po prostu uznaję przekonanie, że je zjadłem; traktuję to przekonanie jako coś podstawowego.

Po drugie, opis struktury noetycznej będzie uwzględniać coś, co moglibyśmy nazwać wskaźnikiem *stopnia* przekonania. Niektóre z moich przekonań utrzymuję ze znacznie większym zdecydowaniem niż inne. Uznaję zarówno, że $2 + 1 = 3$, jak i że Londyn w Anglii leży na północ od Saskatoon w Saskatchewan; to pierwsze uznaję jednak z większą mocą niż to drugie. Niektóre przekonania uznaję z najwyższą mocą, inne wprawdzie akceptuję, ale dużo ostrożniej.

W tym miejscu moglibyśmy wykorzystać personalistyczną interpretację teorii prawdopodobieństwa; pomyślny o wskaźniku stopnia przekonania jako o funkcji $PS(A)$ na zbiorze sądów uznawanych lub nieuznawanych przez osobę S , przyjmującej wartości liczb rzeczywistych w przedziale od 0 do 1. $PS(A) = n$, opisuje więc jakby stopień, w jakim S uznaje A , czy siłę jej przekonania, że A . $PS(A) = 1$ oznacza całkowite, pozbawione zastrzeżeń opowiedzenie się przez S za A ; $PS(A) = 0$ wyraża podobne opowiedzenie się S za nie- A ; $PS(A) = 0,5$ znaczy, że S , jak osiołek Buridana, jest zawieszona w stanie równowagi między A i nie- A . Moglibyśmy następnie rozważyć, czy zwolennik interpretacji personalistycznej ma rację, że racjonalną strukturą noetyczną rządzi rachunek prawdopodobieństwa. Gdzie indziej argumentowałem, że *nie ma*⁵⁷.

Po trzecie, nieco mniej precyzyjne pojęcie: opis noetycznej struktury S uwzględniałby coś takiego jak wskaźnik *głębi umocowania*. Niektóre z moich przekonań znajdują się, by tak rzec, na obrzeżach mojej struktury noetycznej. Akceptuję je, może nawet w sposób zdecydowany, ale mógłbym je porzucić bez większych zmian w innych częściach mojej struktury noetycznej. Mam przekonanie, że na szczycie Grand Teton znajduje się kilka sporych głazów. Jeśli kiedyś odrzucę to przekonanie (na przykład dlatego, że zdobędę ten szczyt i nie znajdę tam żadnych głazów), to owa zmiana nie wpłynie znacząco na resztę mojej struktury noetycznej; spowoduje w niej co najwyżej drobne zmiany. Owo przekonanie nie tkwi więc głęboko w mojej strukturze noetycznej. Niemniej, gdybym doszedł

⁵⁷ A. Plantinga, *The Probabilistic Argument from Evil*, s. 15 i n.

do przekonania, że Grand Teton w ogóle nie istnieje, albo że w ogóle nie ma żadnych gór, albo że nie ma stanu Wyoming, miałyby to znacznie poważniejsze konsekwencje. Albo przypuśćmy, że zacząłbym myśleć, iż nie ma przeszłości (świat został stworzony zaledwie pięć minut temu, gotowy, ze wszystkimi pozornymi wspomnieniami i śladami przeszłości), albo że nie istnieją żadne osoby poza mną; takie zmiany wywołałyby jeszcze większe reperkusje, przekonania te bowiem tkwią bardzo głęboko w mojej strukturze noetycznej.

Trzeba zauważyć, że podstawowość, stopień przekonania oraz głębokość umocowania nie są ze sobą powiązane w prosty sposób. Część sądów, które traktuję jako podstawowe, uznaję za najwyższą mocą, na przykład sąd, że $2 + 1 = 3$, czy sąd, że wydaje mi się, iż widzę niebieskie pióro w mojej dłoni. Inne akceptuję o wiele mniej zdecydowanie. Mam przekonanie, że przed pięcioma laty odwiedziłem pewien uniwersytet w północnej Anglii. Nie uznaję tego sądu na podstawie innych sądów (na przykład o tym, co jest zapisane w moim notatniku, albo co pamięta, czy myśli, że pamięta, moja żona), a zatem sąd ten jest dla mnie podstawowy. Nie uznaję go jednak równie zdecydowanie, jak sądu, że $2 + 1 = 3$. Istnieją więc istotne różnice pod względem stopnia, w jakim uznaję sądy traktowane przeze mnie jako podstawowe. Ponadto pewne sądy, które przyjąłem na podstawie innych, uznaję bardziej zdecydowanie niż niektóre z sądów uznawanych przeze mnie za podstawowe. Przekonanie, że odwiedziłem wspomniany uniwersytet w północnej Anglii, jest dla mnie podstawowe, nie uznaję go jednak równie mocno jak tego, że $21^2 = 441$, czy tego, że „kształt” przeliterowuje się jako k-s-z-t-a-l-t, mimo że żadne z tych dwóch przekonań nie jest dla mnie podstawowe. Podobnie podstawowość i głębokość umocowania, a także głębokość umocowania i stopień przekonania, mogą być odwrotnie zależne względem siebie.

Ponadto przekonanie może łatwo zmienić status z niepodstawowego na podstawowe i odwrotnie. W chwili obecnej sąd, że $21 \times 21 = 441$, nie jest dla mnie podstawowy; przyjmuję go na podstawie przekonania, że właśnie wykonałem obliczenia i taki otrzymałem wynik. Jednakże później mogę pamiętać, że $21 \times 21 = 441$, i zapomnieć, iż to obliczyłem. W takim wypadku będę ten sąd po prostu pamiętać, a nie uznawać na podstawie innych przekonań; stanie się dla mnie podstawowy. To samo może się zdarzyć ze słowem „kształt”. Ponieważ przed chwilą zajrzałem do słownika, moje przekonanie, że tak przeliterowuje się to słowo,

opieram na podstawie przekonania, że tak mówi słownik; później mogę pamiętać, że tak się je przeliterowuje, ale już nie pamiętać, jak sprawdzałem to w słowniku.

I w końcu można by sądzić, że aby ustalić, co dana osoba traktuje jako podstawowe, wystarczy zadać pytanie w stylu Chisholma⁵⁸, na przykład „Jaka jest twoja racja dla uznania *p*?” albo „Dlaczego uznajesz *p*?”⁵⁹. Myślę jednak, że pogląd ten jest błędny. Przypuśćmy, że wydaje mi się, iż widzę drzewo, i mam przekonanie, że istotnie je widzę; pytasz mnie, na jakiej podstawie sędzę, że widzę drzewo. Zauważmy najpierw, że owo pytanie można zinterpretować na kilka sposobów. Mogę je potraktować jako prośbę o podanie racji, jaką mam, by sądzić, że to, co widzę, to *drzewo*, a nie, powiedzmy, okazały kaktus. Mógłbym wówczas odpowiedzieć, że wygląda mi na drzewo (a nie na kaktus). Mógłbym również zinterpretować twoje zapytanie jako prośbę o podanie moich racji dla uznania, że *widzę* drzewo (w odróżnieniu od, na przykład, słyszenia go lub czucia jego zapachu); ponownie mógłbym przytoczyć w odpowiedzi jakiś sąd o moim doświadczeniu. Mógłbym także potraktować twoje pytanie jako prośbę o podanie racji dla uznania *przez ciebie*, że jest tam drzewo. Nie możesz go zobaczyć – stłukłeś okulary lub masz czkawkę i zgodnie z wypróbowanym domowym sposobem założyłeś na głowę papierową torbę; wiem, że masz przekonanie, iż gdy jawi mi się drzewowo, to w 99 przypadkach na 100 gdzieś nieopodal znajduje się drzewo. Mógłbym więc rozmaicie zinterpretować twoje pytanie i wiele z tych interpretacji jest takich, że jeśli tak je odczytam, odpowiem nań, cytując jakiś sąd o moim doświadczeniu.

Czy wynika z tego jednak, że uznaję sąd *Widzę drzewo* (nazwijmy ten sąd „*D*”) na podstawie owego sądu doświadczeniowego? Nie sędzę. Z pewnością nie wynika z tego, że w *t*, czyli w chwili, gdy padło pytanie, uznawałem *D* na podstawie sądu doświadczeniowego. Być może w chwili *t* w ogóle nie *uznawałem* owego sądu doświadczeniowego; mogłem skupiać uwagę na drzewie, a nie na moim doświadczeniu; jest przecież niemożliwe, bym w chwili *t* akceptował przekonanie *B* na podstawie przekonania *A*, jeśli w *t* w ogóle nie uznaję *A*. Oczywiście w *t**, czyli w chwili mojej odpowiedzi, przypuszczalnie akceptuję ten doświadczeniowy sąd; czy wynika z tego, że w *t** uznaję na jego podstawie *D*? Nie. Jak zaznaczyłem,

⁵⁸ R. M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, s. 17 i n.

⁵⁹ Korzystam tu z sugestii Philipa Quinna zgłoszonej podczas jego wystąpienia na APA (Western Division 1981) w ramach sympozjum poświęconego mojemu tekstowi *Is Belief in God Properly Basic?*, „Noûs” 15 (1981), nr 1, s. 41–51.

mógłbym próbować podać rację dla mojego przekonania, że jest tam drzewo, albo mógłbym wyjaśniać, dlaczego mam przekonanie, iż *widzę* drzewo, w odróżnieniu od słyszenia go czy czucia jego zapachu, albo wyjaśniać, dlaczego uważam, że widzę *drzewo*, a nie okazały kaktus. Za każdym razem mógłbym odpowiedzieć, cytując sąd doświadczeniowy, dlaczego jednak przyjmować, że moje przekonanie, iż widzę drzewo, opieram *na podstawie* sądu doświadczeniowego, czy w istocie na podstawie jakiegokolwiek innego sądu? Przypuśćmy, że spytasz mnie o rację, na podstawie których uznaję, że $2 + 1 = 3$, czy że *modus ponens* jest formalnie poprawną formą wnioskowania. Mogę odpowiedzieć: „Po prostu wydaje się to samooczywiste”. Czy musimy wyciągnąć z tego wniosek, że moje przekonanie, iż $2 + 1 = 3$, opiera się na sądzie o moim doświadczeniu? Moim zdaniem, nie. Czy to, że przytaczam sąd doświadczeniowy, gdy pada takie pytanie, dowodzi, że nie traktuję *modus ponens* jako podstawowego? W żadnym razie. W ten sposób nie da się zatem ustalić, które sądy są dla danej osoby podstawowe; w ogóle niełatwo określić, kiedy jakiś sąd *jest* dla niej podstawowy. Możemy wszakże powiedzieć przynajmniej tyle: *koniecznym* warunkiem uznania przez osobę S sądu A na podstawie sądu B jest uznanie przez S zarówno A, jak i B, a warunkiem wystarczającym jest uznanie przez S A, uznanie B, uznanie, że B jest dobrym materiałem dowodowym na rzecz A, oraz uznanie, że podstawą uznania A jest B.

Myślę, że fundamentalizm najlepiej potraktować jako tezę o *racjonalnych* strukturach noetycznych. Struktura noetyczna jest racjonalna wtedy, gdy mogłaby być strukturą noetyczną w pełni racjonalnej osoby. Być w pełni racjonalnym w tym sensie, w jakim używam tego terminu, nie znaczy mieć wyłącznie prawdziwe przekonania, czy uznawać wszystkie logiczne konsekwencje swoich przekonań, czy uznawać wszystkie konieczne prawdy z jednakowym zdecydowaniem, czy nie ulegać emocjom przy tworzeniu przekonań. Być w pełni racjonalnym to czynić to, co słuszne, w odniesieniu do własnych aktów przekonania; nie łamać żadnych obowiązków epistemicznych. Z tego punktu widzenia racjonalna osoba to taka, której akty przekonania spełniają odpowiednie standardy; zarzucać komuś irracjonalność to krytykować go za niedopełnienie tych obowiązków czy powinności, za niedostosowanie się do odpowiednich norm czy standardów. By posłużyć się analogią etyczną: to, co irracjonalne, jest niedopuszczalne; to, co racjonalne, jest dopuszczalne.

W tym miejscu rozumiem „racjonalność” w kategoriach *obowiązku*, ale jak widzieliśmy, moglibyśmy dodatkowo lub zamiennie potraktować ją jako posiadanie sprawności epistemicznej lub brak epistemicznej wady.

Racjonalna struktura noetyczna to zatem taka, która mogłaby być strukturą noetyczną w pełni racjonalnej osoby; z kolei fundamentyzm to, jak twierdzą, teza na temat takich struktur noetycznych. Można przyjąć, że punktem wyjścia fundamentyzmu jest spostrzeżenie, iż niektóre z naszych przekonań opierają się na innych. Według fundamentysty racjonalna struktura noetyczna *posiada fundament*, czyli zbiór przekonań, które nie zostały zaakceptowane na podstawie innych przekonań; w racjonalnej strukturze noetycznej pewne przekonania są podstawowe. Niepodstawowe przekonania będą oczywiście akceptowane w oparciu o inne przekonania, które mogą być przyjęte w oparciu o jeszcze inne przekonania itd., aż dojdzie się do fundamentów. W racjonalnej strukturze noetycznej każde niepodstawowe przekonanie jest więc ostatecznie akceptowane na podstawie przekonań podstawowych.

Możemy chyba ująć tę kwestię następująco. Według fundamentysty relacja do podstawy jest, po pierwsze, relacją jedno/wieloznaczną; podstawą przekonania *A* jest często *kilka* przekonań *B₁... B_n*. Po drugie, w racjonalnej strukturze noetycznej owa relacja jest *niezwrotna*. Można powątpiewać, czy znajdzie się ktoś na tyle nieoświecony, by uznać *A* na podstawie *A*, ale nawet gdyby się znalazł, nie należy tak postępować. Albowiem w racjonalnej strukturze noetycznej, jeśli *A* uznaje się na podstawie *B*, to *B* jest w istotnym sensie *uprzednie* wobec *A*; tymczasem żaden sąd nie jest uprzedni względem samego siebie. Z tego punktu widzenia termin „samooczywisty” jest nieco mylący. Samooczywisty sąd, dajmy na to $2 + 1 = 3$, to sąd oczywisty czy znany sam w sobie, *bez* materiału dowodowego, a nie taki, na rzecz którego posiadamy dobry materiał dowodowy i dla którego takim materiałem jest *on sam*. Inaczej mówiąc, sądu samooczywistego nie uznaje się na podstawie innych sądów. Sąd $2 + 1 = 3$ jest samooczywisty; nie znaczy to, że stanowi materiał dowodowy na rzecz siebie samego, ale że nie wymaga w ogóle żadnego materiału dowodowego.

Po trzecie, zdaniem fundamentysty w racjonalnej strukturze noetycznej relacja do podstawy jest *asymetryczna*; jeśli podstawą mojego przekonania, że *A*, jest moje przekonanie, że *B*, to podstawą mojego przekonania, że *B*, nie może być moje przekonanie, że *A*. Mówiąc dokładniej, przyjmijmy, że *N* jest racjonalną strukturą noetyczną. Wówczas jeśli podstawą należącego do *N* przekonania, że *A*, są *B₁, ..., B_n*, to podstawą żadnego z *B_i* nie będzie *A*. Stąd na przykład, jeśli jestem racjonalny, a podstawą mojego przekonania, że Biblia jest wiarygodna, jest moje przekonanie, iż Bóg jest jej autorem, a wszystko, co mówi Bóg, jest prawdą, to podstawą mojego przekonania, że Bóg jest autorem Biblii, nie będą przekonania, że Biblia jest wiarygodna i mówi, że Bóg jest jej autorem.

Pierwsza główna teza fundamentyzmu jest więc taka, że w racjonalnej strukturze noetycznej relacja do podstawy jest niezwrotna i asymetryczna. Z drugą główną tezą zetknęliśmy się już wcześniej. W racjonalnej strukturze noetycznej niektóre przekonania – przekonania *podstawowe* – nie są oparte na żadnych innych przekonaniach. Te przekonania są fundamentem owej struktury.

Możemy chyba nieco dokładniej opisać racjonalną strukturę noetyczną następująco. Powiedzmy, że w ramach struktury noetycznej *N* przekonanie *B* stanowi *bezpośrednią podstawę* przekonania *A* wtedy, gdy w *N* podstawą *A* jest *B* i nie istnieje przekonanie *C* takie, że w *N* podstawą *C* jest *B* i w *N* podstawą *A* jest *C*. Wówczas w racjonalnej strukturze noetycznej

(6) Każde niepodstawowe przekonanie posiada bezpośrednią podstawę.

Co więcej, przekonanie należy w *N* do poziomu *0-ego*, jeśli jest podstawowe w *N*; należy do poziomu *1-ego* w *N*, jeśli jego bezpośrednią podstawą jest pewne przekonanie należące w *N* do poziomu *0-ego*; ogólniej, należy w *N* do poziomu *n + 1-ego*, jeśli jego bezpośrednią podstawą jest przynajmniej jedno przekonanie, które należy w *N* do poziomu *n-tego*. W racjonalnej strukturze noetycznej *N*

(7) Każde przekonanie *B* w *N* będzie należeć do najwyższego poziomu w *N*.

Inaczej mówiąc, istnieje taki poziom, że *B* należy do tego poziomu i do żadnego wyższego. (7) gwarantuje, że podstawą żadnego przekonania nie jest bezpośrednio ono samo. Załóżmy

bowiem, że bezpośrednią podstawą B byłoby ono samo. Na mocy (7) B należy do najwyższego poziomu 1. Ale ponieważ bezpośrednią podstawą B jest B , należy ono równocześnie do wyższego poziomu $1 + 1$, co jest niemożliwe. Podobnie (7) gwarantuje, że relacja bycia bezpośrednią podstawą jest asymetryczna. Jeszcze jedna uwaga terminologiczna: właściwym poziomem, do którego należy dane przekonanie B w strukturze noetycznej, jest najwyższy poziom B w N . A zatem w racjonalnej strukturze noetycznej N

(8) Jeśli w N podstawą A jest B , to poziom A jest wyższy niż poziom B .

Moglibyśmy to wyrazić, mówiąc, że jeśli w N podstawą A jest B , to B jest *uprzednie* wobec A w N ; to właśnie miałem na myśli, twierdząc, że sąd będący podstawą jest uprzedni wobec sądu opartego na nim. Z (8) wynika, że relacja bycia podstawą jest asymetryczna i niezwrotna.

W racjonalnej strukturze noetycznej każde niepodstawowe przekonanie jest bezpośrednio oparte na pewnych przekonaniach $A_1 \dots A_n$, z których każde jest bezpośrednio oparte na pewnych innych przekonaniach $B_1 \dots B_n$ itd. aż do samych fundamentów. Zatem od każdego niepodstawowego przekonania B można, idąc w dół struktury noetycznej, dojść do fundamentów – zazwyczaj jest kilka takich przejść i prowadzą one ostatecznie do kilku różnych przekonań podstawowych. Spróbujmy przedstawić to nieco dokładniej. *Przejście od A do B w N* to zbiór sądów $A, B_1 \dots B_n, B$, takich że w N bezpośrednią podstawą A jest B_n , bezpośrednią podstawą B_n jest $B_{n-1} \dots$, bezpośrednią podstawą B_2 jest B_1 , a bezpośrednią podstawą B_1 jest B . *Przejściem od A w N* jest dowolne przejście w N od A do dowolnego innego sądu. *Przejście od A do B można przedłużyć do przejścia od A do C* , jeśli istnieje przejście od B do C . *Przejście od A kończy się w C* , jeśli można je przedłużyć do przejścia od A do C i nie ma przejść od C . Zatem w racjonalnej strukturze noetycznej N

(9) Jeśli w N podstawą uznania A jest B , to istnieje w N przejście od A do B .

Ponadto w takiej strukturze noetycznej

(10) Jeśli A jest niepodstawowe w N , to istnieje przejście od A do pewnego przekonania B , które jest podstawowe w N ;

(11) Jeśli w N istnieje przejście od A do B i B jest niepodstawowe w N , to przejście od A do B można przedłużyć do przejścia od A do C , gdzie C jest podstawowe w N

oraz

(12) Każde przejście od niepodstawowego przekonania A kończy się ostatecznie na fundamentach.

Według fundamentysty każda racjonalna struktura noetyczna ma więc fundament i wszystkie niepodstawowe przekonania są ostatecznie akceptowane na mocy przekonań wchodzących w skład tych fundamentów. Jednak danego przekonania nie można we właściwy sposób zaakceptować na podstawie całkiem *dowolnego* innego przekonania; w racjonalnej strukturze noetycznej A zostanie zaakceptowane na podstawie B tylko wtedy, gdy B *wspiera* A lub należy do zbioru przekonań, które łącznie wspierają A . Nie jest do końca jasne, na czym polega ta relacja – nazwijmy ją relacją „wspierania”; fundamentyści różnie zapatrują się na tę sprawę. Można jednak przypuszczać, że jest ona zbliżona do relacji *bycia materiałem dowodowym*; jeśli A wspiera B , to A jest materiałem dowodowym na rzecz B , albo czyni B oczywistym, albo też B jest prawdopodobne w świetle A . Relacja ta jest stopniowalna. Moja wiedza, że dziewięciu na dziesięciu Fryzyjczyków potrafi pływać, a Feike jest Fryzyjczykiem, stanowi wsparcie dla mojego przekonania, że Feike potrafi pływać; jeszcze silniej wspiera to przekonanie moja wiedza, że wieczorna gazeta zamieściła zdjęcie Feikego triumfalnie wygrywającego wyścig na tysiąc pięćset metrów stylem dowolnym podczas letniej olimpiady w 1980 roku. Fundamentysta utrzymuje, całkiem rozsądnie, że w racjonalnej strukturze noetycznej siła przekonania niepodstawowego zależy od stopnia wsparcia, jakiego dostarczają mu przekonania fundamentalne.

O relacji wspierania można by powiedzieć znacznie więcej, nie ma tu jednak na to miejsca. Dla fundamentysty byłoby najwygodniej, gdyby relację tę dało się potraktować, podobnie

jak relację uprawdopodobniania, jako funkcję, gdzie parom przekonań przyporządkowuje się liczby rzeczywiste w przedziale od 0 do 1. Wówczas fundamentysta mógłby być może wyjaśnić *dictum* Locke’a, że siła przekonania powinna być proporcjonalna do siły materiału dowodowego, w następujący sposób: jeśli noetyczna struktura osoby S jest racjonalna, to dla dowolnego niepodstawowego przekonania A , $P(A/F) \geq B_s(A)$; inaczej mówiąc, wsparcie, jakie dla A stanowią fundamenty noetycznej struktury S , jest co najmniej równie silne jak przekonanie S , że A . Problemy wyłaniają się jednak z chwilą, gdy przejdziemy do wiedzy (w odróżnieniu od racjonalnego przekonania). Przypuśćmy, że zgadzamy się, iż jeśli wsparcie, jakiego każdemu sądowi z pary A i B dostarczają fundamenty, wystarczy do wiedzy, to wsparcie dla ich koniunkcji, A i B , również wystarczy do wiedzy. Paradoks loterii pokazuje, że jeśli relacją wspierania rządzi rachunek prawdopodobieństwa, to nie istnieje taki stopień wsparcia (mniejszy niż 1), że posiadanie przez sąd wsparcia tego stopnia wystarczy (gdy chodzi o wsparcie) do wiedzy. Powstają tu jeszcze inne zagadki, ale fundamentysta powie z pewnością, że *istnieje* taka relacja wspierania i że w racjonalnej strukturze noetycznej siła niepodstawowego przekonania jest funkcją wsparcia, jakiego dostarczają mu fundamenty.

Podsumowując, zgodnie z fundamentyzmem w racjonalnej strukturze noetycznej: (1) relacja uznawania-na-podstawie jest asymetryczna i niezwrótta, (2) istnieje fundament i (3) siła przekonania niepodstawowego jest proporcjonalna do wsparcia, jakiego dostarczają mu fundamenty.

C. Warunki podstawowości właściwej

Odnotujmy teraz kolejną i najważniejszą własność klasycznych odmian fundamentyzmu: wszystkie one formułują pewne warunki podstawowości właściwej. W myśl fundamentyzmu nie każdy rodzaj przekonania może należeć do fundamentów racjonalnej struktury noetycznej; przekonanie podstawowe we właściwy sposób (tj. podstawowe w racjonalnej strukturze noetycznej) musi spełniać określone warunki. Musi nadawać się do pełnienia roli fundamentu, do współdzwigania ciężaru całej struktury noetycznej. Jak widzieliśmy, Tomasz

z Akwinu twierdzi, że sąd jest podstawowy we właściwy sposób dla danej osoby tylko wtedy, gdy jest dla niej samooczywisty lub „oczywisty dla zmysłów”.

Zbadajmy dokładniej samooczywistość. W jakich warunkach sąd posiada tę cechę? Jakie rodzaje sądów są samooczywiste? Przykładem są najprostsze prawdy arytmetyki, takie jak

$$(13) 2 + 1 = 3,$$

proste prawdy logiki, takie jak

(14) Żaden mężczyzna nie jest równocześnie żonaty i nieżonaty,

być może uogólnienia prostych prawd logiki, takie jak

(15) Dla dowolnego sądu p , koniunkcja p i jego negacji jest fałszywa,

oraz określone sądy wyrażające tożsamość i różnicę, na przykład

(16) Czerwień jest różna od zieleni,

(17) Własność bycia liczbą pierwszą jest różna od własności bycia liczbą złożoną

czy

(18) Sąd *Wszyscy ludzie są śmiertelni* różni się od sądu *Wszyscy śmiertelnicy są ludźmi*.

Na tym nie koniec, Akwinata podaje następujące przykłady:

(19) Całość jest większa od części

(przypuszczalnie, przez „część” rozumie on to, co nazwalibyśmy „częścią właściwą”) oraz, nieco bardziej wątpliwie,

(20) Człowiek jest zwierzęciem.

Kolejne propozycje takich sądów – mogące budzić pewne zastrzeżenia – pochodzą z wielu innych dziedzin, na przykład

(21) Jeśli p jest koniecznie prawdziwe i z p wynika q , to q jest koniecznie prawdziwe,

(22) Jeśli e^1 występuje przed e^2 , a e^2 występuje przed e^3 , to e^1 występuje przed e^3

czy

(23) Sprawianie zbędnego (i niechcianego) bólu tylko dla zabawy jest niesłuszne.

Co wyróżnia te sądy? Zgodnie z tradycją znakiem rozpoznawczym sądu samooczywistego jest to, że z chwilą jego uchwycenia czy zrozumienia po prostu widzi się, iż jest prawdziwy. Zrozumienie samooczywistego sądu wystarcza do uchwycenia jego prawdziwości. Oczywiście pojęcie to należy zrelatywizować do *osoby*; to, co jest samooczywiste dla ciebie, nie musi być takie dla mnie. Najprostsze prawdy arytmetyczne są samooczywiste dla niemal wszystkich, ale taka prawda jak $17 + 18 = 35$ może być samooczywista tylko dla niektórych. Naturalnie sąd jest samooczywisty dla danej osoby tylko wtedy, gdy osoba ta rzeczywiście go pojmuje, toteż nie będzie samooczywisty dla kogoś, kto nie rozumie zawartych

w nim pojęć. Jak mówi Akwinata, pewne sądy są samooczywiste tylko dla osób wykształconych; jako przykład wymienia prawdę, że substancje niematerialne nie zajmują przestrzeni. Wśród sądów, których składowe pojęcia nie są zrozumiałe dla wszystkich, niektóre są takie, że każdy, kto *istotnie* by owe pojęcia zrozumiał, dostrzegłby prawdziwość odpowiednich sądów, na przykład

(24) Model teorii pierwszego rzędu T przypisuje prawdziwość aksjomatom T .

Inne, na przykład $17 + 13 = 30$, mogą być takie, że tylko niektóre spośród rozumiejących je osób dostrzegają ich prawdziwość.

Jak jednak mamy rozumieć to „widzenie prawdziwości”? Ci autorzy, którzy mówią o samooczywistości, odwołują się wprost do metafory wzrokowej i tłumaczą samooczywistość przez odniesienie do widzenia. Warto zwrócić uwagę na dwa ważne aspekty tej metafory i dwa odpowiadające im składniki idei samooczywistości. Po pierwsze, mamy składnik *epistemiczny*: sąd p jest samooczywisty dla osoby S tylko wtedy, gdy S posiada *bezpośrednią* wiedzę o p – tj. posiada wiedzę na temat p i podstawą tej wiedzy nie są żadne inne sądy. Weźmy prostą prawdę arytmetyczną w rodzaju $2 + 1 = 3$ i porównajmy ją z prawdą w rodzaju $24 \times 24 = 576$. Znam każdy z tych sądów, przy czym drugi, w odróżnieniu od pierwszego, znam na podstawie obliczenia, czyli pewnego rodzaju wnioskowania. Posiadam więc bezpośrednią wiedzę na temat pierwszego, ale nie drugiego.

Drugi składnik idei samooczywistości ma charakter fenomenologiczny. Powróćmy do naszych dwóch sądów; pierwszemu z nich, w odróżnieniu od drugiego, towarzyszy pewna świetlista aura czy blask, gdy przywołuje się go na myśl czy rozważa. Locke mówi w tym kontekście o „blasku oczywistości”; samooczywisty sąd, jak powiada, posiada „dla uważnego umysłu jasność i przejrzyistość”. Kartezjusz mówi z kolei o „jasności i wyraźności”; każdy z nich ma, jak sądzę,

na myśli tę samą własność fenomenologiczną. Własność ta wiąże się z inną: po zrozumieniu sądu tego rodzaju odczuwa się silną skłonność, by go zaakceptować; ów blask oczywistości wydaje się zmuszać lub przynajmniej skłaniać do przyjęcia takiego sądu. Akwinata i Locke utrzymywali, że dowolna osoba, a w każdym razie normalny, dojrzały człowiek, który rozważa samooczywisty sąd, nie jest w stanie powstrzymać się od jego uznania. Wydaje się zatem, że fenomenologiczny składnik idei samooczywistości ma dwie cechy: świetlistą aurę, jaką wykazuje $2 + 1 = 3$, oraz doświadczaną skłonność, by ów sąd przyjąć czy uznać. W istocie świetlista aura może *po prostu być* doświadczaną przemożną chęcią akceptacji; kto wie, czy nie są one jednym i tym samym. W takim razie składnik fenomenologiczny nie posiadałby podwójnej cechy, którą – jak sugerowałem – posiada; w każdym jednak razie musimy uznać ów fenomenologiczny aspekt samooczywistości.

Akwinata utrzymuje zatem, że samooczywiste sądy są we właściwy sposób podstawowe. Myślę, że chce uznać za we właściwy sposób podstawowe również sądy „oczywiste dla zmysłów”. Terminem tym określa on, jak sądzę, sądy *percepcyjne* – sądy, których prawdziwość lub fałszywość możemy ustalić wzrokowo lub korzystając z innego zmysłu, takie jak

(25) Przede mną znajduje się drzewo,

(26) Mam na nogach buty

czy

(27) Liście tamtego drzewa są żółte.

A zatem Akwinata utrzymuje, że sąd jest podstawowy we właściwy sposób wtedy i tylko wtedy, gdy jest samooczywisty lub oczywisty dla zmysłów.

Inni fundamentyści upierają się, że sądy podstawowe w ramach racjonalnej struktury noetycznej musi cechować określony rodzaj *pewności*. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można więc uznać, że według Kartezjusza fundamenty racjonalnej struktury noetycznej obejmują nie sądy w rodzaju (25)–(27), ale ostrożniejsze twierdzenia dotyczące własnego życia psychicznego; na przykład

(28) Wydaje mi się, że widzę drzewo,

(29) Wydaje mi się, że widzę coś zielonego,

czy, jak to ujmuje profesor Chisholm,

(30) Jawi mi się zielono.

Takie sądy zdają się posiadać jakiś rodzaj niepodatności na błąd, którego brak sądom pierwszego rodzaju. Mógłbym się mylić, sądząc, że widzę różowego szczura; być może mam halucynacje lub złudzenia. W każdym jednak razie znacznie trudniej zrozumieć, że mógłbym się mylić, uznając, iż *wydaje mi się*, iż widzę różowego szczura; czy uznając, że jawi mi się różowo (lub różowo-szczurzo). Powiedzmy, że sąd, co do którego nie mogę się w taki sposób mylić, jest dla mnie niepodważalny; być może Kartezjusz chce powiedzieć, że sąd jest podstawowy dla osoby *S* w sposób właściwy tylko wtedy, gdy jest dla *S* samooczywisty lub niepodważalny.

A oto pełna definicja:

(31) Sąd *p* jest niepodważalny dla osoby *S* wtedy i tylko wtedy, gdy (a) nie jest możliwe, że *S* uznaje *p* i *p* jest fałszywy, oraz (b) nie jest możliwe, że *S* uznaje $\sim p$ i *p* jest prawdziwy.

Celem drugiego warunku jest wykluczenie prawd koniecznych; gdyby poprzestać na pierwszym warunku, to albo hipoteza Goldbacha, albo jej negacja byłaby niepodważalna, mimo że nikt nie wie, czy jest prawdziwa.

Mamy tu kolejny wyróżnik fundamentyzmu: twierdzenie, że nie każdy sąd jest podstawowy we właściwy sposób. Starożytni i średniowieczni fundamentyści skłaniali się ku pogładowi, że sąd jest w sposób właściwy podstawowy dla danej osoby tylko wtedy, gdy jest samooczywisty lub oczywisty dla jej zmysłów: nowożytni fundamentyści – Kartezjusz, Locke, Gottfried Wilhelm Leibniz i inni – skłaniali się ku pogładowi, że dla *S* sąd jest podstawowy we właściwy sposób tylko wtedy, gdy jest dla *S* samooczywisty lub niepodważalny. Jak każde uogólnienie historyczne, również i to jest niebezpieczne; ale może warto zaryzykować. Przyjmijmy, że *klasycznym fundamentystą* jest każdy, kto jest starożytnym, średniowiecznym lub nowożytnym fundamentystą.

D. Upadek fundamentyzmu

Powróćmy teraz do głównego pytania: Dlaczego wiara w Boga nie mogłaby się znaleźć wśród fundamentów mojej struktury noetycznej? Odpowiedź klasycznego fundamentysty była taka, że nawet jeśli wiara ta jest *prawdziwa*, to brak jej własności, jakie musi posiadać sąd, aby zasłużyć na miejsce w fundamentach. W skład fundamentów nie wchodzi sądy, które można racjonalnie zaakceptować wyłącznie na podstawie innych sądów. Jedyne sądy podstawowe we właściwy sposób to te, które są samooczywiste, niepodważalne lub oczywiste dla zmysłów. Ponieważ sąd, że Bóg istnieje, nie należy do tych kategorii, nie jest dla nikogo podstawowy we właściwy sposób; inaczej mówiąc, żadna należycie uformowana, racjonalna struktura noetyczna nie zawiera tego sądu

w swych fundamentach. Musimy teraz przyjrzeć się bliżej następującej podstawowej zasadzie klasycznego fundamentyzmu:

(32) Sąd p jest podstawowy we właściwy sposób dla osoby S wtedy i tylko wtedy, gdy p jest samooczywisty dla S , niepodważalny dla S lub oczywisty dla zmysłów S .

(32) zawiera dwa twierdzenia: po pierwsze, sąd jest podstawowy we właściwy sposób *wtedy*, gdy jest samooczywisty, niepodważalny lub oczywisty dla zmysłów, i – po drugie – sąd jest podstawowy we właściwy sposób *tylko wtedy*, gdy spełnia ów warunek. Pierwszy wymóg wydaje się prawdziwy; przyjmijmy go tymczasowo. Co z drugim? Czy istnieje jakaś racja na jego rzecz? Dlaczego przyjmuje go fundamentysta? I dlaczego sądzi, że powinien przyjąć go teista?

Na początek trzeba zauważyć, że jeśli teza (32) jest prawdziwa, oraz prawdziwa jest powiązana z nią teza fundamentyzmu, zgodnie z którą sąd jest racjonalnie akceptowalny tylko wtedy, gdy wynika z tego, co jest we właściwy sposób podstawowe, lub jest prawdopodobny w świetle tego, co jest we właściwy sposób podstawowe, to mnóstwo przekonań, które faktycznie wszyscy uznajemy, jest irracjonalnych. Jedną z kluczowych lekcji, jakie płyną z dziejów filozofii nowożytnej – mniej więcej od Kartezjusza po Hume'a – brzmi jak następuje: w świetle sądów, które są samooczywiste i niepodważalne, większość przekonań, z którymi mamy do czynienia w codziennym życiu, nie jest prawdopodobna – a w każdym razie nie ma żadnego powodu, by sądzić inaczej. Wystarczy przywołać wszystkie te sądy, z których wynika na przykład, że istnieją trwałe przedmioty fizyczne czy że oprócz mnie istnieją inne osoby, czy że świat istnieje dłużej niż pięć minut: w świetle tego, co jest samooczywiste czy niepodważalne dla mnie, żaden z tych sądów nie jest, jak sądzę, bardziej prawdopodobny niż jego negacja; nikt w każdym razie nie podał dobrego powodu, by sądzić inaczej. Przypuśćmy, że do fundamentów

dodamy sądy, które są oczywiste dla zmysłów, przechodząc w ten sposób od fundamentyzmu nowożytnego do starożytnego i średniowiecznego. Wówczas sądy, z których wynika istnienie przedmiotów materialnych, będą oczywiście prawdopodobne w świetle fundamentów, jako że wejdą w ich skład. Tego samego nie można jednak powiedzieć ani o sądach na temat przeszłości, ani o sądach, z których wynika istnienie osób innych niż ja; tak jak poprzednio, nie będą one prawdopodobne w świetle tego, co podstawowe w sposób właściwy.

Czy nie dowodzi to, że rozważana teza jest fałszywa? Twierdzi się, że

(33) Sąd A jest dla mnie podstawowy we właściwy sposób tylko wtedy, gdy A jest dla mnie samooczywisty, niepodważalny lub oczywisty dla zmysłów.

Jednak wiele sądów, które nie spełniają tych warunków, *jest* dla mnie podstawowych we właściwy sposób. Jestem na przykład przekonany, że dziś w południe zjadłem lunch. Nie uznaję tego sądu na podstawie innych przekonań; traktuję go jako podstawowy; należy on do fundamentów mojej struktury noetycznej. Ponadto, traktując go w ten sposób, jestem całkowicie racjonalny, mimo że ów sąd nie jest dla mnie ani samooczywisty, ani oczywisty dla zmysłów, ani niepodważalny. Rzecz jasna nie musi to przekonać fundamentysty; może on sądzić, że *de facto* nie traktuję tego sądu jako podstawowego, albo też może pójść na całość i stwierdzić, że o ile *rzeczywiście* traktuję ów sąd jako podstawowy, o tyle faktycznie *jestem* irracjonalny.

Być może bardziej przekonujące będzie to, co następuje. Według klasycznego fundamentysty (nazwijmy go *F*), osoba *S* jest racjonalna, akceptując sąd (33) tylko wtedy, gdy albo (33) jest dla niej podstawowy we właściwy sposób (samooczywisty, niepodważalny lub oczywisty dla zmysłów), albo uznaje ona (33) na podstawie sądów, które są dla niej podstawowe w sposób właściwy

i wspierają (33). Przypuszczalnie, jeśli F wie, że na rzecz (33) przemawiają sądy, które są samooczywiste, oczywiste dla zmysłów lub niepodważalne, to będzie w stanie podać dobry argument – dedukcyjny, indukcyjny, probabilistyczny czy jakikolwiek inny – którego przesłanki są samooczywiste, oczywiste dla zmysłów lub niepodważalne, a którego wnioskiem jest (33). O ile wiem, żaden fundamentalista nie podał takiego argumentu. Wydaje się zatem, że fundamentalista nie ma żadnego wsparcia dla (33) w postaci sądów, które są (w myśl jego własnego stanowiska) podstawowe we właściwy sposób. Jeśli więc ma racjonalnie zaakceptować (33), to musi (w myśl swego własnego stanowiska) zaakceptować go jako podstawowy we właściwy sposób. Jednak zgodnie z samym (33), (33) jest podstawowy we właściwy sposób dla F tylko wtedy, gdy (33) jest dla niego samooczywisty, niepodważalny lub oczywisty dla zmysłów. Jest jasne, że (33) nie spełnia żadnego z tych warunków i wobec tego nie jest we właściwy sposób podstawowy dla F . A skoro tak, to akceptując (33), F popada w wewnętrzną sprzeczność; akceptuje (33) jako podstawowy, mimo że (33) nie spełnia warunku podstawowości właściwej podanego w (33).

Co więcej, (33) jest albo fałszywy, albo taki, że akceptując go, fundamentalista nie dopełnia swych epistemicznych powinności. F nie ma bowiem żadnego argumentu czy materiału dowodowego na rzecz (33). Toteż jeśli (33) jest prawdziwy, akceptując go, F złamie swoje powinności epistemiczne. (33) jest więc albo fałszywy, albo taki, że F nie może go racjonalnie zaakceptować. Mało tego, gdyby pod naciskiem fundamentalisty teista zaakceptował (33) bez argumentu, wówczas dodałby do swojej struktury noetycznej sąd, który jest albo fałszywy, albo taki, że akceptując go, złamie on swoje powinności noetyczne. Jeśli jednak istnieje coś takiego jak etyka przekonań, z pewnością zabrania ona uznania sądu, o którym wiadomo, że jest albo fałszywy, albo taki, że nie powinno się go uznać. Wynika z tego, że nie powinienem zaakceptować (33), nie mając argumentu wychodzącego od przesłanek, które spełniają warunek nakładany przez (33). To samo dotyczy fundamentalisty: jeśli nie może on

znaleźć takiego argumentu na rzecz (33), powinien odrzucić ów sąd. Ponadto nie powinien on wysuwać, a ja nie powinienem akceptować żadnego zarzutu wobec wiary teistycznej, który w sposób kluczowy zależy od sądu prawdziwego tylko wtedy, gdy nie powinienem go uznać.

Argument ten można uściślić. Klasyczny fundamentysta akceptuje

(34) Sąd p jest racjonalnie akceptowalny dla osoby S tylko wtedy, gdy albo (1) p jest samooczywisty, oczywisty dla zmysłów lub niepodważalny dla S , albo (2) w noetycznej strukturze S istnieją przejścia od p do $q_1, \dots, q_n$, które (a) są podstawowe dla S , (b) są samooczywiste, oczywiste dla zmysłów, lub niepodważalne dla S , oraz (c) wspierają p .

(34) sam nie jest, rzecz jasna, oczywisty dla zmysłów. Co więcej, nie jest niepodważalny dla F . Jeśli (34) jest przygodny, to istnieje możliwość, że F uznaje go, chociaż ten jest fałszywy, a zatem nie jest niepodważalny. Jeśli jest on nieprzygodny, to jest albo koniecznie prawdziwy, albo koniecznie fałszywy. W pierwszym wypadku jest możliwe, że F uznaje jego fałszywość, gdy jest on prawdziwy; w drugim wypadku jest możliwe, że F uznaje jego prawdziwość, gdy jest on fałszywy; zatem w żadnym wypadku nie jest on niepodważalny. Co więcej, raczej trudno potraktować (34) jako samooczywisty; z pewnością można go zrozumieć, a zarazem nie uznać. Zatem (34) nie jest dla F samooczywisty, oczywisty dla zmysłów lub niepodważalny. Dlatego jeśli (34) jest prawdziwy, to o ile F ma go zaakceptować w sposób racjonalny, musi to zrobić na podstawie sądów, które są samooczywiste, niepodważalne lub oczywiste dla zmysłów, i które go wspierają. Jednakże żaden fundamentysta nie podał nigdy na rzecz (34) udanego argumentu opartego na sądach, które spełniają ten warunek. Jest więc mało prawdopodobne, by przyjęcie przez F (34) spełniało konieczny warunek racjonalności wyrażony w (34).

Oczywiście *mogłoby* się zdarzyć, że istnieją sądy $p_1, \dots, p_n$, takie, że: (1) w noetycznej strukturze S istnieje przejście od (34) do p_i ; (2) p_i faktycznie wspierają (34); (3) p_i spełniają warunek podstawowości właściwej sformułowany w (33), nawet jeśli F nie jest w stanie powiedzieć, które to sądy, i nawet jeśli nikomu innemu nie przychodzą na myśl żadne odpowiednie propozycje. (Tak jak możliwe jest, że każdy teista akceptuje wiarę teistyczną na podstawie sądów, które równocześnie wspierają tę wiarę i w myśl (33) są podstawowe we właściwy sposób). Wydaje

się to jednak mało prawdopodobne i pod nieobecność jakiejś racji, by sądzić, że *istnieją* sądy tego typu, lepszym rozwiązaniem jest odrzucenie (34).

Moglibyśmy próbować na rozmaite sposoby udoskonalić (34). Niemal każdy przyjmuje jako podstawowe określone przekonania, z których wynika istnienie innych osób, a także pewne sądy dotyczące przeszłości; nie każdy natomiast uznaje wiarę w Boga za podstawową. Wobec tego uderzającego faktu mogliśmy zaproponować:

(35) Sąd p jest we właściwy sposób podstawowy dla osoby S wtedy i tylko wtedy, gdy p jest dla S samooczywisty, niepodważalny lub oczywisty dla zmysłów, bądź też jest niemal powszechnie akceptowany jako podstawowy.

