

DYDAKTYKA FILOZOFII

Epistemologia

WYDAWNICTWO KUL

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II
WYDZIAŁ FILOZOFII

DYDAKTYKA FILOZOFII

Tom IV

Redaktor serii ks. Stanisław JANECZEK



Epistemologia

Redakcja
ks. Stanisław Janeczek, Anna Starościc

WYDAWNICTWO KUL
Lublin 2015

Recenzent
prof. dr hab. Anna Latawiec

Opracowanie redakcyjne
Lucyna Górna

Opracowanie komputerowe
Jan Z. Słowiński

Projekt okładki i stron tytułowych
Agnieszka Gawryszuk

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2015

ISBN 978-83-7702-999-2

Wydawnictwo KUL
ul. Konstantynów 1 H, 20-708 Lublin
tel. 81 740-93-40, fax 81 740-93-50
e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl
<http://wydawnictwo.kul.lublin.pl>

Druk i oprawa
ALNUS Sp. z o.o.
ul. Wróblowicka 63, 30-698 Kraków
<http://alnus.pl>

SPIS TREŚCI

Przedmowa	7
-----------------	---

Status metodologiczny i dzieje epistemologii

Renata Ziemińska (US), <i>Historia epistemologii</i>	19
Stanisław Judycki (UG), <i>Epistemologia współczesna w kontekście historycznym</i> ...	35
Józef Dębowski (UWM), <i>Status metodologiczny epistemologii</i>	47
Andrzej Maryniarczyk SDB (KUL), <i>Problem metody poznania realistycznego: abstrakcja czy separacja?</i>	77
Marcin Tkaczyk OFMConv (KUL), <i>Epistemologia w kontekście logiki i filozofii nauki</i>	101
Arkadiusz Gut (KUL), Monika Chylińska (KUL), <i>Epistemologia i psychologia</i> ..	149
Józef Bremer SJ (Ignatianum/UJ), <i>Epistemologia naturalistyczna. Między filozofią a kognitywistyką</i>	171

Główne problemy epistemologii

Monika Walczak (KUL), <i>Natura wiedzy. Charakterystyka z odniesieniem do epistemologii anglosaskiej</i>	201
Robert Poczobut (UwB), <i>Czynności i władze poznawcze. Dwa ujęcia – klasyczne i kognitywistyczne</i>	223
Ryszard Kleszcz (UŁ), <i>Empiryzm i aprioryzm, racjonalizm i irracjonalizm</i>	247
Andrzej Nowakowski (UMCS), <i>Współczesne koncepcje uzasadnienia przekonań</i>	269
Ks. Roman Rożdżeński (UP JP II), <i>Problem prawdy</i>	285
Renata Ziemińska (US), <i>Sceptycyzm</i>	309
Damian Leszczyński (UWr), <i>Współczesny antyfundamentalizm i jego trudności</i>	325
Józef Dębowski (UWM), <i>Metafizyczne odniesienia epistemologii – realizm a idealizm</i>	347
Zygmunt Hajduk SDS (KUL), <i>Aksjologiczny wymiar poznania (etyka nauki)</i>	389
Ewa Odoj (KUL), <i>Spory epistemologiczne we współczesnej filozofii religii</i>	415
Ks. Miłosz Hołda (UP JP II), <i>Epistemologia a argumentacja za istnieniem Boga</i> ...	441

Rola poznania w kulturze

Paweł Kawalec (KUL), <i>Poznanie w nauce</i>	459
Ks. Jan Krokos (UKSW), <i>Poznanie moralne a poznanie etyczne</i>	479
Henryk Kiereś (KUL), <i>Problem poznania w teorii sztuki</i>	495
Ks. Piotr Moskal (KUL), <i>Poznanie w religii</i>	509

Z dydaktyki epistemologii

Antoni B. Stępień (KUL), <i>Jak uprawiać i jak nauczać teorii poznania jako nauki filozoficznej?</i>	537
Ks. Roman Rożdżeński (UP JP II), <i>Aneks dotyczący problemu istoty poznania</i>	543
Jacek Wojtysiak (KUL), <i>Mój wykład z teorii poznania</i>	551
Indeks osobowy (oprac. A. Starościc)	561