(35) rodzi pewne problemy. W zamyśle ma uprawomocnić zaliczenie do podstawowych takich danych pamięci jak to, że dziś w południe zjadłem lunch; ale nie dla każdego ten sąd będzie podstawowy. Ośmielam się mniemać, że większość czytelników nie poświęciła mojemu lunchowi najmniejszej uwagi; zbyt pochłania ich myślenie o własnym, by zaprzętały sobie głowę moim. Zatem (35) w obecnej postaci nie spełni swojej roli. Nie ma to jednak faktycznie znaczenia, ponieważ, nawet gdybyśmy dysponowali adekwatnym sformułowaniem (35), byłby on obarczony tą samą słabością, co (34). Nie każdy traktuje (35) jako podstawowy; ja na przykład tak go nie traktuję. Nie jest on również samooczywisty, niepodważalny ani oczywisty dla zmysłów. A zatem o ile nie podamy na jego rzecz argumentu opartego na sądach spełniających sformułowane w nim warunki, o tyle uznając go, będziemy uznawać sąd, który jest prawdopodobnie albo fałszywy, albo taki, że nie powinniśmy go uznać. Dlatego nie powinniśmy go uznawać, przynajmniej dopóki ktoś nie poda odpowiedniego argumentu na jego rzecz.

Moglibyśmy dalej debatować nad kolejnymi ulepszeniami (33); w części III przyjrzyć się właściwej procedurze ustalania i uzasadniania takich kryteriów

podstawowości właściwej. Nie ma jednak wątpliwości, że klasyczny fundamentalizm zbankrutował – i o ile stoi u podstaw zarzutu ewidencjalistycznego, zaiste chwiejna to podstawa.

Oczywiście zarzut ewidencjalistyczny nie *musi* zakładać klasycznego fundamentalizmu; mógłby go niewątpliwie sformułować również ktoś, kto akceptuje zupełnie inną wersję fundamentalizmu. Aby jednak ów zarzut ocenić, musieliśmy najpierw ustalić, jakie kryterium podstawowości właściwej owa wersja zakłada. Bez takiego dookreślenia pozostaje on w najlepszym razie wekslem. Z punktu widzenia toczonej obecnie dyskusji kolejny ruch należy więc do ewidencjalisty. Musi on podać takie kryterium podstawowości właściwej, które nie jest uwikłane w trudności z samoodniesieniem, wyklucza wiarę w Boga jako podstawową we właściwy sposób i posiada jakąś rację przemawiającą za swą prawdziwością.

Ewidencjalista nie musi być klasycznym fundamentalistą; co więcej, *w ogóle* nie musi być fundamentalistą. Mógłby przyjąć koherencyjną teorię racjonalności. Temat ten jest rozległy i złożony; nie tu miejsce, by go rozpatrzeć. Kluczowe są jednak dwie kwestie. Po pierwsze, czym jest koherencja? I czy istnieje jakiś powód, aby sądzić, że noetyczna struktura teisty jest jej pozbawiona? Po drugie, zakładając, że tak jest istotnie, jak ustalić kierunek modyfikacji tej struktury? Przypuśćmy na przykład, że noetyczna struktura danego teisty wykazuje brak koherencji, ponieważ zawiera jednocześnie wiarę w Boga oraz, powiedzmy, zaprzeczenie idei, że istnieje coś takiego jak przyczynowość podmiotowa. Być może ze względu na tę niespójność jego struktura noetyczna jest irracjonalna, a w każdym razie jakoś wadliwa. W jaki jednak sposób miałoby to przemawiać przeciwko wierze teistycznej? Wymagana jest jakaś zmiana struktury noetycznej, dlaczego jednak zakładać, że to teistyczną wiarę należy odrzucić? Jest przecież inne wyjście: może należy po prostu uznać przyczynowość podmiotową.

Część III: Reformowany zarzut wobec teologii naturalnej

Przyjmijmy, że przez teologię naturalną będziemy rozumieć próbę udowodnienia czy wykazania istnienia Boga. Projekt ten ma długie i imponujące dzieje, sięgające początków chrześcijaństwa, a w poczet jego realizatorów zalicza się wielu najwybitniejszych myślicieli świata zachodniego. Przychodzą tu na myśl choćby: Anzelm z Canterbury, Akwinata, Jan Duns Szkot, William Ockham, Kartezjusz, Baruch Spinoza oraz Leibniz. Ostatnio – być może od czasów Kanta – tradycja teologii naturalnej straciła nieco rozmach, ma jednak nadal utalentowanych obrońców, zarówno w obrębie oficjalnej filozofii katolickiej, jak i poza nią.

Jednak wielu chrześcijan nie poddaje się bezkrytycznie jej urokom. Szczególnie niechętnie patrzą na nią teologowie reformowani czy kalwinistyczni. Kilku reformowanych myślicieli – na przykład Benjamin Breckinridge Warfield – akceptuje dowody teistyczne, ale na ogół stanowisko reformatorów waha się od chłodnej akceptacji, poprzez obojętność, aż po podejrzliwość, wrogość i jawne oskarżenia o bluźnierstwo. Początkowo taki stosunek wydaje się zagadkowy. Przypomina nieco sposób, w jaki niektórzy chrześcijanie traktują uzdrowienie przez wiarę: nie jest to wykonalne, a nawet gdyby było, nie należy tego robić. Co dokładnie, czy choćby w przybliżeniu, owi synowie i córki Reformacji mają przeciwko dowodzeniu istnienia Boga? Co *mogliby* mieć przeciwko niemu? Cóż mogłoby budzić mniej sprzeciwu z czyjejkolwiek strony, wyjąwszy najbardziej zatwardziałego ateistę?

A. Wstępne sformułowanie zarzutu

Odpowiadając na to pytanie, wezmę pod uwagę trzech reprezentatywnych myślicieli reformowanych. Zaczniemy od dziewiętnastowiecznego teologa holenderskiego Hermana Bavincka:

Nie istnieje odrębna teologia naturalna, uprawiana niezależnie od Objawienia, na podstawie samej tylko obserwacji i badania wszechświata, w którym żyje człowiek. [...]

Pismo św. zachęca nas, byśmy przypatrywali się niebu i ziemi, ptakom i mrówkom, kwiatom i liliom po to, by ujrzeć i rozpoznać w nich Boga. „Podnieście oczy w górę i patrzcie: Kto stworzył te gwiazdy?” (Iz 40,26). Pismo św. nie jest zbiorem abstrakcyjnych rozumowań. Nie czyni z Boga wniosku sylogizmu, pozostawiając nam decyzję, czy argument jest udany, czy nie. Przeciwnie, wypowiada się autorytatywnie. Zarówno teologicznie, jak i religijnie przyjmuje Boga za punkt wyjścia.

Odnosimy wrażenie, że wiara w istnienie Boga jest całkowicie oparta na tych dowodach. Byłaby to jednak zaprawdę „nędzna wiara, która, zanim zwróci się do Boga, musi najpierw udowodnić Jego istnienie”. Prawda jest zgoła odmienna. Nie ma ani jednego przedmiotu, którego istnienie wahamy się uznać, dopóki nie zostaną przedłożone mocne dowody. O istnieniu jaźni, świata wokół nas, praw logicznych, praw moralnych itd. jesteśmy tak głęboko przeświadczeni ze względu na niezatarte wrażenia, jakie pozostawiają w naszej świadomości, że niepotrzebne są nam jakiegokolwiek argumenty czy dowody. Akceptujemy ich istnienie spontanicznie, całkowicie mimowolnie, bez żadnego nacisku czy przymusu. To samo dotyczy istnienia Boga. Tak zwane dowody nie są bynajmniej ostateczną podstawą naszego najsilniejszego przeświadczenia o istnieniu Boga. Tę pewność

daje jedynie wiara, czyli spontaniczny materiał dowodowy, który zewsząd nam się narzuca⁶⁰.

Według Bavincka wiara w istnienie Boga nie jest więc oparta na dowodach czy argumentach. Przez „argument” rozumie on zapewne argumenty formułowane w ramach teologii naturalnej – jak te, które podają Akwinata i Duns Szkot, a później Kartezjusz, Leibniz, Samuel Clarke i inni. Chce on przypuszczalnie powiedzieć, że chrześcijanie *nie potrzebują* takich argumentów. Nie potrzebują ich do czego?

Bavinck wydaje się twierdzić dwie rzeczy. Po pierwsze, argumenty czy dowody nie są na ogół źródłem ufności, jaką osoba wierząca pokłada w Bogu. Normalnie taka osoba nie wierzy w Boga na podstawie argumentów ani też nie uznaje na ich podstawie takich prawd jak ta, że Bóg stworzył świat. Po drugie, argument nie jest potrzebny do *racjonalnego uzasadnienia*; osoba wierząca pozostaje całkowicie w obrębie swoich epistemicznych praw, uznając, że Bóg stworzył świat, nawet jeśli nie posiada żadnego argumentu na rzecz tego wniosku. Osoba taka nie potrzebuje teologii naturalnej, by jej wiara była racjonalna czy epistemicznie poprawna; jej wiara może być w pełni racjonalna, nawet jeśli ta osoba nie zna żadnego udanego argumentu, dedukcyjnego bądź indukcyjnego, na rzecz istnienia Boga – więcej, nawet jeśli taki argument w ogóle nie istnieje.

Bavinck stawia jeszcze trzy kolejne tezy. Po pierwsze, wydaje się twierdzić, że nie możemy uzyskać wiedzy o Bogu na podstawie argumentu; argumenty teologii naturalnej są zwyczajnie nieskuteczne. (Po przytoczonym wyżej fragmencie następuje mniej więcej tradycyjna próba obalenia dowodów teistycznych,

⁶⁰ H. Bavinck, *The Doctrine of God*, przeł. W. Hendricksen, Grand Rapids: Eerdmans 1951, s. 78–79. *The Doctrine of God* jest tłumaczeniem drugiego tomu dzieła *Gereformeerde Dogmatiek* Bavincka, opublikowanego w latach 1895–1899.

w której autor między innymi powiela niektóre popularne błędy Kanta dotyczące argumentu ontologicznego). Po drugie, Pismo św. „przyjmuje Boga za punkt wyjścia” i podobnie winna uczynić osoba wierząca. W Biblii nie ma żadnych dowodów czy argumentów za istnieniem Boga; po prostu zakłada się, że Bóg istnieje. Tak samo powinien więc postąpić wierzący chrześcijanin; powinien *wyść* od wiary w Boga, a nie od przesłanek jakiegoś argumentu, który prowadzi do wniosku, że Bóg istnieje. Niby dlaczego owe przesłanki miałyby stanowić lepszy punkt wyjścia? I po trzecie, Bavinck zwraca uwagę, że wiara w Boga pod istotnym względem przypomina przekonanie o istnieniu jaźni i zewnętrznego świata – oraz, moglibyśmy dodać, przekonanie na temat innych umysłów i przeszłości. Na ogół w żadnej z tych dziedzin *nie mamy ani nie potrzebujemy* dowodów czy argumentów.

Przejdźmy z kolei do Jana Kalwina, przykładowego kalwinisty. Według Kalwina Bóg dał nam wszystkim wrodzoną skłonność, by w Niego wierzyć:

Poza dyskusją stawiamy kwestię, że w umyśle ludzkim tkwi, i to jako naturalny popęd, jakieś poczucie boskości; ponieważ Bóg, chcąc udaremnić ludziom możliwość zasłaniania się niewiedzą, sam dał wszystkim niejakię pojęcie o owym boskim majestacie, o którym ustawicznie przypominając, nowe wciąż sączy krople, aby wobec powszechnej wśród ludzi świadomości, że Bóg istnieje i jest ich stwórcą, oni sami własnym świadectwem wydawali na siebie wyrok potępienia za to, że nie oddawali mu czci i nie poświęcili swego życia wypełnianiu jego woli.

Zaiste, jeśli gdzieś szukalibyśmy nieznanomości Boga, to prawdopodobnie nigdzie nie znaleźlibyśmy lepszego przykładu, niż wśród ludów będących na bardzo niskim stopniu rozwoju i oddalonych od środków kulturalnych. Jednakże – jak mówi ów poganin [tj. Cyceron – wypowiedzenie I. Lichońska] – nie ma ludu tak barbarzyńskiego, tak dzikiego plemienia, w którym nie tkwiłoby przekonanie, że Bóg istnieje. I nawet ci, którzy, jeśli chodzi o inne dziedziny życia, niemal wcale

nie różnią się od zwierząt, posiadają zawsze jakiś załączek religii, tak głęboko owo przekonanie opanowało wszystkich, tak mocno tkwi w ich wnętrzu. Nie było więc od początku świata takiego kraju, takiego miasta, takiego domu, który by nie posiadał religii. Jest w tym jakieś milczące wyznanie, iż świadomość boskości wypisana jest w sercach wszystkich ludzi.

[...] Co więcej, o tym, że również z natury wpojone wszyscy mają to przekonanie o istnieniu jakiegoś Boga i że przekonanie owo tkwi głęboko, jakby w trzewiach człowieka, świadczy w sposób niezbity upór bezbożników, którzy, miotając się w szaleńczych atakach, nie mogą mimo wszystko uwolnić się od lęku przed Bogiem. [...] Stąd wyprowadzamy wniosek, że nie jest to nauka, której w szkole najpierw uczyć się trzeba, lecz że każdy od kołyski sam tu jest sobie nauczycielem i że sama natura nie pozwala nikomu o niej zapomnieć, choć wielu wszelkimi siłami o to zabiega⁶¹.

Kalwin twierdzi więc, że Bóg stworzył nas w taki sposób, iż posiadamy silną skłonność, by w Niego wierzyć. Tę skłonność częściowo przesłonił czy stłumił grzech. Gdyby nie istnienie grzechu w świecie, ludzie wierzyliby w Boga w takim samym stopniu i z taką samą naturalną spontanicznością, z jaką przyjmujemy istnienie innych osób, zewnętrznego świata i przeszłości. Taki jest naturalny stan ludzi; jedynie z powodu obecnego nienaturalnego stanu grzechu wielu z nas uznaje wiarę w Boga za trudną czy absurdalną. Kalwin uważa, że osoba niewierząca w Boga jest epistemicznie niedoskonałej sytuacji – trochę jak człowiek, który nie wierzy, że jego żona istnieje, albo uznaje ją za pomysłowo skonstruowanego robota, pozbawionego myśli, uczuć czy świadomości.

⁶¹ J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, przeł. F. L. Battles, Philadelphia: Westminster Press 1960, ks. I, rozdz. III, s. 43–44 [J. Kalwin, *Nauka religii chrześcijańskiej*, przeł. I. Lichońska, w: L. Szczucki (red.), *Myśl filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1972, s. 279–282].

Mimo że ta skłonność, by wierzyć w Boga, została częściowo przytłumiona, pozostaje czymś uniwersalnym. Wzbudza ją czy uruchamia dość powszechna okoliczność:

[...] (aby nikomu nie zagradzać drogi do szczęścia) Bóg nie tylko wszczepił umysłom ludzkim to, co nazwaliśmy zarodkiem religii, lecz ponadto tak się wyraźnie ukazał w całym stworzeniu świata i codziennie się ukazuje, że niepodobna otworzyć oczu, żeby go nie dostrzec)⁶².

Podobnie jak Kant, Kalwin pozostaje pod szczególnym wrażeniem wspaniałej struktury gwiaździstego nieba nad nami:

[...] nawet plebejusze i ludzie zupełnie prości, korzystający jedynie z pomocy swoich oczu, nie mogą nie widzieć doskonałości boskiego kunsztu ukazującego się samorzutnie w tej nieprzeliczonej, a jednak tak dokładnie rozmieszczonej masie różnorodnych straży niebieskich [...]⁶³.

Kalwin utrzymuje, że ten, kto ulega owej skłonności i w podanych okolicznościach – powiedzmy, dostrzegając gwiaździste niebo, wspaniały majestat gór czy misterne, wymowne piękno kwiatka – akceptuje przekonanie, iż Bóg stworzył świat, ma pełne epistemiczne prawo tak postąpić. Osoba ta jest w swej wierze usprawiedliwiona czy racjonalna nie dlatego, że ma jakiś domyślny argument – powiedzmy, jakąś wersję argumentu teleologicznego. Nie; dla uzasadnienia czy racjonalności nie potrzebuje ona żadnego argumentu. Jej przekonanie wcale nie musi być oparte na jakichkolwiek innych sądach; w tych warunkach jej akceptacja wiary w Boga jest w pełni racjonalna pod nieobecność argumentu,

⁶² Tamże, ks. I, rozdz. V, s. 51 [Tamże, s. 289–290].

⁶³ Tamże, s. 50 [Tamże, s. 291–292].

dedukcyjnego czy indukcyjnego. W istocie osoba w tych warunkach, powiada Kalwin, *wie*, że Bóg istnieje.

Gdzie indziej Kalwin mówi o „argumentach z rozumu” czy argumentach racjonalnych:

Prorocy i apostołowie nie przechwalają się bystrością swego umysłu i nie chełpią się niczym, co zjednuje wiarę ich słowom, ani też nie występują z dowodami, lecz głoszą święte imię Boga, by zmusić cały świat do posłuszeństwa. A teraz zastanów się trzeba, w jaki to sposób się dzieje, że nie na mocy prawdopodobieństwa, lecz na podstawie czystej prawdy dochodzi się do przekonania, iż zasłanianie się tu Bogiem nie jest lekkomyślnością ani fałszem. Jeżeli na sercu leży [...] nam dobro sumień ludzkich, aby pozbawione oparcia nie chwiały się na wszystkie strony w ustawicznej niepewności i aby nie ulegały wahaniom pod wpływem przeróżnych wątpliwości, nie w ludzkich dowodach czy sądach szukać należy podstaw owego przekonania, lecz znacznie głębiej, a mianowicie w tajemnych świadectwach ducha⁶⁴.

Przedmiotem dyskusji nie jest tu wiara w istnienie Boga, lecz to, że Bóg jest autorem Pisma św.; myślę jednak, iż jest jasne, że Kalwin powiedziałby to samo o wierze w istnienie Boga. Chrześcijanin nie *potrzebuje* teologii naturalnej ani jako źródła swej ufności, ani jako uzasadnienia wiary. Co więcej, chrześcijanin nie *powinien* wierzyć na podstawie argumentu; w przeciwnym razie jego wiara może być „niestabilna i chwiejna”, może stać się „przedmiotem ustawicznego wątpienia”. Jeśli oprę wiarę w Boga na argumentcie, to aby być właściwie racjonalnym i epistemicznie odpowiedzialnym, będę musiał na bieżąco przeglądać filozoficzne czasopisma, sprawdzając, czy na przykład

⁶⁴ Tamże, ks. I, rozdz. VII, s. 78 [Tamże, s. 323–324].

Anthony Flew nie zdołał podważyć mojego ulubionego argumentu. Mogłoby to być uciążliwe i czasochłonne. Co też pocznę, jeśli ktoś faktycznie dopatry się wady w moim argumencie? Przestanę chodzić do kościoła? Z punktu widzenia Kalwina wiara w istnienie Boga na podstawie racjonalnego argumentu jest jak wiara w istnienie współmałżonka na podstawie argumentu z analogii na rzecz innych umysłów – w najlepszym razie dziwaczna, i raczej niebudząca zachwytu u osoby, której dotyczy.

B. Dylemat Barthowski

Szczególnie ostro wyraża swoją dezaprobatę dla teologii naturalnej dwudziestowieczny teolog Karl Barth. *Sam fakt* dezaprobaty jest poza wszelką wątpliwością, znacznie mniej jasne są natomiast stojące za nią *racje*; jego wypowiedzi na ten i inne tematy są fascynujące, ale delfickie pod każdym względem prócz długości. W istocie niektóre z nich szokują, jak choćby sugestia, że już sam akt uznania czy akceptacji chrześcijańskiego przesłania jest przejawem ludzkiej dumy, samowoli, krnąbrności i grzechu. Jednakże gdzie indziej Barth wypowiada się w sposób bardziej stonowany i niezwykle intrygujący:

Przypuśćmy, że [nasza] rozmówczyni [tj. teologia naturalna – A. P.] odkrywa, iż wiara próbuje użyć wobec niej dobrze znanego chwytu dialektycznego. Nie bierzemy jej [rozmówczyni] na poważnie, bo nie mówimy tego, co rzeczywiście chcemy powiedzieć i przedstawić. Poświęcamy jej nasz czas i uwagę tylko na niby, a w konsekwencji to, co mówimy, to jedynie pozorne i zmyślane twierdzenia. Co z tego wyniknie? Otóż nie bez słuszności – choć błędnie interpretując przyjazny zamiar, który być może nami kieruje – poczuje się ona wzgardzona i oszukana. Zamknie się w sobie i zniechęci do wiary, która nie wypowiada się szczerze, która porzuca własne stanowisko na rzecz stanowiska niewiary. Jaki pożytek ma niewiara

z wiary, która w oczywisty sposób nie mówi tego, co myśli? I jakże szokująca dla niewiary musi być wiara, która tylko udaje, że zajmuje pospołu z niewiarą to samo stanowisko. [...] Ten dylemat ujawnia wewnętrzną sprzeczność tkwiącą w każdej postaci „chrześcijańskiej” teologii naturalnej. Musi ona w istocie reprezentować i głosić stanowisko wiary. Jej prawdziwym celem, do którego naprawdę chce doprowadzić niewiarę, jest poznawalność prawdziwego Boga przez Niego samego w Jego objawieniu. Jednak jako teologia „naturalna” początkowo stara się ten cel ukryć i udawać, że dzieli życiowe zmagania z naturalnym człowiekiem. Myśli przeto, że powinna z pozoru zaangażować się w dialektykę niewiary, w oczekiwaniu, że tu można i trzeba podjąć przynajmniej wstępną decyzję dotyczącą wiary. Dlatego, jako teologia naturalna, przemawia ona i działa w sposób niewłaściwy. [...] Nie możemy igrać z niewiarą, nawet jeśli sądzimy, że znamy wiele ciekawych i bardzo obiecujących sposobów, by sobie z nią poradzić. Musimy traktować niewiarę poważnie. Tylko jedną rzecz można traktować poważniej niż niewiarę, mianowicie samą wiarę – czy raczej, prawdziwego Boga, którego uznaje wiara. Jednak samą wiarę – czy raczej prawdziwego Boga, którego uznaje wiara – trzeba traktować tak poważnie, że nie ma już miejsca na choćby pozorne przejście na stronę niewiary, na pedagogiczne czy żartobliwe zniżenie się do poziomu jej możliwości⁶⁵.

Trzeba przyjrzeć się uważniej tym zarzutom wobec teologii naturalnej, zaczniemy więc od Bartha. Na czym dokładnie polega wskazany przez niego zarzut? Głosi on, że próby dowodzenia istnienia Boga są w jakiś sposób niestosowne, niechrześcijańskie, nieuczciwe czy bezbożne – o *jaki* sposób tu chodzi? Barth wspomina o *dylemacie*, przed którym staje teolog naturalny. Dylematy posiadają człony; jakie są człony tego dylematu? Otóż, przedstawiając jakiś element teologii naturalnej, osoba wierząca musi albo przyjąć to, co Barth nazywa „stanowiskiem niewiary”, albo udawać przed niewierzącym rozmówcą, że

⁶⁵ K. Barth, *Church Dogmatics*, przeł. G. T. Thompson i H. Knight, t. 1, cz. 1, Edinburgh: T & T Clark 1956, s. 93–95.

je przyjmuje. W pierwszym wypadku porzuca stanowisko chrześcijańskie, w drugim natomiast zachowuje się nieuczciwie, działa w złej wierze, twierdząc, że uznaje coś, czego faktycznie nie uznaje. Czym jednak *jest* owo stanowisko niewiary i na czym polega przyjęcie go? I jak wreszcie można mimowolnie przejść na pozycję niewiary przez samo tylko zajęcie się teologią naturalną, samo tylko podjęcie próby udowodnienia, że Bóg istnieje?

Być może tok myślenia Bartha jest następujący. *Wchodząc w dyskusję* na temat istnienia Boga, próbując go dowieść, milcząco zajmuje się określoną pozycję. Zakłada się, że nie wiadomo jeszcze, czy jakiś Bóg istnieje; że ma się to dopiero okazać; że pozostaje to przedmiotem sporu. Ponadto, przyjmując to nastawienie, teolog naturalny milcząco przyznaje, że to, co powinno się uznać, zależy od wyniku dociekań; jeśli istnieją dobre argumenty *na rzecz* istnienia Boga, wówczas powinniśmy – wierzący i niewierzący wspólnie biorący udział w tych dociekaniach – zaakceptować istnienie Boga; jeśli istnieją zaś dobre argumenty *przeciwko* istnieniu Boga, wówczas winniśmy zaakceptować Jego nieistnienie; a jeśli argumenty obu stron są równie mocne (czy równie słabe), to być może najwłaściwiej jest pozostać agnostykiem.

Przy takim nastawieniu przyznaje się, że słuszność czy stosowność wiary i niewiary zależy od wyniku określonych dociekań. Wiara w Boga jest słuszna i stosowna tylko wtedy, gdy w ogólnym rozrachunku racja, by wierzyć, jest mocniejsza od racji, by nie wierzyć – czyli tylko wtedy, gdy argumenty *na rzecz* istnienia Boga są mocniejsze niż te *przeciwko* niemu. Każde dociekania mają jednak, rzecz jasna, punkt wyjścia, a argumenty wychodzą od przesłanek. Zakładając, że sprawa zależy w ten sposób od wyniku argumentacji, przyjmuje się, że dostępne są odpowiednie przesłanki. Jakie to przesłanki? Przy takim nastawieniu, teolog naturalny milcząco uznaje pogląd, że istnieje określony zbiór sądów, z którego można zaczerpnąć przesłanki argumentów teistycznych i antyteistycznych – taki, że wiara w Boga jest racjonalna czy stosowna

tylko wtedy, gdy pozostaje we właściwej relacji do tego zbioru. Zgadza się on ze swoim niewierzącym współrozmówcą, że istnieje zbiór sądów, do którego obaj mogą się odwołać, akceptowany przez wszystkie czy niemal wszystkie racjonalne osoby; a stosowność czy słuszność wiary w Boga zależy od relacji, w jakiej pozostaje ona do owych sądów.

Co to za sądy i skąd się wywodzą? Później będziemy musieli przyjrzeć się tej kwestii bliżej; na razie nazwijmy je „danymi rozumu”. Wobec tego *udowodnić* czy *wykazać*, że Bóg istnieje, to podać argument dedukcyjny, który prowadzi do wniosku, że Bóg istnieje, którego przesłanki wywodzą się z danych rozumu, i którego wszystkie kroki mają postać argumentu posiadającego swój odpowiednik w okresie warunkowym należącym do danych rozumu. Pierwsze trzy drogi Akwinaty stanowiłyby próbę wykazania istnienia Boga w takim właśnie sensie. Oczywiście wykazanie, że Bóg nie istnieje, byłoby strukturalnie izomorficzne; spełniłoby drugi i trzeci z wymienionych warunków, ale jego wnioskiem byłby sąd, że nie istnieje taka osoba jak Bóg. Przykładem byłby tu jakoby dedukcyjny argument ze zła – twierdzenie, że istnienie zła należy do danych rozumu i jest niespójne z istnieniem Boga.

Oczywiście mogłoby być i tak, że istnienie Boga nie wynika w opisany sposób z danych rozumu, a mimo to jest *prawdopodobne* w ich świetle. Można byłoby wówczas podać probabilistyczny czy indukcyjny argument za istnieniem Boga, wykazując w ten sposób, że wiara teistyczna jest racjonalna czy epistemicznie właściwa, w tym sensie, iż istnienie Boga raczej jest bardziej prawdopodobne niż nieprawdopodobne w świetle danych rozumu. Być może piątą drogę Akwinaty i argument Williama Paleya z projektu można zaliczyć do tej kategorii. Zapewne również probabilistyczny argument ze zła – twierdzenie, że istnienie Boga jest mało prawdopodobne w świetle całego istniejącego zła – można uznać za strukturalnie podobny argument na rzecz wniosku, że właściwą postawą jest niewiara.

Według Bartha teolog naturalny przyznaje więc milcząco, że o stosowności wiary w Boga ma rozstrzygać jej relacja do danych rozumu. Przekonanie jest słuszne, racjonalne czy racjonalnie akceptowalne tylko wtedy, gdy pozostaje we właściwej relacji do danych rozumu – tylko wtedy, gdy na przykład jest bardziej prawdopodobne niż nieprawdopodobne, a w każdym razie nie jest nieprawdopodobne w świetle tych danych.

Zajęcie stanowiska niewiary nie jest, zdaniem Bartha, równoznaczne z odrzuceniem wiary w Boga. Zając stanowisko niewiary może ktoś, kto entuzjastycznie akceptuje istnienie Boga i w nie wierzy. Wystarczy, by utrzymywał, że wiara w Boga jest racjonalnie dopuszczalna *tylko wtedy, gdy jest się w posiadaniu dobrego argumentu na jej rzecz*. Stać na pozycji niewiary to utrzymywać, że wiara w Boga jest racjonalnie akceptowalna *tylko wtedy, gdy jest bardziej prawdopodobna niż nieprawdopodobna w świetle danych rozumu*. Ktoś, kto uznaje to przekonanie, mówi Barth, zajmuje stanowisko niewiary; ostatecznie opowiada się za danymi rozumu, a nie za Bogiem. Taka osoba „czyni rozum sędzią nad Chrystusem”, a w każdym razie nad wiarą chrześcijańską. To zaś, mówi Barth, jest dla chrześcijanina całkowicie niestosowne.

Członami Barthowskiego dylematu są więc, z jednej strony, zła wiara czy nieuczciwość, a z drugiej – stanowisko niewiary. Teolog naturalny albo akceptuje stanowisko niewiary, albo nie. W tym drugim wypadku wprowadza w błąd i zwodzi swego niewierzącego współrozmówcę, popadając w złą wiarę. W pierwszym wypadku ostatecznie opowiada się za danymi rozumu, a taka postawa jest dla chrześcijanina całkowicie niestosowna, stanowi objaw grzesznej ludzkiej pychy.

Ta próba udowodnienia istnienia Boga z pewnością nie może skończyć się inaczej jak tylko stwierdzeniem, że nawet bez łaski Boga, wcześniej i uprzednio wobec niej, teolog naturalny jest gotów na Boga, tak że może Go poznać inaczej niż z Niego

samego i przez Niego samego. A to jeszcze nie wszystko. To dopiero początek. Na czymże bowiem polega teologia naturalna, jeśli nie na arogancji, na kultywowaniu i afirmacji samowystarczalności człowieka, a zatem jego podobieństwa do Boga?⁶⁶

C. Odrzucenie klasycznego fundamentalizmu

Myślę, że teologia naturalna ma dobrą odpowiedź na dylemat Bartha: może wykonać manewr znany dialektykom i matadorom jako „ucieczka między rogami”⁶⁷. Jako teologia naturalna przedstawia ona lub aprobuje argumenty teistyczne, dlaczego jednak zakładać, że jej własna wiara w Boga musi być oparta na takich argumentach? A jeśli nie jest, dlaczego miałyby udawać, że jest inaczej? Być może jej celem jest pokazanie komuś, kto nie wierzy, że wiara w Boga wynika z innych – uznawanych już przez niego – przekonań, tak że może on zachować niewiarę (i nadal akceptować owe pozostałe przekonania) tylko za cenę niespójności. Można mieć nadzieję, że wiedza ta doprowadzi go do porzucenia niewiary, ale tak czy inaczej teologia naturalna może z całkowitą szczerością powiedzieć mu, iż jej wiara w Boga nie jest oparta na relacji do danych rozumu. Za Kalwinem może ona wręcz stwierdzić, że wiara w Boga *nie powinna* być oparta na argumentach wychodzących od danych rozumu czy jakichkolwiek innych. A zatem, nawet jeśli „stanowisko niewiary” jest tak naganne, jak sugeruje Barth, jego dylemat ulatnia się bez śladu.

Najbardziej interesujące nie jest jednak to, że Barth twierdzi, iż teologia naturalna stoi przed wspomnianym dylematem; w tej kwestii prawdopodobnie

⁶⁶ Tamże, s. 135.

⁶⁷ Gra słów, *horns* w języku angielskim oznacza zarówno człony dylematu, jak i rogi (przyp. tłum.).

się myli, a w każdym razie nie jest oczywiste, że ma słuszność. Ciekawszy jest jego pogląd, że wiara w Boga nie musi być oparta na argumentach. Podobnie jak Kalwin i Bavinck, Barth utrzymuje, że osoba wierząca w Boga ma pełne prawo wierzyć w taki sposób, w jaki wierzy, nawet jeśli nie zna żadnego dobrego (dedukcyjnego czy indukcyjnego) argumentu na rzecz teizmu, nawet jeśli nie uważa, że istnieje taki argument, a nawet jeśli taki argument faktycznie nie istnieje. Tak jak Kalwin, Abraham Kuyper i Bavinck, Barth utrzymuje, że wiara w Boga jest *podstawowa we właściwy sposób* – to jest taka, że można ją racjonalnie akceptować, nie akceptując jej na podstawie żadnych innych sądów czy przekonań. W istocie uważają oni, że chrześcijanin nie powinien akceptować przekonania o Bogu na podstawie argumentu; uczynić tak, to narazić się na wiarę niestabilną i chwiejną, podatną na zmienne kaprysy i fantazje najnowszej akademickiej mody. Myśliciele reformowani utrzymywali, że osoba wierząca jest w pełni racjonalna i pozostaje całkowicie w obrębie swoich epistemicznych praw, *wychodząc* od wiary w Boga, akceptując ją jako podstawową i traktując jako przesłankę w argumentach na rzecz innych wniosków.

Odrzucając teologię naturalną, owi reformowani myśliciele chcą więc przede wszystkim powiedzieć, że stosowność czy słuszność wiary w Boga nie zależy wcale od sukcesu czy dostępności tego rodzaju argumentów teistycznych, którymi zajmuje się na co dzień teolog naturalny. Myślę, że jest to ich kluczowe twierdzenie i kluczowe odkrycie w tej materii. Zdaniem owych reformowanych myślicieli, ktoś, kto traktuje wiarę w Boga jako podstawową, nie łamie przez to żadnych epistemicznych obowiązków ani nie ujawnia jakiegokolwiek usterek w swojej strukturze noetycznej. Wprost przeciwnie, w ich przekonaniu, poprawnym czy właściwym sposobem wierzenia w Boga nie jest posiłkowanie się argumentami teologii naturalnej czy jakimikolwiek innymi; należy raczej potraktować wiarę w Boga jako podstawową.

Omówiłem wyżej klasyczny fundamentyzm, czyli pogląd złożony z trzech następujących tez:

(1) W każdej racjonalnej strukturze noetycznej istnieje zbiór przekonań traktowanych jako podstawowe – tj. nieakceptowanych na podstawie żadnych innych przekonań,

(2) W racjonalnej strukturze noetycznej przekonanie niepodstawowe jest proporcjonalne do wsparcia, jakiego dostarczają mu fundamenty,

oraz

(3) W racjonalnej strukturze noetycznej przekonania podstawowe są samooczywiste, niepodważalne lub oczywiste dla zmysłów.

Myślę, że należy przyjąć, iż owi trzej reformowani myśliciele odrzucają klasyczny fundamentyzm. Być może skłonni byli przyjąć (1); nie zgłaszali zastrzeżeń do (2); sprzeciwiali się jednak stanowczo pomysłowi, że fundamenty racjonalnej struktury noetycznej mogą zawierać co najwyżej sądy, które są samooczywiste, oczywiste dla zmysłów lub niepodważalne. W szczególności gotowi byli stanowczo twierdzić, że racjonalna struktura noetyczna może zawierać przekonanie o Bogu jako przekonanie podstawowe. Jak to ujął Bavinck, „Pismo św. [...] [n]ie czyni z Boga wniosku sylogizmu, pozostawiając nam decyzję, czy argument jest udany, czy nie. Przeciwnie, wypowiada się autorytatywnie. Zarówno teologicznie, jak i religijnie przyjmuje Boga za punkt wyjścia”⁶⁸. Intencja Bavincka jest jasna: powinniśmy w tym względzie naśladować Pismo św.

W przytoczonych wcześniej fragmentach Kalwin twierdzi, że wierzący nie potrzebuje argumentu – nie potrzebuje go również do tego, by zasłużyć na epistemiczny szacunek. Przypuszczalnie Kalwin uważa, że fundamenty racjonalnej

⁶⁸ H. Bavinck, *The Doctrine of God*, s. 64.

struktury noetycznej mogą bez problemu zawierać wiarę w Boga. Ale to nie wszystko. Kalwin idzie jeszcze dalej, i to w dwóch różnych kierunkach. Po pierwsze, uważa, że chrześcijanin *nie powinien* wierzyć w Boga na podstawie innych przekonań; w samych fundamentach właściwej i dobrze uformowanej chrześcijańskiej struktury noetycznej znajduje się *w istocie* wiara w Boga. I, po drugie, Kalwin twierdzi, że ktoś, kto traktuje wiarę w Boga jako podstawową, może *wiedzieć*, że Bóg istnieje. Utrzymuje on, że można *racjonalnie akceptować* wiarę w Boga jako podstawową; twierdzi również, że można *wiedzieć*, iż Bóg istnieje, nawet jeśli nie posiada się na to argumentu, nawet jeśli nie uznaje się tego na podstawie innych sądów. Fundamentysta uważa zapewne, że pewne przekonania podstawowe we właściwy sposób są takie, iż dla każdego, kto je akceptuje, stanowią przedmiot *wiedzy*. Dokładniej, uważa zapewne, że wśród przekonań, które są podstawowe w sposób właściwy dla osoby *S*, niektóre są takie, że jeśli *S* je akceptuje, to *S* posiada wiedzę. Mógłby dodać, że *inne* przekonania podstawowe we właściwy sposób nie mogą, jeśli bierze się je za podstawowe, być przedmiotem wiedzy, a jedynie racjonalnego przekonania; mógłby również uznać istnienie Boga za taki przypadek. Kalwin wszystko to odrzuca; według niego wiedza o istnieniu Boga nie wymaga żadnych argumentów.

Ktoś, kto stoi na tym stanowisku, nie musi zakładać, że teologia naturalna jest bezużyteczna. Po pierwsze, gdyby rzeczywiście *istniały* dobre argumenty na rzecz istnienia Boga, byłoby to warte odnotowania samo w sobie – tak jak warto byłoby wiedzieć (o ile to prawda), że argument z analogii na rzecz istnienia innych umysłów jest udany, czy że na rzecz ich istnienia można podać inne dobre argumenty wychodzące od samooczywistych i niepodważalnych sądów. Po drugie, teologia naturalna mogłaby pomóc komuś przejść od niewiary do wiary. Z punktu widzenia klasycznego fundamentyzmu argumenty te nie są jednak udane; tzn. prawdopodobnie nie wychodzą od przesłanek, które są samooczywiste, niepodważalne lub oczywiste dla zmysłów, by następnie za pomocą form wnioskowania, które są w samooczywisty sposób formalnie poprawne, przejść do wniosku, że Bóg istnieje. Niemniej mogą istnieć (i faktycznie istnieją) ludzie, którzy akceptują sądy i formy wnioskowania pozwalające skonstruować argument teistyczny; argumenty teistyczne mogą pomóc im dojść do tego, co Kalwin uznaje za najlepszy rodzaj wiary w Boga: do wierzenia w sposób podstawowy.

Część IV: Czy przekonanie o Bogu *jest* podstawowe we właściwy sposób?

Według omówionych w poprzedniej części myślicieli reformowanych odpowiedź na powyższe pytanie brzmi: „W istocie tak właśnie jest”. Z entuzjazmem przychyliam się do tej opinii i w tej części spróbuję wyjaśnić i rozwinąć ów pogląd, a także obronić go przed niektórymi zarzutami. Będę argumentować, po pierwsze, że ktoś, kto utrzymuje, iż wiara w Boga jest podstawowa we właściwy sposób, nie jest przez to zobowiązany do poglądu, że *każde* przekonanie może mieć ten status; po drugie, że nawet jeśli akceptuje się wiarę w Boga jako podstawową, to nie jest ona *bezpodstawna*; po trzecie, że ktoś, kto akceptuje wiarę w Boga jako podstawową, może mimo to być otwarty na zarzuty pod jej adresem; i wreszcie będę argumentować, że bronionego przeze mnie poglądu nie należy traktować jako formy *fideizmu*.

A. Zarzut Wielkiej Dyni

Nieodparcie nasuwa się pytanie: jeśli wiara w Boga jest podstawowa we właściwy sposób, to dlaczego *dowolne* przekonanie nie może mieć tego statusu? Czy nie moglibyśmy przypisać tego statusu każdemu dziwactwu, jakie tylko przyjdzie nam do głowy? Dlaczego nie dziwactwom voodoo albo astrologii? Albo przekonaniu, że każdego roku w Halloween powraca Wielka Dynia? Czy mógłbym we właściwy sposób uznać *to* przekonanie za podstawowe? Przypuśćmy, że uważam, iż jeśli tylko z wigorem pomacham rękami, mogę wznieść się i fruwać po pokoju; czy mógłbym obronić się przed zarzutem irracjonalności, twierdząc, że to przekonanie jest dla mnie podstawowe? Czy

powiadając, że wiara w Boga jest podstawowa we właściwy sposób, nie musimy zgodzić się, że wszystko lub niemal wszystko można w sposób właściwy potraktować jako podstawowe, otwierając tym samym na oścież wrota dla irracjonalności i przesądu?

Bynajmniej. Według reformowanego epistemologa niektóre przekonania są podstawowe we właściwy sposób w takich, a *nie* innych okolicznościach. Weźmy przekonanie, że widzę drzewo: jest ono podstawowe w sposób właściwy w okolicznościach, które trudno precyzyjnie określić, ale które obejmują to, że jawi mi się w określony charakterystyczny sposób; nie jest natomiast podstawowe we właściwy sposób w okolicznościach, na które składa się, dajmy na to, moja wiedza, że siedzę w salonie i z zamkniętymi oczami słucham muzyki. Reformowany epistemolog utrzymuje, że istnieją pewne niemal powszechne okoliczności, w których wiara w Boga jest podstawowa we właściwy sposób; dlaczego jednak sądzić, że z tego względu ma obowiązek przyjąć pogląd, iż *de facto dowolne* przekonanie jest podstawowe w sposób właściwy w każdych okolicznościach, czy choćby znacznie bardziej umiarkowane twierdzenie, że dla dowolnego przekonania istnieją okoliczności, w których jest ono podstawowe we właściwy sposób? Czyżby chodziło o to, że reformowany epistemolog odrzuca kryteria podstawowości właściwej sformułowane przez klasyczny fundamentyzm? Z jakiej jednak racji miałyby *to* zobowiązywać go do podobnej tolerancji na irracjonalność? Rozważmy następującą analogię. W czasach świetności pozytywizmu jego zwolennicy pełni zadufania afiszowali się ze swoim kryterium weryfikowalności, deklarując bezsensowność wielu twierdzeń, które wyraźnie miały sens. Przypuśćmy, że ktoś odrzuciłby dane sformułowanie kryterium weryfikowalności – na przykład to podane w drugim wydaniu *Language, Truth and Logic* Alfreda J. Ayera. Czy oznaczałoby to, że zobowiązany jest utrzymywać, iż wbrew pozorom

(1) Brzdęśniało już; ślimonne prztownie wyrło i warło się w gulbieży⁶⁹

ma sens? Wcale nie. To samo dotyczy więc reformowanego epistemologa: fakt, że odrzuca kryterium podstawowości właściwej podane przez klasyczny fundamentalizm, nie znaczy, że zobowiązany jest przyjąć, iż wszystko jest podstawowe w sposób właściwy.

W czym więc tkwi problem? Czy w tym, że reformowany epistemolog nie tylko odrzuca te kryteria podstawowości właściwej, ale ponadto nie kwapi się z podaniem w zamian lepszych? Skoro nie dysponuje takimi kryteriami, jak może uczciwie wykluczyć, że przekonanie o Wielkiej Dyni jest podstawowe we właściwy sposób?

Ten zarzut ujawnia poważne nieporozumienie. W jaki sposób poprawnie *dochodzimy* do kryteriów, względnie *opracowujemy* kryteria sensowności, uzasadnionego przekonania czy podstawowości właściwej? Skąd się one biorą? Czy trzeba dysponować takim kryterium, zanim sensownie wyda się jakikolwiek werdykt – pozytywny lub negatywny – w sprawie właściwej podstawowości? Nic podobnego. Nawet jeśli nie mam dobrego zamiennika dla kryterium zaproponowanego przez klasyczny fundamentalizm, pozostaję całkowicie w obrębie moich praw epistemicznych, utrzymując, że pewne sądy nie są w określonych warunkach podstawowe we właściwy sposób.

Niektóre sądy tylko na pozór są samooczywiste; taka nauka płynie z wybranych paradoksów Russella. Mimo to czymś irracjonalnym byłoby przypisać podstawowość negacji sądu, który wydaje się samooczywisty. Podobnie, przypuśćmy,

⁶⁹ Fragment wiersza Lewisa Carrolla *Jabberwocky* z książki *Alicja po drugiej stronie lustra* w przekładzie Stanisława Barańczaka z tomu *44 opowiadanki wierszem*, Znak: Kraków 1998, s. 83 (przyp. tłum.).

że wydaje ci się, iż widzisz drzewo; w takiej sytuacji byłoby czymś irracjonalnym uznać za podstawowy sąd, że nie widzisz drzewa albo że nie ma drzew. Podobnie, nawet jeśli nie znam żadnego pouczającego kryterium znaczenia, mogę w pełni poprawnie orzec, że zdanie (1) jest bezsensowne.

W ten sposób dochodzimy do ważnego pytania, które nauczył nas zadawać Chisholm⁷⁰. Jaki jest status kryteriów wiedzy, podstawowości właściwej czy uzasadnionego przekonania? Z reguły są to twierdzenia uniwersalne. Na przykład podane przez nowożytny fundamentalizm kryterium podstawowości właściwej jest podwójnie ogólne:

(2) Dla dowolnego sądu *A* i dowolnej osoby *S*, *A* jest podstawowy we właściwy sposób dla *S* wtedy i tylko wtedy, gdy *A* jest niepodważalny dla *S* lub samooczywisty dla *S*.

Skąd jednak można to wiedzieć? Co przemawia za tym kryterium? Łatwo zauważyć, że (2) nie jest samooczywiste ani po prostu w sposób oczywisty prawdziwe. A skoro tak, jak do niego dochodzimy? Jaki rodzaj argumentów byłby tu odpowiedni? Oczywiście fundamentalysta mógłby uznać (2) za tak atrakcyjne, że po prostu bierze je za prawdziwe, nie podając żadnego argumentu ani nie akceptując (2) na podstawie innych uznawanych przez siebie sądów. Postępując w taki sposób, sprawi jednak, że jego struktura noetyczna stanie się samoodniesieniowo niespójna. (2) nie jest ani samooczywiste, ani niepodważalne; dlatego akceptując je jako podstawowe, nowożytny fundamentalysta złamie warunek podstawowości właściwej, który sam sformułował. Niemniej fundamentalysta może pokusić się o podanie na rzecz tego kryterium jakiegoś argumentu, opartego na przesłankach, które są samooczywiste lub

⁷⁰ R. M. Chisholm, *The Problem of the Criterion*, Milwaukee, WI: Marquette University Press 1973, s. 14 i n.

niepodważalne; niełatwo jednak wyobrazić sobie taki argument. A dopóki nie zostanie podany, cóż mają począć ci z nas, którym (2) nie wydaje się wcale oczywiste ani przekonujące? Jak posługując się (2), fundamentysta mógłby wykazać, że na przykład wiara w Boga nie jest podstawowa we właściwy sposób? Dlaczego mielibyśmy uznać (2) czy choćby brać je pod uwagę?

Rzecz w tym, jak sędzę, że ani (2), ani żaden inny informatywny, konieczny i wystarczający warunek podstawowości właściwej nie wynika z wyraźnie samooczywistych przesłanek za pośrednictwem wyraźnie akceptowalnych argumentów. Dlatego właściwym sposobem sformułowania takiego kryterium jest, ogólnie mówiąc, *indukcja*. Musimy zebrać przykłady przekonań i warunków, takich że owe przekonania są w sposób oczywisty podstawowe w sposób właściwy w tych warunkach, oraz przykłady przekonań i warunków, takich że owe przekonania w sposób oczywisty *nie są* podstawowe w sposób właściwy w tych warunkach. Następnie należy sformułować hipotezy dotyczące koniecznych i wystarczających warunków podstawowości właściwej i przetestować je na tych przykładach. I tak w odpowiednich warunkach z pewnością racjonalnie jest uznać, że widzisz osobę ludzką: istotę, która ma myśli i uczucia, posiada wiedzę i przekonania, podejmuje decyzje i działania. Jest ponadto jasne, że nie masz obowiązku dojść do tego przekonania przez wnioskowanie wychodzące od innych uznawanych przez ciebie przekonań; w tych warunkach owo przekonanie jest dla ciebie podstawowe w sposób właściwy. A skoro tak, to (2) musi zawierać jakiś błąd; rozważane przekonanie jest w tych warunkach podstawowe w sposób właściwy, mimo że nie jest dla ciebie ani samooczywiste, ani niepodważalne. Podobnie, może ci się wydawać, że pamiętasz, iż dzisiejszego ranka zjadłaś śniadanie i możesz nie znać żadnej racji, aby przypuszczać, że pamięć cię zwodzi. W takim razie możesz całkiem zasadnie uznać to przekonanie za podstawowe. Oczywiście nie jest ono podstawowe w sposób właściwy w myśl kryteriów proponowanych przez klasycznych fundamentystów, ale fakt ten przemawia przeciwko tym kryteriom, a nie przeciwko tobie.

Powiedziałem, że musimy zebrać przykłady przekonań i warunków takich, że te pierwsze są *w oczywisty sposób* podstawowe w sposób właściwy w tych drugich, ale nie jest to do końca prawda. Próbką, na której trzeba testować hipotezy dotyczące koniecznych i wystarczających warunków podstawowości właściwej, powinna zawierać pary przekonanie–warunek $\langle P, W \rangle$ tego właśnie rodzaju, ale także pary, w wypadku których nie jest jasne, czy P jest uzasadnione w W , oraz pary, w wypadku których wydaje się dość jasne, choć nie oczywiste, że P jest uzasadnione w W . (Naturalnie nasza próbka powinna być nie mniej różnorodna w odniesieniu do par $\langle P, W \rangle$, w których P *nie* jest uzasadnione w W).

Ponadto próbka ta powinna podlegać rewizji w świetle teorii i pod wpływem argumentów. Możemy choćby odkryć, że para $\langle P, W \rangle$, początkowo traktowana jako przykład przekonania i warunków takich, że to pierwsze jest uzasadnione w tych drugich, w rzeczywistości nie jest tego rodzaju. Może się również okazać, iż nie będziemy w stanie znaleźć żadnego informatywnego kryterium; być może trzeba będzie zadowolić się jakimiś warunkami koniecznymi oraz jakimiś warunkami wystarczającymi. Być może na przykład to, że jawi mi się czerwono, jest zarazem konieczne i wystarczające, bym mógł w sposób uzasadniony uznać za podstawowe to, że jawi mi się czerwono. Jednakże w wypadku innych rodzajów przekonań znalezienie warunku, który jest zarazem konieczny i wystarczający, może być niezwykle trudne. Weźmy na przykład przekonania pamięciowe; to, że wydaje mi się, iż pamiętam, że p , może być konieczne, z pewnością jednak nie wystarczy, bym mógł w sposób uzasadniony uznać za podstawowe to, że pamiętam, iż p . Jeśli na przykład wiem, że moja pamięć bywa zawodna, gdy chodzi o p , to przypuszczalnie nie mogę w sposób uzasadniony potraktować jako podstawowego tego, że pamiętam, iż p , gdy wydaje mi się, że to pamiętam; i może być bardzo trudno znaleźć warunek, który w połączeniu z *wydaje mi się, że pamiętam, iż p* , tworzy warunek, który jest zarazem konieczny i wystarczający, bym mógł w sposób uzasadniony uznać za podstawowe to, że pamiętam, iż p .

Ponadto może się zdarzyć, że w najlepszym razie jesteśmy w stanie podać pewne wystarczające warunki uzasadnienia *prima facie*. Gdy jawi mi się w określony sposób, to mam uzasadnienie *prima facie* dla uznania, że postrzegam drzewo. Jednakże to uzasadnienie jest unieważnialne; gdy ktoś kompetentny poinformuje mnie, że okolica pełna jest sztucznych drzew, ze średniej odległości nieodróżnialnych wzrokowo od prawdziwych, tracę uzasadnienie, by traktować jako podstawowe to, że widzę drzewo. Zatem okoliczność, że jawi mi

się w określony sposób, dostarcza uzasadnienia *prima facie*, a nie *ultima facie*, dla mojego przekonania, że widzę drzewo.

W związku z powyższym do kryteriów podstawowości właściwej należy dojść od dołu, a nie z góry; nie należy ich przedstawiać *ex cathedra*, ale argumentować na ich rzecz i testować je za pomocą odpowiedniego zbioru przykładów. Nie ma jednak powodu zakładać z góry, że wszyscy zgodzą się w kwestii przykładów. Chrześcijanin przyjmie oczywiście, że wiara w Boga jest całkowicie stosowna i racjonalna; jeśli nie akceptuje tego przekonania na podstawie innych sądów, to słusznie dojdzie do wniosku, że jest ono dla niego podstawowe. Naśladowcy Russella i Madalyn Murray O'Hair mogą się z tym nie zgodzić; ale co z tego? Czy moje kryteria, bądź kryteria wspólnoty chrześcijańskiej, muszą być zgodne z ich przykładami? Nic podobnego. Wspólnota chrześcijańska odpowiada wobec *jej* zbioru przykładów, a nie ich.

Toteż kryteria podstawowości właściwej uzyskane w ten partykularystyczny sposób mogą być nieprzydatne w sporach. Jeśli ty i ja zaczniemy od różnych przykładów – jeśli mój zbiór przykładów obejmuje parę $\langle P, W \rangle$ (gdzie P jest, powiedzmy, wiarą w Boga, a W – pewnym warunkiem), a twój zbiór przykładów nie obejmuje $\langle P, W \rangle$ – wówczas z łatwością możemy dojść do odmiennych kryteriów podstawowości właściwej. Ponadto nie mogę sensownie wykorzystać mojego kryterium, aby próbować przekonać cię, że P jest faktycznie podstawowe w sposób właściwy w W , ponieważ słusznie zwrócisz mi uwagę, iż podstawą mojego kryterium jest zbiór przykładów, które w twoim przeświadczeniu *błędnie* zawierają $\langle P, W \rangle$ jako przykład takiego przekonania i warunku, że to pierwsze jest podstawowe w sposób właściwy w tym drugim. Będziesz więc mieć pełne prawo twierdzić, że moje kryterium jest błędne, chociaż oczywiście możesz przyznać, iż biorąc pod uwagę mój zbiór przykładów, kierowałem się właściwą procedurą, dochodząc do tego kryterium. Oczywiście z tego samego względu nie możesz sensownie użyć swojego kryterium, by próbować przekonać mnie, że P faktycznie *nie* jest podstawowe w sposób właściwy w W . Skoro do kryteriów podstawowości właściwej dochodzi się w ten partykularystyczny sposób, nie będą one, a w każdym razie nie muszą być, przydatne w polemikach. Stosując tego rodzaju procedurę, możemy nie być w stanie rozstrzygnąć sporu na temat statusu $\langle P, W \rangle$; ty nadal będziesz

utrzymywać, że *P* nie jest podstawowe w sposób właściwy w *W*, ja natomiast będę się dalej upierać, że *jest*.

Oczywiście nie wynika z tego, że w tej kwestii nie ma prawdy; jeśli nasze kryteria pozostają ze sobą w konflikcie, to przynajmniej jedno z nich jest błędne, nawet jeśli w wyniku dalszej dyskusji nie możemy uzgodnić, które to z nich. Podobnie, albo myślę się, utrzymując, że *P* jest podstawowe w sposób właściwy w *W*, albo ty mylisz się, utrzymując, że nie jest. Ponadto, jeśli to *ja* myślę się w tej kwestii, wówczas postępuję irracjonalnie, traktując *P* jako podstawowe w *W* – tzn. znajdując się w *W* i uznając *P* bez ewidencjalnego wsparcia w postaci innych przekonań. Partykularyzm nie implikuje *subiektywizmu*.

A zatem epistemolog reformowany może poprawnie twierdzić, że przekonanie o Wielkiej Dyni nie jest podstawowe w sposób właściwy, mimo iż utrzymuje, że wiara w Boga taka jest – nawet jeśli nie posiada w pełni opracowanego kryterium podstawowości właściwej. Musi oczywiście przyjąć, że istnieje znacząca *różnica* między wiarą w Boga a przekonaniem o Wielkiej Dyni, skoro twierdzi, że tylko pierwsze z tych przekonań jest podstawowe w sposób właściwy. Nie powinno go to jednak wprawić w głębokie zakłopotanie; potencjalnych różnic między tymi dwoma przekonaniem jest całkiem sporo. Można je znaleźć wśród warunków, które uzasadniają i ugruntowują wiarę w Boga – warunków, które omówię w następnej części. Reformowany epistemolog może na przykład zgodzić się z Kalwinem, że Bóg dał nam naturalną skłonność, by dostrzegać ślady działania Jego ręki w otaczającym nas świecie; tego samego nie da się powiedzieć o Wielkiej Dyni, ponieważ Wielka Dynia nie istnieje, a my nie mamy naturalnej skłonności, by akceptować przekonania na jej temat⁷¹.

⁷¹ W sprawie dalszych uwag na temat zarzutu Wielkiej Dyni zob. A. Plantinga, *On Reformed Epistemology*, „Reformed Journal” 13 (1982), s. 13–17.

B. Ugruntowanie wiary w Boga

Twierdzę, że wiara w Boga jest podstawowa w sposób właściwy; nie wynika z tego jednak, że jest *nieugruntowana*. Chciałbym to wyjaśnić. Przypuśćmy, że rozważamy przekonania percepcyjne, przekonania pamięciowe i przekonania przypisujące innym ludziom stany psychiczne, takie jak:

(3) Widzę drzewo,

(4) Dzisiejszego ranka zjadłem śniadanie

oraz

(5) Ta osoba odczuwa ból.

Chociaż przekonania tego rodzaju traktuje się na ogół jako podstawowe, błędem byłoby określenie ich jako *nieugruntowanych*. Wskutek doświadczenia określonego rodzaju uznaję, że postrzegam drzewo. Z reguły nie mam tego przekonania na podstawie innych przekonań; mimo to nie jest ono nieugruntowane. Posiadanie przeze mnie tego charakterystycznego rodzaju doświadczenia – mówiąc językiem profesora Chisholma, to, że jawi mi się drzewowo – gra kluczową rolę w tworzeniu owego przekonania, a także w jego *uzasadnieniu*. Powiedzmy, że przekonanie jest *uzasadnione* dla pewnej osoby w danej chwili, jeśli (a) akceptując je w owej chwili, nie łamie ona żadnych obowiązków epistemicznych i pozostaje w obrębie swoich epistemicznych uprawnień, oraz (b) jej struktura noetyczna nie staje się wadliwa w wyniku

akceptacji w owej chwili tego przekonania⁷². Skoro tak, to fakt, że jawi mi się w ów charakterystyczny sposób (w połączeniu z innymi okolicznościami), daje mi prawo żywić omawiane przekonanie; dzięki temu przyjęcie przeze mnie tego przekonania jest uzasadnione. Moglibyśmy ewentualnie powiedzieć, że owo doświadczenie stanowi uzasadnienie dla posiadania przeze mnie tego przekonania; stanowi *ugruntowanie* mojego uzasadnienia i, co za tym idzie, ugruntowanie samego przekonania.

Jeśli widzę kogoś zachowującego się w sposób typowy dla osoby odczuwającej ból, to uznaję, że odczuwa on ból. I także w tym wypadku nie traktuję tego zachowania jako *materiału dowodowego* na rzecz mojego przekonania; nie wyprowadzam tego przekonania jako wniosku z innych moich przekonań; nie akceptuję go na podstawie innych przekonań. Niemniej postrzeganie przeze mnie zachowania typowego dla bólu odgrywa szczególną rolę przy tworzeniu i uzasadnieniu tego przekonania; tak jak w poprzednim wypadku stanowi ugruntowanie mojego uzasadnienia dla tego przekonania. To samo dotyczy przekonań pamięciowych. Wydaje mi się, że pamiętam, iż dzisiejszego ranka zjadłem śniadanie; to znaczy, mam skłonność uznać sąd, że zjadłem śniadanie, wraz z pewnym zabarwionym przeszłością doświadczeniem, które wszyscy znamy, choć trudno je opisać. Może powinniśmy powiedzieć, że jawi mi się przeszłościowo; ale być może w ten sposób niedostatecznie odróżniamy doświadczenie, o którym mowa, od innego towarzyszącego przekonaniom na temat przeszłości, które nie są ugruntowane w mojej własnej pamięci. Fenomenologia pamięci jest bogatą i słabo zbadaną dziedziną; nie mam tu czasu, by się w nią zagłębić. Jednakże i tu, podobnie jak w innych rozpatrywanych wyżej wypadkach, zachodzi pewna okoliczność dostarczająca uzasadnienia,

⁷² Nie chcę bynajmniej sugerować, że jeśli dana osoba uznaje prawdziwy sąd i posiada uzasadnienie (w omawianym sensie) dla jego uznania, to wynika z tego, iż posiada o nim *wiedzę*; mielibyśmy wówczas do czynienia z innym (mocniejszym) sensem owego terminu.

pewien warunek, który stanowi ugruntowanie mojego uzasadnienia dla akceptacji omawianego przekonania pamięciowego.

W każdym z tych wypadków przekonanie traktowane jest jako podstawowe i w każdym traktowane jest *w sposób właściwy* jako podstawowe. Za każdym razem zachodzi pewna okoliczność czy warunek, które dostarczają uzasadnienia; służą jako *ugruntowanie* uzasadnienia. Zatem w każdym z tych wypadków będzie istnieć pewien prawdziwy sąd w rodzaju

(6) Przy warunku *W*, osoba *S* ma uzasadnienie dla potraktowania *p* jako podstawowego.

Oczywiście *W* będzie różny w zależności od *p*. Dla takiego sądu percepcyjnego jak

(7) Widzę przed sobą różową ścianę,

W będzie obejmować to, że jawi mi się w określony sposób. Ale na tym oczywiście nie koniec. Jeśli jawi mi się w znany sposób, ale wiem, że mam na nosie różowe okulary albo cierpię na chorobę, która sprawia, że bez względu na kolor pobliskich przedmiotów jawi mi się w ten sposób, wówczas nie mogę zasadnie traktować (7) jako podstawowego. Podobnie z pamięcią. Przypuśćmy, że wiem, iż moja pamięć jest niewiarygodna i często mnie zwodzi. W szczególności, gdy wydaje mi się, że pamiętam, iż zjadłem śniadanie, to najczęściej wcale go nie zjadłem. W tych warunkach nie mogę zasadnie potraktować jako podstawowego przekonania, że zjadłem śniadanie, mimo że wydaje mi się, iż pamiętam, że je zjadłem.

A zatem to, że w przypadku percepcji coś jawi mi się w odpowiedni sposób, nie wystarczy do uzasadnienia; widać wyraźnie, że konieczny jest pewien

dodatkowy warunek, który niełatwo uściślić. Co najważniejsze, przekonanie jest podstawowe w sposób właściwy tylko w określonych warunkach; warunki te, by tak rzec, ugruntowują jego uzasadnienie i tym samym ugruntowują samo to przekonanie. W tym sensie przekonania podstawowe nie są (z konieczności) przekonaniami *nieugruntowanymi*.

Podobnie rzecz się ma z wiarą w Boga. Gdy reformowani myśliciele twierdzą, że przekonanie to jest podstawowe w sposób właściwy, nie chcą przez to wcale powiedzieć, iż nie ma dla niego uzasadniających okoliczności albo że jest ono w tym sensie nieugruntowane czy nierozumne. Przeciwnie, Kalwin utrzymuje, że Bóg „objawia się i na co dzień ujawnia w całej maestrii, z jaką wykonany jest wszechświat”, a boskie dzieło „objawia się [...] w nieprzebranej, a zarazem wyraźnej i dobrze uporządkowanej różnorodności zastępów niebieskich ciał”. Bóg tak nas stworzył, że mamy skłonność czy dyspozycję, aby widzieć Jego rękę w otaczającym nas świecie. Dokładniej, jest w nas dyspozycja do uznania sądów w rodzaju *Ten kwiat został stworzony przez Boga* czy *Ten ogromny i złożony wszechświat został stworzony przez Boga*, gdy kontemplujemy kwiat, spoglądamy na gwiazdziste niebo bądź rozmyślamy nad ogromnymi przestworami wszechświata.

Kalwin uznaje, przynajmniej domyślnie, że tę dyspozycję mogą uaktywniać także inne rodzaje okoliczności. Podczas lektury Biblii można mieć głębokie poczucie, że przemawia do nas Bóg. Uczyniwszy coś, o czym wiem, że jest niegodne, niesłuszne czy nikczemne, mogę czuć się winny przed obliczem Boga i dojść do przekonania *Bóg nie pochwała mojego uczynku*. Po wyznaniu win i okazaniu skruchy mogę czuć, że wina została mi wybaczona i dojść do przekonania *Bóg wybaczył mi to, co uczyniłem*. Osoba w poważnym niebezpieczeństwie może się zwrócić do Boga, prosząc Go o opiekę i pomoc. Oczywiście jest wówczas przekonana, że Bóg faktycznie może jej wysłuchać i udzielić jej pomocy, jeśli tylko zechce. Gdy życie jest słodkie i przyjemne, duszę może

przepelić spontaniczne poczucie wdzięczności. Ktoś w tym stanie może dziękować Bogu i chwalić Go za Jego dobroć, a poczuciu temu będzie towarzyszyć przekonanie, że istotnie należy dziękować Panu i chwalić Go.

Istnieje zatem wiele warunków i okoliczności, które wywołują przekonanie o Bogu: wina, wdzięczność, niebezpieczeństwo, poczucie obecności Boga, poczucie, że Bóg do nas przemawia, obserwacja różnych części wszechświata. Dla zupełności należałoby zbadać fenomenologię wszystkich tych i wielu innych warunków. Jest to rozległy i ważny temat, jednak w tym miejscu o ich istnieniu mogę zaledwie wspomnieć.

Oczywiście żadne ze wspomnianych przed chwilą przekonań nie jest prostym przekonaniem, że Bóg istnieje. Zamiast niego mamy tu takie przekonania jak:

(8) Bóg przemawia do mnie,

(9) Bóg wszystko to stworzył,

(10) Bóg nie pochwała mojego uczynku,

(11) Bóg mi wybacza

czy

(12) Bogu należy dziękować i chwalić Go.

W odpowiednich okolicznościach sądy te są podstawowe w sposób właściwy. Jest to jednak w pełni spójne z przypuszczeniem, że sąd: *Istnieje taka osoba jak Bóg*, nie jest ani podstawowy w sposób właściwy, ani traktowany jako podstawowy przez tych, którzy wierzą w Boga. Może tym, co traktują jako podstawowe, są takie sądy

jak (8)–(12), i to na ich podstawie wierzą w istnienie Boga. Biorąc to pod uwagę, nie do końca trafne jest powiedzenie, że wiara w Boga jest podstawowa w sposób właściwy; dokładniej mówiąc, podstawowe w sposób właściwy są takie sądy jak (8)–(12), z których każdy w sposób samooczywisty pociąga logicznie, że Bóg istnieje. Podstawowy w sposób właściwy jest nie wysokiego rzędu ogólny sąd: *Bóg istnieje*, ale raczej są to sądy wymieniające Jego wybrane atrybuty czy działania.

Powróćmy do analogii między wiarą w Boga a przekonaniem o istnieniu postrzeganych przedmiotów, innych osób i przeszłości. Tu również podstawowe w sposób właściwy są stosunkowo szczegółowe i konkretne sądy, a nie ich ogólniejsze i bardziej abstrakcyjne odpowiedniki. Być może sądy w rodzaju:

(13) Istnieją drzewa,

(14) Istnieją inne osoby

czy

(15) Świat istnieje dłużej niż pięć minut,

nie są podstawowe w sposób właściwy; zaszczyt ten przypada zaś takim sądom jak:

(16) Widzę drzewo,

(17) Tamta osoba jest zadowolona

czy

(18) Ponad godzinę temu zjadłem śniadanie.

Oczywiście sądy tego drugiego rodzaju w sposób bezpośredni i samooczywisty pociągają logicznie sądy pierwszego rodzaju i być może nic nie stoi na przeszkodzie, by te pierwsze [sądy (13)–(15)] nazywać podstawowymi w sposób właściwy, mimo że ów sposób mówienia jest nieściśły.

To samo dotyczy wiary w Boga. W uproszczeniu możemy powiedzieć, że jest ona podstawowa w sposób właściwy; jednak, ściśle rzecz biorąc, status ten ma prawdopodobnie nie ów sąd, lecz takie sądy jak (8)–(12). Kluczowe jest tu jednak to, że wiara w Boga, względnie (8)–(12), są podstawowe w sposób właściwy; stwierdzenie to nie oznacza bynajmniej, że przekonania te nie mają warunków uzasadniających czy warunków dostarczających uzasadnienia temu, kto akceptuje owe przekonania jako podstawowe. Nie są one zatem nieugruntowane czy nierozumne.

C. Czy argumentacja jest bez znaczenia dla wiary w Boga rozumianej jako przekonanie podstawowe?

Przypuśćmy, że wiara w Boga jest dla kogoś przekonaniem podstawowym. Czy nie wynika z tego, że będzie utrzymywał to przekonanie w taki sposób, iż żaden argument nie zdoła sprawić, by je porzucił? Czy nie będzie przy nim obstawać bez względu na wszystko, na przekór każdemu materiałowi dowodowemu czy argumentowi, jaki można by mu podsunąć? Czy w ten sposób nie przyjmuje postawy, w której argumentacja i inne racjonalne metody rozstrzygania sporu w domyśle stają się nieistotne? Ależ nic podobnego. Przypuśćmy, że ktoś akceptuje:

(19) Istnieje taka osoba jak Bóg

jako podstawowe. Nie wynika z tego wcale, że uważa argumentację za nieistotną dla swojego przekonania; nie jest też z góry zobowiązany odrzucić każdy argument przeciwko temu przekonaniu. Mogłoby się zdarzyć na przykład tak, że akceptuje on (19) jako podstawowe, ale jako podstawowe przyjmuje także pewne inne sądy, z których na mocy argumentów, mających swoje odpowiedniki w akceptowanych przez niego jako podstawowe okresach warunkowych, wynika, że (19) jest fałszywe. Co stanie się, gdy zda sobie z tego sprawę, damy na to, zapoznając się z argumentem prowadzącym od wspomnianych sądów do negacji (19)? Zapewne nieodzowna okaże się jakaś zmiana. Jeśli akceptuje owe sądy silniej niż (19), to zapewne odrzuci (19).

Podobnie, przypuśćmy, że ktoś ma przekonanie, iż Bóg nie istnieje, ale uznaje również pewne sądy, z których wiara w Boga wynika na mocy akceptowanych przezeń form wnioskowania. Po zapoznaniu się z argumentem prowadzącym od tych sądów do sądu, że Bóg istnieje, osoba ta może porzucić swój ateizm i zaakceptować wiarę w Boga. Lecz jej przekonanie ateistyczne może być silniejsze niż jej akceptacja niektórych spośród wchodzących w grę sądów czy ich koniunkcji. W istocie niewykluczone, że posiada ona *wiedzę* o tych sądach, ale uznaje część z nich mniej zdecydowanie niż przekonanie, że Bóg nie istnieje; w takim wypadku przedstawienie jej formalnie poprawnego argumentu prowadzącego od tych sądów do sądu, że Bóg istnieje, może doprowadzić ją do odrzucenia jakiegoś sądu, o którym wie, że jest prawdziwy. Można więc pomniejszyć czyjąś wiedzę, przedstawiając formalnie i materialnie poprawny argument wychodzący od przesłanek, o których ten ktoś wie, że są prawdziwe.

A zatem nawet jeśli akceptuję przekonanie (19) jako podstawowe, nie jest wykluczone, że je odrzucę, jeśli podasz mi argument prowadzący, za pośrednictwem akceptowanych przeze mnie form wnioskowania, od sądów, które akceptuję, do negacji (19). Mogę jednak postąpić inaczej. Twój argument dowodzi tak naprawdę tylko tego, że gdzieś w mojej strukturze noetycznej coś jest nie tak i potrzebna jest zmiana. Argument ów nie wskazuje jednak *gdzie*. Być może zamiast mojego przekonania odrzucę jedną z przesłanek lub też ich koniunkcję. Może odrzucę

jedną z form wnioskowania, za pomocą których wyprowadził negację (19) z tych przesłanek; byłoby to w duchu sugestii Hilarego Putnama, byśmy odrzucili logiczne prawo rozdzielności, ponieważ jest ono nieuzgadnialne z mechaniką kwantową. Mam jeszcze inne wyjście: mogę uznać razem wzięte (19), wspomniane wyżej przesłanki oraz formy wnioskowania za bardziej godne wiary niż twierdzenie, że owe formy wnioskowania prowadzą od tych przesłanek do negacji (19); a jeśli tak, to być może powinienem odrzucić właśnie *to* twierdzenie.

Ktoś może więc przyjąć wiarę w Boga jako podstawową, nie traktując jej w sposób dogmatyczny – inaczej mówiąc, nie musi pomijać wszelkich niezgodnych z nią materiałów dowodowych czy argumentów. A teraz drugie pytanie: przypuśćmy, że wiara w Boga faktycznie *jest* podstawowa w sposób właściwy. Czy wynika z tego, że ktoś, kto akceptuje ją dogmatycznie, pozostaje w obrębie swoich praw epistemicznych? Czy wynika z tego, że ktoś, kto pozostaje w obrębie swoich praw, przyjmując ją jako podstawową, będzie *nadal* mieć tę wiarę w sposób uzasadniony, niezależnie od tego, jaki wytoczy się przeciwko niej argument czy materiał dowodowy?

I tym razem odpowiedź jest zdecydowanie przecząca. Wspomniane wyżej warunki dostarczające uzasadnienia trzeba rozumieć jako dotyczące uzasadnienia *prima facie*, a nie *ultima facie* (biorącego wszystko w rachubę). Uzasadnienie *prima facie* można podważyć. To, że jawi mi się drzewowo, daje mi *prima facie* prawo, aby potraktować jako podstawowy sąd *Widzę drzewo*. Jednak prawo to może oczywiście zostać uchylone; mogę na przykład wiedzieć, że cierpię na przerażające zaburzenie dendrologiczne, którego ofiarom jawi się drzewowo tylko wtedy, gdy w pobliżu nie ma drzew. Jeśli o tym wiem, to przekraczam swoje uprawnienia, traktując sąd *Widzę drzewo* jako podstawowy, gdy jawi mi się drzewowo. To samo dotyczy warunków, które dostarczają uzasadnienia dla wiary w Boga. Być może, podobnie jak 14-letni teista⁷³, zostałem wychowany

⁷³ Jw., s. 36–37.

w wierze w Boga i, zachowując tę wiarę, pozostają początkowo w obrębie moich praw. Mogą jednak zaistnieć warunki, w których stracę uzasadnienie dla tego przekonania. Przypuśćmy, że przedstawiasz mi argument za niemożliwością istnienia takiej osoby jak Bóg. Jeśli ów argument mnie przekonuje – jeśli wychodzi od przesłanek, które wydają mi się samooczywiste, korzysta z form wnioskowania, które w sposób samooczywisty wydają mi się formalnie poprawne – to być może nie mogę dłużej akceptować wiary teistycznej w sposób uzasadniony. Za Johnem Pollockiem powiedzmy, że warunek, który podważa moje uzasadnienie *prima facie* dla sądu *p*, jest *warunkiem unieważniającym* czy racją unieważniającą *p* (dla mnie). Racje unieważniające mają oczywiście charakter *prima facie*, ponieważ racja unieważniająca sama może zostać unieważniona. Może zauważę błąd w początkowo przekonującym argumencie; może odkryję przekonujący argument przeciwko jednej z jego przesłanek; może godny zaufania autorytet poinformuje mnie, że ktoś inny dokonał jednej z tych rzeczy. Wówczas racja unieważniająca zostaje unieważniona i ponownie znajduję się w obrębie moich praw, akceptując *p*. Naturalnie podobną uwagę należy poczynić na temat unieważniaczy racji unieważniających: są one wystawione na unieważnienie przez unieważniaczy racji unieważniających itd.

Wiele osób wierzących w Boga zostało wychowanych w wierze, ale później zetknęło się z potencjalnymi racjami unieważniającymi. Przeczytali książki sceptyków, przekonał ich ateologiczny argument ze zła, usłyszeli, że wiara teistyczna to zwykły wytwór myślenia życzeniowego czy tylko środek, za pomocą którego jedna klasa socjoekonomiczna zniewala drugą. Okoliczności te stanowią potencjalne racje unieważniające uzasadnienie teistycznej wiary. Jeśli wierzący ma zachować swoje uzasadnienie, potrzeba czegoś więcej – czegoś, co *prima facie* unieważnia racje unieważniające. Między innymi tę właśnie funkcję pełnią rozmaite formy apologetyki teistycznej. I tak *obrona odwołująca się do wolnej woli* jest unieważniaczem ateologicznego argumentu ze zła, który stanowi potencjalną rację unieważniającą wiarę teistyczną. Przypuśćmy, że

akceptując wiarę w Boga jako podstawową, pozostaję w obrębie moich praw epistemicznych; przypuśćmy też, że ktoś, powiedzmy Demokryt, przedstawia mi wiarygodny argument na rzecz wniosku, że istnienie Boga jest logicznie niezgadnialne z istnieniem zła. (Dodajmy, że jestem silnie przeświadczony o *istnieniu* zła). Jest to potencjalna racja unieważniająca akceptację przeze mnie w sposób racjonalny wiary teistycznej. Jeśli moja wiara ma pozostać racjonalna, trzeba unieważnić tę rację unieważniającą. Może odkryję błąd w argumencie Demokryta, a może wiarygodny autorytet poinformuje mnie, że Augustyn lub ktoś inny odkrył w nim błąd; w ten sposób moje wstępne przekonanie odzyska swoje uzasadnienie.

Oczywiście, gdy do tego dojdzie, moje wstępne przekonanie może dalej być podstawowe; nie akceptuję go *na podstawie* przekonania, że argument Demokryta jest nieudany. *Ten* fakt nie stanowi żadnego materiału dowodowego na rzecz istnienia Boga; ale gdy uznaję przekonanie *A* na podstawie przekonania *B* i czynię to w sposób racjonalny, *B* jest częścią mojego materiału dowodowego na rzecz *A*. Toteż w tym wypadku byłbym irracjonalny lub co najmniej popełniłbym jakiś błąd, gdybym *wierzył* w Boga na podstawie mojego przekonania, że argument Demokryta jest niepoprawny. W określonych okolicznościach uznanie przeze mnie *A* w sposób racjonalny może wymagać uznania przeze mnie *B*, mimo że racjonalność nie wymaga, a nawet zabrania, uznania przeze mnie *A* na podstawie *B*. Jeśli akceptuję *A* jako podstawowe, a następnie spotykam się z racją unieważniającą *A*, racjonalność może wymagać (jeśli mam nadal przyjmować *A*) racjonalnego uznania, że istnieje unieważniacz tej racji unieważniającej *A*; nie wymaga natomiast, bym uznawał *A* na podstawie tego przekonania. Może być tak, że warunki, w których przekonanie *A* jest dla mnie podstawowe w sposób właściwy, obejmują racjonalne uznanie przeze mnie pewnego innego przekonania *B*. Nie wynika z tego jednak, że jeśli znajduję się w tych warunkach, to *A* nie jest dla mnie podstawowe w sposób właściwy.

Moje ustalenia w tej części wymagają wielu dopowiedzeń, zastrzeżeń i rozwinięć. Nie ma tu na nie miejsca, pozwolę sobie jednak na parę uwag dotyczących przyszłych badań.

Po pierwsze, jednym z warunków dostarczających uzasadnienia *prima facie*, któremu nie poświęca się należytej uwagi, jest *uczenie się od innych* czy (szerzej) *świadectwo*. Gdy pytam cię o twoje imię, a ty mi je podajesz, to mam *prima facie* prawo uznać otrzymaną od ciebie informację. Dziecko pozostaje w obrębie swoich epistemicznych praw, uznając to, czego uczą je starsi. Ogromną część przekonań akceptujemy, przynajmniej częściowo, na podstawie świadectwa: znacznie większą niż można by początkowo sądzić. Możesz żywić przekonanie, że Muzeum Kröllera-Müllera znajduje się w Geldrii w Holandii. Nawet jeśli tam byłeś, polegasz na przekazie takich informacji jak ta, że *to* oto muzeum rzeczywiście jest Muzeum Kröllera-Müllera oraz że teren wokół muzeum rzeczywiście jest częścią Geldrii. Zależysz również od świadectwa w kwestii twojej wiedzy, że Geldria jest częścią Holandii; podstawą twojej wiedzy może być mapa. W istocie nawet jeśli żyjesz w pobliskim miasteczku i jesteś głównym dozorcą w tym muzeum, nadal zależysz od świadectw, gdy chodzi o tego rodzaju informacje. A świadectwo jest oczywiście okolicznością dostarczającą uzasadnienia *prima facie*.

Po drugie, przez cały czas rozważaliśmy tu coś, co można nazwać *słabym* uzasadnieniem: warunek spełniony przez osobę *S* i przekonanie *p*, gdy *S* pozostaje w obrębie swoich praw epistemicznych, akceptując *p*. Znane są również inne – interesujące i ważne – warunki epistemiczne. *To, że jawi się drzewowo*, może dostarczać mi nie tylko prawa *prima facie* do przekonania, że jest tu drzewo, ale i bardziej imponującego warunku epistemicznego, polegającego na tym, że jeśli wchodzące w grę przekonanie jest prawdziwe, to posiadam *wiedzę* na ten temat. Nazwijmy ten warunek *silnym uzasadnieniem*. Jawienie się w taki sposób może nakładać na mnie także pewne obowiązki; w takich warunkach być może mam nie tylko prawo utworzyć przekonanie, że jest tu drzewo, ale wręcz obowiązek *prima facie* tak postąpić.

Jak powiedziałem, świadectwo dostarcza *prima facie* uzasadnienia dla posiadania przekonania; jednak z reguły stan epistemiczny, w jakim człowiek znajduje się względem *p* na mocy uzyskania *ustnej informacji*, że *p*, nie jest równie korzystny jak stan, w jakim jest on względem samooczywistego sądu, powiedzmy, $2 + 1 = 3$. Wchodzi tu w grę cały szereg interesujących i ważnych stanów epistemicznych⁷⁴.

⁷⁴ Zob. R. M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, s. 7–15.

Po trzecie, warunki, które dostarczają uzasadnienia *prima facie*, niekoniecznie obejmują *przekonanie*. Uzasadnieniem uznania przeze mnie, że jest tu drzewo, jest po prostu to, iż jawi mi się w określony sposób; nie jest konieczne, bym znał, uznał czy rozważył fakt, że jawi mi się w ten sposób. Tym, co uzasadnia uznanie przeze mnie w danej sytuacji, że $2 + 1 = 3$, jest to, iż wydaje mi się to wówczas samooczywiste; pojawia się „jasność i przejrzystość” (Locke) czy świetlista aura, o której wspomniałem wcześniej. Posiadanie uzasadnienia nie wymaga jednak, bym w tej sytuacji uznał, że moje doświadczenie ma taki charakter; nie muszą nawet poruszać tej kwestii. Spełnienie warunku wystarczy do uzasadnienia *prima facie*; moja wiedza czy *przekonanie* o tym, że jest on spełniony, nie są konieczne.

Niemniej czasem uzasadnienia *prima facie* dla mojej akceptacji sądu p jako podstawowego dostarcza warunek obejmujący uznanie przeze mnie jakiegoś innego sądu q – przy czym *nie* uznaję p na podstawie q . Jako dziecko nauczyłem się, że istnieje takie państwo jak Chiny. Gdy teraz słyszę czy czytam: *Główny rzecznik prasowy Chin oświadczył dziś, że odpowiedź Rosji jest zupełnie nie do przyjęcia*, pozostaję *prima facie* w obrębie swoich praw, przyjmując to przekonanie; częścią warunku uzasadniającego jest w tym wypadku to, iż wiem już czy jestem przekonany, że istnieją takie państwa jak Chiny i Rosja. Bez tej wiedzy czy tego przekonania mógłbym z uzasadnieniem uznać nie sąd, który te słowa faktycznie wyrażają, a jedynie jakiś słabszy sąd – na przykład *Istnieją dwie rzeczy nazywane „Chiny” i „Rosja” i główny rzecznik prasowy pierwszej oświadczył, że odpowiedź drugiej jest zupełnie nie do przyjęcia*.

Wreszcie, relacja między rozmaitymi warunkami uzasadniającymi a rozmaitymi stanami epistemicznymi może być znacznie bardziej subtelna i złożona, niż sugerują powyższe uwagi. Może istnieć para warunków W_1 i W_2 , z których każdy dostarcza S słabego uzasadnienia *prima facie* dla p , taka że jeśli S znajduje się w obu tych warunkach, to posiada silne uzasadnienie *prima facie* dla p . Ale mogą też być warunki dostarczające tak słabego uzasadnienia *prima facie* dla p , że jeśli S znajduje się w obu z nich, to ma obowiązek *prima facie* *nie* uznać p . Znaczenie może mieć również kolejność: może być tak, że W_1 i W_2 są warunkami dostarczającymi słabego uzasadnienia *prima facie*, takimi że jeśli S znajduje się najpierw w W_1 , a potem zarazem w W_1 i W_2 , to p jest dla niego silnie uzasadniony *prima facie*; jeśli jednak S najpierw znajduje się w W_2 , a potem zarazem w W_1 i W_2 , to p jest dla niego tylko *słabo* uzasadniony *prima facie*.

Rozważmy w związku z tym ponownie warunki, o których wspomniałem wcześniej jako o warunkach *prima facie* dostarczających słabego uzasadnienia dla wiary w Boga. Niektórzy wierzący w Boga doszli do tej wiary w wyniku nawrócenia – głębokiego i stosunkowo raptownego przekształcenia całej swojej noetycznej struktury. Inni zostali wychowani czy przysposobieni do wierzenia; początkowo nabyli wiarę teistyczną za pośrednictwem nauczania czy świadectwa starszych i poprzez ich naśladowanie (podobnie jak nastroje i choroby, przekonania mogą być zaraźliwe). Wiarę tę mogli następnie zachować i umocnić w warunkach, o których wspomniałem wcześniej jako o słabo uzasadniających wiarę w Boga. Warunki te mogą ponadto nadać wyższy epistemiczny status ich wierze w Boga. Ktoś, kto został wychowany w takiej wierze, ma do niej prawo *prima facie*; jednak ktoś, kto został w niej wychowany, a następnie znalazł się we wspomnianych wyżej okolicznościach, może mieć (*prima facie*) dla wiary w Boga silne uzasadnienie. Być może stan tej osoby jest taki, że (zakładając, iż jej przekonanie jest prawdziwe i że brak innych przeszkód) posiada ona *wiedzę*, iż Bóg istnieje.

D. Fideizm

Podjęmę teraz ostatnie zagadnienie. W *Reflections on Christian Philosophy*⁷⁵ Ralph McInerny sugeruje, że to, co nazywam epistemologią reformowaną, jest *fideizmem*. Czy ma rację? Czy reformowany epistemolog jest z konieczności fideistą? To zależy. Zależy to oczywiście od tego, jak zdecydujemy się używać terminu „fideizm”. Według mojego słownika fideizm to „poleganie wyłącznie czy przede wszystkim na samej wierze, któremu towarzyszy konsekwentne lekceważenie rozumu i które wykorzystywane jest głównie do poszukiwania prawdy filozoficznej lub religijnej”. Fideista wymaga zatem, by w kwestiach filozoficznych i religijnych opierać się na wierze, a nie na rozumie; może

⁷⁵ R. McInerny, *Reflections on Christian Philosophy*, w: L. Zagzebski (red.), *Rational Faith. Catholic Responses to Reformed Epistemology*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 1993, s. 256–279 (przyp. tłum.).

też posunąć się do lekceważenia lub znieważenia rozumu. Odróżnijmy dwa stopnie fideizmu: umiarkowany, zgodnie z którym w kwestiach religijnych musimy polegać na wierze, a nie na rozumie, oraz skrajny, który lekceważy lub znieważa rozum.

Zacznijmy od pytania, czy reformowany epistemolog jest zobowiązany do skrajnego fideizmu. Oczywiście rozum można lekcewać na wiele sposobów. Można twierdzić, że przyjęcie sądu na wiarę jest doskonalsze i lepsze niż akceptowanie go na podstawie rozumu. Można utrzymywać, jak to czynił Kant, że rozum pozostawiony sam sobie w sprawach ostatecznych nieuchronnie wikła się w paradoksy i antynomie. Według Kanta czysty rozum oferuje nam rozstrzygający argument za przyjęciem, że świat nie miał początku, a zarazem, niestety, rozstrzygające argumenty za negacją tego sądu. Według mnie żaden z tych argumentów nie jest konkluzywny, gdyby jednak Kant miał rację, to rozum zapewne nie zasługiwałby na uwagę, w każdym razie w tej dziedzinie. Jednakże w myśl najpopularniejszej odmiany skrajnego fideizmu rozum i wiara *klóć się ze sobą czy ścierają* w kwestiach ważnych dla religii; a gdy do tego dochodzi, należy wybrać wiarę, a uciszyć rozum. I tak według Sørensa Kierkegaarda wiara uczy „absurdu, że to, co wieczne, jest historyczne”. Myślę, że chciał przez to powiedzieć, iż sąd ten należy do danych wiary, choć jest absurdalny z punktu widzenia rozumu, i że należy go zaakceptować mimo tej absurdalności. Rosyjski teolog z przełomu XIX i XX wieku, Lew Szestow, radykalizował fideizm jeszcze bardziej, utrzymując, iż do prawdy religijnej można dojść, jedynie odrzucając sąd, że $2 + 2 = 4$, i akceptując w zamian sąd, że $2 + 2 = 5$.