EWA ODOJ (KUL)

SPORY EPISTEMOLOGICZNE WE WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII RELIGII¹

Epistemologia religii – jako odrębna dyscyplina filozoficzna z pogranicza teorii poznania i filozofii religii – pojawiła się w XX wieku w ramach analitycznej filozofii religii. Jej głównym zadaniem jest rozstrzygnięcie problemu racjonalności przekonań religijnych, rozpatrywanych bądź w ogólności, bądź w odniesieniu do konkretnej religii lub wyznania. Początkowo punktem odniesienia epistemologii religii był wyrosły z neopozytywizmu zarzut bezsensowności (nieweryfikowalności) przekonań religijnych. Większość autorów proreligijnych (a zwłaszcza prochrześcijańskich) starała się wykazać, że przekonania te są sensowne w niestandardowy sposób (np. koncepcja weryfikacji eschatologicznej Johna Hicka) lub w sposób niekognitywny (np. fideizm Ludwika Wittgensteina i jego uczniów)². Następnie punkt ciężkości dyskusji przesunął się w stronę problemu uzasadniania przekonań religijnych³. Przełom w tych debatach stanowiła propozycja wysunięta przez przedstawicieli nurtu zwanego epistemologią reformowaną (ang. *Reformed Epistemology*). Początek XXI wieku – aż po dzień dzisiejszy – cechuje się stopniowym spadkiem zainteresowania koncepcjami bronionymi przez epistemologów reformowanych, jednak podejmowane tematy w istotny sposób

¹ Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/05/N/HS1/02864. Projekt przygotowany jest w ramach realizowanej rozprawy doktorskiej. Autorka uzyskała środki finansowe na przygotowanie rozprawy doktorskiej z Narodowego Centrum Nauki w ramach finansowania stypendium doktorskiego na podstawie decyzji numer DEC-2014/12/T/HS1/00145.

² Zob. np.: *Filozofia religii*, red. B. Chwedeńczuk [seria: *Fragmenty filozofii analitycznej*], Warszawa 1997.

³ Warto zaznaczyć, że pionierskie i oryginalne uwagi na ten temat poczynił Jan Maria Bocheński OP. Zob. J.M. Bocheński, *The Logic of Religion*, New York 1965 oraz (późniejsze) polskie wydanie: tenże, *Logika religii*, tłum. S. Magala, Warszawa 1990. Wprawdzie refleksje nad formułowaniem, uzasadnianiem i akceptowaniem przekonań religijnych pojawiały się zawsze w dziejach filozofii – najczęściej na marginesie apologetyki oraz filozofii krytycznej wobec religii (np. w myśli D. Hume'a) – nie stanowiły one jednak odrębnej dyscypliny filozoficznej.

związane są z rezultatami wcześniejszych dyskusji wokół ich stanowiska⁴. Z tego powodu niniejszy artykuł poświęcony jest analizie krytycznej poglądów zwolenników tego nurtu.

Do najważniejszych przedstawicieli epistemologii reformowanej należą Alvin Plantinga, Nicolas Wolterstorff oraz George I. Mavrodes. Nazwa tego nurtu wskazuje na jego istotne odniesienie do myśli Jana Kalwina⁵. Początków epistemologii reformowanej upatrywać należy w prowadzonym w roku akademickim 1979/1980 w Calvin College seminarium dotyczącym kalwińskiego rozumienia relacji rozumu i wiary. Efektem tych spotkań była praca zbiorowa pod tytułem *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*⁶, wyrażająca myśl programową kształtującego się ruchu. Głównym obszarem zainteresowań przedstawicieli epistemologii reformowanej jest problem warunków racjonalności przekonań religijnych. Występują oni przeciwko tradycyjnemu pogładowi nakazującemu poszukiwać racji dla wiedzy nadprzyrodzonej w wiedzy przyrodzonej. Twierdzą natomiast, iż przekonania religijne mogą być racjonalnie żywione pomimo niedysponowania przez osobę wierzącą jakimikolwiek świadectwami na ich rzecz. Idee tego nurtu znalazły swoje najpełniejsze ujęcie w myśli Plantingi, w związku z czym w niniejszym opracowaniu ograniczono się wyłącznie do poglądów tego autora. Są one omówione w pierwszej i drugiej części artykułu. Część trzecia zawiera systematyczną prezentację krytyki wysuwanej pod jego adresem. Czwarta część jest natomiast próbą wyciągnięcia wniosków z debaty toczonej wokół jego stanowiska, a także zawiera uwagi na temat dalszego rozwoju epistemologii religii. W części ostatniej – piątej – zasygnalizowano zagadnienie relacji pomiędzy epistemologią religii a teologią.