Jest, jak sądzę, jasne, że reformowany epistemolog nie musi być skrajnym fideistą. Jego pogląd, że wiara w Boga jest podstawowa we właściwy sposób, z pewnością nie zobowiązuje go do tezy, iż wiara i rozum pozostają w konflikcie. Spytajmy zatem, czy reformowany epistemolog jest z definicji *umiarkowanym*

fideistą. I tym razem odpowiedź brzmi: to zależy; zależy od tego, jak zdecydujemy się używać terminów „rozum” i „wiara”. Można, wzorem Kuypera, używać tych terminów tak, że na wiarę przyjmuje się wszystko to, co akceptuje się inaczej niż na podstawie argumentu, wnioskowania czy dowodu:

Użycie terminu „wiara” na oznaczenie tej funkcji duszy, za pomocą której używa ona pewność natychmiast czy bezpośrednio, bez pomocy dyskursywnego dowodu, nie budzi zastrzeżeń. Stawia to wiarę w opozycji do dowodu, ale *nie* w opozycji do wiedzy⁷⁶.

Przy takim użyciu tych terminów wszystko, co traktuje się jako podstawowe, przyjmuje się na wiarę; wszystko zaś, co uznaje się na podstawie innych przekonań, bierze się na rozum. Traktując $2 + 1 = 3$ jako sąd podstawowy, przyjmuję go na wiarę. Gdy jawią mi się w odpowiedni sposób, traktuję jako podstawowe takie sądy jak *Widzę przed sobą drzewo* czy *Tam jest dom*; w myśl rozważanej interpretacji biorę te rzeczy na wiarę. Pamiętam, że dziś w południe zjadłem lunch, nie akceptuję jednak tego przekonania na podstawie innych sądów; a zatem przyjmuję je na wiarę. Z kolei na rozum biorę to, co uznaję na podstawie argumentu czy wnioskowania z innych sądów. Stąd $2 + 1 = 3$ przyjmuję na wiarę, natomiast $21 \times 45 = 945$ biorę na rozum; to drugie akceptuję bowiem na podstawie obliczenia, które jest odmianą argumentu. Przypuśćmy ponadto, że akceptuję supralapsarianizm, premillenaryzm lub doktrynę o dziewictwie Maryi na tej podstawie, że Bóg zaleca nam wiarę w te doktryny, a Bóg zaleca tylko prawdę; w takim razie, przy Kuyperowskim użyciu tych terminów, akceptuję te doktryny na podstawie rozumu, a nie wiary. W istocie jeśli wraz z Kierkegaardem i Szestowem utrzymuję, że to, co wieczne, stało się historyczne, i że $2 + 2 = 5$, ponieważ uważam, iż Bóg zaleca

⁷⁶ A. Kuyper, *Encyclopedia of Sacred Theology*, przeł. J. de Vries, New York, NY: Charles Scribner's Sons 1898, s. 128–129.

nam wiarę w *te* rzeczy, to przy obecnym rozumieniu przyjmuję je nie na wiarę, ale na podstawie rozumu.

Widać wyraźnie, jak sędzę, że Kuyperowskie użycie tych terminów nie nadaje się na potrzeby dyskusji o fideizmie. Weźmy Szestowa. Jest on skrajnym fideistą, ponieważ uważa, że wiara i rozum kłócą się ze sobą; gdy zachodzi między nimi konflikt, trzeba uciszyć rozum. Można by tu zacytować wierszyk: „Gdy się rozum wadzi z wiarą, niechże padnie jej ofiarą!”⁷⁷. Nie twierdzi on jednak, że wiara uczy czegoś – na przykład: $2 + 2 = 5$ – co kłóci się z jakimś przekonaniem – mianowicie z $2 + 2 = 4$ – do którego dochodzi się przez rozumowanie wychodzące od innych sądów. Przeciwnie, ostrość tego zderzenia polega na tym, że to, czego naucza wiara, pozostaje w konflikcie z *bezpośrednim* nauczaniem rozumu – sądem, który jest jawnie samooczywisty. Przy Kuyperowskim rozumieniu tych terminów Szestow ze zdziwieniem stwierdziłby, że jednak nie jest fideistą. Albowiem tego, co traktuje on jako pozostające w konflikcie z wiarą, nie akceptuje się na podstawie rozumu – tj. na podstawie innych sądów. W istocie w Kuyperowskim ujęciu Szestow nie tylko nie zalicza się do fideistów, ale prawdopodobnie zalicza się do antyfideistów. Szestow prawdopodobnie nie zalecał traktowania $2 + 2 = 5$ jako podstawowego. Zapewne utrzymywał, że Bóg zaleca nam uznanie tego sądu i wobec tego powinniśmy go zaakceptować. Niemniej uważał on również bez wątpienia, że $2 + 2 = 4$ jest jawnie samooczywisty. Zatem w Kuyperowskim rozumieniu Szestow twierdziłby, iż wiara i rozum pozostają w konflikcie, ale że to $2 + 2 = 4$ stanowi daną wiary, podczas gdy $2 + 2 = 5$ jest daną rozumu! Ponieważ zaleca on akceptację $2 + 2 = 5$, czyli pewnej danej rozumu, okazuje się racjonalistą czy antyfideistą, przynajmniej w tej kwestii.

⁷⁷ Autorem wiersza jest szkocki bard William E. McGonagall (przyp. tłum.).

Widać, że Kuyperowskie użycie tych terminów nie jest użyciem, o które nam chodzi. To, co przyjmujemy na wiarę, nie jest po prostu tym, co traktujemy jako podstawowe, a to, co bierzemy na rozum, nie jest po prostu tym, co przyjmujemy na podstawie innych sądów. Dane rozumu obejmują sądy traktowane jako podstawowe, a dane wiary obejmują sądy akceptowane na podstawie innych sądów.

Reformowany epistemolog jest więc fideistą tylko wtedy, gdy utrzymuje, że pewne najważniejsze prawdy chrześcijaństwa nie należą do danych rozumu i trzeba je brać na wiarę. Ale czym dokładnie są dane rozumu? Co wchodzi w ich skład? Po pierwsze, należą do nich, co zrozumiałe, sądy samooczywiste oraz ich konsekwencje otrzymane po zastosowaniu argumentów, które są formalnie poprawne w samooczywisty sposób. Na tym jednak nie koniec. Weźmy kogoś, kto utrzymuje, że zgodnie z poprawnym rozumowaniem naukowym, którego podstawą jest poprawna obserwacja, Ziemia liczy sobie co najmniej kilka miliardów lat; mimo to, dodaje on, faktycznie nie jest ona starsza niż 6000 lat, ponieważ tak uczy wiara. Taka osoba jest fideistą, mimo że sąd *Ziemia jest starsza niż 6000 lat* ani nie jest samooczywisty, ani nie jest konsekwencją tego, co samooczywiste. Zatem dane rozumu wykraczają poza sądy samooczywiste i ich konsekwencje. Obejmują one również podstawowe prawdy percepcyjne (sądy „oczywiste dla zmysłów”), sądy niepodważalne, określone sądy pamięciowe, określone sądy o innych umysłach oraz określone sądy moralne czy etyczne.

A co z przekonaniem, że istnieje taka osoba jak Bóg, przed którą jesteśmy odpowiedzialni? Czy należy ono do danych rozumu, czy też jest częścią wiary? Dla Kalwina jest to bez wątplenia dana rozumem. „W ludzkim umyśle, i w istocie na mocy naturalnego instynktu, istnieje świadomość boskości. [...] Sam Bóg wszczepił we wszystkich ludzi określone rozumienie Swego boskiego

majestatu. [...] wszyscy ludzie postrzegają, że Bóg istnieje i że jest ich Stwórcą”⁷⁸. (Według Kalwina każdy, wierzący bądź nie, ma w określonych sytuacjach skłonność czy dążenie, by pojąć istnienie Boga oraz zrozumieć w pewnym stopniu Jego naturę i działania. Ta wiedza naturalna może być i jest tłumiona przez grzech, pozostaje jednak faktem, że zdolność ujmowania istnienia Boga jest w równej mierze częścią naszego naturalnego wyposażenia noetycznego, jak zdolność ujmowania prawd percepcyjnych, prawd o przeszłości oraz prawd o innych umysłach. Wiara w istnienie Boga nie różni się pod tym względem od przekonań o innych umysłach, przeszłości i przedmiotach percepcyjnych; w każdym z tych wypadków Bóg skonstruował nas w taki sposób, że w stosownych okolicznościach tworzymy odpowiednie przekonanie. A skoro tak, to przekonanie, że istnieje taka osoba jak Bóg, w równej mierze należy do danych rozumu, co pozostałe przekonania, o których mowa.

Z tej perspektywy widać, że reformowany epistemolog nie jest wcale fideistą w kwestii wiary w Boga. Nie twierdzi on, że między wiarą a rozumem istnieje jakikolwiek konflikt; nie twierdzi nawet, że nie sposób dojść do tej fundamentalnej prawdy o istnieniu Boga za pomocą rozumu; przeciwnie, utrzymuje, iż należy ona do danych rozumu.

Oczywiście nieteista może się z tym nie zgodzić; może zaprzeczyć, że istnienie Boga należy do danych rozumu. Mój dawny profesor, którego niezmiennie darzę wielkim szacunkiem, powiedział kiedyś, że teiści i nieteiści posiadają odmienne koncepcje rozumu. Wówczas nie rozumiałem, co miał na myśli, ale teraz chyba rozumiem. W myśl zalecanego przeze mnie reformowanego poglądu istnienie Boga należy do danych rozumu nie mniej niż prawdy percepcyjne, samooczywiste prawdy, prawdy pamięciowe i tym podobne. Nie

⁷⁸ J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ks. I, rozdz. VII, s. 78 [J. Kalwin, *Nauka religii chrześcijańskiej*, s. 323–324].

jest tak, że teista i nieiteista zgadzają się w kwestii danych rozumu, a następnie teista akceptuje istnienie Boga na mocy wiary; spór dotyczy przede wszystkim tego, co należy do danych rozumu. Ale w takim razie reformowany epistemolog nie jest bardziej fideistą w kwestii wiary w Boga niż na przykład Tomasz z Akwinu. Podobnie jak ten ostatni, będzie on niewątpliwie utrzymywać, że istnieją inne prawdy chrześcijańskie, których nie można zaliczyć do danych rozumu – jak choćby ta, że Bóg w Chrystusie pojednał świat ze sobą. Nie jest on jednak fideistą na mocy swoich poglądów na temat naszej wiedzy o Bogu.

Podsumowując: argumentowałem, że źródłem ewidencjalistycznego zarzutu wobec wiary teistycznej jest klasyczny fundamentalizm; to samo można powiedzieć o tomistycznej koncepcji wiary i rozumu. Klasyczny fundamentalizm jest atrakcyjny i pociągający; jednak w ostatecznym rozrachunku okazuje się fałszywy i samoodniesieniowo niespójny. Ponadto reformowany zarzut wobec teologii naturalnej, jakkolwiek szkicowy i niedopracowany, najlepiej rozumieć jako odrzucenie klasycznego fundamentalizmu. Według myśliciela reformowanego bycie samooczywistym, niepodważalnym lub oczywistym dla zmysłów nie jest koniecznym warunkiem podstawowości właściwej. Co więcej, jego zdaniem wiara w Boga jest podstawowa we właściwy sposób. Nie musi on jednak akceptować idei, że (niemal) każde przekonanie jest podstawowe we właściwy sposób, nawet jeśli nie ma kryterium podstawowości właściwej. Nie jest również zobowiązany do poglądu, że argument jest nieistotny dla wiary w Boga, skoro jest ona podstawowa we właściwy sposób. Ponadto wiara w Boga, podobnie jak inne przekonania podstawowe w sposób właściwy, nie jest nieugruntowana czy arbitralna; jest ugruntowana w warunkach dostarczających uzasadnienia. I w końcu reformowanego poglądu, że wiara w Boga jest podstawowa we właściwy sposób, nie można trafnie określić jako wersji fideizmu.

PHILIP L. QUINN

W poszukiwaniu podstaw teizmu*

Fundamentyzm występuje w dwóch wersjach. Fundamentyzm opisowy jest tezą o strukturze zbioru przekonań, a fundamentyzm normatywny – o strukturze epistemicznego uzasadnienia zbioru przekonań. Obie wersje dzielą zbiór przekonań na dwa podzbiory: klasę fundującą i klasę fundowaną. W wypadku fundamentyzmu opisowego klasą fundującą jest klasa przekonań podstawowych. Przekonanie jest podstawowe dla danej osoby w danej chwili wtedy, gdy jest przez nią w owej chwili akceptowane i nie jest przez nią akceptowane na podstawie innych posiadanych wówczas przekonań. W wypadku fundamentyzmu normatywnego klasą fundującą jest klasa przekonań podstawowych we właściwy sposób. Przekonanie jest podstawowe we właściwy sposób dla danej osoby w danej chwili tylko wtedy, gdy jest dla niej w owej chwili podstawowe i bycie przez nie podstawowym w owej chwili nie kłóci się z żadnym

* *In Search of the Foundations of Theism*, „Faith and Philosophy” 2 (1985), nr 4, s. 469–486. Przedruk w: P. L. Quinn, *Essays in the Philosophy of Religion*, C. B. Miller (red.), Oxford: Clarendon Press 2006, s. 123–138.

prawidłowym kanonem poprawności epistemicznej ani nie jest skutkiem żadnej epistemicznej wady występującej u niej w owej chwili. W wypadku fundamentyzmu opisowego klasa fundowana to klasa przekonań opartych na przekonaniach podstawowych, a w wypadku fundamentyzmu normatywnego – klasa przekonań opartych we właściwy sposób na przekonaniach podstawowych we właściwy sposób.

Z pewnością mogą istnieć osoby, dla których w pewnych chwilach podstawowe są określone sądy pociągające w sposób samooczywisty, że Bóg istnieje. Czy mogą jednak istnieć osoby, dla których w pewnych chwilach określone sądy w sposób samooczywisty pociągające, że Bóg istnieje, są podstawowe *we właściwy sposób*? Inaczej mówiąc, czy takie sądy mogłyby *tworzyć lub choćby współtworzyć normatywną* podstawę teizmu, przynajmniej w pewnych chwilach i dla niektórych ludzi? Odpowiedź na te pytania zależy oczywiście od tego, jakie są poprawne kryteria podstawowości właściwej.

Alvin Plantinga argumentował ostatnio, że epistemolog religijny powinien odpowiedzieć na te pytania twierdząco¹. Argument Plantingi składa się z dwóch części. Pierwsza ma charakter destruktywny: jest to próba pokazania, że określone kryteria podstawowości właściwej, w myśl których sądy w samooczywisty sposób pociągające logicznie istnienie Boga nie mogłyby

¹ A. Plantinga, *Is Belief in God Properly Basic?*, „Noûs” 15 (1981), nr 1, s. 41–51. Dalszą dyskusję związaną z zarzutem, iż nowożytny fundamentyzm jest samoodniesieniowo niespójny, można znaleźć w: tenże, *Is Belief in God Rational?*, w: C. F. Delaney (red.), *Rationality and Religious Belief*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 1979. Materiał zawarty w obu tych artykułach został następnie włączony do: tenże, *Rationality and Religious Belief*, w: S. M. Cahn i D. Shatz (red.), *Contemporary Philosophy of Religion*, New York: Oxford University Press 1982. Niektóre wątki zostały poszerzone w: A. Plantinga, *Reason and Belief in God*, w: A. Plantinga, N. Wolterstorff (red.), *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, s. 16–93 [w niniejszym tomie s. 7–126].

być podstawowe we właściwy sposób, mają poważne wady i należy je odrzucić. Druga jest konstruktywna: jest próbą opracowania takiej procedury uzasadniania kryteriów podstawowości właściwej, w świetle której wybrane sądy w samooczywisty sposób pociągające istnienie Boga mogłyby okazać się podstawowe we właściwy sposób.

W niniejszym artykule stawiam sobie dwa cele. Jednym z nich jest krytyka argumentacji Plantingi. Najpierw argumentuję na rzecz dwóch twierdzeń: (1) Plantinga nie zdołał wykazać, iż kryteria podstawowości właściwej, które proponuje odrzucić, są wadliwe; (2) Plantingowska procedura uzasadnienia kryteriów podstawowości właściwej nie dostarcza lepszej racji za przyjęciem kryteriów, zgodnie z którymi pewne sądy w samooczywisty sposób pociągające logicznie istnienie Boga, mogą być podstawowe we właściwy sposób, niż za przyjęciem kryterium, zgodnie z którym żadne takie sądy nie mogą być podstawowe we właściwy sposób. Drugi cel artykułu ma charakter rozpoznawczy. Niepowodzenie argumentu Plantingi nie wyklucza, że pewne sądy, które w samooczywisty sposób pociągają logicznie istnienie Boga, mogłyby być podstawowe we właściwy sposób. Przyjmując założenie, że tak jest w istocie, argumentuję na rzecz dwóch dodatkowych twierdzeń: (1) bycie podstawowym we właściwy sposób stanowiłoby *de facto* stosunkowo nieistotną cechę takich sądów, ponieważ byłyby one co najmniej równie uzasadnione, gdyby w sposób właściwy opierały się na innych sądach podstawowych we właściwy sposób, a zawsze mogłyby być na takich sądach oparte; (2) takie sądy rzadko, o ile w ogóle, byłyby podstawowe we właściwy sposób dla dorosłych intelektualnie wyrobionych teistów w naszym kręgu kulturowym.

1. Krytyka argumentacji Plantingi

Kryteria podstawowości właściwej, których odrzucenie zaleca Plantinga, to kryteria klasycznego fundamentyzmu. Klasyczny fundamentyzm jest alternatywą zbudowaną ze starożytnego lub średniowiecznego oraz nowożytnego fundamentyzmu. W starożytnym lub średniowiecznym fundamentyzmie kryterium podstawowości właściwej ma postać potrójnie ogólnego twierdzenia:

(1) Dla dowolnego sądu p , osoby S i chwili t , p jest podstawowy we właściwy sposób dla S w t wtedy i tylko wtedy, gdy p jest samooczywisty dla S w t lub p jest oczywisty dla zmysłów S w t .

Natomiast w nowożytnym fundamentyzmie kryterium podstawowości właściwej przyjmuje postać następującego potrójnie ogólnego twierdzenia:

(2) Dla dowolnego sądu p , osoby S i chwili t , p jest podstawowy we właściwy sposób dla S w t wtedy i tylko wtedy, gdy p jest niepodważalny dla S w t lub p jest samooczywisty dla S w t .

Choć Plantinga uważa, że sądy wyrażane przez (1) i (2) należy odrzucić ze względu na ich samoodniesieniową niespójność, faktycznie omawia dokładnie tylko drugi z nich. Nie ma jednak wątpliwości, że jeśli jego argument za samoodniesieniową niespójnością jest skuteczny przeciwko sądowi, którego wyrazem jest (2), to podobny argument będzie, *mutatis mutandis*, równie skuteczny przeciwko sądowi wyrażonemu przez (1). Ale jaki to dokładnie argument? I czego tak naprawdę dowodzi?

Weźmy pod uwagę sąd wyrażony przez (2). Jakie miejsce zajmuje on w strukturze epistemicznego uzasadnienia, którym dysponuje nowożytny fundamentalista? Czy należy on do klasy fundującej? Czy nowożytny fundamentalista przyjmuje, że sąd ten kiedykolwiek dla kogokolwiek jest podstawowy we właściwy sposób? Jeśli tak, to musi utrzymywać, że jest on dla tej osoby w jakiejś chwili niepodważalny lub samooczywisty. Plantinga uważa, że „nie jest on ani samooczywisty, ani niepodważalny”². Zgadzam się z nim. Uważam, że sąd wyrażony przez (2) nie jest dla mnie nigdy ani niepodważalny, ani samooczywisty. Czy Plantinga i ja jesteśmy w tym względzie odosobnieni? Czy nowożytny fundamentalista mógłby przekonująco twierdzić, że po prostu mylimy się w tej kwestii? Myślę, że odpowiedź na te pytania musi być przecząca. Wydaje mi się jasne, że sąd wyrażony przez (2) nie jest nigdy dla nikogo ani niepodważalny, ani samooczywisty. A zatem nikt, nawet nowożytny fundamentalista, nie jest uprawniony, by przyjąć, że sąd wyrażony przez (2) jest kiedykolwiek dla kogokolwiek podstawowy we właściwy sposób.

Czy to wystarczy, aby wykazać, że nowożytny fundamentalizm jest wewnętrznie sprzeczny? W żadnym razie. Wewnętrznie sprzeczne byłoby przyjęcie sądu wyrażonego przez (2), stwierdzenie, że nie jest on nigdy dla nikogo ani niepodważalny, ani samooczywisty, oraz utrzymywanie, że jest on dla kogoś w jakiejś chwili podstawowy we właściwy sposób. Nowożytny fundamentalista może jednak przyjmować sąd wyrażony przez (2), a zarazem przyznać, że nie jest on nigdy dla nikogo podstawowy w sposób właściwy. W świetle dotychczasowych ustaleń sąd wyrażony przez (2), choć nigdy nie jest dla nikogo podstawowy we właściwy sposób, jest dla niektórych ludzi w niektórych chwilach we właściwy sposób oparty na sądach, które w jego świetle są dla tych ludzi w owych chwilach podstawowe w sposób właściwy. Plantinga stwierdził w dyskusji, że żaden nowożytny fundamentalista nie podał nigdy dobrego

² A. Plantinga, *Is Belief in God Properly Basic?*, s. 49.

argumentu na rzecz poglądu, iż sąd wyrażony przez (2) jest dla niektórych ludzi w pewnych chwilach we właściwy sposób oparty na sądach, które w jego świetle są dla tych ludzi w owych chwilach podstawowe we właściwy sposób. Może i tak. Ale nawet to nie dowodzi jeszcze, że nowożytny fundamentalizm jest samoodniesieniowo niespójny. Co najwyżej nowożytny fundamentalista nie uzasadnił dotąd w pełni sądu wyrażonego przez (2) w jedyny dostępny mu sposób, a mianowicie pokazując, jak ów sąd dla niektórych ludzi w pewnych chwilach może być we właściwy sposób oparty na sądach, które są dla tych ludzi w owych chwilach podstawowe we właściwy sposób. Czy zadanie to można zrealizować, a jeśli tak, w jaki sposób? Ogólniej mówiąc, jak uzasadnić kryterium podstawowości właściwej?

Plantinga wprost odpowiada na to ogólniejsze pytanie. Jak mówi:

[...] właściwy sposób ustalenia takiego kryterium jest, najogólniej mówiąc, *indukcyjny*. Musimy zgromadzić przykłady przekonań i warunków, takich że te pierwsze są bezdyskusyjnie podstawowe we właściwy sposób w tych drugich, oraz przykłady przekonań i warunków, takich że te pierwsze *nie* są bezdyskusyjnie podstawowe w sposób właściwy w tych drugich. Następnie musimy sformułować hipotezy dotyczące koniecznych i wystarczających warunków bycia podstawowym we właściwy sposób i przetestować te hipotezy, odwołując się do owych przykładów³.

Jak rozumiem, proponowana procedura wymaga od nas dwóch rzeczy. Po pierwsze, należy zebrać dane do indukcji. Daną można przedstawić jako uporządkowaną parę, której pierwszym elementem jest przekonanie, a drugim – warunek. Pozytywne dane to takie, że przekonania będące ich pierwszym elementem są w sposób oczywisty podstawowe we właściwy sposób

³ Tamże, s. 50.

w warunkach, które są ich drugim elementem. Negatywne dane to takie, że przekonania będące ich pierwszym elementem w oczywisty sposób nie są podstawowe we właściwy sposób w warunkach, które są ich drugim elementem. Nazwijmy (przypuszczalnie skończony) zbiór tak zgromadzonych danych „zbiorem początkowym”. Po drugie, należy sformułować hipotezy podające konieczne i wystarczające warunki bycia podstawowym we właściwy sposób i przetestować je na danych należących do zbioru początkowego. Hipoteza pomyślnie przejdzie test, jaki stanowią dane należące do tego zbioru, wtedy i tylko wtedy, gdy wszystkie pozytywne dane w zbiorze początkowym spełniają jej konieczne i wystarczające warunki bycia podstawowym we właściwy sposób i żadne negatywne dane w tym zbiorze ich nie spełniają. Jak na razie wszystko gra.

Zaraz jednak nasuwają się dwa pytania dotyczące tej procedury. Po pierwsze, skąd wiemy, że w ogóle znajdzie się *jakaś* hipoteza podająca nietrywialne, konieczne i wystarczające warunki bycia podstawowym we właściwy sposób, która przejdzie pomyślnie test, jaki stanowią dane należące do zbioru początkowego? Ów zbiór może się okazać niespójny albo w jakiś inny subtelny sposób niekoherentny. Być może dozwolone winno być zatem usuwanie danych ze zbioru początkowego, gdyby okazało się, że jest on w jakiś sposób niespójny. Po drugie, skąd wiemy, że znajdzie się *tylko* jedna hipoteza podająca nietrywialne, konieczne i wystarczające warunki bycia podstawowym we właściwy sposób, która pomyślnie przejdzie test, jaki stanowią dane ze zbioru początkowego? Jeśli ów zbiór jest skończony, a nasze hipotezy są poprzedzone kwantifikatorami ogólnymi, tak jak w wypadku kryteriów klasycznego fundamentysty, to zawarte w tym zbiorze dane nie dookreślą prawdziwości hipotez. Wobec tego może z łatwością istnieć kilka interesujących hipotez, z których wszystkie pomyślnie przechodzą test, jaki stanowią dane w zbiorze początkowym, a zarazem są całkowicie rozbieżne w kwestii podstawowości właściwej przykładów spoza tego zbioru. Należy zatem być może dopuścić także możliwość

dodawania danych do zbioru początkowego, jeśli pomogą nam wyeliminować przynajmniej część hipotez, które pomyślnie przeszły test, jaki stanowią dane w zbiorze początkowym.

Powyższe rozważania nie pozostawiają wątpliwości w jednej kwestii. Jak dotąd Plantinga podał tylko ogólny zarys pierwszego etapu indukcyjnej (w szerokim sensie) procedury ustalania najlepiej uzasadnionego kryterium podstawowości właściwej. Bez zapoznania się z dalszymi szczegółami trudno mieć racjonalną pewność, że poprawne zastosowanie tej procedury dałoby w efekcie dokładnie jedną hipotezę dotyczącą warunków koniecznych i wystarczających bycia podstawowym we właściwy sposób, które są indukcyjnie najlepiej wsparte przez dane, czy najmocniej oparte na danych, ze zbioru początkowego, względnie jego odpowiednio poprawionej wersji.

Pomimo szkicowości podany przez Plantingę opis pierwszego etapu procedury uzasadnienia kryteriów podstawowości właściwej jest na tyle szczegółowy, że widać, iż już na wstępie natrafia na przynajmniej jedną poważną trudność. Otóż, jak przyznaje sam Plantinga, nie ma powodu, by z góry zakładać, że wszyscy zgodzą się w kwestii tego, co ma się znaleźć w zbiorze początkowym. Powiada:

Chrześcijanin przyjmie oczywiście, że przekonanie o Bogu jest całkowicie właściwe i racjonalne; jeśli nie akceptuje on tego przekonania na podstawie innych sądów, dojdzie do wniosku, że jest ono dla niego podstawowe, i to w sposób właściwy. Zwolennicy Bertranda Russella i Madelyn Murray O'Hare (*sic!*) mogą się z tym nie zgodzić, ale co z tego? Czy moje kryteria, bądź kryteria członków wspólnoty chrześcijańskiej, muszą pasować do ich przykładów? Nic podobnego. Wspólnota chrześcijańska jest odpowiedzialna wobec *jej*, a nie ich, zbioru przykładów⁴.

⁴ Tamże.

Kłopot oczywiście w tym, że każdy może zastosować ten wybieg. Mogą się nim posłużyć zwolennicy Mahometa, Buddy, a nawet wielebnego Moona. Może to uczynić także nowożytna fundamentystka. Gdy w optymalnych warunkach percepcji wzrokowej zdaje się jej, że widzi przed sobą zieloną piłkę plażową, może twierdzić, iż jedna rzecz, która jest dla niej wówczas z oczywistością podstawowa we właściwy sposób, to

(3) Jawi mi się zielono.

Może ona też powiedzieć, że jedna rzecz, która w sposób oczywisty nie jest wówczas dla niej podstawowa w sposób właściwy, to

(4) Widzę zieloną piłkę plażową.

Albowiem w jej opinii sąd wyrażony przez drugie zdanie jest dla niej we właściwy sposób oparty, przynajmniej częściowo, na sędzie wyrażonym przez to pierwsze zdanie. Może ona wówczas powiedzieć, wzorując się na argumencie Plantingi: „Zwolennicy George’a Edwarda Moore’a i Alvina Plantingi mogą się nie zgadzać, ale co z tego? Czy moje kryteria, bądź kryteria wspólnoty nowożytnych fundamentystów, muszą pasować do ich przykładów? Nic podobnego. Wspólnota nowożytnych fundamentystów odpowiada wobec *swojego*, a nie ich, zbioru przykładów”. Wydaje się, że wszyscy zasługują na równe traktowanie. Taka zamiana miejsc *jest* w tym wypadku uczciwym chwytem.

Odlóżmy na bok argumenty *ad hominem*. Problem polega na tym, że warunek uwzględnienia danych zawartych w zbiorze początkowym opartym na intuicjach dotyczących tego, co oczywiste, stanowi bardzo słaby wymóg dla uzasadnienia kryterium podstawowości właściwej. Nowożytna fundamentystka może z łatwością tak dobrać dane w swoim zbiorze początkowym, że jej kryterium podstawowości właściwej pomyślnie przejdzie test, jaki te dane

stanowią. Wystarczy, że zadba o to, by (1) pierwszymi elementami pozytywnych danych były jedynie przekonania, które niemal każdy uznałby w związanych z nimi okolicznościach za niepodważalne lub samooczywiste, i by (2) wszystkie przekonania, których niemal nikt w związanych z nimi okolicznościach nie uznałby za niepodważalne lub samooczywiste, były albo pierwszymi elementami negatywnych danych, albo znajdowały się całkowicie poza zbiorem początkowym. Jak tego dokonać?

Założmy, że nowożytna fundamentystka rozpatruje przyjęcie przekonania, iż jawi jej się czerwono w warunkach optymalnych dla doświadczenia wzrokowego, w którym jawi jej się czerwono. Bez wątpienia może ona wiarygodnie powiedzieć, że jest dla niej samooczywiste, iż w tych warunkach owo przekonanie byłoby dla niej podstawowe w sposób właściwy. Poza tym może rozsądnie twierdzić, iż jest dla niej samooczywiste, że owo przekonanie w tych warunkach byłoby dla niej samooczywiste. Przypuśćmy teraz, że ta sama nowożytna fundamentystka rozważa przyjęcie przekonania, iż Jowisz wyraża dezaprobatę w warunkach optymalnych dla doświadczenia słuchowego, w którym jawi jej się grzmotowo. Bez wątpienia może ona wiarygodnie powiedzieć, że jest dla niej samooczywiste, iż w tych warunkach owo przekonanie nie byłoby dla niej podstawowe w sposób właściwy. Jest ponadto jasne, że może również rozsądnie powiedzieć, iż jest dla niej samooczywiste, że w tych warunkach owo przekonanie nie byłoby dla niej ani niepodważalne, ani samooczywiste. Zebrawszy pokazny zbiór początkowy, złożony z danych pozytywnych i negatywnych, nowożytna fundamentystka, po dokonaniu modyfikacji w obu przedstawionych eksperymentach myślowych, jest w stanie twierdzić słusznie, że jej kryterium, choć samo nie jest podstawowe w sposób właściwy, jest we właściwy sposób – zgodnie z tym, co Plantinga powiedział nam o odpowiednich procedurach uzasadniania kryteriów podstawowości właściwej – oparte na przekonaniach, które są w świetle tegoż kryterium podstawowe w sposób właściwy.

Trzeba mieć na uwadze, że dane, których – jak zakładałam – mogłaby użyć nowożytna fundamentystka, aby uzasadnić swoje kryterium podstawowości właściwej, pochodzą z eksperymentów myślowych dotyczących sytuacji hipotetycznych. Nie twierdzę, że gdy na przykład jakaś osoba faktycznie jest przekonana, iż Jowisz wyraża dezaprobatę w warunkach optymalnych dla doświadczenia słuchowego, w których jawi jej się grzmotowo, wówczas będzie dla niej samooczywiste, iż w owych warunkach przekonanie to nie jest dla niej podstawowe w sposób właściwy. Może się bowiem zdarzyć, że gdy posiada ona owo przekonanie w tych warunkach, to w ogóle nie zastanawia się, czy jest ono dla niej podstawowe w sposób właściwy w tych warunkach. Twierdzę jedynie, że gdy nowożytna fundamentystka rozważa hipotetyczną sytuację posiadania przekonania, iż Jowisz wyraża dezaprobatę w warunkach optymalnych dla doświadczenia słuchowego, w których jawi jej się grzmotowo, to może wiarogodnie utrzymywać, że jest dla niej samooczywiste, iż przekonanie to nie byłoby dla niej w tych warunkach podstawowe w sposób właściwy. Ponieważ twierdzę, że nasze intuicje dotyczące takich hipotetycznych sytuacji często stanowią ostateczny i rozstrzygający test uogólnień filozoficznych, uważam, iż rolę przekonań dotyczących takich hipotetycznych sytuacji w potwierdzaniu i podważaniu uogólnień filozoficznych najlepiej wyjaśnić, zakładając, że mogą one być w odpowiednich okolicznościach samooczywiste.

W dyskusji Plantinga wysunął zarzut wobec tej linii argumentacji. Jeśli dobrze rozumiem, przedstawia się on następująco. Powiedzieć, że dane przekonanie jest podstawowe w sposób właściwy w danych warunkach, to powiedzieć, między innymi, że w tych okolicznościach ktoś mógłby uznać to przekonanie, nie wykazując żadnej wady poznawczej. Jednakże to, co jest wadą poznawczą, zależy od tego, na czym polega właściwe funkcjonowanie władz poznawczych danej osoby. A zatem sąd, zgodnie z którym osoba ta w pewnej sytuacji nie wykazuje żadnej takiej wady poznawczej, nie może w żaden sposób być samooczywisty, ponieważ dla żadnej osoby nie może być samooczywiste, że

jej władze poznawcze funkcjonują prawidłowo. Z tego względu sąd, zgodnie z którym określone przekonanie jest w pewnych okolicznościach podstawowe w sposób właściwy, również nie może w żadnym razie być samooczywisty.

Zgadzam się, rzecz jasna, że zazwyczaj nie jest dla nikogo samooczywiste, iż wszystkie jego władze poznawcze funkcjonują prawidłowo. Jeśli jednak zarzut Plantingi ma zbić mój argument, to musi stosować się do określonego hipotetycznego przypadku, który opisałem wyżej. Sądzę jednak, że się doń nie stosuje. Jak zakładamy, nasza nowożytna fundamentystka rozważa uznanie przekonania, że jawi jej się czerwono w warunkach optymalnych dla tego rodzaju doświadczenia wzrokowego. Wydaje mi się całkiem jasne, że mogłoby być dla niej samooczywiste, iż nie wykazuje ona żadnej wady poznawczej, gdy uznaje owo przekonanie w tych warunkach. Niewątpliwie jej władze poznawcze mogłyby wówczas posiadać pewne wady, których nie jest świadoma. Na przykład mogłaby być niezdolna do rozpoznania smaku zwykłej soli stołowej. To jednak jest nieistotne, o ile tylko nie przejawiałaby żadnej tego typu wady przy uznawaniu przekonania, że jawi się jej czerwono we wspomnianych okolicznościach. Jedynym wymogiem jest bowiem, by mogło być dla niej samooczywiste, iż nie przejawiała żadnej tego typu wady, akceptując owo przekonanie w tych okolicznościach. Ponieważ uważam, że ten wymóg jest spełnialny, dochodzę do wniosku, iż zarzut Plantingi jest nieudany. Krótko mówiąc, może być dla kogoś samooczywiste, że nie przejawia żadnej wady poznawczej, uznając określone przekonanie w pewnych okolicznościach, mimo iż nie jest dla niego samooczywiste, iż wszystkie jego władze poznawcze funkcjonują prawidłowo.

Nie spodziewam się, że odpowiedź ta położy kres zarzutom Plantingi. Podejrzewam, że pozostanie on przy swoim przekonaniu, iż nowożytny fundamentysta popełnia jakiś błąd, gdy w taki sposób uzasadnia swoje kryterium podstawowości właściwej. Nie jest jednak oczywiste, że istotnie popełnia błąd, ani na czym dokładnie miałby on polegać. Jedna z reguł gry mówi wszak, że

wspólnota nowożytnych fundamentalistów może odpowiadać wobec *własnego* zbioru przykładów. Dlatego myślę, że wobec braku dobrego argumentu Plantingi, który wykazywałby, iż w takiej procedurze musi tkwić błąd, mamy prawo twierdzić, że proponowana przez niego procedura uzasadniania kryteriów podstawowości właściwej nie dostarcza lepszej racji za przyjęciem kryteriów, zgodnie z którymi pewne sądy, w samooczywisty sposób pociągające logicznie istnienie Boga, mogą być podstawowe w sposób właściwy, niż za przyjęciem kryterium proponowanego przez nowożytnego fundamentalistę, w myśl którego żadne takie sądy nie mogą być podstawowe w sposób właściwy.

Oczywiście niewykluczone, że Plantinga mógłby posłużyć się zalecaną przez siebie procedurą indukcyjną do uzasadnienia kryterium podstawowości właściwej, w myśl którego pewne sądy, z których w samooczywisty sposób wynika istnienie Boga, mogą być podstawowe w sposób właściwy. W istocie, gdyby Plantinga – jak sugeruje fakt, że mówi on o odpowiedzialności wobec przykładów wspólnoty chrześcijańskiej – potraktował niektóre z tych sądów jako pierwsze elementy pozytywnych danych w swoim zbiorze początkowym, a potem nie usunął wszystkich tych pozytywnych danych podczas modyfikowania swojego zbioru początkowego, to nie ulega wątpliwości, iż mógłby osiągnąć zamierzony cel, choć w sposób, który niebezpiecznie zbliża się do przesądzenia z góry sprawy na niekorzyść przeciwnika. Jeśli jednak Plantinga dopnie celu, to myślę, że należy z tego wyciągnąć wniosek, iż jego pojedynek z klasycznym fundamentalizmem kończy się patem.

2. A gdyby wiara w Boga była podstawowa w sposób właściwy?

Jeśli moja krytyka pod adresem Plantingi jest celna, to pokazałem, że nie udało mu się dowieść, iż uznanie sądów, z których w samooczywisty sposób wynika istnienie Boga, mogłoby być podstawowe w sposób właściwy. Niewykluczone jednak, że uznanie takich sądów mogłoby być podstawowe w sposób właściwy, nawet jeśli Plantinga tego nie dowiódł. Jakie miałyby to konsekwencje dla epistemologii religijnej? Przechodzę teraz do rozpatrzenia tej kwestii.

Wśród podanych przez Plantingę przykładów przekonań, które w odpowiednich warunkach mogą być podstawowe w sposób właściwy, znajdujemy następujące:

(5) Bóg do mnie przemawia,

(6) Bóg nie pochwała mojego uczynku

oraz

(7) Bóg przebacza mi to, co zrobiłem.

Według Plantingi odpowiednie warunki obejmują składnik, który jest, mówiąc ogólnie, doświadczeniowy. Jak mówi:

Podczas lektury Biblii można mieć głębokie poczucie, że przemawia do nas Bóg. Uczyniwszy coś, o czym wiem, że jest niegodne, niesłuszne czy nikczemne, mogę czuć się winny przed obliczem Boga i dojść do przekonania: *Bóg nie pochwała*

mojego uczynku. Po wyznaniu win i okazaniu skruchy mogę czuć, że moja wina została mi wybaczona, dochodząc do przekonania: *Bóg wybaczył mi to, co uczyniłem*⁵.

Atrakcyjność sugestii, zgodnie z którą przekonania takie, jak te wyrażone przez (5)–(7), mogłyby być podstawowe w sposób właściwy w warunkach takich, jak te częściowo opisane w cytowanym fragmencie, bierze się między innymi z analogii z niezwykle wiarygodnym poglądem na temat często stosowanego sposobu uzasadniania pewnych Moore’owskich przekonań zdroworozsądkowych. Gdy w odpowiednich warunkach mam doświadczenie polegające na tym, że wydaje mi się, iż widzę przed sobą rękę, to mogę mieć uzasadnienie dla przekonania

(8) Widzę przed sobą rękę.

Uzasadnienie to może być bezpośrednie w tym sensie, że jego bezpośrednią podstawą jest samo doświadczenie, bez pośrednictwa przekonania o sposobie, w jaki mi się jawi, takiego jak

(9) Wydaje mi się, że widzę przed sobą rękę.

W myśl omawianego poglądu, choćbym w danych okolicznościach nie rozważył, ani tym bardziej nie uznał, sądu wyrażonego przez (9), moje uzasadnienie dla uznania sądu wyrażonego przez (8) nie staje się z tego powodu wadliwe. Toteż w odpowiednich warunkach sąd wyrażony przez (8) może być podstawowy i to w sposób zupełnie właściwy. Jeśli mam rację, że jest to atrakcyjny pogląd na temat tego, jak uznanie przekonania wyrażonego przez (8) może być, i czasem jest, uzasadnione, to mamy argument z analogii za przyjęciem, że sądy w rodzaju tych wyrażonych przez (5)–(7) także mogą być podstawowe

⁵ Tamże, s. 46.

w sposób właściwy w warunkach, które obejmują składnik doświadczeniowy odpowiedni, by ugruntować takie przekonania. Niewątpliwie pod pewnymi względami omawiane przekonania istotnie się różnią. Bezpośrednim ugruntowaniem przekonania wyrażonego przez (8) jest odmiana doświadczenia zmysłowego, uznawana dziś powszechnie przez niesceptycznych epistemologów za wiarygodną w odpowiednich warunkach. Natomiast bezpośrednim uzasadnieniem przekonań wyrażonych przez (5)–(7) jest odmiana doświadczenia, która, choć może być wiarygodna w odpowiednich warunkach, nie jest dziś powszechnie uznawana za taką przez niesceptycznych epistemologów. Wprawdzie względy te można potraktować jako dowód, że argument z analogii nie jest zbyt silny, pozytywna analogia zachowuje moc heurystyczną i wyjaśniającą. Do tej właśnie mocy mam zamiar odwołać się w dalszej dyskusji.

Gdy w odpowiednich warunkach wydaje mi się, iż widzę przed sobą rękę, to choć sąd wyrażony przez (8) mógłby być dla mnie wówczas podstawowy w sposób właściwy, mogłoby być również tak, że podstawowy w sposób właściwy jest dla mnie sąd wyrażony przez (9), a sąd wyrażony przez (8) jest przynajmniej częściowo w sposób właściwy oparty na sędzie wyrażonym przez (9). Gdy bowiem mam owo doświadczenie we wspomnianych warunkach, mógłbym przecież skupić się głównie na jakościowych aspektach mojego doświadczenia wzrokowego, w wyniku czego sąd wyrażony przez (9) byłby dla mnie podstawowy. W takim wypadku byłby on dla mnie bez wątpienia podstawowy w sposób właściwy. Mógłbym również wówczas oprzeć sąd wyrażony przez (8) częściowo na sędzie wyrażonym przez (9). W takim razie sąd wyrażony przez (8) byłby we właściwy sposób częściowo oparty na sędzie wyrażonym przez (9), ponieważ ten drugi wyraża po prostu tę część zawartości mojego doświadczenia wzrokowego, która jest istotna dla uzasadnienia tego pierwszego. Gdyby sąd wyrażony przez (8) był pośrednio uzasadniony na mocy tego, że jest we właściwy sposób oparty na sędzie wyrażonym przez (9), to jego uzasadnienie nie byłoby gorsze, niż gdyby był uzasadniony bezpośrednio

przez bycie bezpośrednio ugruntowanym w doświadczeniu wzrokowym. Ponieważ zgodnie z przyjętą hipotezą w tych warunkach moje doświadczenie wzrokowe z założenia wystarczy do nadania sądowi wyrażonemu przez (8) uzasadnienia określonego stopnia, to stopień uzasadnienia, jaki nadaje sądowi wyrażonemu przez (8) to doświadczenie, będzie w tych warunkach nie mniejszy, jeśli jest ono zapośredniczone przez sąd wyrażony przez (9), niż jeśli pozostaje ono niezapośredniczone. Jego uzasadnienie nie byłoby też jednak lepsze, gdyby był zapośredniczony w powyższy sposób. Poza tym mogłoby się zdarzyć, że w określonej chwili sąd wyrażony przez (8) jest dla mnie podstawowy w sposób właściwy, a później traci ten status, choć nadal pozostaje uzasadniony, ponieważ w międzyczasie we właściwy sposób zyskał oparcie w sędzie wyrażonym przez (9). W tym czasie mógłbym bowiem na przykład zacząć zastanawiać się, czy mam uzasadnienie dla uznania sądu wyrażonego przez (8), i w rezultacie dojść do uznania sądu wyrażonego przez (9) oraz do oparcia we właściwy sposób na tym przekonaniu uznania sądu wyrażonego przez (8). Gdyby tak się stało, to myślę, że stopień, w jakim byłby dla mnie uzasadniony sąd wyrażony przez (8), pozostałby – zakładając, że poza tym nic by się nie zmieniło – ten sam.

Przez analogię, podobnie, jak się zdaje, mają się sprawy w wypadku podanych przez Plantingę przykładów przekonań religijnych, które miałyby być podstawowe w sposób właściwy. Gdy mam silne poczucie, że Bóg do mnie przemawia – zakładając, że sąd wyrażony przez (5) mógłby być dla mnie wtedy podstawowy w sposób właściwy – wówczas mogłoby być również tak, że jakiś inny sąd znajduje się wtedy wśród sądów, które są dla mnie podstawowe w sposób właściwy, a sąd wyrażony przez (5) jest wówczas w sposób właściwy częściowo na nim oparty. Takim sądem jest

(10) Wydaje mi się, że Bóg do mnie przemawia.

Gdyby sąd wyrażony przez (5) był dla mnie pośrednio uzasadniony na mocy tego, że jest we właściwy sposób oparty na sądzie wyrażonym przez (10), to, zakładając, iż poza tym nic by się nie zmieniło, jego uzasadnienie nie byłoby ani lepsze, ani gorsze, niż gdyby był dla mnie podstawowy w sposób właściwy i uzasadniony dla mnie bezpośrednio przez bezpośrednie ugruntowanie w moim doświadczeniowym poczuciu, że Bóg do mnie przemawia. I mogłoby się zdarzyć, że z upływem czasu sąd wyrażony przez (5) zmieni się z sądu, który jest dla mnie podstawowy w sposób właściwy, w sąd, który jest dla mnie we właściwy sposób częściowo oparty na sądzie wyrażonym przez (10), zachowując swój stopień uzasadnienia.

Aczkolwiek może się to wydać dziwne, jeśli określone sądy, z których w sposób samooczywisty wynika istnienie Boga, mogą być podstawowe w sposób właściwy dla danej osoby w pewnej chwili, to z epistemicznego punktu widzenia jest nieistotne, czy sądy te faktycznie są podstawowe w sposób właściwy dla tej osoby w owej chwili. Bez zmiany stopnia uzasadnienia takie sądy teistyczne mogą równie dobrze być we właściwy sposób oparte, przynajmniej częściowo, na innych sądach, opisujących doświadczenie tej osoby w danej chwili – i będących wówczas dla tej osoby podstawowymi w sposób właściwy. Choćby takie teistyczne sądy nie były oparte na materiale dowodowym w postaci innych sądów, to zawsze mogłyby być na nim oparte. Dlatego ostrożny filozof, który faktycznie oparłby owe sądy na materiale dowodowym w postaci innych przekonań, wierzyłby w Boga w sposób równie uzasadniony, jak beztroski mistyk, który by ich w taki sposób nie oparł.

Jeszcze jedna znamienna cecha bezpośrednio uzasadnionych przekonań Moore'owskich, takich jak to wyrażone przez (8), miałaby swój odpowiednik w wypadku takich przekonań religijnych, jak te wyrażone przez (5)–(7), o ile te drugie mogłyby być podstawowe w sposób właściwy w odpowiednich warunkach. Otóż uzasadnienie, jakiego takim Moore'owskim przekonaniom

dostarcza bezpośrednio ugruntowanie w doświadczeniu odpowiedniego rodzaju, jest unieważnialne. Oto przykład potencjalnej racji unieważniającej sąd wyrażony przez (8):

(11) W tej chwili mam halucynację ręki.

Jeśli takie sądy jak (8) traktuje się jako w odpowiednich warunkach podstawowe w sposób właściwy, to precyzyjne określenie tych warunków musi uwzględnić status potencjalnych racji unieważniających w rodzaju (11). Co można by zasadnie powiedzieć o potencjalnych racjach unieważniających, określając dokładniej odpowiednie warunki dla bycia podstawowym w sposób właściwy sądu wyrażonego przez (8)? Nasuwa się kilka możliwości.

Można by przyjąć, że warunki są odpowiednie, aby sąd wyrażony przez (8) był dla mnie podstawowy w sposób właściwy tylko wtedy, gdy żadna z jego potencjalnych racji unieważniających nie jest prawdziwa. Jest jednak oczywiste, że sugestia ta jest nietrafna. Gdy mam doświadczenie, w którym wydaje mi się, że widzę przed sobą rękę, to może być tak, że sąd wyrażony przez (8) jest prawdziwy, a ten wyrażony przez (11) – fałszywy, a mimo to moje odrzucenie tego pierwszego i uznanie tego drugiego jest uzasadnione, ponieważ, na przykład, pamiętam, iż zaledwie przed godziną zażyłem sporą dawkę środka halucynogennego i miałem od tego momentu niesamowite halucynacje. Wymóg, by potencjalne racje unieważniające były fałszywe, to zdecydowanie za mało, aby spełnione były warunki dla bycia podstawowym w sposób właściwy.

Można by dla odmiany przyjąć, że warunki są odpowiednie, aby sąd wyrażony przez (8) był dla mnie podstawowy w sposób właściwy tylko wtedy, gdy każda z jego racji unieważniających jest taka, iż mam jakiś powód, by uznać ją za fałszywą. Jest jasne, że ta sugestia jest błędna, bo wymaga zbyt wiele. Nigdy nie wyliczyłem wszystkich potencjalnych racji unieważniających sąd

wyrażony przez (8) i wątpię, czy udałooby mi się to uczynić, gdybym przystąpił do tego zadania. Z pewnością nigdy nie przywołałem ani nie nabyłem racji przeciwko każdej z nich. Nie znam nikogo, kto podjąłby taką próbę w obronie wszystkich swoich Moore'owskich przekonań zdroworozsądkowych. Jeśli więc takie przekonania są często podstawowe w sposób właściwy na mocy tego, że ugruntowane są bezpośrednio w doświadczeniu zmysłowym, a sędzę, że tak właśnie jest, to warunki są często odpowiednie, by były podstawowe w sposób właściwy, bez uruchamiania tak wyszukanej struktury racji przemawiających za fałszywością potencjalnych racji unieważniających.

Początkowo wiarygodne wydaje się natomiast przyjęcie, że warunki są odpowiednie, aby sąd wyrażony przez (8) był dla mnie podstawowy w sposób właściwy tylko wtedy, gdy nie posiadam wystarczająco poważnych racji, by sądzić, iż któraś z potencjalnych racji unieważniających ten sąd jest prawdziwa, i nie jest to jedynie wynikiem epistemicznego zaniedbania z mojej strony. Dwa elementy tego twierdzenia wymagają dopowiedzeń. Po pierwsze, jeśli jedyną moją rację, by sądzić, że pewna potencjalna racja unieważniająca sąd wyrażony przez (8) jest prawdziwa, stanowi na przykład to, iż pamiętam, że kiedyś, dawno temu, pomyliłem gałęzie drzewa z ręką, to z reguły nie wystarczy ona, by w takim stopniu podważyć *prima facie* uzasadnienie, jakie sąd wyrażony przez (8) ma w odpowiednich warunkach doświadczeniowych, aby sąd ten przestał być podstawowy w sposób właściwy. Ogólniej, ponieważ uzasadnienie *prima facie* jest stopniowalne, to choć każda dobra racja, jaką mamy dla uznania, że jedna z potencjalnych racji unieważniających jakiś sąd jest prawdziwa, podważa w pewnym stopniu uzasadnienie *prima facie*, mało istotne racje z osobna zwykle nie podważą tego sądu na tyle, by utracił on takie uzasadnienie. W obecności jednej lub kilku takich racji pozostanie on na ogół *prima facie* uzasadniony, choć w mniejszym stopniu, niż gdyby ich nie było. By jakiś sąd pozbawić podstawowości właściwej w warunkach, w których w przeciwnym razie miałby tę własność, racja dla uznania za prawdziwą jednej

z jego potencjalnych racji unieważniających musi być dostatecznie ważka⁶. Po drugie, jeśli nie mam wystarczająco poważnych racji, by sądzić, że któraś z potencjalnych racji unieważniających sąd wyrażony przez (8) jest prawdziwa, tylko dlatego, że, dajmy na to, przez zaniechanie nie pamiętam, iż zaledwie godzinę temu spożyłem substancję halucynogenną i od tamtego czasu mam niesamowite halucynacje, to jest jasne, że nie są to odpowiednie warunki, aby sąd wyrażony przez (8) był dla mnie podstawowy w sposób właściwy, mimo że może on *de facto* być dla mnie podstawowy. Ogólniej, sąd nie jest *prima facie* uzasadniony, jeśli ktoś niedbale pomija dobre racje dla uznania, że jedna z potencjalnych racji unieważniających dla tego sądu jest prawdziwa i wystarczająco poważna, aby w takim stopniu podważyć uzasadnienie *prima facie* dla tego sądu, iż nie będzie on *prima facie* uzasadniony. Takie epistemiczne zaniechanie byłoby wadą epistemiczną.

Analogicznie, początkowo wiarygodne wydaje się również powiedzenie, że warunki są odpowiednie do tego, by sądy wyrażone przez (5)–(7) były dla mnie podstawowe w sposób właściwy tylko wtedy, gdy nie mam wystarczająco poważnych racji, aby sądzić, że któraś z potencjalnych racji unieważniających owe sądy jest prawdziwa, i nie jest to skutkiem epistemicznego zaniechania z mojej strony. Jest jednak pewien szkopuł. Jedną z potencjalnych racji unieważniających sądy wyrażone przez (5)–(7) jest:

(12) Bóg nie istnieje.

Niestety mam bardzo poważne racje, by sądzić, że sąd wyrażony przez (12) jest prawdziwy. Głównym źródłem tych racji jest tradycyjny problem zła. To, co wiem, częściowo z doświadczenia, a częściowo na podstawie świadectw,

⁶ Zdałem sobie z tego sprawę, rozważając uwagi zgłoszone przez Jonathana Malino i Williama P. Alstona.

na temat ilości i różnorodności pozamoralnego zła w świecie, w wysokim stopniu potwierdza dla mnie sąd wyrażony przez (12). Oczywiście potwierdzenie to nie jest nieunieważnialne. Mogłoby ono zostać unieważnione przez coś, o czym nie wiem. Być może potwierdzenie to nie jest nawet nieunieważnione. Może być unieważnione przez coś, o czym nie wiem. Tym niemniej stanowi ono dla mnie bardzo poważną rację, by mniemać, że sąd wyrażony przez (12) jest prawdziwy. Śmiem również twierdzić, że sytuacja epistemiczna, w jakiej znajduje się wielu, może większość, wyrobionych intelektualnie dorosłych w naszym obszarze kulturowym, przypomina moją sytuację. W mojej ocenie w naszym kręgu kulturowym osoba wyrobiona intelektualnie mogłaby nie posiadać bardzo poważnych racji na rzecz prawdziwości sądu wyrażonego przez (12), jedynie wskutek epistemicznego zaniedbania. Nietrywialne racje ateologiczne, od różnych form problemu zła po teorie naturalistyczne, w myśl których wiara teistyczna to tylko złudzenie lub projekcja, są bowiem wszechobecnym, by nie powiedzieć natrętnym, składnikiem racjonalnej części naszego dziedzictwa kulturowego.

Ale nawet jeśli racje te są bardzo poważne, to czy na tyle, by pozbawić sądy wyrażone przez (5)–(7) statusu podstawowych w sposób właściwy w takich warunkach, jak te opisane przez Plantingę, w których, jak zakładamy, byłyby one podstawowe w sposób właściwy pod nieobecność takich poważnych racji? Po namyśle jestem przekonany, że razem wzięte są one dostatecznie poważne, choć przyznaję z żalem, że nie potrafię obecnie poprzeć mojego intuicyjnego przeświadczenia mocnymi argumentami. Przypuszczam jednak, że wielu, może większość, wyrobionych intelektualnie dorosłych w naszym obszarze kulturowym podziela to przeświadczenie. Dochodzę zatem do wniosku, że wielu, może większość, wyrobionych intelektualnie dorosłych teistów w naszym obszarze kulturowym rzadko, jeśli w ogóle, znajduje się w warunkach odpowiednich do tego, by sądy w rodzaju (5)–(7) były dla nich podstawowe w sposób właściwy.

Ten wniosek nie oznacza, że dorośli wyrobieni intelektualnie teiści w naszym obszarze kulturowym nie mogą mieć uzasadnienia dla uznania sądów w rodzaju tych wyrażanych przez (5)–(7). Mimo wszystko niektóre z tych sądów są takie, że dla każdej z ich potencjalnych racji unieważniających, o której na podstawie bardzo poważnych racji można sądzić, iż jest prawdziwa, istnieje jeszcze lepsza racja, by sądzić, iż owa racja unieważniająca jest fałszywa. Zatem o ile wiem, niektórzy dorośli wyrobieni intelektualnie teiści w naszym obszarze kulturowym mogliby być, a może nawet są, w tej szczęśliwej sytuacji, że w wypadku niektórych takich sądów i ich potencjalnych racji unieważniających, dla każdej potencjalnej racji unieważniającej, co do której jakiś epistemicznie sumienny, wyrobiony intelektualnie dorosły w naszym obszarze kulturowym ma bardzo poważną rację, by uznać ją za prawdziwą, posiadają oni jeszcze lepszą rację, by uznać ją za fałszywą. Ale jeśli w naszym obszarze kulturowym są tacy teiści szczęściarze, to musieli oni już wypełnić co najmniej jedno z głównych zadań tradycyjnie przypisywanych teologii naturalnej. Choć mogą nie znać żadnego dowodu na istnienie Boga, posiadają dostatecznie dobre racje, by bronić pewnego sądu, z którego w samooczywisty sposób wynika istnienie Boga, wbrew wszystkim potencjalnym racjom unieważniającym, dla uznania których epistemicznie sumienni, wyrobieni intelektualnie dorośli w naszym obszarze kulturowym mają bardzo poważne racje. Śmiem powątpiewać, czy wielu dorosłych wyrobionych intelektualnie teistów w naszym obszarze kulturowym znajduje się w tak korzystnym położeniu przez dłuższy okres swego życia.

Założmy jednak, że jakaś osoba znalazła się w tej szczęśliwej sytuacji. Miałyby ona wystarczająco dobre racje, by bronić wiary teistycznej przeciwko wszystkim potencjalnym racjom unieważniającym, dla uznania których epistemicznie sumienne, wyrobione intelektualnie osoby dorosłe w naszym obszarze kulturowym mają bardzo poważne racje. Co więcej, racje tej osoby wchodziłyby w skład całościowego argumentu na rzecz racjonalności wiary

teistycznej. Czy jednak wiara teistyczna takiej osoby musiałaby opierać się na takich racjach? Zależy to oczywiście od tego, na czym dokładnie polega oparcie jednego przekonania na innych. Plantinga przeźrocznie mówi niewiele o relacji bycia podstawą; wspomina jedynie, że „relacja ta jest nam znana, choć niełatwo ją scharakteryzować w informatywny i nietrywialny sposób”⁷. Na podstawie podanych przez niego przykładów wysunąłem kiedyś w dyskusji przypuszczenie, że w jego ujęciu relację tę określa coś na kształt następującej zasady:

(13) Dla dowolnej osoby S i różnych sądów p i q , S uznaje q na podstawie p tylko wtedy, gdy S rozważa p , S akceptuje p , S wyprowadza q z p , i S akceptuje q ⁸.

Jeśli Plantinga rzeczywiście ma na myśli tego typu wąską koncepcję relacji bycia podstawą, to wiara teistyczna posiadana przez naszego hipotetycznego teistę szczęściarza z pewnością nie musi opierać się na wszystkich racjach składających się na całościowy argument tej osoby za racjonalnością wiary teistycznej, włącznie z jej odpowiedziami na te potencjalne racje unieważniające, które mają bardzo poważne wsparcie. W końcu niektóre z tych odpowiedzi mogą pokazywać, że określone argumenty ateologiczne są materialnie i formalnie niepoprawne lub w inny sposób wadliwe, a wiara naszego teisty szczęściarza nie musi być oparta, w owym wąskim sensie, na takich rozważaniach. W istocie,

⁷ A. Plantinga, *Is Belief in God Properly Basic?*, s. 41.

⁸ W dokładniejszym omówieniu tych kwestii należałoby zadbać o czasowe indeksy w tej zasadzie. Jeśli właśnie sprawdziłem pisownię słowa „kształt” w moim słowniku, wówczas moje przekonanie, że tak się to słowo pisze, może być w obecnej chwili oparte na moim przekonaniu, że tak mówi *mój* słownik. Ale jeśli ostatni raz sprawdzałem pisownię tego słowa wiele miesięcy temu, wówczas moje przekonanie na temat tego, jak pisze się słowo „kształt”, może być oparte wyłącznie na moim przekonaniu, że zdaje mi się, iż pamiętam, że widziałem je tak napisane w *jakimś* słowniku. Przypuszczalnie podstawy tego rodzaju określone przez tę zasadę mogą się zmieniać z czasem i bywa, że faktycznie tak się dzieje.

o ile wiem, wszystkie takie udane odpowiedzi naszego teisty szczęściarza na potencjalne racje unieważniające mające poważne wsparcie mogą być tego rodzaju. Dlatego, o ile wiemy, nasz teista szczęściarz mógłby dysponować udanym całościowym argumentem za racjonalnością wiary teistycznej złożonym wyłącznie z racji takich, że uznanie jakiegoś sądu, z którego w samooczywisty sposób wynika logicznie istnienie Boga, nie potrzebuje żadnej z nich jako swojej podstawy. Stąd, o ile wiem, przy tej wąskiej koncepcji relacji bycia podstawą, wiara teistyczna naszej szczęśliwej osoby mogłaby w odpowiednich warunkach być podstawowa w sposób właściwy.

Gdybym przyjął tego typu wąską koncepcję relacji bycia podstawą, musiałbym zmodyfikować moją wcześniejszą propozycję odnośnie do tego, kiedy można wiarygodnie przyjąć, że warunki są odpowiednie, by sądy były dla mnie podstawowe w sposób właściwy. Skłaniam się ku pogładowi, że w świetle wyводу przedstawionego w poprzednim akapicie, należałoby powiedzieć, iż warunki są odpowiednie, by sądy w rodzaju (5)–(7) były dla mnie, w wąskim sensie, podstawowe w sposób właściwy tylko wtedy, gdy (a) albo nie posiadam dostatecznie poważnej racji, by sądzić, że prawdziwa jest którakolwiek z racji unieważniających te sądy, albo też mam jakieś takie racje, ale dla każdej z nich posiadam jeszcze lepszą rację, by sądzić, że wchodząca w grę racja unieważniająca jest fałszywa, oraz (b) w żadnym z tych wypadków moja sytuacja nie jest wynikiem epistemicznego zaniedbania. Mógłbym wówczas wyrazić tezę, której tu usilnie bronię, mówiąc, że w zależności od tego, którą z dwóch alternatywnych możliwości z pierwszego warunku wyobrazimy sobie jako spełnioną przeze mnie, musiałbym w sposób niewynikający z zaniedbania być albo dość naiwny i niewinny, albo mieć dużo szczęścia i intelektualnego obycia, by znaleźć się w odpowiednich warunkach, w których takie sądy, jak te wyrażone przez (5)–(7), są dla mnie w wąskim rozumieniu podstawowe w sposób właściwy. Gdy badam moje epistemiczne położenie, nieodparcie dochodzę do wniosku, że nie znajduję się w żadnym z tych dwóch skrajnych

położeń. Ponieważ mam bardzo poważne racje, by uznać sąd wyrażony przez (12) za prawdziwy, utraciłem już niewinność. A ponieważ nie dość jeszcze uczyniłem, by obronić wiarę teistyczną przed dobrze uzasadnionymi potencjalnymi racjami unieważniającymi, nie znajduję się jeszcze w sytuacji naszego hipotetycznego teisty szczęściarza. Można by rzec, że nie odzyskałem jeszcze niewinności. Stąd też warunki nie są teraz odpowiednie, aby takie sądy, jak te wyrażone przez (5)–(7), były dla mnie, w wąskim sensie, podstawowe w sposób właściwy. Przypuszczam, że w tym względzie wiele, może większość, wyrobionych intelektualnie osób w naszym obszarze kulturowym znajduje się przez większą część dorosłego życia w podobnej sytuacji epistemicznej.

Nic nie stoi na przeszkodzie, aby zinterpretować relację bycia podstawą tak wąsko, o ile ma się jako takie rozeznanie w tej materii. Nie ulega wątpliwości, że taka relacja istnieje i że Plantinga może, jeśli zachce, swobodnie odwoływać się do niej w swoich teoriach. Myślę jednak, że przejrzystsze, a w każdym razie równie informatywne, jest inne podejście. Rozważmy ponownie naszego hipotetycznego teistę szczęściarza, który ma wystarczająco dobre racje, by bronić wiary teistycznej przed wszystkimi potencjalnymi racjami unieważniającymi, dla uznania których epistemicznie sumienni, dorośli, wyrobieni intelektualnie ludzie w naszym obszarze kulturowym mają bardzo solidne wsparcie. Powiedziałbym, że wiara teistyczna takiej osoby jest oparta, w szerokim sensie, na tych wszystkich racjach, które składają się na jej całościowy argument za racjonalnością wiary teistycznej. Posługując się tą szeroką koncepcją relacji bycia podstawą, chcę zauważyć, że gdyby osoba ta nie miała tych wszystkich racji, podobnie jak nie ma ich wielu, może większość, wyrobionych intelektualnie dorosłych osób w naszym obszarze kulturowym, to wiara teistyczna nie byłaby dla niej racjonalna, a w każdym razie jej racjonalność byłaby w znaczącym stopniu nadwątlona, gdyby niektórych z tych racji zabrakło. Przy tej szerokiej koncepcji relacji bycia podstawą nie musiałbym modyfikować

zasady dotyczące odpowiednich warunków, jakie muszą być spełnione, aby określone sądy były dla mnie, w szerokim rozumieniu, podstawowe w sposób właściwy – zasady, którą uznałem wstępnie za przekonującą – po to, by uwzględnić hipotetycznego teistę szczęściarza, ponieważ jego wiara teistyczna byłaby, w szerokim rozumieniu, oparta we właściwy sposób na tych wszystkich racjach, które składają się na całościowy argument za racjonalnością wiary teistycznej. Racje, które są, w szerokim rozumieniu, częścią podstawy dla wiary teistycznej, nie muszą być związane z sądem, z którego w samooczywisty sposób wynika istnienie Boga, w taki sposób, w jaki przesłanki rozumowania związane są z jego wnioskiem. Mogą one zamiast tego stanowić częściową podstawę wiary teistycznej, mniej więcej tak samo, jak podany przez fizyka dowód, że tzw. paradoks zegara nie ujawnia niespójności szczególnej teorii względności, stanowi częściową podstawę tej teorii. Bądź też, by posłużyć się chyba lepszą w tym kontekście analogią, mogą one stanowić częściową podstawę wiary teistycznej w sposób podobny do tego, w jaki argument sformułowany przez Swinburne’a w książce *The Coherence of Theism* na rzecz tezy, że nie da się dowieść niespójności twierdzenia, iż Bóg istnieje, stanowi w jego książce *The Existence of God* częściową podstawę twierdzenia, że istnienie Boga jest bardziej prawdopodobne niż Jego nieistnienie⁹. Jeśli nie mylę się co do epistemicznego położenia wielu, może większości, dorosłych wyrobionych intelektualnie teistów w naszym obszarze kulturowym, to ich wiara teistyczna, jeśli ma być racjonalna, wymaga przynajmniej jakiejś podstawy tego typu. Ostatecznie to właśnie w tym punkcie rozbieżność między Plantingą a mną przestaje być jedynie kwestią słów. Upierałbym się – o ile wiem, w odróżnieniu od Plantingi – że wielu, może większość, wyrobionych intelektualnie doro-

⁹ Zob. R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford: Clarendon Press 1977 [*Spójność teizmu*, tłum. i wstęp T. Szubka, Kraków: Znak 1995]; Tenże, *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press 1979 [w języku polskim dostępny jest przekład popularyzatorskiej wersji tej książki: *Czy istnieje Bóg?*, przeł. I. Ziemiński, Poznań: W drodze 1999].

słych teistów w naszym obszarze kulturowym musi, jeśli ich wiara w Boga ma być racjonalna, posiadać całościowy argument za racjonalnością wiary teistycznej, obejmujący odpowiedzi na bardzo solidnie uzasadnione racje unieważniające.

Zakończenie

Jeśli wiarę teistyczną da się w ogóle *prima facie* uzasadnić przez doświadczenie, to różnica zdań między Plantingą a jego przeciwnikami może być mniejsza, niż mogłoby się początkowo wydawać¹⁰. Plantinga umieszcza właściwą podstawę doksastyczną dla wiary teistycznej na poziomie takich sądów jak ten wyrażony przez (5); nowożytny fundamentysta chciałby twierdzić, że w rzeczywistości właściwej strukturze doksastycznej istnieje głębsza podstawa na poziomie takich sądów, jak ten wyrażony przez (10).

Pogląd Plantingi ma tę zaletę, że cechuje go psychologiczny realizm. Wątpię, czy większość teistów tworzy swoje struktury doksastyczne, najpierw biorąc pod uwagę i akceptując takie sądy, jak ten wyrażony przez (10), a następnie wyprowadzając z nich, być może z pomocą pewnych zasad epistemicznych, sądy w rodzaju tego wyrażonego przez (5). Niemniej uważam, że można bronić ważnego, choć zapewne niedoskonale wyrażonego, wglądu zawartego w stanowisku nowożytnego fundamentysty. Być może błędem jest przyjęcie, że takie fenomenologiczne przekonanie, jak to wyrażone przez (10), musi zawsze

¹⁰ Niedawno obronę poglądu, że przekonanie teistyczne może być *prima facie* uzasadnione przez pewnego typu doświadczenia, przedstawił: W. P. Alston, *Religious Experience and Religious Belief*, „Noûs” 16 (1982), nr 1, s. 3–12.

pośredniczyć między doświadczeniem a takim przekonaniem, jak to wyrażone przez (5), we właściwie skonstruowanej strukturze uzasadnienia *prima facie* dla takiego przekonania, jak to wyrażone przez (5). Jednakże tego rodzaju doświadczenie, które mogłoby ugruntować to ostatnie przekonanie, samo jest tak bez reszty ukształtowane przez elementy pojęciowe i nimi przeniknięte, że jeśli zapewnia bezpośrednie ugruntowanie takiego przekonania, jak to wyrażone przez (5), to owo przekonanie jest oparte na poznawczym stanie podmiotu, nawet jeśli ów stan nie jest wyraźnym przekonaniem, którego przedmiotem jest fenomenologiczny sąd. Być może to na poziomie takich stanów poznawczych odkryjemy rzeczywiste ewidencjalne fundamenty dla wiary teistycznej¹¹.

¹¹ Część materiału przedstawionego w tym artykule zawarłem w uwagach do artykułu Plantinga *Is Belief in God Properly Basic?*, jakie wygłosiłem podczas spotkania Western Division of the American Philosophical Association w 1981 roku. Drugim komentatorem był Robert Audi. Wcześniejsze wersje tego artykułu przedstawiłem w 1984 roku na Greensboro Symposium on the Logic of Religious Concepts, gdzie moim komentatorem był Malino, oraz na Uniwersytecie Notre Dame, gdzie komentatorem był Plantinga. Redagując i poprawiając tekst, skorzystałem z komentarzy Audiego, Malino i Plantinga oraz pisemnych uwag Williama P. Alstona, Rodericka M. Chisholma, George'a I. Mavrodesa oraz Ernesta Sosa.

ALVIN PLANTINGA

Podstawy teizmu: odpowiedź*

1. Argument przeciwko klasycznemu fundamentyzmowi

W rozprawie *Rozum a wiara w Boga*¹ argumentowałem, że proponowane przez klasyczny fundamentyzm, zarówno starożytny, jak i nowożytny, kryteria podstawowości właściwej są samoodniesieniowo niespójne. Dokładniej, wewnętrznie niespójne jest:

* *The Foundations of Theism. A Reply*, „Faith and Philosophy” 3 (1986), nr 3, s. 298–313. Przekład za zgodą Autora.

¹ A. Plantinga, *Reason and Belief in God*, w: A. Plantinga i N. Wolterstorff (red.), *Faith and Rationality*, s. 60–63 [A. Plantinga, *Rozum a wiara w Boga*, s. 7–126].

(34) Sąd p jest racjonalnie akceptowalny dla osoby S tylko wtedy, gdy albo (1) p jest samooczywisty, oczywisty dla zmysłów lub niepodważalny dla S , albo (2) w noetycznej strukturze S istnieją przejścia od p do $q_1 \dots q_n$, które (a) są podstawowe dla S , (b) są samooczywiste, oczywiste dla zmysłów, lub niepodważalne dla S , oraz (c) wspierają p ².

(34) to proponowane przez klasycznego fundamentystę kryterium racjonalności przekonania³; zgodnie z nim sąd p jest racjonalnie akceptowalny dla osoby S tylko wtedy, gdy albo p spełnia podane przez klasycznego fundamentystę kryteria podstawowości właściwej, albo p jest uznawany na podstawie sądów, które spełniają te warunki i dostarczają mu wsparcia. Jak dowodziłem, (34) samo nie jest ani samooczywiste, ani oczywiste dla zmysłów, ani niepodważalne, a zatem nie spełnia podanych przez klasycznego fundamentystę warunków bycia podstawowym w sposób właściwy. Ponadto, jeśli (34) jest prawdziwe, to klasyczny fundamentysta może uznać je w sposób racjonalny tylko wtedy, gdy uzna je na podstawie sądów, które są (a) samooczywiste, oczywiste dla zmysłów lub niepodważalne, a zarazem (b) wspierają (34). Jak jednak powiedziałem, żaden fundamentysta nie podał nigdy argumentu na rzecz (34) opartego na sądach spełniających te warunki; ponadto bardzo trudno wyobrazić sobie sądy, które spełniają te warunki i wspierają (34). Doszedłem do wniosku, że „jest [...] mało prawdopodobne, by przyjęcie przez F [fundamentystę] (34) spełniało konieczny warunek racjonalności wyrażony w (34)”⁴.

² Tamże, s. 61 [Tamże, s. 80].

³ Dokładniej, w wyniku zastąpienia „tylko wtedy” w (34) przez „wtedy i tylko wtedy” otrzymujemy kryterium racjonalności przekonania powstałe z połączenia starożytnego i nowożytnego fundamentyzmu klasycznego. Tamże, s. 58–59 [Tamże, s. 76].

⁴ Tamże, s. 61 [Tamże, s. 80].

Philip Quinn zwraca uwagę, że *mój* wywód *nie* wyklucza, iż klasyczny fundamentalysta uznaje (34)⁵, czyli swoje kryterium podstawowości właściwej, na podstawie sądów, które są samooczywiste lub niepodważalne, a zarazem wspierają (34), nawet jeśli nie jest w stanie wskazać tych sądów. Ta uwaga jest trafna; jak napisałem w tomie *Faith and Rationality*, faktycznie mogłoby tak być: „Tak jak możliwe jest, że każdy teista akceptuje wiarę w Boga na podstawie sądów, które równocześnie wspierają tę wiarę i są podstawowe w sposób właściwy zgodnie z przyjmowanym przez klasycznego fundamentalistę kryterium podstawowości właściwej”⁶. Dodałem jednak, że w obu wypadkach wydaje się to mało prawdopodobne, a klasyczni fundamentalyści najprawdopodobniej popadają w wewnętrzną niespójność; tak samo każdy z nas byłby wewnętrznie niespójny, gdyby klasyczny fundamentalista zdołał nas nakłonić do przyjęcia swojego kryterium racjonalności przekonania.

W tym punkcie Quinn dokonuje arcyciekawego posunięcia: podaje sposób, w jaki klasyczna fundamentalistka *może*, według niego, słusznie uznać (34) na podstawie sądów spełniających podane przez nią warunki bycia podstawowym w sposób właściwy. Proponuję, byśmy zawęzili nasze rozważania do nowożytnej fundamentalistki, która twierdzi, że sąd jest podstawowy w sposób właściwy wtedy i tylko wtedy, gdy jest samooczywisty lub niepodważalny. Dlaczego, pyta Quinn, i ona nie miałaby posłużyć się szeroko rozumianą procedurą indukcyjną, którą ja sam (idąc za Chisholmem) zalecałem jako sposób ustalania kryterium podstawowości właściwej? Może ona przecież zebrać pary sądów i okoliczności, takie że sądy te są w tych okolicznościach podstawowe w sposób właściwy, oraz inne pary, takie że sądy te nie są w tych okolicznościach

⁵ P. Quinn, *In Search of the Foundations of Theism*, s. 471–472 [Tenże, *W poszukiwaniu podstaw teizmu*, s. 132–133].

⁶ A. Plantinga, *Reason and Belief in God*, w: A. Plantinga i N. Wolterstorff (red.), *Faith and Rationality*, s. 61–62 [Por. A. Plantinga, *Rozum a wiara w Boga*, s. 80].

podstawowe w sposób właściwy; następnie może podjąć próbę sformułowania kryterium, które pasuje do tej ewidencjalnej podstawy. Gdyby tak postąpiła, przyjęłaby powstałe kryterium na podstawie takich sądów, jak *p_2 jest podstawowy w sposób właściwy w okolicznościach W_2 , p_3 nie jest podstawowy w sposób właściwy w W_3 , p_4 nie jest podstawowy w sposób właściwy w W_4 itd.*; sądy te przypuszczalnie stanowiłyby wsparcie indukcyjne dla przyjmowanego przez nią kryterium. Dlaczego nie mogłaby dojść do (34), stosując tego typu procedurę?

Wstępny problem związany z tym rozwiązaniem polega na tym, że sądy należące do omawianej podstawy ewidencjalnej, tj. sądy takie jak

(1) Sąd $2 + 1 = 3$ jest podstawowy w sposób właściwy w okolicznościach W oraz

(2) Sąd *Mam przed sobą stół* nie jest podstawowy w sposób właściwy w okolicznościach W ,

nie wydają się ani samooczywiste, ani niepodważalne. Co ciekawe, w tym miejscu Quinn sugeruje, że być może sądy takie są samooczywiste – względnie sugeruje tylko, że klasyczna fundamentystka może sensownie uznać je za takie:

Założmy, że nowożytna fundamentystka rozpatruje przyjęcie przekonania, iż jawi jej się czerwono w warunkach optymalnych dla doświadczenia wzrokowego [...]. Bez wątpienia może ona wiarygodnie powiedzieć, że jest dla niej samooczywiste, iż w tych warunkach owo przekonanie byłoby dla niej podstawowe w sposób właściwy [...]. Przypuśćmy teraz, że ta sama nowożytna fundamentystka rozważa przyjęcie przekonania, iż Jowisz wyraża dezaprobatę w warunkach optymalnych dla doświadczenia słuchowego, w którym jawi jej się grzmotowo. Bez wątpienia

może ona wiarygodnie powiedzieć, że jest dla niej samooczywiste, iż w tych warunkach owo przekonanie nie byłoby dla niej podstawowe w sposób właściwy [...] ⁷.

Propozycja ta jest interesująca; wątpię jednak, czy można sobie po niej wiele obiecywać. Mamy tu dwa pytania: (a) czy nowożytna fundamentystka może sensownie *potraktować* takie sądy jako samooczywiste? I (b) czy takie sądy *faktycznie* są samooczywiste? Twierdząca odpowiedź na (a) nie dowodzi, że nowożytna fundamentystka unika wewnętrznej niespójności, a jedynie, iż może ona wiarygodnie uważać, że w nią nie popada. Myślę jednak, że w istocie odpowiedź na oba pytania jest przecząca. Jak mówi Quinn, przekonanie jest podstawowe w sposób właściwy dla danej osoby w danej chwili „tylko wtedy, gdy jest dla niej w owej chwili podstawowe i bycie przez nie podstawowym w owej chwili nie kłóci się z żadnym prawidłowym kanonem poprawności epistemicznej, ani nie jest skutkiem żadnej epistemicznej wady występującej u niej w owej chwili” ⁸. Zatem powiedzieć, że przekonanie jest podstawowe w sposób właściwy w pewnym zbiorze okoliczności, to powiedzieć, iż w tych okolicznościach osoba mogłaby zaakceptować to przekonanie ani nie łamiąc jakiegoś obowiązku epistemicznego, ani nie wykazując jakiegóż poznawczej usterki – intelektualnego odpowiednika, powiedzmy, utkania, wrzodu czy astygmatyzmu. Być może da się wiarygodnie powiedzieć, że sąd w rodzaju

(3) *S* może zaakceptować *p* jako podstawowy w okolicznościach *W*, nie łamiąc żadnego obowiązku epistemicznego

może być samooczywisty; nie jest oczywiste, że tego typu sąd nie może być samooczywisty. Ale jak może być *samooczywiste*, że osoba mogłaby

⁷ P. Quinn, *In Search of the Foundations of Theism*, s. 474 [Tenże, *W poszukiwaniu podstaw teizmu*, s. 136].

⁸ Tamże, s. 469 [Tamże, s. 127–128].

zaakceptować *p* w okolicznościach *W*, nie przejawiając w ten sposób jakiegś epistemicznej usterki czy braku? Według freudystów teiści akceptują swoje przekonania religijne z powodu określonej poznawczej usterki, braku czy dysfunkcji: Zygmunta Freud uważa przekonania religijne za „złudzenia spełnienia najstarszych, najsilniejszych, najbardziej natręczywych życzeń ludzkości”⁹. Jak dodaje, religia to „ogólnoludzka nerwica natręctw”; jej zanik jest przesądzony, gdy tylko ludzie nauczą się brać rzeczywistość taką, jaka ona jest, opierając się pokusie dopasowywania jej do własnych wyobrażeń. Czy teista mógłby poprawnie lub wręcz przekonująco twierdzić, że jest po prostu samooczywiste, iż Freud mylił się w tej kwestii i że wiara teistyczna, w danym zbiorze okoliczności, nie jest wynikiem poznawczej dysfunkcji? Wątpię. Nie rozumiem, jak sąd, zgodnie z którym określona osoba w określonej sytuacji jest wolna od jakiegokolwiek usterki tego typu, może być samooczywisty lub sensownie zostać za taki uznany.

W tym miejscu Quinn wysuwa następującą sugestię. Mimo że *na ogół* nie jest samooczywiste, iż aparat intelektualny czy poznawczy jakiegś osoby działa w danej sytuacji w sposób właściwy, to może być samooczywiste, że określone przekonanie w danym zbiorze okoliczności nie jest wynikiem dysfunkcji poznawczej: „Jak zakładamy, nasza nowożytna fundamentystka rozważa uznanie przekonania, że jawi jej się czerwono w warunkach optymalnych dla [...] doświadczenia wzrokowego. Wydaje mi się całkiem jasne, że mogłoby być

⁹ S. Freud, *The Future of an Illusion*, VI i VIII [Tenże, *Przyszłość pewnego złudzenia*, w: tenże, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia 2013, s. 167, 187]. Por. tenże, *Civilization and Its Discontents*, London: The Hogarth Press Ltd. 1930, np. s. 42: „Za tę cenę – za cenę utrwalenia przemocą infantylizmu psychicznego i wciągnięcia w masowe rojenia – udaje się religii oszczędzić wielu ludziom indywidualnej nerwicy” [*Dyskomfort w kulturze*, w: tenże, *Kultura jako źródło cierpień*, s. 40].

dla niej samooczywiste, iż nie wykazuje żadnej wady poznawczej, gdy uznaje owo przekonanie w tych warunkach”¹⁰.

Mnie wcale nie wydaje się to oczywiste; choć nie wydaje mi się również wyraźnie błędne. Rzeczywiście jest coś szczególnego w takich przekonaniach jak *Jawi mi się czerwono* – coś, co sprawia, że uważa się je za niepodważalne. Przypuśćmy więc, że dla potrzeb argumentu przyznamy, iż takie przekonania jak

(4) Przekonanie, że jawi mi się czerwono, w okolicznościach *W* jest podstawowe w sposób właściwy,

mogą rzeczywiście być samooczywiste. To jeszcze nie wystarczy klasycznej fundamentystce. Zgodnie z sugestią Quinna musi ona ponadto przyjąć, że takie przekonania jak

(5) Przekonanie, że $2 + 1 = 3$, jest podstawowe w sposób właściwy w okolicznościach *W*,

mogą być samooczywiste; co za tym idzie, musi też przyjąć, że jest samooczywiste, iż w tych okolicznościach jej aparat intelektualny czy poznawczy działa poprawnie, gdy wytwarza w niej takie przekonania. Musiałoby więc być dla niej samooczywiste, że – na przykład – przyjęcie przez nią tych przekonań nie jest skutkiem działania kartezjańskiego złośliwego demona. Nie rozumiem, jakim sposobem mogłoby to być dla niej *samooczywiste*.

¹⁰ P. Quinn, *In Search of the Foundations of Theism*, s. 475 [Tenże, *W poszukiwaniu podstaw teizmu*, s. 138].

Co więcej, podstawa ewidencjalna ma nie tylko pozytywne, ale również *negatywne* składniki; zdaniem Quinna (4) można sensownie potraktować jako samooczywiste, podobnie jak

(6) Przekonanie, że Jowisz wyraża dezaprobatę, nie jest podstawowe w sposób właściwy w okolicznościach optymalnych dla doświadczenia słuchowego.

Jeśli jednak jest samooczywiste, że przekonanie to nie jest w tych okolicznościach podstawowe w sposób właściwy, to musi być samooczywiste, że osoba, które przyjęłaby je w tych okolicznościach, albo postąpiłaby wbrew jakiemuś epistemicznemu obowiązkowi, albo wykazała jakąś usterkę poznawczą czy błąd w funkcjonowaniu. Wydaje mi się jednak całkiem jasne, że ani wzięte z osobna człony tej alternatywy, ani cała alternatywa nie mogłyby być dla nikogo samooczywiste. Oczywiście jest, że dana osoba nie musi postępować wbrew swym epistemicznym obowiązkom, akceptując sąd, o którym mowa. Może się wręcz okazać, że jest dla niej *niemożliwe* powstrzymać się od akceptacji sądu w sytuacji, w której go akceptuje; większość naszych przekonań nie znajduje się pod naszą bezpośrednią kontrolą. Jakim też sposobem mogłoby być po prostu *samooczywiste*, że akceptacja takiego sądu byłaby przejawem dysfunkcji poznawczej? Nie jest w samooczywisty sposób fałszywe, że istnieje ktoś taki, jak Jowisz; nie jest też w sposób samooczywisty fałszywe, że stworzył nas tak, że uświadamiamy sobie jego dezaprobatę, gdy przeżywamy jawienie się grzmotowo. Nie sądzę więc, by sugestia Quinna na wiele się zdała klasycznej fundamentystce.

2. Kryteria epistemiczne

Idąc za Chisholmem¹¹, argumentowałem, że poprawne kryteria podstawowości właściwej, uzasadnienia epistemicznego i pokrewnych pojęć nie są samooczywiste¹²; nie należy przyjmować ich *a priori* i podawać *ex cathedra*. Należy raczej dochodzić do nich i argumentować na ich rzecz w szeroko rozumiany sposób *indukcyjny*:

Musimy zebrać przykłady przekonań i warunków, takich że owe przekonania są w sposób oczywisty podstawowe w sposób właściwy w tych warunkach, oraz przykłady przekonań i warunków takich, że owe przekonania w sposób oczywisty *nie są* podstawowe w sposób właściwy w tych warunkach. Następnie należy sformułować hipotezy dotyczące koniecznych i wystarczających warunków podstawowości właściwej i przetestować je na tych przykładach^{13, 14}.

Quinn wysuwa tu następujący zarzut:

[...] podany przez Plantingę opis pierwszego etapu procedury uzasadnienia kryteriów podstawowości właściwej jest na tyle szczegółowy, że widać, iż już na wstępie natrafia na przynajmniej jedną poważną trudność. Otóż, jak przyznaje sam

¹¹ Zob. np. R. M. Chisholm, *The Problem of the Criterion*.

¹² A. Plantinga, *Reason and Belief in God*, w: A. Plantinga i N. Wolterstorff (red.), *Faith and Rationality*, s. 76 i n. [A. Plantinga, *Rozum a wiara w Boga*, s. 102 i n.].

¹³ Tamże, s. 76 [s. 103].

¹⁴ W tym miejscu powinienem dodać, że to, co mówię w *Reason and Belief in God* o właściwej metodzie dochodzenia do kryteriów bycia podstawowym we właściwy sposób, wymaga uzupełnienia i korekty. Na przykład rozmaite ograniczenia nakładane na takie kryteria mogą w istocie być samooczywiste; co ważniejsze, istnieją ograniczenia teoretyczne wynikające z ogólnych poglądów filozoficznych danej osoby na temat natury ludzi.

Plantinga, nie ma powodu, by z góry zakładać, że wszyscy zgodzą się w kwestii tego, co ma się znaleźć w zbiorze początkowym. [...] Kłopot oczywiście w tym, że każdy może zastosować ten wybieg. Mogą się nim posłużyć zwolennicy Mahometa, Buddy, a nawet wielebnego Moona. Może to uczynić także nowożytna fundamentystka¹⁵.