⁴ Na temat stanu dzisiejszej epistemologii religii zob. np.: M. Smith, *The Epistemology of Religion*, „Analysis” 74(2014), nr 1, s. 135-147; P. Forrest, *The Epistemology of Religion*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E.N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2004/entries/religion-epistemology/> [dostęp: 15 stycznia 2014] oraz K.J. Clark, *Religious Epistemology*, w: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, red. J. Fieser, B. Dowden, <http://www.iep.utm.edu/relig-ep/> [dostęp: 15 stycznia 2014].

⁵ Analogicznie do oficjalnych nazw wspólnot religijnych nawiązujących do myśli Kalwina nurt ten dookreślony jest przymiotnikiem „reformowany”. Jego nazwa jest również aluzją do propozycji epistemologii znaturalizowanej (ang. *Naturalized Epistemology*) wysuniętej przez Willarda Van Ormana Quine’a. Aluzja ta ma sugerować, iż propozycja empirycznie ugruntowanej – a przez to rzekomo obiektywnej – epistemologii znaturalizowanej jest w równym stopniu uwikłana w rozstrzygnięcia światopoglądowe, co propozycja epistemologów reformowanych.

⁶ *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, red. A. Plantinga, N. Wolterstorff, Notre Dame 1983.

1. Plantingi krytyka tradycyjnego poglądu na racjonalność przekonań religijnych

Typowym przykładem argumentacji przeciwko teizmowi jest problem zła. Krytycy teizmu twierdzą, iż wobec ogromnej ilości zła, z jaką mamy do czynienia w świecie, istnienie Boga jest niemożliwe lub – w bardziej umiarkowanej wersji tego argumentu – mało prawdopodobne. Krytycy ci twierdzą ponadto, że nie istnieją żadne inne świadectwa uprawdopodobniające przekonanie o istnieniu Boga (m.in. argumenty podawane przez teistów nie są konkluzywne). Plantinga zwraca uwagę, iż przeciwnicy teizmu – tacy jak Anthony Flew, Michael Scriven czy John Mackie – przyjmują, że istnienie Boga nie jest prawdopodobne (lub jest mało prawdopodobne) w świetle powszechnie dostępnych świadectw i na tej podstawie wyciągają wniosek, iż przyjmowanie przekonań religijnych przez teistę jest nieracjonalne (nieuzasadnione, nieprawomocne). Plantinga stawia pytanie, dlaczego właściwie mielibyśmy zgodzić się z przeciwnikami teizmu co do istnienia powinności przyjmowania przekonań religijnych wyłącznie na podstawie racji (ang. *reason*) czy świadectw (ang. *evidence*) na ich rzecz⁷. Plantinga przeciwstawia się w pierwszej kolejności filozoficznym krytykom teizmu. Jego uwadze nie uchodzi jednak fakt, że obrońcy teizmu, w ramach tzw. teologii naturalnej, kierują się takim samym, jak ich przeciwnicy, założeniem dotyczącym warunków racjonalności przekonań religijnych. Plantinga twierdzi, że formułując dowody na rzecz istnienia Boga oraz odpowiadając na tzw. problem zła, teolodzy naturalni bezkrytycznie przyjmują na siebie obowiązek udowodnienia zasadności żywienia przekonania teistycznego poprzez wykazanie jego prawdopodobieństwa w świetle przesłanek akceptowanych przez wszystkich uczestników dyskusji – zarówno teistów, jak i ateistów oraz agnostyków. W przeciwnym bowiem razie przyjmowane przez nich przekonanie na temat istnienia Boga należałoby uznać za nieracjonalne (nieuzasadnione, nieprawomocne)⁸.