Kalwiński, wyznawcy Moona czy Wielkiej Dyni mogą postąpić według moich wskazówek i prawdopodobnie każdy z nich otrzyma w efekcie inne kryteria. Pomijając stronę retoryczną, wydaje się, że teza Quinna jest następująca. Gdyby ta indukcyjna procedura była poprawna, to różni filozofowie (i nie tylko oni) mogliby ją zupełnie poprawnie zastosować, by dojść do odmiennych (i niezgodnych ze sobą) kryteriów; nie ma bowiem powodu zakładać z góry, że wszyscy stosujący tę metodę zgodzą się co do początkowych zbiorów pozytywnych i negatywnych przykładów. A skoro tak, to uzyskanego w ten sposób kryterium nie można użyć do rozstrzygnięcia sporu między, powiedzmy, kalwinistą i wyznawcą Wielkiej Dyni.

Uwaga ta jest w istocie trafna i moją intencją w rozprawie *Rozum a wiara w Boga* było wyrażnie to podkreślić: „Nie ma jednak powodu zakładać z góry, że wszyscy zgodzą się w kwestii przykładów”¹⁶. Czy jednak stanowi to jakąś trudność? Przyjmuję tę konsekwencję do wiadomości, wręcz ją podkreślam, ale nie widzę, jak obrócić ją w zarzut. Różni filozofowie stosujący tę metodę mogą dojść do różnych wniosków; to prawda, ale czy znamy jakąś w miarę użyteczną metodę filozoficzną (ustalania kryteriów epistemicznych), o której nie da się tego powiedzieć? Tak to już jest w filozofii. Istotne dla pytania o bycie

¹⁵ P. Quinn, *In Search of the Foundations of Theism*, s. 473 [Tenże, *W poszukiwaniu podstaw teizmu*, s. 134–135].

¹⁶ A. Plantinga, *Reason and Belief in God*, w: A. Plantinga i N. Wolterstorff (red.), *Faith and Rationality*, s. 77 [A. Plantinga, *Rozum a wiara w Boga*, s. 105].

podstawowym w sposób właściwy jest, na przykład, to, jakiego rodzaju istotami są ludzie: jakie mają przekonania, gdy ich władze poznawcze funkcjonują właściwie, nie wykazując poznawczego defektu czy braku? Akwinata i Freud będą mieć na ten temat skrajnie odmienne poglądy, a różnice te mogą znaleźć odzwierciedlenie w ich kryteriach podstawowości właściwej. Fakt ten nie dowodzi jednak, że zastosowali złą metodę konstruowania kryteriów. Oczywiście kryterium jednego z nich jest *błędne*, ale (zakładając, że nie zgadzali się w punkcie wyjścia) każdy z nich mógł przyjąć odpowiednią procedurę konstruowania takich kryteriów. Nie inaczej ma się rzecz w wypadku zalecanej przeze mnie *quasi-indukcyjnej* metody dochodzenia do kryterium podstawowości właściwej. To prawda, że jeśli ludzie wychodzą od odmiennych przekonań na temat tego, które sądy są podstawowe w sposób właściwy w rozmaitych okolicznościach, to, stosując zarysowaną przeze mnie metodę, mogą dojść do odmiennych wniosków. Dlaczego jednak sądzić, że stanowi to wadę proponowanej metody? Gdyby tak było, wadą tą byłby obarczony również taki wzór poprawności jak rozumowanie dedukcyjne. Czy istnieje metoda dochodzenia do kryteriów podstawowości właściwej, która daje realną szansę, że dzięki jej zastosowaniu wszyscy rozsądni i odpowiedzialni myśliciele dojdą do tego samego wniosku? Nie widzę powodu, by sądzić, że coś takiego istnieje.

3. Czy podstawowe przekonanie mogłoby równie dobrze być niepodstawowe?

Jednym z moich głównych celów w *Rozum a wiara w Boga* była obrona poglądu, że wiara w Boga może być podstawowa w sposób właściwy. Quinn

przyznaje, że tak rzeczywiście może być; ale nawet jeśli tak jest, dodaje, nie ma to większego znaczenia:

Aczkolwiek może się to wydać dziwne, jeśli określone sądy, które w samooczywisty sposób pociągają istnienie Boga, mogą być podstawowe w sposób właściwy dla danej osoby w pewnej chwili, to z epistemicznego punktu widzenia jest nieistotne, czy sądy te faktycznie są podstawowe w sposób właściwy dla tej osoby w owej chwili. Bez zmiany stopnia uzasadnienia takie sądy teistyczne mogą równie dobrze być we właściwy sposób oparte, przynajmniej częściowo, na innych sądach, opisujących doświadczenie tej osoby w danej chwili – i będących wówczas dla tej osoby podstawowymi w sposób właściwy¹⁷.

Poglądy Quinna nie dotyczą tu w jakiś szczególny sposób wiary w istnienie Boga; jak się wydaje, gotów jest powiedzieć to samo o przekonaniach *w ogóle* (a w każdym razie o przekonaniach percepcyjnych). I tak rozważa on:

(8) Widzę przed sobą rękę

oraz

(9) Wydaje mi się, że widzę przed sobą rękę.

Twierdzi on, że (8) istotnie jest w pewnych okolicznościach podstawowe w sposób właściwy; ale – jak argumentuje – we wszystkich takich okolicznościach można by je również bez straty uzasadnienia epistemicznego uznać na podstawie (9):

¹⁷ P. Quinn, *In Search of the Foundations of Theism*, s. 479 [Tenże, *W poszukiwaniu podstaw teizmu*, s. 144].

Gdyby sąd wyrażony przez (8) był pośrednio uzasadniony na mocy tego, że jest we właściwy sposób oparty na sądzie wyrażonym przez (9), to jego uzasadnienie nie byłoby gorsze, niż gdyby był uzasadniony bezpośrednio przez bycie bezpośrednio ugruntowanym w doświadczeniu wzrokowym. Ponieważ zgodnie z przyjętą hipotezą w tych warunkach moje doświadczenie wzrokowe z założenia wystarczy do nadania sądowi wyrażonemu przez (8) uzasadnienia określonego stopnia, to stopień uzasadnienia, jaki nadaje sądowi wyrażonemu przez (8) to doświadczenie, będzie w tych warunkach nie mniejszy, jeśli jest ono zapośredniczone przez sąd wyrażony przez (9), niż jeśli pozostaje ono niezapośredniczone¹⁸.

Myślę, że Quinn nie ma tutaj racji. Ponieważ kwestia ta jest obszerna i złożona, w tym miejscu mogę się do niej odnieść tylko pokrótce. Mamy dwie całkowicie różne sugestie na temat tego, jak przekonanie w rodzaju (8) mogłoby zostać uzasadnione, uzyskać gwarancję czy pozytywny status epistemiczny. W myśl pierwszej sugestii takie przekonanie nabiera uzasadnienia dzięki uznaniu go na ewidencjalnej podstawie innych przekonań – na przykład takich jak (9). Najpierw akceptuje się (9) bezpośrednio, a następnie uznaje się (8) na podstawie (9), które służy jako materiał dowodowy – dedukcyjny, indukcyjny bądź abdukcyjny – na rzecz (8). (8) uzyskuje wówczas swoją gwarancję dzięki uznaniu go na ewidencjalnej podstawie innych sądów, które już uprzednio posiadają gwarancję. W myśl drugiej sugestii takie przekonanie jak (9) traktuje się jako podstawowe, uznawane w sposób podstawowy. Z reguły takie przekonanie traktuje się jako podstawowe w pewnych określonych warunkach, obejmujących posiadanie przez daną osobę odpowiedniego doświadczenia, czy (by użyć terminologii Chisholma) tego, że jawi jej się w odpowiedni sposób. Ponadto, gdy takie przekonanie jak (9) traktuje się w tych okolicznościach jako podstawowe, posiada ono pozytywny status epistemiczny czy gwarancję, i to po prostu na mocy tego, że zostało utworzone w tych okolicznościach. Sugestia

¹⁸ Tamże, s. 478 [Tamże, s. 142–143].

Quinna, o ile dobrze ją rozumiem, jest taka, że jeśli przekonanie uzyskuje gwarancję w ten drugi sposób, tj. na mocy potraktowania go jako podstawowego w odpowiednich okolicznościach, to mogłoby nabyć równie dobrą gwarancję dzięki temu, że zostałoby uznane na ewidencjalnej podstawie sądów opisujących doświadczenia zachodzące w tych okolicznościach.

Ta sugestia jest prawdziwa tylko wtedy, gdy takie sądy jak (9) faktycznie stanowią dobry materiał dowodowy – dedukcyjny, indukcyjny lub abdukcyjny – na rzecz sądów takich jak (8). Ale czy tak *rzeczywiście* jest? Wątpię. Przeczą temu całe dzieje nowożytnej filozofii od Kartezjusza po Hume’a i Thomasa Reida. Reid miał – jak sądzę – rację, zgadzając się z Hume’em (tak jak go rozumiał), że przekonania typu (9) nie dostarczają znaczącego (niekolistego) *materiału dowodowego* na rzecz sądów w rodzaju (8); jeśli takie przekonania jak (8) uzyskują swoją gwarancję na mocy tego, że uznaje się je na ewidencjalnej podstawie sądów w rodzaju (9), to ich gwarancja jest co najwyżej znikoma. (To samo należy powiedzieć, twierdzi Reid, o sądach pamięciowych, sądach dotyczących stanów psychicznych innych osób, sądach akceptowanych na podstawie świadectwa itd.). Nader trudno pojąć, jak można skonstruować trafny argument – dedukcyjny, indukcyjny, abdukcyjny bądź jakikolwiek inny – przechodzący od przekonań doświadczeniowych takich jak (9) do sądów w rodzaju (8), które dotyczą istnienia takich przedmiotów materialnych jak stoły, domy czy konie. Jeśli jednak sądy doświadczeniowe nie dostarczają znaczącego materiału dowodowego dla takich sądów jak (8), wówczas jeśli taki sąd uznaje się na podstawie takich sądów doświadczeniowych (i nie posiada on innego źródła gwarancji czy pozytywnego statusu epistemicznego), to jego gwarancja będzie znikoma.

Nie wynika z tego jednak, jak zauważa dalej Reid, że takie sądy jak (8), potraktowane jako podstawowe, mają znikomy pozytywny status epistemiczny. Dlaczego, pyta on, mamy przyjąć, że tylko sądy doświadczeniowe są źródłem

gwarancji czy pozytywnego statusu epistemicznego, a inne sądy, jeśli mają posiadać te cechy, muszą przejąć je od sądów doświadczeniowych w ten sposób, że są uznane na ich podstawie? Argumentuje on dalej, że przekonania percepcyjne, przekonania pamięciowe, przekonania o stanach psychicznych innych osób (i jeszcze inne rodzaje przekonań) z reguły posiadają bardzo wysoką gwarancję, której nie uzyskują dzięki byciu uznanymi na ewidencjalnej podstawie sądów doświadczeniowych. Reid twierdzi, że pogląd, który przypisuje Hume'owi, głoszący, iż źródłem gwarancji są jedynie sądy samooczywiste i doświadczeniowe, jest po prostu wyrazem arbitralnej stronniczości¹⁹.

Na stanowisko Reida składają się dwie tezy. Po pierwsze, sądy, takie jak (8), uzyskują co najwyżej nikłą gwarancję dzięki uznaniu ich na ewidencjalnej podstawie sądów, takich jak (9), bo te ostatnie dostarczają znikomego materiału dowodowego na ich rzecz. Po drugie, takie sądy jak (8), potraktowane jako podstawowe, z reguły posiadają znaczną gwarancję²⁰. Wynika z tego oczywiście, że sądy, takie jak (8), mogą mieć znacznie większą gwarancję czy

¹⁹ „Sceptyk pyta mnie: dlaczego uznajesz istnienie zewnętrznych przedmiotów, które postrzegasz? To przekonanie, mój panie, nie jest moim wytworem; pochodzi ono z mennicy natury; posiada jej obraz i podpis; i jeśli nie jest trafne, to nie z mojej winy. Przyjąłem je na mocy zaufania i bez podejrzeń. Rozum [tj. władza, za pomocą której dochodzi się do uznania sądów doświadczeniowych i sądów samooczywistych – A. P.], powiada sceptyk, jest jedynym sędzią prawdy, i powinien pozbyć się wszystkich opinii i przekonań, których podstawą nie jest rozum. Dlaczego, mój panie, miałbym wierzyć władzy rozumu bardziej niż władzy percepcji; obie władze pochodzą z tego samego warsztatu i wyszły spod ręki tego samego artysty; a jeśli włożył on w moje ręce jeden fałszywy wyrób, co miałoby go powstrzymać od włożenia drugiego?”. Zob. *Inquiry into the Human Mind. On the Principles of Common Sense*, VI, 20, w: tenże, *Inquiry and Essays*, R. E. Beanblossom i K. Lehrer (red.), Bloomington: Hackett Publishing Company 1983.

²⁰ Wydaje się, że najlepsze współczesne rozwinięcie pokrewnych zagadnień można znaleźć w dziełach Chisholma; zob. tenże, *The Problem of the Criterion*.

bardziej pozytywny status epistemiczny, gdy potraktuje się je jako podstawowe, niż mogłyby mieć, gdyby zostały uznane na podstawie sądów takich jak (9).

Sądzę, że Reid ma rację; a skoro tak, Quinn jest w błędzie. Quinn ma co prawda pewien argument za tym, że (8) mógłby mieć taką samą gwarancję, gdyby uznać go na podstawie (9), co gdyby potraktować go jako podstawowy: „Ponieważ zgodnie z przyjętą hipotezą w tych warunkach moje doświadczenie wzrokowe z założenia wystarczy do nadania sądowi wyrażonemu przez (8) uzasadnienia określonego stopnia, to stopień uzasadnienia, jaki nadaje sądowi wyrażonemu przez (8) to doświadczenie, będzie w tych warunkach nie mniejszy, jeśli jest ono zapośredniczone przez sąd wyrażony przez (9), niż jeśli pozostaje ono niezapośredniczone”²¹. Z jakiej jednak racji pojawia się tu słowo „ponieważ”? W danej sytuacji określony sąd jest dla mnie podstawowy w sposób właściwy; może być tak, że jest on dla mnie podstawowy w sposób właściwy częściowo dlatego, że w tej sytuacji jawi mi się w określony sposób. I tak tym, co stanowiło uzasadnienie dla uznania przeze mnie okresu warunkowego odpowiadającego *modus ponens*, jest, dajmy na to, posiadanie przeze mnie określonego rodzaju doświadczenia; a nie ulega wątpliwości, że *modus ponens* posiada dla mnie bardzo wysoką gwarancję. Nie wynika z tego jednak, że posiadanie przeze mnie tego rodzaju doświadczenia stanowi istotny *materiał dowodowy* dla *modus ponens*; to, że jawi mi się w określony sposób, jest co najwyżej znikomym materiałem dowodowym na rzecz prawdziwości *modus ponens*. Istnieją więc dwa zasadniczo różne sposoby, w jakie sąd może dla mnie nabyć gwarancję: z jednej strony, na mocy tego, że uznaję go w podstawowy sposób we właściwych okolicznościach (okolicznościach, w skład których być może wchodzi to, że jawi mi się w określony sposób), a z drugiej strony, na mocy bycia uznanym na ewidencjalnej podstawie przekonań o tym, jak mi się jawi. Te dwa sposoby

²¹ P. Quinn, *In Search of the Foundations of Theism*, s. 478 [Tenże, *W poszukiwaniu podstaw teizmu*, s. 143].

są całkowicie różne. Nie widzę powodu, by przypuszczać, że z konieczności dostarczają one gwarancji tego samego stopnia.

4. Intelktualne wyrobienie a wiara w Boga jako podstawowa

W *Rozum a wiara w Boga* zasugerowałem, że takie sądy jak

(5) Bóg przemawia do mnie,

(6) Bóg nie pochwała mojego uczynku

czy

(7) Bóg przebacza mi to, co zrobiłem²²,

są podstawowe w sposób właściwy przynajmniej dla niektórych osób wierzących w Boga; istnieją, jak zasugerowałem, niejednokrotnie zachodzące zespoły warunków, w których sądy takie są istotnie podstawowe w sposób właściwy. Mówiąc, że przekonania te są podstawowe w sposób właściwy, miałem na myśli to, co Quinn²³ nazywa *wąską* koncepcją relacji bycia podstawą: przyjmowałem, że osoba *S* akceptuje przekonanie *A* na podstawie przekonania *B*

²² Numeracja za artykułem Quinna.

²³ P. Quinn, *In Search of the Foundations of Theism*, s. 482 [Tenże, *W poszukiwaniu podstaw teizmu*, s. 150].

tylko wtedy, gdy (z grubsza) *S* uznaje zarówno *A*, jak i *B*, oraz mogłaby (po namyśle) poprawnie twierdzić, że *B* jest częścią jej *materiału dowodowego* na rzecz *A*. Przekonanie *S*, że w pewnym argumencie *przeciwko p* tkwi błąd, nie będzie z reguły przekonaniem, na podstawie którego akceptuje ona *p*, i nie będzie częścią jej materiału dowodowego na rzecz *p*²⁴.

Jest to ważne z następującego powodu. Argumentując, że wiara w Boga jest podstawowa w sposób właściwy, chciałem podważyć twierdzenie zwolennika ewidencjalizmu, że teista, który nie posiada materiału dowodowego na rzecz teizmu, jest w pewien sposób irracjonalny. Jednakże ewidencjalista krytykuje wiarę w Boga nie tylko z uwagi na brak odpowiedzi na argument ze zła i inne zarzuty wobec teizmu. Przyznaje on, że teista może z powodzeniem mieć odpowiedź na te zarzuty; ale, jak powiada, dopóki teista nie posiada materiału dowodowego *na rzecz* istnienia Boga, jego wiara nie może być racjonalna. Zatem przy takim rozumieniu materiału dowodowego, jakie przyjmuje zwolennik ewidencjalizmu, by posiadać materiał dowodowy na rzecz jakiegoś przekonania, nie wystarczy odeprzeć stawianych wobec niego zarzutów; trzeba również dysponować jakimś argumentem *na rzecz* tego przekonania czy jakąś pozytywną racją, by sądzić, że przekonanie to jest prawdziwe. Myślę, że ta koncepcja materiału dowodowego jest trafna, a w każdym razie jest ważna, ponieważ to nią posługuje się ewidencjalista, gdy twierdzi, że niepoparty materiałem dowodowym teizm jest irracjonalny.

Według mnie sądy, takie jak (5)–(7), są więc podstawowe w sposób właściwy dla wielu osób, w tym nawet dla takich intelektualnie wyrobionych dorosłych jak ty i ja. Quinn jest innego zdania: „Dochodzę zatem do wniosku, że wielu, może większość, wyrobionych intelektualnie dorosłych teistów w naszym obszarze

²⁴ Zob. A. Plantinga, *Reason and Belief in God*, w: A. Plantinga i N. Wolterstorff (red.), *Faith and Rationality*, s. 84–85 [A. Plantinga, *Rozum a wiara w Boga*, s. 116–117].

kulturowym rzadko, jeśli w ogóle kiedykolwiek, znajduje się w warunkach, które są odpowiednie do tego, by sądy w rodzaju (5)–(7) były dla nich podstawowe w sposób właściwy”²⁵. Dlaczego? Myślę, że Quinn jest gotów przyznać, iż, po pierwsze, *istnieją* warunki, w których takie przekonania są dla kogoś podstawowe w sposób właściwy; w takich warunkach mogłoby się znaleźć dziecko wychowane przez wierzących rodziców albo osoba dorosła w kulturze, w której sceptycy nie wypracowali takich domniemyanych racji przeciwko wierze teistycznej, jakie są dziś w modzie. Jak powiada Quinn, problem, przed jakim stają wyrobieni intelektualnie dorośli w naszym obszarze kulturowym, polega na tym, że dostępnych jest wiele potencjalnych *racji unieważniających* wiarę teistyczną, i mamy mocne przesłanki, by uważać te racje za prawdziwe. Jednym z typów racji unieważniających dowolne przekonanie (typem, którym Quinn się zajmuje) jest sąd niezgodny z tym przekonaniem; Quinn przytacza

(12) Bóg nie istnieje

jako potencjalną rację unieważniającą teizm. Jak powiada, problem, przed jakim stają wyrobieni intelektualnie dorośli w naszym obszarze kulturowym, polega na tym, że podano wiele poważnych racji dla uznania (12).

Istnieją więc racje unieważniające wiarę teistyczną, a wobec racji unieważniających przekonanie, które w innym wypadku byłoby podstawowe w sposób właściwy, może ono utracić ten status. Dokładniej, według Quinna

należałoby powiedzieć, iż warunki są odpowiednie, by sądy w rodzaju (5)–(7) były dla mnie [...] podstawowe w sposób właściwy tylko wtedy, gdy (a) albo nie posiadam dostatecznie poważnej racji, by sądzić, że prawdziwa jest którakolwiek

²⁵ P. Quinn, *In Search of the Foundations of Theism*, s. 481 [Tenże, *W poszukiwaniu podstaw teizmu*, s. 148].

z racji unieważniających te sądy, albo też mam jakieś takie racje, ale dla każdej z nich posiadam jeszcze lepszą rację, by sądzić, że wchodząca w grę racja unieważniająca jest fałszywa, oraz (b) w żadnym z tych wypadków moja sytuacja nie jest wynikiem epistemicznego zaniedbania²⁶ (nazwijmy tę zasadę $Q^* - A. P.$).

Quinn mówi następnie, że on sam nie znajduje się w tej szczęśliwej sytuacji, gdy chodzi o wiarę teistyczną; zna poważne racje, by sądzić, że (12) jest prawdziwy, i nie jest tak, iż dla każdej takiej racji posiada jeszcze lepszą rację, aby sądzić, że (12) jest fałszywy. Zatem (na mocy Q^*) wiara w Boga nie jest dla niego podstawowa w sposób właściwy, i – jak podejrzewa – to samo dotyczy większości z nas.

Moje zdanie w tej kwestii jest zdecydowanie odmienne. Na początek musimy spytać, czym są te „bardzo poważne racje, by sądzić, że sąd wyrażony przez (12) jest prawdziwy”²⁷. Jak wyglądałyby przykłady takich poważnych racji na rzecz ateizmu? Quinn odpowiada: „[n]ietrywialne racje ateologiczne, od różnych form problemu zła po teorie naturalistyczne, w myśl których wiara w Boga to tylko złudzenie lub projekcja, są bowiem wszechobecnym, by nie powiedzieć natrętnym, składnikiem racjonalnej części naszego dziedzictwa kulturowego”²⁸. Te poważne racje za fałszywością teizmu to zatem ateologiczny argument ze zła oraz teorie, w myśl których wiara w Boga jest złudzeniem lub tylko projekcją; Quinn może mieć tu na myśli marksistowskie i freudowskie teorie wiary religijnej.

Muszę od razu zaznaczyć, że marksistowskie i freudowskie teorie, do których czyni on aluzję, w najmniejszym stopniu nie wydają się przemawiać za

²⁶ Tamże, s. 483 [Tamże, s. 151].

²⁷ Tamże, s. 481 [Tamże, s. 147].

²⁸ Tamże [Tamże, s. 148].

uznaniem (12), za nieistnieniem Boga czy za odrzuceniem wiary w Boga. Naiwnych spekulacji Freuda na temat psychicznego źródła religii czy nieostrożnych twierdzeń Marksa o jej roli społecznej nie można sensownie potraktować jako argumentów czy racji na rzecz (12), tj. na rzecz nieistnienia Boga; potraktowane w ten sposób stanowią one (rzadko spotykane) podręcznikowe przykłady błędu genetycznego. Jeśli takie spekulacje i twierdzenia mają odegrać jakąś godną uwagi rolę, to raczej jako naturalistyczne wyjaśnienie popularności wiary religijnej lub jako próba zdyskredytowania wiary religijnej przez wyprowadzenie jej z podejrzanego źródła. To jednak, co oczywiste, nie stanowi materiału dowodowego na rzecz (12) czy racji, aby sądzić, że teizm jest fałszywy. Równie dobrze jako materiał dowodowy na rzecz istnienia Boga można by przytoczyć twierdzenie św. Pawła (Rz 1), że niezdolność do wiary w Boga jest wynikiem grzechu i buntu przeciw Bogu. Żadna z naturalistycznych teorii, w myśl których teizm jest złudzeniem czy tylko projekcją, wydaje mi się pozbawiona mocy jako argument czy materiał dowodowy na rzecz nieistnienia Boga – choć mogą zasługiwać na zainteresowanie z innych względów.

Jedyną poważną racją, by uznać prawdziwość (12), pozostaje więc ateologiczny argument ze zła. Początkowo argument ten wydaje się znacznie mocniejszą racją przeciwko wierze teistycznej. Ale czy tak jest istotnie? Jeszcze do niedawna większość forsujących go „ateologów” twierdziła, że

(10) Bóg istnieje oraz jest wszechwiedzący, wszechmocny i w pełni dobry,

jest logicznie nieuzgadnialny z

(11) Istnieje 10^{13} turpów zła

(gdzie (11) jest po prostu wyrażeniem opisującym całe zło, jakie faktycznie zawiera nasz świat). Myślę, że obecnie ateologowie porzucili twierdzenie

o niezgadnialności (10) i (11) – zresztą w pełni słusznie²⁹. Twierdzą natomiast, że (10) jest *mało prawdopodobny* czy *nieprawdopodobny* w świetle (11); Quinn (który oczywiście nie jest ateologiem) mówi: „To, co wiem, częściowo z doświadczenia, a częściowo na podstawie świadectw, na temat ilości i różnorodności pozamoralnego zła w świecie, w wysokim stopniu potwierdza dla mnie sąd wyrażony przez (12)”³⁰. Tylko czy to aby na pewno prawda? Czy to, co Quinn i my wszyscy wiemy na temat ilości i różnorodności pozamoralnego zła w świecie, w wysokim stopniu potwierdza nieistnienie Boga? Nie miejsce tu na omawianie tego trudnego i zawilego problemu (trudnego i zawilego przynajmniej częściowo ze względu na skomplikowany i mylący charakter pojęcia potwierdzania); jaki by ten problem nie był, uważam, że wcale nie potwierdza nieistnienia Boga. O ile wiem, żaden ateolog nie podał jak dotąd udanego czy zadowalającego opracowania probabilistycznej wersji ateologicznego argumentu ze zła; myślę, że istnieją dobre racje, by sądzić, że jest to niewykonalne³¹. Dlatego jestem raczej skłonny wątpić, czy (11) „w wysokim stopniu podważa” (10) dla Quinna. Potrzebujemy tu co najmniej jakiegoś wyjaśnienia, jak (choćby w zarysie) ma wyglądać to podważenie.

Zatem, po pierwsze, owe rzekomo poważne racje za odrzuceniem teizmu budzą spore wątpliwości. Po drugie, nawet jeśli przyznamy, że takie racje istnieją, nadal nie wynika z tego wniosek Quinna; Q^* w swym obecnym kształcie jest bowiem wyraźnie fałszywa. Sugeruje ona, że jeśli mam poważne powody, aby sądzić, iż pewna racja unieważniająca jakiś sąd (na przykład jego negacja) jest prawdziwa, to nie mogę w sposób poprawny przyjąć tego sądu jako podstawowego, o ile nie posiadam jeszcze mocniejszej racji, aby mniemać, że

²⁹ Zob. na przykład rozdział IX mojej książki *The Nature of Necessity*.

³⁰ P. Quinn, *In Search of the Foundations of Theism*, s. 481 [Tenże, *W poszukiwaniu podstaw teizmu*, s. 147–148].

³¹ Zob. mój artykuł *The Probabilistic Argument from Evil*.

owa racja unieważniająca jest fałszywa. Co jednak oczywiste, podany wymóg jest zbyt mocny. Przypuśćmy, że jakiś ateolog przedstawia mi początkowo przekonujący argument za tym, iż (10) jest faktycznie wyjątkowo mało prawdopodobny czy nieprawdopodobny w świetle (11). Jeśli pojąłem ten argument, mogę mieć poważną rację, aby uznać rację unieważniającą wiarę teistyczną, mianowicie tę, że (10) jest wyjątkowo nieprawdopodobny w świetle (11). By jednak unieważnić tę potencjalną rację unieważniającą, nie muszę wiedzieć czy mieć bardzo dobrej racji przemawiającej za fałszywością tego, iż (10) jest nieprawdopodobny w świetle (11); wystarczy pokazać wadliwość argumentu ateologa (za twierdzeniem, iż (10) jest nieprawdopodobny w świetle (11)). Wystarczy wskazać błąd w tym argumencie, aby unieważnić potencjalną rację unieważniającą; nie trzeba przedstawiać dodatkowo argumentu za wnioskiem przeciwnym. Quinn uważa, że

(12) Bóg nie istnieje,

jest potencjalną racją unieważniającą sądy (5)–(7); aby jednak unieważnić potencjalną rację unieważniającą, jakiej dostarcza dowolny argument na rzecz (12), nie potrzeba argumentu *za* istnieniem Boga. Oprócz racji unieważniających, które podważają argumenty, istnieją również racje unieważniające, które argumenty obalają³².

³² Terminy te zawdzięczam Pollockowi. Rozróżnienie między podważającymi a obalającymi racjami unieważniającymi ma kapitalne znaczenie dla apologetyki. Jeśli racje unieważniające zagrażają statusowi wiary w Boga jako podstawowej, istnieją dwie możliwe odpowiedzi. Po pierwsze, istnieje apologetyka *negatywna*: próba odparcia argumentów *przeciwko* teizmowi (ateologicznego argumentu ze zła; tezy, że koncepcja Boga jest niespójna itd.). Po drugie, istnieje apologetyka *pozytywna*: próba opracowania argumentów *za* istnieniem Boga. Obie te dyscypliny są ważne; ale tylko pierwsza, co zrozumiałe, jest konieczna do unieważnienia racji unieważniających, o których mowa.

Pojawia się tu jeszcze inna, delikatniejsza kwestia. Quinn zdaje się rozumować w następujący sposób: przypuśćmy, że traktuję pewien sąd jako podstawowy, mam jednak poważny materiał dowodowy oparty na innych uznawanych przeze mnie rzeczach, który przemawia za jakąś racją unieważniającą ten sąd – powiedzmy, jakiś inny niezgodny z nim sąd. Wówczas (zgodnie z Q^*) jestem irracjonalny, jeśli nadal akceptuję owo przekonanie, chyba że mam również dobry materiał dowodowy na rzecz fałszywości owej racji unieważniającej. Jeśli więc akceptuję sąd p , ale mam przekonanie lub wiedzę na temat czegoś, co stanowi mocny materiał dowodowy na rzecz pewnej racji q unieważniającej p , to w myśl Q^* , jeśli akceptowanie przeze mnie p jako podstawowego nie ma stać się irracjonalne, muszę mieć jakąś rację, aby sądzić, że q jest fałszywa – rację, która jest mocniejsza niż racje przemawiające za tym, iż q jest prawdziwa.

Pytanie brzmi: czy *sam* p mógłby być moją racją dla uznania q za fałszywą? Czy też racją tą musi być jakiś sąd różny od p ? Weźmy przykład. Aplikuję o stypendium do National Endowment for the Humanities. Piszę list do znajomego uczonego, próbując przekupić go, aby wystawił mi entuzjastyczną rekomendację. Ów, oburzony, odmawia i przesyła mój list do dyrektora instytutu. W tajemniczych okolicznościach list znika z gabinetu dyrektora. Mam motyw i sposobność, aby go ukraść, wiadomo również, że dopuściłem się podobnych czynów w przeszłości. Ponadto wyjątkowo godny zaufania członek instytutu twierdzi, że widział mnie wchodzącego ukradkiem do gabinetu dyrektora mniej więcej w czasie, gdy list musiał zostać skradziony. Materiał dowodowy przeciwko mnie jest przytłaczający. Koledzy z pracy wypominają mi tak niegodne zachowanie i traktują mnie z wyraźną niechęcią. Faktycznie jednak nie ukradłem tego listu – owego popołudnia spacerowałem samotnie po lesie; co więcej, wyraźnie to pamiętam. Zatem uznaję w sposób podstawowy

(13) Całe popołudnie byłem sam w lesie i nie ukradłem listu.

Jednakże posiadam mocny materiał dowodowy na rzecz negacji (13). Mam bowiem ten sam materiał dowodowy, co pozostali, na rzecz tego, że byłem w gabinecie dyrektora i zabrałem list. Ponadto materiał ów jest wystarczający, aby przekonać o mojej winie kolegów z pracy (którzy są wyjątkowo bezstronni i początkowo życzliwie do mnie nastawieni). Na podstawie dostępnych im informacji są przekonani, że wziąłem ów list, a ja wiem wszystko to, co i oni.

Traktuję więc (13) jako podstawowy; mam jednak poważną rację, by uznać rację unieważniającą dla (13). Zgodnie z Q^* , jeśli mam być w tej sytuacji racjonalny, muszę mieć jeszcze lepszą rację, aby uznać, że ta potencjalna racja jest fałszywa. Czy ją mam? Otóż jedyną racją, jaką mam, by potraktować ową potencjalną rację jako fałszywą, jest sam (13); nie mam żadnej *niezależnej* racji, aby tak sądzić. (Gwarancja, jaką mam dla (13), jest *niepropozycjonalna*; nie przysługuje ona (13) na mocy uznania przeze mnie tego sądu na podstawie jakiegoś innego sądu, ponieważ nie uznaję (13) na podstawie żadnego innego sądu).

W tej sytuacji jest, jak sędzę, oczywiste, że postępuję w pełni racjonalnie, nadal uznając (13) jako podstawowy. W omawianej sytuacji pozytywny epistemiczny status czy gwarancja, jaką ma dla mnie (13) (na mocy mojej pamięci), jest bowiem większa niż ta, jakiej dostarcza jego potencjalnej racji unieważniającej materiał dowodowy, który dzielę z moimi kolegami z pracy. Moglibyśmy powiedzieć, że *sam* (13) unieważnia potencjalną rację unieważniającą; by być racjonalnym, nie potrzebuję żadnego innego unieważniacza racji unieważniającej. W tego rodzaju sytuacji sąd, taki jak (13), jest *wewnętrznym* unieważniaczem dla potencjalnej racji unieważniającej. Gdy podstawowe przekonanie p ma większą gwarancję niż potencjalna racja q unieważniająca p , wówczas p jest *wewnętrznym* unieważniaczem dla q – *wewnętrznym* unieważniaczem dla racji unieważniającej, jak moglibyśmy powiedzieć. (Przekonanie r jest *zewnętrznym* unieważniaczem dla racji unieważniającej wtedy, gdy unieważnia rację unieważniającą q dla przekonania p różnego od r).

Moje pytanie brzmi zatem następująco: jak Quinn rozumie owe racje za uznaniem, że unieważniający sąd jest fałszywy? *Domyślam się*, że chodzi mu o takie rozumienie Q^* , w którym racje te muszą być *zewnętrznymi* unieważnierzami dla racji unieważniających; jeśli tak, to jego zasada jest, jak sądzę, jawnie fałszywa. Być może jednak należy ją odczytać jakoś tak:

Q^{**} Jeśli uznajesz sąd p jako podstawowy i posiadasz rację, by uznać rację q unieważniającą p , to jeśli masz być racjonalny, nadal uznając p jako podstawowy, p musi mieć dla ciebie większą gwarancję niż q .

Nie jestem pewien, czy ta zasada jest poprawna, ale nie jestem również skłonny ją kwestionować. Jednakże kluczową sprawą, z której należy zdać sobie sprawę, jest to, że jeśli przekonanie p jest podstawowe w sposób właściwy w pewnych okolicznościach, to posiada ono w tych okolicznościach gwarancję czy pozytywny status epistemiczny – gwarancję, której nie czerpie z bycia uznanym na ewidencjalnej podstawie innych sądów. (Z założenia przekonanie p nie jest uznawane na ewidencjalnej podstawie innych przekonań). Skuteczna racja unieważniająca p musi posiadać co najmniej taką samą gwarancję jak p . Zatem p może oprzeć się wyzwaniu, jakie stanowi dana racja unieważniająca, nawet pod nieobecność niezależnego materiału dowodowego, który służyłby albo do obalenia, albo do podważenia owej racji unieważniającej; może być tak, że do odparcia tego wyzwania wystarczy sama niepropozycjonalna gwarancja, jaką ma p (tak jak w powyższym przykładzie zaginionego listu).

Jak wszystko to ma się do wiary teistycznej i rzekomych racji unieważniających wspomnianych przez Quinna? Otóż, jeśli istnieją okoliczności, w których wiara w Boga jest podstawowa w sposób właściwy, to w tych okolicznościach ma ona określony stopień gwarancji czy pozytywnego statusu epistemicznego. Przypuśćmy, że pojawia się potencjalna racja unieważniająca: ktoś twierdzi, że istnienie 10^{13} turpów zła czyni teizm nieprawdopodobnym albo że wiara

teistyczna bierze się zwyczajnie z rozpowszechnionych wśród ludzi stanów neurotycznych. Powstają w tej sytuacji dwa pytania. Po pierwsze, jak niepropozycjonalna gwarancja posiadana przez wiarę teistyczną ma się do gwarancji posiadanej przez domniemaną potencjalną rację unieważniającą? Mogłoby być tak, że twoje przekonanie, nawet jeśli przyjęte jako podstawowe, posiada większą gwarancję niż proponowana racja unieważniająca i w związku z tym stanowi wewnętrzny unieważniacz dla owej racji unieważniającej. Śmiem twierdzić, że gdy Bóg przemawiał do Mojżesza z gorejącego krzewu, przekonanie, iż mówi do niego Bóg, miało dla Mojżesza większą gwarancję niż ta, jakiej na rzecz negacji tego przekonania dostarczyłby wczesny freudysta, który przechadzając się w pobliżu, obwieściłby, że wiara w Boga jest jedynie kwestią neurotycznego myślenia życzeniowego. Po drugie, czy istnieją jakieś zewnętrzne unieważniacze dla tych racji unieważniających? Ktoś twierdzi, że istnienie 10^{13} turpów zła jest niespójne z istnieniem Boga; mogę jednak posiadać zewnętrzny unieważniacz tej potencjalnej racji unieważniającej. Nie musi on dowodzić, że sądy te w istocie są ze sobą spójne; jeśli widzę, że argument jest niepoprawny, to posiadam rację, która go unieważnia. Ale mogę ją posiadać nawet wówczas, gdy nie będąc znawcą w tych kwestiach, z wiarygodnego źródła dowiaduję się, że ktoś inny dowiódł niepoprawności tego argumentu; albo że znawcy uważają go za niepoprawny, albo że są oni równo podzieleni w kwestii jego poprawności. Również wtedy mam lub mogę mieć unieważniacz dla potencjalnej racji unieważniającej, o której mowa, i mogę nadal akceptować wiarę teistyczną jako podstawową, nie popadając w irracjonalność.

Konkludując: Quinn twierdzi, że dorośli wykształceni teiści w naszym obszarze kulturowym rzadko znajdują się w epistemicznych okolicznościach, w których wiara w Boga jest podstawowa w sposób właściwy; posiadają bowiem poważną rację, by sądzić, że któraś z potencjalnych racji unieważniających teizm jest prawdziwa, i nie mają w odniesieniu do każdej z nich jeszcze mocniejszej racji, by sądzić, że owa potencjalna racja unieważniająca jest fałszywa. Jednakże, po

pierwsze, nie jest konieczne, aby posiadali oni *niezależną* od ich wiary w Boga rację za fałszywością tych rzekomych racji unieważniających. Być może niepropozycjonalna gwarancja posiadana przez twoją wiarę tiestyczną sama wystarczy do odparcia wyzwania, jakie stanowią owe rzekome racje unieważniające, tak że twoja wiara jest wewnętrznym unieważniaczem dla racji unieważniających. Po drugie, zewnętrzne unieważniacze owych rzekomych racji unieważniających nie muszą być materiałem dowodowym na rzecz fałszywości tych ostatnich; mogą je zamiast tego podważać; mogą, na przykład, obalać argumenty ateologiczne. (W tej sprawie filozofowie chrześcijańscy mają z pewnością wiele do zaoferowania wspólnocie chrześcijańskiej). Moim skromnym zdaniem dla wielu teistów niepropozycjonalna gwarancja, jaką ma dla nich wiara w Boga, rzeczywiście jest większa niż gwarancja, jaką mają rzekome potencjalne racje unieważniające wiarę teistyczną – na przykład freudowskie czy marksistowskie teorie religii. Istnieją ponadto mocne zewnętrzne unieważniacze dla tego typu potencjalnych racji unieważniających teizm, jakie przytacza Quinn. Na przykład ateologiczny argument ze zła ma potężną siłę; istnieją jednak równie potężne unieważniacze tej potencjalnej racji unieważniającej. Skłaniam się więc ku pogładowi, że dla większości teistów – nawet dorosłych i intelektualnie wyrobionych – wiara w Boga jest podstawowa w sposób właściwy.

PHILIP L. QUINN

Podstawy teizmu raz jeszcze: odpowiedź Plantindze*

W ciągu minionych dwunastu lat Plantinga opublikował cykl godnych podziwu artykułów. Przedstawia w nich swoje stanowisko na temat epistemologii religijnej, którą ze względu na jej kalwinistyczne inspiracje nazwano „epistemologią reformowaną”¹. Przed kilku laty podjąłem próbę krytyki twierdzeń i argumentów typowych dla epistemologii reformowanej. Krytyka ta spot-

* *The Foundations of Theism. A Rejoinder to Plantinga*, w: L. Zagzebski (red.), *Rational Faith. Catholic Responses to Reformed Epistemology*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 1993, s. 14–47. Przedruk w: P. L. Quinn, *Essays in the Philosophy of Religion*, C.B. Miller (red.), Oxford: Clarendon Press 2006, s. 139–162.

¹ A. Plantinga, *Is Belief in God Rational?*, w: C. F. Delaney (red.), *Rationality and Religious Belief*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, s. 7–27; A. Plantinga, *Is Belief in God Properly Basic?*, „*Noûs*” 15 (1981), nr 1, s. 41–51; A. Plantinga, *Rationality and Religious Belief; Reason and Belief in God*, w: A. Plantinga i N. Wolterstorff (red.), *Faith and Rationality* [A. Plantinga, *Rozum a wiara w Boga*]; A. Plantinga, *Coherentism and the Evidentialist Objection to Belief in God*, w: R. Audi i W. J. Wainwright (red.), *Rationality, Religious Belief,*

kała się ze stanowczą odpowiedzią Plantingi². Przekonano mnie niedawno, że kontynuacja naszej dyskusji może przyczynić się do postępu w filozofii. Powróciłem więc do kwestii poruszonych przez Plantingę w jego odpowiedzi i przemyślałem je na nowo. Niniejsza replika jest wynikiem tego namysłu.

Zanim przejdę do wspomnianych kwestii, określę granice tego, co mam nadzieję osiągnąć w niniejszym tekście. Po pierwsze, by esej ten zachował sensowne rozmiary, poprzestanę na czterech zagadnieniach, które Plantinga poruszył w swojej odpowiedzi na mój wcześniejszy artykuł. Wiele napisano już na temat epistemologii reformowanej i bez wątpienia wiele jeszcze się o niej napisze. Nie próbuję tu jednak omówić opublikowanych i nieopublikowanych prac innych filozofów, które zainspirowały moje poglądy na te tematy³. Po drugie, nie próbuję zamknąć dyskusji, a jedynie posunąć ją do przodu o krok albo dwa. Nie wątpię, że Plantinga będzie mieć wiele do powiedzenia, jeśli uzna, że kontynuacja dyskusji poza punkt, w którym zakończę moje rozważania w obecnym artykule, przyniosłaby jakąś korzyść. Chciałbym zmniejszyć różnicę zdań między nami, wskazując punkty, gdzie już teraz, jak sądzę, jesteśmy niemal zgodni, oraz te, w których przekonał mnie do zmiany zdania. Zamie-

and Moral Commitment, Ithaca, NY: Cornell University Press 1986, s. 109–138; A. Plantinga, *Justification and Theism*, „Faith and Philosophy” 4 (1987), nr 4, s. 403–426.

² P. L. Quinn, *In Search of the Foundations of Theism* [Tenże, *W poszukiwaniu podstaw teizmu*]; A. Plantinga, *The Foundations of Theism. A Reply* [Tenże, *Podstawy teizmu: odpowiedź*].

³ Muszę jednak odnotować te prace, które szczególnie mi pomogły: W. P. Alston, *Plantinga's Epistemology of Religious Belief*, w: J. Tomberlin i P. van Inwagen (red.), *Alvin Plantinga*, Dordrecht: D. Reidel 1985; R. Audi, *Direct Justification, Evidential Dependence, and Theistic Belief*, w: R. Audi, W. J. Wainwright (red.), *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*, Ithaca, NY: Cornell University Press 1986; S. J. Wykstra, *Toward a Sensible Evidentialism. On the Notion of 'Needing Evidence'*, w: W. L. Rowe i W. J. Wainwright (red.), *Philosophy of Religion. Selected Readings*, New York, NY: Harcourt Brace Jovanovitch 1989. Pomocne okazały się również nieopublikowane teksty Anthony'ego Kenny'ego, Normana Kretzmanna, Jamesa F. Senneta, Stephena J. Wykstry i Lindy Zagzebski.

rzam również z większą precyzją omówić pozostałe rozbieżności, wyjaśniając, dlaczego nie przekonują mnie niektóre z jego argumentów, i przedstawiając moje zastrzeżenia wobec niektórych twierdzeń z jego odpowiedzi.

Artykuł składa się z czterech części. W pierwszej omawiam partykularystyczną, *quasi*-indukcyjną metodę uzasadniania kryteriów epistemicznych, jaką zaleca Plantinga. W drugiej rozważam kwestię, czy za pomocą tej metody można uzasadnić kryterium podstawowości właściwej zaproponowane przez klasycznego fundamentystę. Te części artykułu dotyczą zagadnień, co do których istnieją między nami poważne różnice zdań. Myślę jednak, że są szanse na ich zażegnanie. W trzeciej części badam, czy przekonania podstawowe w sposób właściwy można, bez straty w uzasadnieniu, oprzeć w sposób właściwy na innych przekonaniach. W ostatniej części podejmuję stale powracające pytanie, czy wiara w Boga albo przekonania teistyczne, z których w samooczywisty sposób wynika istnienie Boga, mogą być lub są podstawowe w sposób właściwy dla wyrobionych intelektualnie dorosłych teistów w naszym obszarze kulturowym. W tych dwóch ostatnich częściach artykułu podejmuję zagadnienia, co do których, w mojej opinii, różnimy się tak bardzo, że właściwie nie ma szans na wypracowanie rozwiązania zadowalającego obie strony. Ale nawet w tych kwestiach możemy, jak sądzę, osiągnąć postęp polegający na ich rozjaśnieniu.

1. Uzasadnianie kryteriów epistemicznych

Idąc za Chisholmem, Plantinga przyjmuje partykularystyczną i w szerokim rozumieniu indukcyjną metodę argumentacji na rzecz kryteriów epistemicznych. W wypadku kryteriów podstawowości właściwej jego twierdzenie brzmi następująco:

Musimy zebrać przykłady przekonań i warunków, takich że owe przekonania są w sposób oczywisty podstawowe w sposób właściwy w tych warunkach, oraz przykłady przekonań i warunków, takich że owe przekonania w sposób oczywisty *nie są* podstawowe w sposób właściwy w tych warunkach. Następnie należy sformułować hipotezy dotyczące koniecznych i wystarczających warunków podstawowości właściwej i przetestować je na tych przykładach⁴.

Mamy więc wyjść od przykładów, które posłużą jako dane do indukcji. Przykłady te można ująć jako podstawienia następujących dwóch schematów:

(1) Przekonanie, że p jest podstawowe w sposób właściwy w warunkach W

oraz

(2) Przekonanie, że p nie jest podstawowe w sposób właściwy w warunkach W .

Niech zbiór zebranych w ten sposób przykładów będzie zbiorem początkowym. Następnym krokiem jest sformułowanie hipotez podających konieczne, wystarczające lub konieczne i wystarczające warunki bycia podstawowym w sposób właściwy. Można je ująć jako podstawienia następujących trzech schematów:

(3) Przekonanie jest podstawowe w sposób właściwy tylko wtedy, gdy jest P ,

(4) Przekonanie jest podstawowe w sposób właściwy wtedy, gdy jest Q ,

oraz

⁴ A. Plantinga, *Reason and Belief in God*, w: A. Plantinga i N. Wolterstorff (red.), *Faith and Rationality*, s. 76 [A. Plantinga, *Rozum a wiara w Boga*, s. 103].

(5) Przekonanie jest podstawowe w sposób właściwy wtedy i tylko wtedy, gdy jest *R*.

Następnie mamy, według Plantinga, przetestować te hipotezy w świetle owych przykładów.

Oczywiście nie ma żadnej gwarancji, że znajdzie doskonałą odpowiedniość między początkowymi hipotezami, jakie sformułujemy, a danymi ze zbioru początkowego. Zarówno nasze początkowe hipotezy, jak i przykłady z początkowego zbioru danych mogą podlegać rewizji. Jak zauważyłem, mogłoby się okazać, że zbiór początkowy sam jest niespójny lub w inny sposób niekoherentny, w którym to przypadku „[b]yć może dozwolone winno być zatem usuwanie danych ze zbioru początkowego [...]”⁵. Ujmując to ogólniej, jak zauważa Plantinga, zbiór początkowy „powin[ien] podlegać rewizji w świetle teorii i pod wpływem argumentów”⁶. Krótko mówiąc, początkowy zbiór przykładów nie jest jakimś stałym punktem archimedesowym, który musi pozostać niezmienny w trakcie całego procesu wprowadzania zmian.

Plantinga odnotowuje, że zastosowanie tej metody podlega jeszcze innym ograniczeniom. I tak „rozsądne ograniczenia nakładane na takie kryteria mogą w istocie być samooczywiste; co ważniejsze, istnieją ograniczenia teoretyczne wynikające z ogólnych poglądów filozoficznych danej osoby na temat natury ludzi”⁷. Jedno z takich ograniczeń teoretycznych należy sformułować wyraźnie, ponieważ będzie ono istotne w dalszej dyskusji. To ograniczenie

⁵ P. Quinn, *In Search of the Foundations of Theism*, s. 472 [Tenże, *W poszukiwaniu podstaw teizmu*, s. 133].

⁶ A. Plantinga, *Reason and Belief in God*, w: A. Plantinga i N. Wolterstorff (red.), *Faith and Rationality*, s. 76 [A. Plantinga, *Rozum a wiara w Boga*, s. 104].

⁷ A. Plantinga, *The Foundations of Theism*, s. 313 [Tenże, *Podstawy teizmu*, s. 165].

ma zapewnić spójność naszych końcowych hipotez z przykładami w naszym końcowym zbiorze danych. Jeśli podstawienia (1) i (2), które znajdują się w końcowym zbiorze danych, są przekonaniem podstawowym, to muszą co najmniej spełniać wszystkie konieczne warunki bycia podstawowym w sposób właściwy podane w podstawieniach (3) i (5) w hipotezach końcowych. A jeśli takie podstawienia (1) i (2) nie są przekonaniem podstawowym, to w noetycznej strukturze badacza musi istnieć przejście od nich do innych przekonań, które są podstawowe i co najmniej spełniają wszystkie takie konieczne warunki bycia podstawowym w sposób właściwy.

Wiele jeszcze można byłoby powiedzieć o tej metodzie. Można by na przykład rozważyć jej podobieństwa do procedury osiągania wąsko rozumianej refleksyjnej równowagi, dyskutowanej niedawno w epistemologii moralnej⁸. Nie ma tu jednak na to miejsca. Pozwolę sobie jedynie zauważyć, że uważam, iż w obecnej postaci jest ona w pełni uprawnioną metodą formułowania i uzasadniania kryteriów epistemicznych.

Uważam nawet, że za pomocą tej metody można skonstruować racjonalnie przekonujący argument na rzecz wniosku, iż przekonania teistyczne, z których w sposób samooczywisty wynika logicznie istnienie Boga, mogą być podstawowe w sposób właściwy. Wyobraźmy sobie osobę, która jest początkowo autentycznie w rozterce i nie ma pewności, czy takie przekonania teistyczne mogą być podstawowe w sposób właściwy. Ponieważ nie wyklucza ona takiej możliwości, skłonna jest uzależnić swoje stanowisko od wyniku

⁸ Zob. np. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1971, s. 19–21, 48–51 [*Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, przekład przejrzał i uzupełnił S. Szymański, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009, s. 51–54, 91–94]; N. Daniels, *Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics*, „Journal of Philosophy” 76 (1979), nr 5, s. 256–282.

dalszych badań. Nie jest dla niej oczywiste, że istnieją jakiekolwiek warunki, w których takie przekonania teistyczne są podstawowe w sposób właściwy, dlatego w swoim początkowym zbiorze przykładów nie umieszcza żadnego podstawienia (1), które wiązałoby się z wiarą teistyczną. Załóżmy, że te dwie rzeczy nie ulegają zmianie w trakcie dociekań oraz że dociekania te wieńczy sukces – końcowy zbiór danych nie zawiera podstawienia (1), które wiązałoby się z wiarą teistyczną, a wśród końcowych hipotez znajduje się podstawienie (4), przy czym spełnione są wszystkie odpowiednie wymogi stawiane temu procesowi. Nasz badacz zauważa teraz, że istnieją okoliczności, w których wiara teistyczna spełnia wystarczający warunek bycia podstawową w sposób właściwy, warunek określony przez podstawienie (4), które należy do jego hipotez końcowych. Na tej podstawie dochodzi on do wniosku, że wiara teistyczna jest w tych okolicznościach podstawowa w sposób właściwy. W tym punkcie jest on w stanie argumentować indukcyjnie na podstawie przykładów ze swego końcowego zbioru danych za kryterium podstawowości właściwej, a następnie na podstawie tego kryterium za wnioskiem, że pewne przekonania teistyczne są, a zatem mogą być, podstawowe w sposób właściwy. Ponieważ końcowy zbiór danych nie zawiera przekonań teistycznych, ów argument nie jest kolisty ani nie przesądza z góry sprawy. Nie widzę powodu, aby wykluczać, że taki argument byłby racjonalnie przekonujący dla naszego badacza. Zdał się on na wynik dociekań, które przyniosły odpowiednie rozstrzygnięcie.

Żaden tego rodzaju argument nie pojawia się w tekstach Plantingi. Nie próbuje on faktycznie uzasadnić żadnych kryteriów podstawowości właściwej przez zastosowanie metody *quasi*-indukcyjnej; w istocie nie formułuje nawet żadnych hipotez na temat koniecznych i wystarczających warunków bycia podstawowym w sposób właściwy. Zamiast tego zakłada on, że reformowany epistemolog zaliczy podstawienia (1) związane z przekonaniami teistycznymi do swego początkowego zbioru danych. Czemu miałby tego nie zrobić? W końcu, jak stanowczo podkreśla Plantinga,

[n]ie ma jednak powodu zakładać z góry, że wszyscy zgodzą się w kwestii przykładów. Chrześcijanin przyjmie oczywiście, że wiara w Boga jest całkowicie stosowna i racjonalna; jeśli nie akceptuje tego przekonania na podstawie innych sądów, to słusznie dojdzie do wniosku, że jest ono dla niego podstawowe. Naśladowcy Russella i Madalyn Murray O’Hair mogą się z tym nie zgodzić; ale cóż z tego? Czy moje kryteria, bądź kryteria wspólnoty chrześcijańskiej, muszą być zgodne z ich przykładami? Bynajmniej. Wspólnota chrześcijańska odpowiada wobec *jej* zbioru przykładów, a nie ich⁹.

W odpowiedzi stwierdziłem: „Kłopot oczywiście w tym, że każdy może zastosować ten wybieg. Mogą się nim posłużyć zwolennicy Mahometa, Buddy, a nawet wielbego Moona”¹⁰. Plantinga w swej replice zinterpretował te uwagi jako zarzut, że metoda jest wadliwa. Interpretacja ta nie jest do końca bezzasadna, ponieważ powiedziałem: „Pomimo szkicowości podany przez Plantingę opis pierwszego etapu procedury uzasadnienia kryteriów podstawowości właściwej jest na tyle szczegółowy, że widać, iż już na wstępie natrafia na przynajmniej jedną poważną trudność”¹¹.

Odpowiedź Plantingi na zarzut dotyczący wadliwości metody jest celna:

To prawda, że jeśli ludzie wychodzą od odmiennych przekonań na temat tego, które sądy są podstawowe w sposób właściwy w rozmaitych okolicznościach, to, stosując zarysowaną przeze mnie metodę, mogą z łatwością dojść do odmiennych wniosków. Dlaczego jednak sądzić, że stanowi to wadę proponowanej metody?

⁹ A. Plantinga, *Reason and Belief in God*, w: A. Plantinga i N. Wolterstorff (red.), *Faith and Rationality*, s. 77 [A. Plantinga, *Rozum a wiara w Boga*, s. 105].

¹⁰ P. Quinn, *In Search of the Foundations of Theism*, s. 473 [Tenże, *W poszukiwaniu podstaw teizmu*, s. 135].

¹¹ Tamże [Tamże, s. 134].

Gdyby tak było, wadą tą byłby obarczony również taki wzór poprawności jak rozumowanie dedukcyjne¹².

Zgadzam się, że nienaganna metoda może przynieść różne wyniki zależnie od przyjętych danych początkowych. To nie ten aspekt procedury Plantingi wzbudził moje zastrzeżenia. On sam nieomalże wyraża moją wątpliwość w następującym fragmencie:

Toteż kryteria podstawowości właściwej uzyskane w ten partykularystyczny sposób mogą być nieprzydatne w sporach. Jeśli ty i ja zaczniemy od różnych przykładów – jeśli mój zbiór przykładów obejmuje parę $\langle P, W \rangle$ (gdzie P jest, powiedzmy, wiarą w Boga, a W – pewnym warunkiem), a twój zbiór przykładów nie obejmuje $\langle P, W \rangle$ – wówczas z łatwością możemy dojść do odmiennych kryteriów podstawowości właściwej. Ponadto nie mogę sensownie wykorzystać mojego kryterium, aby próbować przekonać cię, że P jest faktycznie podstawowe w sposób właściwy w W , ponieważ słusznie zwrócisz mi uwagę, iż podstawą mojego kryterium jest zbiór przykładów, które w twoim przeświadczeniu *błędnie* zawierają $\langle P, W \rangle$ jako przykład takiego przekonania i warunku, że to pierwsze jest podstawowe w sposób właściwy w tym drugim. Będziesz więc mieć pełne prawo twierdzić, że moje kryterium jest błędne, chociaż oczywiście możesz przyznać, iż biorąc pod uwagę mój zbiór przykładów, kierowałem się właściwą procedurą, dochodząc do tego kryterium. Oczywiście z tego samego względu nie możesz sensownie użyć swojego kryterium, by próbować przekonać mnie, że P faktycznie *nie* jest podstawowe w sposób właściwy w W ¹³.

¹² A. Plantinga, *The Foundations of Theism*, s. 303 [Tenże, *Podstawy teizmu*, s. 167].

¹³ A. Plantinga, *Reason and Belief in God*, w: A. Plantinga i N. Wolterstorff (red.), *Faith and Rationality*, s. 77–78 [A. Plantinga, *Rozum a wiara w Boga*, s. 105].

Istnieją wszakże dwa stosunkowo różne powody, dla których mógłbym postanowić wykluczyć parę $\langle P, W \rangle$ z mojego początkowego zbioru przykładów. Mógłbym być z góry przekonany, że jest to taki przykład przekonania i warunku, iż przekonanie to *nie* jest podstawowe w sposób właściwy przy tym warunku. W takim razie doszedłbym, całkiem słusznie, do wniosku, że kryterium epistemologa reformowanego jest błędne. Byłoby więc ono polemicznie nieprzydatne w sporze ze mną. Ale podobnie jak opisany wcześniej znajdujący się w rozterce i pozbawiony pewności badacz mógłbym mieć początkowo wątpliwości, że jest to przykład przekonania i warunku taki, iż owo przekonanie jest podstawowe w sposób właściwy przy tym warunku, a zarazem zachować gotowość do zmiany zdania. Gdyby tak było, to niekoniecznie doszedłbym do wniosku, że kryterium reformowanego epistemologa jest błędne; równie dobrze mógłbym uznać, że otwarta pozostaje kwestia, czy owo kryterium dałoby się w sposób właściwy oprzeć na innych przykładach. Sprzeciwiałbym się więc sposobowi, w jaki reformowany epistemolog stosuje metodę partykularystyczną, ponieważ uważam jego sposób postępowania za całkowicie nieprzydatny z filozoficznego punktu widzenia. W tym punkcie pozostaję, tak jak badacz z mojego przykładu, gotowy do zmiany zdania i uznania, że P jest podstawowe w sposób właściwy w W , o ile metoda partykularystyczna zostanie zastosowana w sposób, który dostarczy dobrego argumentu na rzecz tego wniosku. Na co reformowany epistemolog odpowiada, że sposób, w jaki on stosuje tę metodę, wymaga przyjęcia od początku dokładnie tego, na rzecz czego ja domagam się argumentu. Zatem od jego zastosowania tej metody mogę spodziewać się wyłącznie argumentu, który według mnie z góry przesądza sprawę.

Plantinga zachęca wspólnotę chrześcijańską, aby była odpowiedzialna wobec własnego zbioru przykładów. Kłopot w tym, że nie wszyscy chrześcijanie, którzy zajmowali się tym zagadnieniem, zgadzają się z reformowanym epistemologiem, że takie pary jak $\langle P, W \rangle$ należą do zbioru. Nie oznacza to, iż

tacy chrześcijanie wykluczają możliwość zmiany zdania i przyjęcia, że wiara w Boga jest podstawowa w sposób właściwy. Niektórzy, jak badacz z mojego przykładu, z radością powitaliby argument na rzecz takiego wniosku, a nawet z chęcią zastosowaliby metodę partykularystyczną w sposób, który mógłby dostarczyć takiego argumentu. Jednak sposób wykorzystania metody partykularystycznej przez reformowanego epistemologa raczej im nie pomoże, ponieważ wydaje się z góry i bez argumentacji zakładać, że wiara w Boga jest podstawowa w sposób właściwy.

Poza tym nawet gdyby przyjąć, że reformowany epistemolog pozostaje w obrębie swoich praw epistemicznych, włączając do swego początkowego zbioru danych podstawienia (1) związane z przekonaniami teistycznymi, z których w samooczywisty sposób wynika istnienie Boga, nie zagwarantuje to jeszcze, że zastosowanie metody *quasi-indukcyjnej* ostatecznie dowiedzie słuszności twierdzenia, iż owe przekonania teistyczne są podstawowe w sposób właściwy w wyszczególnionych warunkach. Przypuśćmy, że reformowany epistemolog natrafia na hipotezę, będącą podstawieniem (3), która spełnia następujący warunek: (a) wszystkie nieteistyczne przekonania w początkowym zbiorze przykładów uważane za podstawowe w sposób właściwy, posiadają cechę, która zgodnie z tą hipotezą jest koniecznym warunkiem bycia podstawowym w sposób właściwy, (b) żadne z nieteistycznych przekonań należących do wyjściowych przykładów uważanych za niepodstawowe w sposób właściwy, nie posiada cechy, która w myśl tej hipotezy jest koniecznym warunkiem bycia podstawowym w sposób właściwy; oraz (c) żadne z przekonań teistycznych należących do wyjściowych przykładów, zarówno tych, które uważane są za podstawowe w sposób właściwy, jak i tych, które nie są za takie uważane, nie posiada cechy, która w myśl tej hipotezy stanowi konieczny warunek bycia podstawowym w sposób właściwy. Nie sądzę, by taką możliwość dało się z góry wykluczyć. W istocie bycie podstawowym w sposób właściwy i bycie nieteistycznym jest trywialnie cechą wymaganego rodzaju. Jednak nawet jeśli

nadamy temu założeniu bardziej interesujący charakter, rezygnując z odwoływania się do takich trywialnych cech, wciąż nie wiem, jak wykluczyć rozważaną tu możliwość. Nie wiem też, jak z góry wykluczyć możliwość, że najprostszą rzeczą w takich okolicznościach byłoby zmodyfikowanie początkowego zbioru danych przez usunięcie z niego podstawień (1) związanych z przekonaniami teistycznymi. Oczywiście w takim wypadku dalsze dociekania mogłyby doprowadzić w końcu do takich kryteriów podstawowości właściwej, których nie spełnia żadne przekonanie teistyczne. To prawda, że w tym punkcie reformowany epistemolog ma do dyspozycji jeszcze inną opcję: odrzucenie rozważanej hipotezy i dalsze poszukiwanie kryteriów podstawowości właściwej. Nie wiem jednak, jak w takim wypadku z góry wykluczyć możliwość, że dociekania te będą się ciągnąć w nieskończoność, nie prowadząc do niczego, co dorównałoby odrzuconej hipotezie. Nie wiem również, jak z góry wykluczyć możliwość, że podstawienia (1) związane z przekonaniami teistycznymi, które od początku należały do podstawowych przekonań reformowanego epistemologa i które z tego względu wchodziły w skład jego początkowego zbioru, same nie spełniają koniecznych warunków bycia podstawowym w sposób właściwy, określonych przez wszystkie pod innymi względami wiarygodne podstawienia (3) i (5), jakie zdoła on wypracować w trakcie poszukiwania hipotez.

Nie należy więc z góry zakładać, że gdy reformowany epistemolog przystąpi do dzieła i zastosuje metodę partykularystyczną, to z całą pewnością zdoła uzasadnić kryteria podstawowości właściwej, w świetle których przekonania teistyczne są podstawowe w sposób właściwy. Powodzenie tego przedsięwzięcia będzie można ocenić dopiero po jego zakończeniu.

2. Nowe spojrzenie na klasyczny fundamentyzm

W swoich tekstach dotyczących epistemologii reformowanej Plantinga nie skupia się na tym zagadnieniu. Zajmuje się głównie atakiem na kryterium podstawowości właściwej, jakie sformułowano w ramach klasycznego fundamentyzmu. Można je ująć następująco:

(6) Sąd p jest podstawowy we właściwy sposób dla osoby S wtedy i tylko wtedy, gdy p jest samooczywisty dla S , niepodważalny dla S lub oczywisty dla zmysłów S ¹⁴.

Ponieważ przekonania teistyczne, z których w samooczywisty sposób wynika istnienie Boga, nie są ani samooczywiste, ani niepodważalne, ani oczywiste dla zmysłów, nie będą podstawowe w sposób właściwy, jeśli kryterium to jest poprawne. Trzeba zatem owo kryterium podważyć, by oczyścić przedpole dla epistemologii reformowanej.

W swym ataku na klasyczny fundamentyzm Plantinga stara się przede wszystkim wykazać, że jest on samoodniesieniowo niespójny lub przynajmniej istnieje duże ryzyko takiej niespójności. Do czego sprowadza się w tym wypadku zarzut samoodniesieniowej niespójności? Rozważmy, dla porównania, następującą propozycję kryterium prawdy:

¹⁴ A. Plantinga, *Reason and Belief in God*, w: A. Plantinga i N. Wolterstorff (red.), *Faith and Rationality*, s. 59 [A. Plantinga, *Rozum a wiara w Boga*, s. 77].

(7) Zdanie w języku polskim jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy zawiera mniej niż dziesięć polskich słów.

(7) jest zdaniem w języku polskim, które zawiera więcej niż dziesięć polskich słów. Jeśli więc założymy, że jest ono prawdziwe, to wynika z tego, że nie jest prawdziwe. Krótko mówiąc, (7) samo siebie obala. Pod tym względem (6) różni się jednak od (7). Zgadzam się z Plantingą, że (6) nie jest dla klasycznej fundamentystki ani samooczywiste, ani niepodważalne, ani oczywiste dla zmysłów. Jeśli więc założymy, że (6) jest prawdziwe, to wynika z tego, że nie jest ono dla niej podstawowe w sposób właściwy. To jednak nie wystarczy do obalenia (6) czy choćby do wykazania, że klasyczna fundamentystka postępuje irracjonalnie, akceptując je. Dotychczasowe ustalenia nie wykluczają bowiem, że (6) jest dla niej prawdziwe i racjonalnie akceptowalne, dzięki temu, iż jest w sposób właściwy oparte na przekonaniach, które są dla niej samooczywiste, niepodważalne lub oczywiste dla zmysłów.

Po dopuszczeniu możliwości, że (6) jest w sposób właściwy oparte na przekonaniach, które są dla klasycznej fundamentystki samooczywiste, niepodważalne lub oczywiste dla zmysłów, Plantinga twierdzi, że wydaje się to mało prawdopodobne¹⁵. Może i tak. Nawet jednak jeśli przyjmiemy, że (6) początkowo nie jest dla klasycznej fundamentystki w sposób właściwy oparte na takich przekonaniach, bezstronność wymaga, abyśmy dali jej szansę zbadać, czy jej strukturę noetyczną można przekształcić w taki sposób, iż (6) zostanie w sposób właściwy oparte na przekonaniach, które spełniają warunki bycia podstawowym w sposób właściwy, jakie ono samo podaje. Oczywiście fundamentystka ma prawo posłużyć się opisaną wyżej metodą partykularystyczną, choć nie można z góry zagwarantować, że jej poprawne zastosowanie dostarczy indukcyjnego uzasadnienia (6). Tak jak w wypadku reformowanego epistemologa, tak też

¹⁵ Tamże, s. 62 [Tamże, s. 80–81].

w wypadku klasycznej fundamentystki powinniśmy poczekać, aż poznamy wyniki i dopiero wtedy ocenić powodzenie całego przedsięwzięcia.

Aby ułatwić klasycznej fundamentystce rozpoczęcie prac nad tym projektem, podsunąłem kilka przykładów, które mogłyby umieścić w swoim początkowym zbiorze danych¹⁶. I tak wyobraziłem ją sobie rozważającą przekonanie, że jawi jej się czerwono w warunkach optymalnych dla doświadczenia wzrokowego, w którym jawi jej się czerwono. Moje twierdzenie było następujące: „Bez wątpienia może ona wiarygodnie powiedzieć, że jest dla niej samooczywiste, iż w tych warunkach owo przekonanie byłoby dla niej podstawowe w sposób właściwy”¹⁷. Zasugerowałem więc, że następujące podstawienie (1) mogłoby wejść w skład jej początkowego zbioru danych:

(8) Przekonanie, że jawi mi się czerwono, jest podstawowe w sposób właściwy w warunkach optymalnych dla doświadczenia wzrokowego, w których jawi mi się czerwono.

Podobnie wyobraziłem ją sobie kontemplującą przekonanie, że Jowisz wyraża dezaprobatę w warunkach optymalnych dla doświadczenia słuchowego, w których przeżywa ona jawienie się grzmotowo. Zasugerowałem więc, że następujące podstawienie (2) mogłoby również znaleźć się w jej początkowym zbiorze danych:

¹⁶ Trzeba pamiętać, że potraktowałem te przykłady jako składowe eksperymentów myślowych o hipotetycznych sytuacjach.

¹⁷ P. Quinn, *In Search of the Foundations of Theism*, s. 474 [Tenże, *W poszukiwaniu podstaw teizmu*, s. 136].

(9) Przekonanie, że Jowisz wyraża dezaprobatę, nie jest podstawowe w sposób właściwy w warunkach optymalnych dla doświadczenia słuchowego, w których przeżywam jawienie się grzmotowo.

Zaproponowałem, aby klasyczna fundamentystka skonstruowała okazały i zróżnicowany zbiór danych, tworząc różne warianty podobnych eksperymentów myślowych.

W odpowiedzi Plantinga argumentuje, że propozycja ta nie jest w rzeczywistości obiecująca. Jeśli takie przekonania jak (8) i (9) są dla klasycznej fundamentystki przekonaniami podstawowymi, to – o ile mają być racjonalnie akceptowalne – muszą spełniać jej kryterium podstawowości właściwej. Nie ma wątpliwości, że żadne z nich dla nikogo nie jest niepodważalne ani oczywiste dla zmysłów. Czy mogłyby one być samooczywiste? Plantinga jest gotów przyjąć, przynajmniej roboczo, że (8) może być samooczywiste, ale upiera się, że (9) takie nie jest. Argument przebiega następująco:

Jeśli jednak jest samooczywiste, że przekonanie to nie jest w tych okolicznościach podstawowe w sposób właściwy, to musi być samooczywiste, że osoba, które przyjęłaby je w tych okolicznościach, albo postąpiłaby wbrew jakiemuś epistemicznemu obowiązkowi, albo popełniłaby jakiś błąd poznawczy lub ujawniła jakąś dysfunkcję. Wydaje mi się jednak całkiem jasne, że ani wzięte z osobna człony tej alternatywy, ani cała alternatywa nie mogłyby być dla nikogo samooczywiste. Oczywiste jest, że dana osoba nie musi postępować wbrew swym epistemicznym obowiązkom, akceptując sąd, o którym mowa. Może się wręcz okazać, że jest dla niej *niemożliwe* powstrzymać się od akceptacji sądu w sytuacji, w której go akceptuje; większość naszych przekonań nie znajduje się pod naszą bezpośrednią kontrolą. Jakim też sposobem mogłoby być po prostu *samooczywiste*, że akceptując taki sąd, dana osoba popełniłaby jakiś poznawczy błąd w funkcjonowaniu? Nie jest w samooczywisty sposób fałszywe, że istnieje ktoś taki, jak Jowisz; nie jest też

w sposób samooczywisty fałszywe, że stworzył nas tak, że uświadamiamy sobie jego dezaprobatę, gdy przeżywamy jawienie się grzmotowo¹⁸.

Argument ten przekonuje mnie, że (9) nie jest samooczywiste.

Nie sądzę jednak, by wystarczyło to, aby wykazać, że po mojej propozycji nic już nie można sobie obiecywać. Jak Plantinga sam przyznaje, początkowy zbiór danych można modyfikować w odpowiedzi na zarzuty. W swoim następnym ruchu klasyczna fundamentystka powinna więc zmodyfikować (9) w taki sposób, by uchylić zarzut Plantingi, iż (9) nie jest samooczywiste. Oto rezultat jednej z takich modyfikacji:

(10) Przekonanie, że Jowisz wyraża dezaprobatę, nie jest podstawowe w sposób właściwy w warunkach optymalnych dla doświadczenia słuchowego, w których przeżywam jawienie się grzmotowo, i mogę powstrzymać się od przekonania, że Jowisz wyraża dezaprobatę.

Plantinga uważa za oczywiste, że ten, kto akceptuje omawiany sąd, nie musi sprzeniewierzać się swoim obowiązkom epistemicznym, ponieważ może nie być w stanie powstrzymać się od jego akceptacji. Zgodnie z zasadą, że powinność implikuje możliwość, nie łamie się żadnego obowiązku, akceptując ów sąd, jeśli niemożliwością jest go nie zaakceptować. Skoro jednak nie jest to niemożliwością w warunkach określonych przez (10), Plantinga nie dał nam żadnej racji, by uznać, że ktoś, kto akceptuje ów sąd w tych warunkach, musi sprzeniewierzać się swoim obowiązkom epistemicznym. Toteż argument Plantingi nie stanowi poważnego wyzwania dla twierdzenia, że (10) jest samooczywiste. Rzecz jasna mógłby on podać inny argument, który stanowiłby takie wyzwanie. Wówczas klasyczna fundamentystka mogłaby podjąć próbę

¹⁸ A. Plantinga, *The Foundations of Theism*, s. 301–302 [Tenże, *Podstawy teizmu*, s. 164].

zmodyfikowania (10) w taki sposób, by uchylić owo wyzwanie, i nie widzę sposobu, by z góry zagwarantować, że nie zdoła tego uczynić.

Założmy na przykład, że mógłbym urodzić się i wychować w starożytnym Rzymie, gdzie oddawanie czci Jowiszowi było na porządku dziennym. Przy tym założeniu przekonanie, że Jowisz wyraża dezaprobatę, mogłoby być dla mnie podstawowe w sposób właściwy w warunkach określonych w (10); gdybym był rzymskim młodzieńcem, moja sytuacja byłaby zbliżona do sytuacji młodego chrześcijanina z przykładu Plantingi, dla którego wiara w Boga jest podstawowa w sposób właściwy. Oczywiście klasyczna fundamentystka mogłaby odrzucić to założenie z racji wskazanych przez Kripkego, twierdząc, że biologiczne pochodzenie należy do naszej istoty. Ale mogłaby też w odpowiedzi zmodyfikować (10), tak by zawierało dalsze warunki obok tych już wyszczególnionych. Takie warunki obejmowałyby na przykład to, że żyję w społeczeństwie, w którym nie czci się Jowisza, a dzieci już w początkowych klasach na lekcjach poświęconych mitologii uczą się, iż bóstwa rzymskiego panteonu nie istnieją. Klasyczna fundamentystka ma wszak prawo odpowiadać na wyzwania pod adresem jej przykładów po kolei, w miarę jak się pojawiają, bądź to atakując ich założenia, bądź też poddając swój przykład kolejnym modyfikacjom.

Sądzę więc, że klasyczna fundamentystka może nadal twierdzić, iż (10) lub jakaś jego zmodyfikowana wersja, jest samooczywiste¹⁹. Przypuśćmy, że tak twierdzi. Jeśli o mnie chodzi, uważam, że (10) nie jest samooczywiste, i wątpię,

¹⁹ Gdy mówię, że opcja ta pozostaje dla niej otwarta, nie wykluczam, iż wybierając ją, może być zmuszona pójść na całość. Sytuacja wydaje się tu analogiczna do przykładu omawianego przez Plantingę. Choć moje przekonanie pamięciowe, że dziś w południe zjadłem lunch, nie jest dla mnie ani samooczywiste, ani oczywiste dla zmysłów, ani niepodważalne, jest dla mnie podstawowe. Czy ten domniemany kontrprzykład przekona klasyczną fundamentystkę do porzucenia (6)? Według Plantingi może ona „pójść na całość i stwierdzić, że o ile *rzeczywiście* traktuję ów sąd jako podstawowy, o tyle faktycznie *jestem* irracjonalny”.

że zostanę przekonany, iż którakolwiek z jego modyfikacji jest samooczywista; w tej sprawie podzielam stanowisko Plantingi. Jeśli racja leży po naszej stronie, klasyczna fundamentystka jest w błędzie. Nie posiadam jednak dowodu, że mamy rację. A jeśli racja leży po stronie klasycznej fundamentystki, wówczas to my się mylimy. Jest to tylko kolejny przypadek rozbieżności zdań co do przykładów, nieodbiegający zasadniczo od rozbieżności zdań między reformowanym epistemologiem a kimś, kto jest całkowicie pewny, że przekonania teistyczne, z których w samooczywisty sposób wynika istnienie Boga, nie mogą być podstawowe w sposób właściwy. W wypadku obu sporów jedna ze stron się myli, ale w żadnym z nich nie jest oczywiste która.

Plantinga kwestionuje jeszcze inne podstawienie (1), które, jak przypuszcza, klasyczna fundamentystka może chcieć włączyć do swojego początkowego zbioru danych. Formuluje je następująco:

(11) Przekonanie, że $2 + 1 = 3$, jest podstawowe w sposób właściwy w okolicznościach W ²⁰.

Według Plantingi, jeśli klasyczna fundamentystka zakłada, iż (11) jest samooczywiste, to

[...] musi też przyjąć, że jest samooczywiste, iż w tych okolicznościach jej aparat intelektualny czy poznawczy działa poprawnie, gdy wytwarza w niej takie przekonania. Musiałoby więc być dla niej samooczywiste, że – na przykład – przyjęcie przez nią tych przekonań nie jest skutkiem działania kartezyjańskiego złośliwego demona²¹.

Zob. A. Plantinga, *Reason and Belief in God*, w: A. Plantinga i N. Wolterstorff (red.), *Faith and Rationality*, s. 60 [A. Plantinga, *Rozum a wiara w Boga*, s. 78].

²⁰ A. Plantinga, *The Foundations of Theism*, s. 301 [Tenże, *Podstawy teizmu*, s. 163].

²¹ Tamże.

Rzecz jasna, dla klasycznej fundamentystki nie jest samooczywiste, że nie zwodzi jej kartezjański złośliwy demon. Jednak tego, czy musiałoby to być dla niej samooczywiste czy nie, aby samooczywiste było dla niej (11), nie można rozstrzygnąć bez ustalenia okoliczności, o których mowa w (11). Przypuśćmy, że zostają one określone, jak następuje:

(12) Przekonanie, że $2 + 1 = 3$, jest podstawowe w sposób właściwy w warunkach optymalnych dla uchwycenia prawd matematycznych, w których sąd ten pojmowany jest jasno i wyraźnie.

Ktoś, kogo zwodzi kartezjański demon, nie znajduje się w warunkach optymalnych dla uchwycenia prawd matematycznych. Ale choć dla klasycznej fundamentystki nie jest samooczywiste, iż znajduje się faktycznie w takich warunkach, mogłoby, jak sądzę, być dla niej samooczywiste, że przekonanie, iż $2 + 1 = 3$, byłoby podstawowe w sposób właściwy, gdyby znajdowała się w takich warunkach i pojmowała ów sąd jasno i wyraźnie. Uważam również, że mogłoby być dla niej samooczywiste, iż jej władze intelektualne i poznawcze funkcjonują właściwie, wytwarzając w niej to przekonanie, gdy znajduje się w okolicznościach określonych w (12). Inaczej mówiąc, jeśli (12) rozumie się hipotetycznie, a tak można je, jak sądzę, rozumieć, to argument Plantinga nie dowodzi, że dla klasycznej fundamentystki nie mogłoby ono być samooczywiste.

Dochodzę więc do wniosku, że argumenty, które podał w swojej odpowiedzi Plantinga, nie dowodzą, iż klasyczna fundamentystka nie zdoła uzasadnić swojego kryterium podstawowości właściwej za pomocą metody partykularystycznej. Jeśli Plantinga zgłosi zastrzeżenia do jej przykładów, będzie mogła na nie odpowiedzieć. Nie ma oczywiście gwarancji, że całe przedsięwzięcie zakończy się sukcesem. Muszę więc przyznać, że wykazałem się nadmiernym

optymizmem, pisząc, iż po zgromadzeniu początkowego zbioru przykładów, klasyczna fundamentystka

[...] jest w stanie twierdzić słusznie, że jej kryterium, choć samo nie jest podstawowe w sposób właściwy, jest we właściwy sposób – zgodnie z tym, co Plantinga powiedział nam o odpowiednich procedurach uzasadniania kryteriów podstawowości właściwej – oparte na przekonaniach, które są w świetle tegoż kryterium podstawowe w sposób właściwy²².

Widzę teraz, że klasyczna fundamentystka ma jeszcze sporo do zrobienia, zanim będzie mogła odpowiedzialnie wypowiedzieć takie twierdzenie. Musi obronić swoje przykłady przed zarzutami w rodzaju tych wysuniętych przez Plantingę lub zmodyfikować te przykłady pod naporem takich argumentów. I nie widzę sposobu, by z góry zagwarantować, że ostatecznie będzie w stanie zebrać i obronić dostatecznie pokaźny i urozmaicony zbiór przykładów, aby uzasadnić swoje kryterium indukcyjnie; mogłoby się bowiem okazać, że w jej końcowym zbiorze będzie tak niewiele przykładów, iż słabe wsparcie indukcyjne, jakiego dostarczą one jej kryterium, nie wystarczy, by dać mu właściwą podstawę. Jednak reformowany epistemolog znajduje się w takim samym położeniu. On również ma wiele pracy przed sobą, zanim będzie mógł odpowiedzialnie wypowiedzieć takie twierdzenie; wszak nie sformułował jeszcze żadnych hipotez na temat koniecznych i wystarczających warunków bycia podstawowym w sposób właściwy. Nie można również z góry zagwarantować, że uda mu się uzasadnić jego kryterium indukcyjnie, gdy już je sformułuje. Sądząc po tym, czego dotychczas dokonały obie strony sporu w kierunku faktycznego zastosowania metody partykularystycznej, powinniśmy dojść do wniosku, że żadna nie zrobiła jeszcze dość, by dać nam dobrą rację

²² P. Quinn, *In Search of the Foundations of Theism*, s. 474 [Tenże, *W poszukiwaniu podstaw teizmu*, s. 137].

dla przyjęcia jej kryterium podstawowości właściwej. Dlatego jestem zdania, że na razie nie mamy lepszej racji za przyjęciem kryteriów, zgodnie z którymi pewne przekonania w sposób samooczywisty pociągające logicznie istnienie Boga mogą być podstawowe w sposób właściwy, niż dla przyjęcia kryteriów, zgodnie z którymi żadne takie przekonania nie mogą być podstawowe w sposób właściwy.

3. Uzasadnianie przekonań teistycznych

Dla Plantingi przekonania podstawowe w sposób właściwy nie są nieugruntowane. Po przeżyciu doświadczenia określonego rodzaju tworzą przekonanie

(13) Widzę przed sobą drzewo.

Moje doświadczenie, że jawi mi się drzewowo, odgrywa kluczową rolę w uzasadnieniu tego przekonania. Według Plantingi „fakt, że jawi mi się w ów charakterystyczny sposób (w połączeniu z innymi okolicznościami), daje mi prawo żywić omawiane przekonanie; dzięki temu przyjęcie przeze mnie tego przekonania jest uzasadnione”²³. Możemy powiedzieć, że to doświadczenie ugruntowuje moje uzasadnienie i, co za tym idzie, ugruntowuje samo to przekonanie. W pewnym znaczeniu przekonania podstawowe w sposób wła-

²³ Według Plantingi przekonanie jest uzasadnione dla osoby w danej chwili, „jeśli (a) akceptując je wtedy, nie łamie żadnych obowiązków epistemicznych i pozostaje w obrębie swoich epistemicznych uprawnień, oraz (b) jej struktura noetyczna nie staje się wadliwa w wyniku jego akceptacji w owej chwili”. Zob. A. Plantinga, *Reason and Belief in God*, w: A. Plantinga i N. Wolterstorff (red.), *Faith and Rationality*, s. 79 [A. Plantinga, *Rozum a wiara w Boga*, s. 107–108].

ściwy nie są oparte na materiale dowodowym. Ponieważ są podstawowe, nie są oparte na innych przekonaniach, zatem nie wspiera ich doksastyczny czy propozycjonalny materiał dowodowy. Jednak w innym znaczeniu przekonania podstawowe w sposób właściwy są oparte na materiale dowodowym. Ponieważ są ugruntowane w doświadczeniu, wspierają je niepropozycjonalne dane doświadczenia. W wypadku przekonań percepcyjnych w rodzaju (13) owe dane doświadczenia określa się często jako dane własnych zmysłów. W myśl poglądu Plantingi podstawowe w sposób właściwy przekonania pamięciowe oraz przekonania przypisujące stany psychiczne innym osobom są w podobny sposób ugruntowane w doświadczeniu, a więc i je wspierają dane doświadczenia.

Coś podobnego ma, jak się zdaje, miejsce w wypadku przekonań teistycznych, z których w samooczywisty sposób wynika istnienie Boga. Plantinga przyjmuje, że istnieją warunki, w których podstawowe w sposób właściwy są takie przekonania jak:

(14) Bóg do mnie przemawia,

(15) Bóg nie pochwała mojego uczynku

czy

(16) Bóg wybacza mi mój postępek.

Podaje on częściowy opis takich warunków w następującym ustępie:

Podczas lektury Biblii można mieć głębokie poczucie, że przemawia do nas Bóg. Uczyniwszy coś, o czym wiem, że jest niegodne, niesłuszne czy nikczemne, mogę czuć się winny przed obliczem Boga i dojść do przekonania *Bóg nie pochwała*

mojego uczynku. Po wyznaniu win i okazaniu skruchy mogą czuć, że wina została mi wybaczona i dojść do przekonania *Bóg wybaczył mi to, co uczyniłem*²⁴.

Wszystkie te warunki zawierają składnik doświadczeniowy i, istotnie, Plantinga mówi o badaniu ich fenomenologii. Dopuszczalne wydaje się więc przypisanie mu założenia, że przekonania w rodzaju (14)–(16), kiedy mają charakter podstawowy w sposób właściwy, są ugruntowane w takich doświadczeniach, które łącznie z innymi okolicznościami uzasadniają ich akceptację. Jeśli tak jest, to doświadczenia, w których takie przekonania teistyczne są ugruntowane, dostarczają im niepropozycjonalnego wsparcia ewidencjalnego.

Zgodnie z argumentacją przedstawioną w poprzedniej części tego artykułu przypuszczenie Plantingi, że takie przekonania teistyczne są w owych okolicznościach podstawowe w sposób właściwy, nie zostało dotąd potwierdzone za pomocą metody partykularystycznej. Jednak wydaje mi się ono samo w sobie *prima facie* sensowne. Jestem więc gotów na potrzeby argumentacji uznać je za takie i rozważyć konsekwencje przyjęcia go.

Plantinga i ja różnimy się dość wyraźnie w kwestii tego, jakie to konsekwencje. Przypuśćmy, że przekonanie wyrażone przez (13) jest dla mnie podstawowe w sposób właściwy w warunkach, które obejmują to, że jawi mi się drzewowo. Przy tym założeniu moje doświadczenie, że jawi mi się drzewowo, ugruntowuje to przekonanie, stanowiąc niepropozycjonalną daną na jego rzecz, i przekonanie to jest dla mnie w tych warunkach uzasadnione. Załóżmy następnie, że w wyniku namysłu nad moim doświadczeniem tworzę przekonanie, którego wcześniej nie miałem:

(17) Jawi mi się drzewowo.

²⁴ Tamże, s. 80 [Tamże, s. 110].

Przypuśćmy, że następnie modyfikuję moją strukturę noetyczną w taki sposób, iż podstawą (13) staje się (17). I wreszcie przyjmijmy, że nie zachodzą żadne inne zmiany w warunkach, w których (13) było dla mnie podstawowe w sposób właściwy. (17) jest teraz dla mnie podstawowe w sposób właściwy. Moje doświadczenie, że jawi mi się drzewowo, ugruntowuje (17), stanowiąc niepropozycjonalną daną na jego rzecz, i w tych okolicznościach (17) jest dla mnie uzasadnione. A co z (13)? Choć nie jest już dla mnie podstawowe, twierdzę, że jest teraz w sposób właściwy oparte na (17) i nie mniej uzasadnione niż wtedy, gdy było dla mnie podstawowe w sposób właściwy. Oto racja, którą w moim wcześniejszym artykule podałem na rzecz tego twierdzenia:

Ponieważ zgodnie z przyjętą hipotezą w tych warunkach moje doświadczenie wzrokowe z założenia wystarczy do nadania sądowi wyrażonemu przez (13) uzasadnienia określonego stopnia, to stopień uzasadnienia, jaki nadaje sądowi wyrażonemu przez (13) to doświadczenie, będzie w tych warunkach nie mniejszy, jeśli jest ono zapośredniczone przez sąd wyrażony przez (17), niż jeśli pozostaje ono niezapośredniczone²⁵.

Po zacytowaniu fragmentu zawierającego to zdanie Plantinga zarzuca mi błąd. Jaka, pyta, jest racja dla „ponieważ” w cytowanym zdaniu? To pytanie sugeruje, że pragnie on zakwestionować twierdzenie, iż doświadczenie wzrokowe jest mocnym materiałem dowodowym, względnie, że w ogóle jest materiałem dowodowym na rzecz (13). Zarzut taki kryje się w jego dalszych słowach:

²⁵ P. Quinn, *In Search of the Foundations of Theism*, s. 478 [Tenże, *W poszukiwaniu podstaw teizmu*, s. 143]. Zmieniam cyfry w tym i w niektórych następnych cytatach, aby zadbać o ich zgodność z systemem cyfrowym w obecnym artykule. Do tego, w moim wcześniejszym tekście użyłem innego przykładu. By nawiązać do Moore’a, mówiłem tam o widzeniu ręki i wrażeniu, że widzi się rękę.

I tak tym, co stanowiło uzasadnienie dla uznania przeze mnie okresu warunkowego odpowiadającego *modus ponens*, jest, dajmy na to, posiadanie przeze mnie określonego rodzaju doświadczenia; a nie ulega wątpliwości, że *modus ponens* posiada dla mnie bardzo znaczną gwarancję. Nie wynika z tego jednak, że posiadanie przeze mnie tego rodzaju doświadczenia stanowi istotny *material dowodowy* dla *modus ponens*; to, że jawi mi się w określony sposób, jest co najwyżej znikomym materiałem dowodowym na rzecz prawdziwości *modus ponens*²⁶.

Myślę, że to Plantinga myli się w tym punkcie.

Może on mieć słuszość, gdy twierdzi, że doświadczenie nie dostarcza szczególnego materiału dowodowego na rzecz prostych prawd logicznych. Może więc to, że jawi mi się w określony sposób, stanowi słaby lub żaden materiał dowodowy na rzecz okresu warunkowego odpowiadającego *modus ponens*. Nie wynika z tego, że doświadczenie wzrokowe nie dostarcza znaczącego materiału dowodowego na rzecz określonych prawd percepcyjnych. Innymi słowy, nie wynika z tego, że to, iż w określonych okolicznościach jawi mi się drzewowo, jest w tych okolicznościach co najwyżej słabym materiałem dowodowym na rzecz (13). Poza tym, jeśli Plantinga słusznie twierdzi, że posiadanie przeze mnie określonego rodzaju doświadczenia jest w najlepszym razie słabym materiałem dowodowym na rzecz okresu warunkowego odpowiadającego *modus ponens*, to myli się, twierdząc, że moim uzasadnieniem dla uznania tego okresu warunkowego jest posiadanie owego rodzaju doświadczenia. Jeśli mimo wszystko zdobywam uzasadnienie dla uznania tego okresu warunkowego w okolicznościach, w których mam tego rodzaju doświadczenie, to rolę uzasadnienia pełni nie owo doświadczenie, lecz coś innego, związanego z tymi okolicznościami. A jeśli tym, co daje mi uzasadnienie dla uznania tego okresu warunkowego, jest posiadanie przeze mnie określonego

²⁶ A. Plantinga, *The Foundations of Theism*, s. 306 [Tenże, *Podstawy teizmu*, s. 172–173].

rodzaju doświadczenia, to posiadanie przeze mnie tego rodzaju doświadczenia jest wystarczająco mocnym – a nie co najwyżej słabym – materiałem dowodowym uzasadniającym uznanie go przeze mnie. Tak w każdym razie mi się wydaje.

Odpowiedź Plantingi sugeruje inną linię argumentacji, która mogłaby się powieść, nie prowadząc jednocześnie do odrzucenia truizmu, że doświadczenie zmysłowe jest dobrym materiałem dowodowym dla przekonań percepcyjnych. Ta linia argumentacji ma wykazać, że przekonania w rodzaju (17) nie są dobrym materiałem dowodowym na rzecz przekonań w rodzaju (13), a nie że takie doświadczenia jak to, iż jawi mi się drzewowo, nie są dobrym materiałem dowodowym na rzecz przekonań w rodzaju (13). Według Plantingi cały rozwój filozofii nowożytnej, od Kartezjusza po Hume’a i Reida, pokazuje, iż Reid miał rację, „zgadzając się z Hume’em (tak jak go rozumiał), że przekonania takie jak (17) nie dostarczają znaczącego (niekolistego) *materiału dowodowego* na rzecz sądów w rodzaju (13) [...]”²⁷. Dlaczego jednak Plantinga uważa, że Reid miał w tej sprawie rację? Jedyna uwaga, która podsuwa tu jakąś odpowiedź, brzmi następująco: „Nader trudno pojąć, jak można skonstruować trafny argument – dedukcyjny, indukcyjny, abdukcyjny bądź jakikolwiek inny – przechodzący od przekonań doświadczeniowych takich jak (17) do sądów jak (13), które dotyczą istnienia takich przedmiotów materialnych jak stoły, domy czy konie”²⁸. Zgadzam się z tą uwagą. Ale jakie znaczenie ma ta trudność dla kwestii, czy (17) jest dobrym materiałem dowodowym dla (13)? Plantinga tego nie wyjaśnia.

²⁷ Tamże, s. 305 [Tamże, s. 170].

²⁸ Tamże [Tamże, s. 170–171]. Nawet jeśli (17) jest dobrym materiałem dowodowym na rzecz (13), to argument za (13), którego jedyną przesłanką jest (17), nie unieważni skutecznie humowskiego sceptycyzmu w kwestii zewnętrznego świata, a zatem brak mu będzie tego rodzaju celności, jaką Plantinga ma, jak przypuszczam, na myśli.

W tym punkcie mogę więc jedynie domniemywać, jak mógłby on rozwinąć swój argument. Być może powiedziałby coś takiego:

(18) Twierdzenie (17) jest dobrym materiałem dowodowym na rzecz (13) tylko wtedy, gdy ktoś skonstruował trafny argument prowadzący od (17) do (13).

Gotów jestem przyznać, że nikt nie skonstruował takiego argumentu. Toteż gdybym zaakceptował (18), musiałbym dojść do wniosku, że (17) nie stanowi dobrego materiału dowodowego na rzecz (13). Ale jaka racja przemawia za (18)? Nie jest ono w oczywisty sposób prawdziwe. Jedyną racją, jaka przychodzi mi na myśl, jest to, że (18) wynika dedukcyjnie z pewnej ogólnej zasady, która sama ma indukcyjne wsparcie w innych przykładach. Oto jedna z zasad, którym warto przyjrzeć się w tym kontekście:

(19) Dla wszystkich sądów p i q , p stanowi dobre świadectwo dla q tylko wtedy, gdy ktoś skonstruował trafny argument prowadzący od p do q .

Czy (19) jest akceptowalna?

Uważam, że nie. Wydaje mi się, że natrafia ona na kontrprzykłady. Przypuśćmy, że patrząc na moją grupę ćwiczeniową, zauważam niespokojnego studenta i tworzę następujące przekonanie:

(20) Ten student nie może usiedzieć na miejscu.

Tworzę również to przekonanie:

(21) Ten student czuje się nieswojo.

Niezwykle trudno pojąć, jak można by skonstruować trafny argument prowadzący od (20) do (21), co musi przyznać każdy czytelnik książki *God and Other Minds* Plantingi²⁹. Jeśli problem innych umysłów nie został dotąd rozwiązany – a sądzę, że nie został – to nikt jeszcze nie skonstruował takiego argumentu. (20) jest mimo to dobrym materiałem dowodowym na rzecz (21), a zatem (19) jest fałszywa. Wynika z tego, że formalnie poprawny dedukcyjny argument prowadzący od (19) do (18) jest mimo wszystko nietrafny. Nie dostarcza mi zatem racji, by zaakceptować (18). Ponieważ nie przychodzi mi na myśl żadna inna racja, by zaakceptować (18), dochodzę do wniosku, że pozostaję w obrębie moich praw epistemicznych, nie akceptując go. A ponieważ nie przychodzi mi na myśl lepszy sposób rozwinięcia argumentu Plantingi za tym, że (17) nie stanowi dobrego materiału dowodowego na rzecz (13), dochodzę również do wniosku, że mam epistemiczne prawo uznać, iż (17) stanowi dobry materiał dowodowy na rzecz (13).

Co z tego wynika? Twierdzę, że jeśli (13) jest dla mnie podstawowe w sposób właściwy w warunkach, w których jawi mi się drzewowo, to w tych warunkach może ono również być właściwie oparte na (17) bez utraty uzasadnienia. Zgadzam się z Plantingą, iż moje twierdzenie jest prawdziwe tylko wtedy, gdy (17) stanowi dobry materiał dowodowy na rzecz (13), i argumentowałem, że mam epistemiczne prawo uznać tę konsekwencję mojego twierdzenia. Oczywiście Plantinga może pozostawać w obrębie swoich praw epistemicznych, zaprzeczając temu, co ja uznaję, nawet jeśli nie podał jeszcze argumentu, który skłoniłby mnie do zmiany zdania. Jestem gotów przyznać, że pozostaje on w obrębie swoich praw, i wobec tego uważam, iż żaden z nas nie zaniedbuje

²⁹ A. Plantinga, *God and Other Minds*. Nawet jeśli (20) jest dobrym materiałem dowodowym na rzecz (21), to argument za (21), którego jedyną przesłanką jest (20), nie obali skutecznie sceptycyzmu w kwestii innych umysłów i wobec tego nie rozwiąże filozoficznego problemu innych umysłów.

swojego obowiązku epistemicznego, gdy różnimy się w kwestiach filozoficznych, które są však trudne i sporne. Naturalnie, jeden z nas się myli. On uważa, że ja, a ja wciąż uważam, że to on.

Ta rozbieżność zdań przenosi się z przekonań percepcyjnych ugruntowanych w doświadczeniu zmysłowym na doświadczeniowo ugruntowane przekonania teistyczne. Przypuśćmy, że zdecyduję się oprzeć (14) na następującym przekonaniu:

(22) Wydaje mi się, że Bóg do mnie przemawia.

Oto co powiedziałem na temat tego przypadku:

Gdyby sąd wyrażony przez (14) był dla mnie pośrednio uzasadniony na mocy tego, że jest we właściwy sposób oparty na sędzie wyrażonym przez (22), to, zakładając, iż poza tym nic by się nie zmieniło, jego uzasadnienie nie byłoby ani lepsze, ani gorsze, niż gdyby był dla mnie podstawowy w sposób właściwy i uzasadniony dla mnie bezpośrednio przez bezpośrednie ugruntowanie w moim doświadczeniowym poczuciu, że Bóg do mnie przemawia³⁰.

Nie sądzę, by odpowiedź Plantingi dowodziła, że twierdzenie to jest nie do obrony. Bez wątpienia między mną a Plantingą istnieje różnica zdań w kwestii tego, czy (22) stanowi dobry materiał dowodowy na rzecz (14). Tak jak poprzednio, wprawdzie jeden z nas się myli, ale z epistemicznego punktu widzenia żaden nie musi sprzeniewierzać się swoim obowiązkom czy zachowywać irracjonalnie. Obecnie nie widzę sposobu rozstrzygnięcia takich sporów ani szans na przybliżenie się do ich rozwiązania.

³⁰ P. Quinn, *In Search of the Foundations of Theism*, s. 478–479 [Tenże, *W poszukiwaniu podstaw teizmu*, s. 144].

Na szczęście komentarz, którym zamierzam zamknąć tę część artykułu, nie wymaga rozstrzygnięcia naszych sporów na temat takich przykładów. Wzorem Plantingi nazwijmy „gwarancją” własność, której odpowiednia doza przekształca prawdziwe przekonanie w wiedzę. Gwarancja jest stopniowalna. Gdy przekonanie jest podstawowe w sposób właściwy, ma minimalny stopień gwarancji, ale nie musi wtedy posiadać najwyższego stopnia, jaki jest w stanie uzyskać, ani takiego stopnia, który przekształci je w wiedzę. W niektórych przypadkach przekonania mają zatem większą gwarancję, gdy są we właściwy sposób oparte na innych przekonaniach, niż gdy są podstawowe w sposób właściwy. Oto, jak sądzę, jeden z takich przypadków. Gdy byłem w ostatniej klasie szkoły średniej, starszy przyjaciel, który był wówczas na drugim roku studiów, powiedział mi, że istnieją nieskończone zbiory większe niż zbiór wszystkich liczb naturalnych, ale przekornie odmówił podania dowodu. Uwierzyłem mu na słowo i utworzyłem przekonanie, że istnieją takie zbiory. Znalazło się ono wśród moich przekonań podstawowych. Nie doszedłem do niego w wyniku następującego rozumowania: „Tony mówi, że istnieją nieskończone zbiory większe niż zbiór wszystkich liczb naturalnych, a zazwyczaj to, co mi mówi, jest prawdą; zatem prawdopodobnie rzeczywiście istnieją takie zbiory”. Przypuśćmy, że przekonanie to było wówczas – jak skłonny jestem sądzić – podstawowe w sposób właściwy, aczkolwiek nie stanowiło wiedzy. Później, na drugim roku studiów, zapoznałem się z przekątniowym argumentem Cantora, przestudiowałem go i zrozumiałem. W ten sposób oparłem moje przekonanie, że istnieją nieskończone zbiory większe niż zbiór wszystkich liczb naturalnych, na przesłankach tego argumentu. W rezultacie moje przekonanie, że istnieją takie zbiory, nabyło większą gwarancję, powiedziałbym, że na tyle dużą, by stać się wiedzą.

Przypuśćmy, że istnieją warunki, w których przekonania teistyczne, z których w sposób samooczywisty wynika istnienie Boga, mają, gdy są podstawowe w sposób właściwy, na tyle dużą gwarancję, iż są wiedzą. Ale istnieją również

warunki, w których takie przekonania, gdy są podstawowe w sposób właściwy, nie mają dostatecznie dużej gwarancji, by być wiedzą. Gdybym początkowo znajdował się w warunkach tego drugiego rodzaju i odkrył dedukcyjny argument na rzecz istnienia Boga, którego przesłanki wchodzą w zakres mojej wiedzy i którego formalna poprawność jest dla mnie samooczywista, mógłbym poprawić epistemiczny status mojej wiary w Boga, opierając ją na przesłankach tego argumentu. Gdybym ją w ten sposób oparł, stałaby się wiedzą i miałaby większą gwarancję niż wtedy, gdy była podstawowa w sposób właściwy. Istnieje zatem szansa, że udane prace z zakresu teologii naturalnej mogłyby poprawić epistemiczny status wiary w Boga, także dla tych teistów, którzy i bez teologii naturalnej pozostają, jeśli Plantinga ma rację, w obrębie swoich praw epistemicznych, żywiąc wiarę w Boga. Do tego, oczywiście, jak zauważa Plantinga, „teologia naturalna mogłaby pomóc komuś przejść od niewiary do wiary”³¹.

4. Unieważnianie przekonań teistycznych

Wyrobiony intelektualnie dorosły teista w naszym obszarze kulturowym to kategoria idealna, skonstruowana przeze mnie we wcześniejszym artykule, by pokazać wyraźniej pewne kwestie dotyczące unieważnialności przekonań teistycznych w rodzaju (14)–(16). W moim zamyśle taka osoba zna dobrze standardowe zarzuty wobec wiary w Boga. Do tych zarzutów należą rozmaite wersje problemu zła, a także tradycja wyjaśniania wiary teistycznej jako projekcji, przekazana nam przez Freuda i Émile’a Durkheima, a wywodząca się od Ludwiga Feuerbacha. Czy takie przekonania teistyczne jak (14)–(16) mogą

³¹ A. Plantinga, *Reason and Belief in God*, w: A. Plantinga i N. Wolterstorff (red.), *Faith and Rationality*, s. 73 [A. Plantinga, *Rozum a wiara w Boga*, s. 98].

być podstawowe w sposób właściwy dla wyrobionego intelektualnie dorosłego teisty w naszym obszarze kulturowym? A jeśli tak, to w jakich warunkach?

Zaproponowana przeze mnie odpowiedź na to drugie pytanie miała postać następującej zasady:

(23) [W]arunki są odpowiednie, by sądy w rodzaju (14)–(16) były dla mnie, w wąskim sensie, podstawowe w sposób właściwy tylko wtedy, gdy (a) albo nie posiadam dostatecznie poważnej racji, by sądzić, że prawdziwa jest którakolwiek z racji unieważniających te sądy, albo też mam jakieś takie racje, ale dla każdej z nich posiadam jeszcze lepszą rację, by sądzić, że wchodząca w grę racja unieważniająca jest fałszywa, oraz (b) w żadnym z tych wypadków moja sytuacja nie jest wynikiem epistemicznego zaniedbania³².

W swojej odpowiedzi Plantinga atakuje tę zasadę; jego zdaniem jest ona wyraźnie fałszywa i można to wykazać. Przypuśćmy, powiada, że ateolog przedstawia mi początkowo przekonujący argument, by sądzić, iż

(24) Bóg istnieje i jest wszechwiedzący, wszechmocny i całkowicie dobry,

jest skrajnie nieprawdopodobne w świetle

(25) Istnieje 10^{13} turpów zła.

Plantinga analizuje tę sytuację następująco:

³² P. Quinn, *In Search of the Foundations of Theism*, s. 483 [Tenże, *W poszukiwaniu podstaw teizmu*, s. 151].

Jeśli pojąłem ten argument, mogę mieć poważną rację, aby uznać rację unieważniającą wiarę teistyczną, mianowicie tę, że (24) jest wyjątkowo nieprawdopodobny w świetle (25). By jednak unieważnić tę potencjalną rację unieważniającą, nie muszę wiedzieć czy mieć bardzo dobrej racji, by sądzić, że jest *fałszem*, iż (24) jest nieprawdopodobny w świetle (25); wystarczy wykazać, że argument ateologa (za twierdzeniem, iż (24) jest nieprawdopodobny w świetle (25)) jest nieudany. Wystarczy wskazać błąd w tym argumentcie, aby unieważnić potencjalną rację unieważniającą; nie trzeba przedstawiać ponadto argumentu na rzecz przeciwnego wniosku³³.

Istnieją, jak przypomina nam Plantinga w terminologii zapożyczonej od Pollocka, dwa rodzaje unieważniaczy racji unieważniających – podważające oraz obalające.

Czy jednak dowodzi to, że (23) jest fałszywa? Nie sądzę. Przypuśćmy, że jedyną potencjalną racją unieważniającą wiarę teistyczną, z którą muszę sobie poradzić, jest

(26), (24) jest skrajnie nieprawdopodobne w świetle (25),

założmy również, że jedyną racją, jaką mam na rzecz akceptacji (26), jest argument wysunięty przez ateologa. Przy tych założeniach, jeśli faktycznie wykazę, że argument ateologa jest nieudany, obalając go, wówczas nie mam żadnej dostatecznie poważnej racji, by sądzić, iż jakakolwiek potencjalna racja unieważniająca wiarę teistyczną jest prawdziwa – argument, o którym wiem, że jest nieudany, ponieważ sam go obaliłem, z pewnością nie dostarcza mi racji, by zaakceptować wynikający zeń wniosek. Zatem z (23) nie wynika, że gdy napotkam argument ateologa, wiara teistyczna przestanie być dla mnie

³³ A. Plantinga, *The Foundations of Theism*, s. 309 [Tenże, *Podstawy teizmu*, s. 180].

podstawowa w sposób właściwy, o ile nie mam dobrej racji, by uważać, iż (26) jest fałszywe. Nawet jeśli nie mam argumentu na rzecz negacji (26), mogę spełnić zarówno (b), jak i pierwszy człon (a) w następniku (23), pokazując w ten sposób, że argument ateologa jest nieudany. Dlatego nawet jeśli nie posiadam dobrej racji na rzecz fałszywości (26), (23) nie wyklucza, że wiara teistyczna jest dla mnie podstawowa w sposób właściwy, zarówno zanim został mi przedstawiony argument ateologa, jak i po tym, gdy go unieważniłem. Wydaje mi się, że Plantinga przeoczył fakt, iż choć argument ateologa stanowi poważną rację dla akceptacji racji unieważniającej wiarę teistyczną, o ile nie zostanie unieważniony, to nie stanowi poważnej racji dla akceptacji owej racji unieważniającej, jeśli został skutecznie unieważniony. Dlatego nie jestem przekonany, że wysunięta przez Plantingę linia argumentacji dowodzi fałszywości (23).

Nie przekonuje mnie też możliwość istnienia wewnętrznych unieważniaczy racji unieważniających, choć muszę przyznać, że ta możliwość nie przysłała mi na myśl, dopóki Plantinga nie zwrócił na nią mojej uwagi. Wewnętrzny unieważniacz racji unieważniającej to przekonanie podstawowe, które ma większą gwarancję niż niektóre z jego potencjalnych racji unieważniających. Przypuśćmy, że jedno z moich podstawowych przekonań teistycznych ma tak dużą gwarancję, iż pozostaje dla mnie podstawowe w sposób właściwy nawet po tym, jak nabyłem poważną rację, by sądzić, że jedna z jego potencjalnych racji unieważniających jest prawdziwa, ponieważ racja, którą nabyłem, choć poważna, daje owej racji unieważniającej mniejszą gwarancję, niż ma samo w sobie moje podstawowe przekonanie teistyczne. Przy tym założeniu spełniony jest poprzednik (23). Ale jeśli nie dopuszczam się epistemicznego zaniedbania, następnik (23) również jest prawdziwy, ponieważ spełniony jest drugi człon warunku (a). Choć mam poważną rację, aby sądzić, że potencjalna racja unieważniająca moje podstawowe przekonanie teistyczne jest prawdziwa, mam również dla tejże racji, jedynej, jaką znam, jeszcze lepszą rację, mianowicie samo moje podstawowe przekonanie teistyczne, aby sądzić, że owa potencjalna

racja unieważniająca jest fałszywa. Istnienie wewnętrznych unieważniaczy racji unieważniających falsyfikowałoby (23), gdyby odczytać (23) w taki sposób, że moja racja, aby sądzić, iż owa racja unieważniająca jest fałszywa, musi być zewnętrznym unieważniaczem racji unieważniającej. Ponieważ jednak, jak przyznałem, nie byłem świadom rozróżnienia na zewnętrzne i wewnętrzne unieważniacze racji unieważniających, gdy formułowałem (23), nie było z pewnością moim zamiarem, by tak rozumieć (23). Nie ma też powodu, by tak właśnie ją czytać.

Czy jednak istnieje coś takiego jak wewnętrzne unieważniacze racji unieważniających? Podany przez Plantingę przykład przekonuje mnie, że tak. List, który mógł mnie skompromitować, w tajemniczych okolicznościach znika z gabinetu dyrektora mojego instytutu. Miałem motyw, środki i sposobność, by go ukraść, a godny zaufania członek instytutu zeznaje, że widział mnie wchodzącego ukradkiem do gabinetu mniej więcej w czasie, gdy list ten musiał zniknąć. Jest wiadome, że zdarzało mi się w przeszłości kraść. Te poszlaki przekonują moich bezstronnych kolegów, że jestem winny, ja dysponuję zaś tymi samymi poszlakami, co oni. Jednak w rzeczywistości spędziłem całe popołudnie, spacerując samotnie po lesie i wyraźnie pamiętam, że tak było. Do moich podstawowych przekonań należy:

(27) Byłem sam w lesie przez całe owo popołudnie i nie ukradłem listu.

Materiał dowodowy, który dzielę z moimi kolegami, dostarcza mi poważnej racji, aby uznać rację unieważniającą (27), ale gwarancja, jaką ma dla mnie (27) na mocy mojego wspomnienia, jest większa niż ta, jaką stanowi dla racji unieważniającej (27) ów materiał dowodowy. Zatem (27) jest wewnętrznym unieważniaczem racji unieważniającej.

Warto zauważyć, że siła perswazyjna tego przykładu zależy w istocie od tego, co możemy założyć o omawianym przypadku. Jedno założenie jest wyrażone wprost: mam wyraźne wspomnienie spaceru po lesie. Gdyby owo wspomnienie nie było wyraźne, gwarancja, jaką (27) ma dla mnie na mocy mojego wspomnienia, mogłaby okazać się mniejsza niż ta, jakiej poszlaki, które dzielę z moimi kolegami, dostarczają racji unieważniającej (27). Istnieją jednak również pewne niewypowiedziane założenia. I tak, dla przykładu, przypuszczam, że (27) nie miałoby dla mnie większej lub zgoła żadnej gwarancji, gdybym cierpiał na zaburzenia pamięci (czy choćby posiadał dostatecznie poważną rację, by sądzić, że na nie cierpię) i żadnej racji, aby uważać, że jest inaczej.

Oczywiście z faktu, że pewne podstawowe przekonania pamięciowe są wewnętrznymi unieważniaczami racji unieważniających, nie wynika automatycznie, iż podstawowe przekonania teistyczne są wewnętrznymi unieważniaczami. Mimo to jestem gotów przyjąć, że pewne przekonania teistyczne są, a przynajmniej mogłyby być, wewnętrznymi unieważniaczami. Pokazuje to inny podany przez Plantinę przykład. Zauważa on, w moim odczuciu z niejaką surowością, że „gdy Bóg przemawiał do Mojżesza z gorejącego krzewu, przekonanie, iż mówi do niego Bóg, miało dla Mojżesza większą gwarancję niż ta, jakiej na rzecz jego negacji dostarczyłby wczesny freudysta, który przechadzając się w pobliżu, obwieściłby, że wiara w Boga jest jedynie kwestią neurotycznego myślenia życzeniowego”³⁴. Jednakże posiadanie doświadczenia, że jakiś głos przemawia do mnie z gorejącego krzewu, to nie to samo, co posiadanie silnego poczucia, że Bóg przemawia do mnie podczas lektury Biblii. Nawet jeśli pierwsze z tych doświadczeń jest częścią warunku, w którym (14) ma większą gwarancję dla Mojżesza niż ta, jakiej dostarczyłaby dla negacji (14) rzucona mimochodem propozycja wczesnego freudysty, nie wynika z tego, że to drugie doświadczenie jest częścią warunku, w którym (14) ma dla współczesnego teisty większą

³⁴ Tamże, s. 312 [Tamże, s. 184].

gwarancję, niż ta, której rezultaty współczesnych dociekań psychoanalitycznych dostarczają dla negacji (14). Zatem z założenia, że (14) jest dla Mojżesza wewnętrznym unieważniaczem racji unieważniającej, nie wynika, iż jest ono także takim unieważniaczem dla intelektualnie wyrobionego dorosłego teisty w naszym kręgu kulturowym. Może tak być, ale nie musi. Biorąc to wszystko pod uwagę, gdy współcześni teiści podczas lektury Biblii dochodzą do przekonania, że Bóg do nich przemawia, owo podstawowe przekonanie teistyczne ma dla nich mniejszą gwarancję niż przynajmniej niektóre z jego potencjalnych racji unieważniających, i wobec tego nie jest unieważniaczem wszystkich racji, które mogłyby owo przekonanie unieważnić. I może się okazać, że podstawowe przekonania teistyczne w rodzaju (14)–(16) w opisanych przez Plantingę okolicznościach, w których osoba wierząca czyta Biblię, odczuwa winę lub przebaczenie, nie posiadają dostatecznej gwarancji, aby unieważnić każdą potencjalną rację unieważniającą teizm, a tylko te spośród nich, dla których osoba wierząca posiada stosunkowo mało poważne racje, by uważać je za prawdziwe.

Jeśli podstawowe przekonania teistyczne w rodzaju (14)–(16) nie mają w takich okolicznościach wystarczająco silnej gwarancji, aby mogły pełnić rolę wewnętrznych unieważniaczy wszystkich potencjalnych racji unieważniających teizm, z pomocą teiście może przyjść teologia naturalna. Przypuśćmy, że istnieje formalnie i materialnie poprawny argument dedukcyjny za istnieniem Boga. Jeśli teista przekona się, że jest on formalnie poprawny, pozna jego przesłanki i oprze na nich wiarę w Boga, to owa wiara uzyska dlań znacznie większą gwarancję – niewykluczone, że większą niż wszystkie potencjalne racje ją unieważniające. To zatem kolejny sposób, w jaki teologia naturalna mogłaby poprawić epistemiczną sytuację teisty. Status teologii naturalnej może okazać się niebagatelny, nawet jeśli zgodzić się z reformowanym epistemologiem, iż wiara w Boga może być podstawowa w sposób właściwy w określonych szczególnych warunkach.

To, czy podstawowe przekonania teistyczne w rodzaju (14)–(16) są wewnętrznymi unieważniaczami racji unieważniających, zależy zarówno od tego, jak znaczną posiadają gwarancję, jak i od tego, jak znaczną gwarancję mają potencjalne racje unieważniające wiarę teistyczną. Jak znaczną gwarancję posiadają podstawowe przekonania teistyczne? Trudno powiedzieć. Moim skromnym zdaniem, niewielką, nie licząc nadzwyczajnych okoliczności, jak te, w których przypuszczalnie znalazł się Mojżesz w podanym przez Plantinę przykładzie. Według mnie takie podstawowe przekonania teistyczne jak (14)–(16) posiadają tylko umiarkowaną gwarancję w warunkach, w których teista czyta Biblię, bądź odczuwa winę lub przebaczenie. Plantinga mówi: „Mogłoby być tak, że twoje przekonanie, nawet jeśli przyjęte jako podstawowe, posiada większą gwarancję niż proponowana racja unieważniająca i w związku z tym stanowi wewnętrzny unieważniacz dla owej racji unieważniającej”³⁵. Istotnie mogłoby tak być nawet w odniesieniu do wszystkich proponowanych racji unieważniających, a nie tylko jednej z nich. Akceptuję to słabe twierdzenie modalne, ponieważ uważam, że potwierdza je przykład Mojżesza. Ale nikt nigdy nie przemówił do mnie z gorejącego krzewu. I śmiem twierdzić, że to samo dotyczy wielu współczesnych teistów. Oczywiście nawet jeśli słusznie uważam, że podstawowe przekonania, takie jak (14)–(16), mają tylko umiarkowaną gwarancję w zwykłych warunkach, nadal byłyby one wewnętrznymi unieważniaczami racji unieważniających, gdyby potencjalnym racjom unieważniającym wiarę w Boga przysługiwała jeszcze mniejsza gwarancja.

Jaką gwarancję mają potencjalne racje unieważniające wiarę teistyczną? Wiele należałoby powiedzieć na ten temat, ale tu mogę pozwolić sobie zaledwie na kilka uwag. Myślę, że zarówno ewidencjalny problem zła, jak i projekcyjne wyjaśnienia wiary teistycznej dostarczają poważnych racji za prawdziwością następującej racji unieważniającej wiarę teistyczną:

³⁵ Tamże, s. 312 [Tamże, s. 184].

(28) Bóg nie istnieje.

W odpowiedzi Plantinga argumentuje, że racje, jakich za odrzuceniem teizmu dostarczają ewidencjalny problem zła i wyjaśnienia projekcyjne, zasługują na sporą dozę sceptycyzmu. Jego argumenty mnie nie przekonują z powodów, które teraz pokrótce wyłożę.

Oto co twierdzę na temat zła: „To, co wiem, częściowo z doświadczenia, a częściowo na podstawie świadectw, na temat ilości i różnorodności pozamoralnego zła w świecie, w wysokim stopniu potwierdza dla mnie sąd wyrażony przez (28)”³⁶. Należy pamiętać, że twierdzenie to jest spójne z tym, iż (28) zostało w dużej mierze podważone przez całkowity posiadany przeze mnie materiał dowodowy. Kontrargument Plantingi brzmi, jak następuje: „O ile wiem, żaden ateolog nie podał jak dotąd udanego czy zadowalającego opracowania czy rozwinięcia probabilistycznego ateologicznego argumentu ze zła; myślę, że istnieją dobre racje, by sądzić, że nie da się tego zrobić”³⁷. Ale nawet jeśli nie da się wykazać, że (28) jest wysoce prawdopodobne w świetle ilości i różnorodności pozamoralnego zła we wszechświecie, nie wynika z tego, iż nie można wykazać, że to zło stanowi silne potwierdzenie (28) – chyba że założy się ponadto, iż konfirmację należy rozumieć probabilistycznie. Nie akceptuję tego dodatkowego założenia. Wydaje mi się, że porażka, jaką ponieśli filozofowie nauki wywodzący się z tradycji Carnapa, próbując opracować zadowalającą probabilistyczną teorię konfirmacji, daje mi wystarczającą rację, aby odrzucić wspomniane założenie. Ani przez chwilę nie wątpię, że w nauce twierdzenia

³⁶ P. Quinn, *In Search of the Foundations of Theism*, s. 481 [Tenże, *W poszukiwaniu podstaw teizmu*, s. 147–148].

³⁷ A. Plantinga, *The Foundations of Theism*, s. 309 [Tenże, *Podstawy teizmu*, s. 179]. W przypisie Plantinga odsyła czytelnika zainteresowanego poznaniem tych racji do A. Plantinga, *The Probabilistic Argument from Evil*.

obserwacyjne niekiedy potwierdzają hipotezy teoretyczne. Traktuję intuicyjnie zrozumiałe przypadki naukowej konfirmacji i dyskonfirmacji jako dane, na których należy testować filozoficzne ujęcia konfirmacji. W punkcie wyjścia takie dane mają, według mnie, pozytywny status epistemiczny, i wobec tego należy je odrzucić tylko wtedy, gdy są po temu dobre racje. Skłonny jestem sądzić, że twierdzenie, iż (28) jest w wysokim stopniu potwierdzone przez pozamoralne zło w świecie, również stanowi taką daną.

Plantinga bardzo surowo ocenia teorię projekcji. Zbywa ją następującą uwagą: „Naiwnych spekulacji Freuda na temat psychicznego źródła religii czy nieostrożnych twierdzeń Marksa o jej roli społecznej nie można sensownie potraktować jako argumentów czy racji na rzecz (28), tj. na rzecz nieistnienia Boga; potraktowane w ten sposób stanowią one (rzadko spotykane) podręcznikowe przykłady błędu genetycznego”³⁸. Przyznaję, że w pismach Freuda można znaleźć podręcznikowe przykłady błędu genetycznego; z przyjemnością obserwuję, jak studenci odkrywają to w trakcie dyskusji nad *Przyszłością pewnego złudzenia*. Ale zinterpretowanie wkładu Freuda do naszego rozumienia religii jako wyłącznie jałowych spekulacji i kiepskiej argumentacji wydaje mi się skrajnie nieżyczliwe. Jego spuścizna jest, jak myślę, znacznie bogatsza, a sprawy dodatkowo się komplikują, gdy wziąć pod uwagę socjologiczne teorie projekcji w rodzaju durkheimowskiej.

Myślę, że warto potraktować teorie projekcji dotyczące wiary religijnej jako pewien program badawczy w ramach nauk humanistycznych³⁹. Ów program

³⁸ Tamże, s. 308 [Tamże, s. 177–178].

³⁹ W tym i następnym akapicie przywołuję idee pochodzące z: I. Lakatos, *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*, w: I. Lakatos i A. Musgrave (red.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press 1970 [Falsyfikacja a metodologia naukowych programów badawczych, przeł. W. Sady, w: I. Lakatos, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, Warszawa: PWN 1995, s. 3–169]. Ci, którzy wątpią w istnienie nauk

nie wypracował i prawdopodobnie nie wypracuje teorii o mocy eksplanacyjnej dorównującej mechanice Isaaka Newtona, ale tego nie należy chyba oczekiwać od żadnych badań prowadzonych w ramach humanistyki. Idea, scalająca ten program badawczy, jest taka, że istnieje w nas mechanizm tworzenia i podtrzymywania przekonań, który polega między innymi na projekcji cech indywidualnych ludzi i społeczności na zewnątrz i postulowaniu bytów, które tak rzutowane cechy egzemplifikują. Istnienie postulowanych bytów ma nie odgrywać żadnej roli w wyjaśnianiu tworzenia czy utrzymywania przekonań o tych bytach. Różne teorie składające się na ten program badawczy próbują określić w szczegółach działanie mechanizmu projekcji; na ogół składają się one z hipotez na temat jego danych wejściowych i wyjściowych. Jeśli takie hipotezy są w stanie wyjaśnić przekonania religijne w wielu różnorodnych okolicznościach, nie pozostawiając więcej niewyjaśnionych anomalii niż inne dobre teorie, to można odwołać się do zasady oszczędności w rodzaju brzytwy Ockhama, by uzasadnić wniosek, że byty, których istnienie postuluje się w wyniku działania mechanizmu projekcji, nie istnieją, ponieważ są eksplanacyjnie zbędne. W takim stopniu, w jakim podobne hipotezy wyjaśniają przekonania religijne, ów wniosek, że Bóg nie istnieje, posiada gwarancję. Uważam, że takie hipotezy projekcji osiągnęły dotychczas realny, choć ograniczony, sukces w wyjaśnianiu przekonań religijnych niektórych typów, i sądzę, że ów sukces daje intelektualnie wyrobionemu dorosłemu teiście w naszym obszarze kulturowym poważną rację, aby uznać (28) za prawdziwe.

humanistycznych, mogliby, jak sądzę, przełożyć to, co mówię o programach badawczych, na to, co w swoich nowszych publikacjach Alasdair MacIntyre mówi o tradycjach dociekań. Zob. Tenże, *Whose Justices? Which Rationality*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 1988 [*Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, przeł. A. Chmielewski i in., Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne 2007] oraz *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 1990 [*Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych*, przeł. M. Filipczuk i in., Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne 2009].

To kolejny punkt, w którym teologia naturalna mogłaby okazać się pomocna. Przypuśćmy, że teolog naturalny przedstawił nam abdukcyjny argument za istnieniem Boga, zgodnie z którym działanie boskie jest najlepszym wyjaśnieniem wielu różnych zjawisk, między innymi przekonań teistycznych. Sukcesy programu badawczego zwolennika teorii projekcji podważyłyby w pewnym stopniu ten argument, ale pozostawiłyby nietkniętym twierdzenie, że działanie Boga jest najlepszym wyjaśnieniem zjawisk innych niż przekonania teistyczne. Choć osłabiłoby to argument abdukcyjny, mógłby on zachować dość mocy, by dostarczyć znacznej gwarancji przekonaniu o istnieniu Boga. Teiści mogliby z pełnym spokojem zaakceptować sukcesy teorii projekcyjnych, traktując mechanizmy projekcyjne odkryte przez nauki humanistyczne jako przyczyny wtórne, ustanowione przez Boga dla wywołania wiary.

Oczywiście program badawczy zwolenników teorii projekcji jest podatny na krytykę ze strony naukowców i filozofów nauki, podobnie jak inne naukowe programy badawcze. Na przykład można by argumentować, że choć program ten był nowatorski na początku XX wieku, gdy rozwijali go Freud i Durkheim, w ostatnich czasach uległ degeneracji i należy go porzucić. Lub też że hipotezy projekcji wyjaśniają jedynie „prymitywne” czy „patologiczne” przekonania religijne, a najlepsze wyjaśnienie przekonań religijnych posiadanych przez dojrzałych teistów będzie związane z prawdziwością teizmu i istnieniem Boga. Osobiście jestem skłonny przyjąć, że argument za wnioskiem, iż prawdziwość teizmu stanowi część najlepszego wyjaśnienia wiary teistycznej, mógłby okazać się ostatecznie najlepszą odpowiedzią teistów na teorie projekcji. Myślę jednak, że błędem jest bagatelizowanie eksplanacyjnych sukcesów teorii projekcyjnych oraz gwarancji, jakiej dostarczają potencjalnej racji unieważniającej wiarę teistyczną, takiej jak (28). Odrzucenie prac zwolenników teorii projekcji jako połączenia jałowych spekulacji i kiepskiej argumentacji nie oddaje sprawiedliwości ich rzeczywistym osiągnięciom.

Uważam więc, że racje unieważniające wiarę teistyczną mają znaczną gwarancję. Wydaje mi się, że jest ona na tyle znaczna, by sprawić, iż dla wyrobionego intelektualnie dorosłego teisty w naszym obszarze kulturowym takie przekonania teistyczne jak (14)–(16) nie są wewnętrznymi unieważniaczami racji unieważniających, chyba że ów teista znajduje się w tak niezwyklej okolicznościach jak te, które zachodzą w podanym przez Plantingę przykładzie Mojżesza. Jeśli ów teista nie znajduje się w takich okolicznościach, to przekonania teistyczne w rodzaju (14)–(16) będą podstawowe w sposób właściwy tylko wtedy, gdy posiada zewnętrzne unieważniacze takich racji unieważniających teizm jak (28).

Dla uproszczenia przywoływałem dotąd w dyskusji wyidealizowaną postać wyrobionego intelektualnie dorosłego teisty w naszym kręgu kulturowym. Jakie zastosowanie mają moje wnioski w odniesieniu do rzeczywistych dorosłych teistów? Rozważając to pytanie, chciałbym zachować większą ostrożność niż w moim poprzednim artykule. Odpowiedź na to pytanie jest siłą rzeczy spekulatywna, jeśli nie korzysta z empirycznej wiedzy o przekonaniach dorosłych teistów.

Wyobraźmy sobie duży projekt badawczy, którego pierwsza faza ma ustalić, jak wielu dorosłych teistów w Stanach Zjednoczonych ma wśród swoich przekonań podstawowych takie sądy, jak te wyrażone przez (14)–(16), a zarazem posiada dokładną wiedzę na temat pozamoralnego zła oraz projekcyjnych teorii wiary religijnej. Następna faza projektu ma zebrać więcej informacji o tych ludziach i na tej podstawie podzielić ich na trzy grupy. W pierwszej znajdują się ludzie w warunkach, w których ich podstawowe przekonania teistyczne są wewnętrznymi unieważniaczami dla tych racji unieważniających teizm, których gwarancja bierze się z tego, co wiedzą o pozamoralnym złu i teoriach projekcji. W drugiej grupie znajdują się ludzie, którzy posiadają zewnętrzne unieważniacze dla takich racji unieważniających teizm. Każdy, kto spełnia

oba te warunki, zostanie arbitralnie przypisany do pierwszej grupy. Ci, którzy nie spełniają żadnego warunku, zostaną umieszczeni w trzeciej grupie; są to ludzie, których podstawowe przekonania teistyczne nie są podstawowe w sposób właściwy i którzy są w pewnym stopniu irracjonalni. Przy określaniu składu drugiej grupy należy zastosować szerokie wspólnotowe ujęcie tego, na czym polega posiadanie wymaganego unieważniacza racji unieważniającej. Nie jest wymagana dokładna wiedza o tym, jak rozwiązać ewidencjalny problem zła czy odpowiedzieć w imieniu teizmu zwolennikom teorii projekcji. Wystarczy przyjęcie, na podstawie autorytetu rzetelnego informatora, że eksperci uzgodnili stanowisko w tych sprawach. Kłopot polega oczywiście na tym, iż, jak dobrze wiadomo, obecnie takiego uzgodnionego stanowiska ekspertów nie ma, i wobec tego świadectwo nie mogłoby pochodzić od wiarygodnego informatora.

Nieroztropne wydaje mi się szacowanie przed przeprowadzeniem tego hipotetycznego badania wielkości każdej z tych trzech grup. Biorąc jednak pod uwagę jego poglądy, przypuszczam, że Plantinga przewidywałby, iż bardzo duży procent ludzi znajdzie się w pierwszej i drugiej grupie, a tylko nieliczni w trzeciej. Jest więc zrozumiałe, że nie przypisywałby on większego znaczenia losom teologii naturalnej, ponieważ niewielu ludzi potrzebuje jej, by uchronić ich wiarę teistyczną przed irracjonalnością. Biorąc natomiast pod uwagę moje poglądy, jestem skłonny przewidywać, że trzecia grupa okaże się całkiem spora. Dlatego uważam, że bardzo wiele zależy od losu teologii naturalnej. Wydaje mi się, że wielu ludzi potrzebuje jej, albo przynajmniej zapewnień, że eksperci odpowiedniej wspólnoty dysponują taką teologią, jeśli ich przekonania teistyczne mają uniknąć irracjonalności. Mam przeczucie, że to w tej kwestii Plantinga i ja najbardziej się różnimy, i wydaje mi się, że szanse na porozumienie są nikłe.

Chcę jednak na zakończenie oddać hołd dokonaniom Plantingi. Myślę, że udało mu się wyrazić pogląd na temat wiary teistycznej, który – choć może w załączku jest obecny w kalwińskiej tradycji teologicznej – nie został nigdy poważnie rozważony przez analitycznych filozofów religii. Uważam też, iż opracował go na tyle, by pokazać, że istnieje realna szansa na przekształcenie go w liczącą się epistemologię religii. Póki co nie dowiódł on jednak, moim zdaniem, że pogląd ów jest lepszy od alternatyw, które dają podobną nadzieję na spójne rozwinięcie⁴⁰.

⁴⁰ Jestem wdzięczny Alwinowi Plantindze za poświęcenie niemal całego popołudnia na omówienie ze mną szkicu tego artykułu. Trzeba rzadko spotykanej wielkoduszności, by pomagać swoim krytykom w ulepszaniu ich argumentów.