Podsumowując rozważania Plantingi, można stwierdzić, iż według tego autora zarówno przeciwnicy, jak i obrońcy teizmu w odniesieniu do przekonań religijnych przyjmują obowiązywalność tezy, którą moglibyśmy nazwać tezą (ER) (od słów „ewidencjalizm” oraz „religia”):

⁷ A. Plantinga, *Reason and Belief in God*, w: *Faith and Rationality*, s. 20-29.

⁸ Tenże, *Advice to Christian Philosophers*, „Faith and Philosophy” 1(1984), nr 3, s. 253-271; tenże, *The Prospects for Natural Theology*, „Philosophical Perspectives” 5(1991), s. 287-315; tenże, *Reason and Belief in God*, s. 39-47, 68-73.

(ER) Racjonalne żywienie przekonania teistycznego wymaga posiadania wystarczających świadectw (racji) na jego rzecz⁹. Tezę tę (jak i inne jej podobne sformułowania) Plantinga nazywa zasadą ewidencjalizmu (ang. *evidentialism*, od ang. *evidence* – świadectwo). Zasada ta stanowiłaby więc istotny rys koncepcji racjonalności przekonań religijnych, którą można by nazwać tradycyjną lub ewidencjalistyczną. Według Plantingi zasadnicza różnica pomiędzy obrońcami a krytykami teizmu dotyczy tego, czy faktycznie istnieją odpowiednie racje na rzecz przekonania teistycznego, czy też nie, jednak jedni i drudzy zgadzają się co do obowiązywalności (ER)¹⁰.

Według Plantingi, tradycyjna koncepcja racjonalności przekonań religijnych, która zakłada tezę (ER), ma swe źródło w myśli okresu oświecenia, a zwłaszcza filozofii Johna Locke'a. W interpretacji Plantingi najważniejszym celem Locke'a w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* jest odpowiedź na pytanie, w jaki sposób powinniśmy kształtować swoje przekonania, przede wszystkim te dotyczące spraw religijnych. Jego odpowiedź miałaby być zgodna z duchem epoki: powinniśmy podążać za rozumem. Plantinga twierdzi, że dla tego oświeceniowego myśliciela oznacza to przyjmowanie tylko tych przekonań, które wydają się prawdopodobne w świetle tego, co dla danego podmiotu jest pewne. Natomiast – jak relacjonuje Plantinga – zdaniem Locke'a możliwe są jedynie cztery rodzaje wiedzy pewnej:

- (1) wiedza o tym, co samooczywiste (np. „ $2+1=3$ ”),
- (2) nekorygowalna wiedza dotycząca stanów własnej świadomości (np. „wydaje mi się, iż postrzegam biel”),
- (3) wiedza na temat tego, co jawi się zmysłom (np. „widzę białą kartkę”),
- (4) wiedza o tym, co wynika w sposób pewny z trzech poprzednich grup.

Plantinga zwraca uwagę, że choć Locke nie odrzuca Objawienia, to jednak jego akceptację uzależnia również od spełnienia wymogu sformułowanego w tezie (ER). Wprawdzie doktryna chrześcijaństwa zawiera prawdy, takie jak na przykład tajemnicę Wcielenia, które z pewnością nie wydają się prawdopodobne w świetle wiedzy przyrodzonej, jednak zdaniem Locke'a w tym przypadku osądowi rozumu mają zostać poddane nie tyle treści tegoż Objawienia, ile raczej wiarygodność ich pochodzenia. Osoba wierząca

⁹ Sformułowanie tezy (ER) własne; zob. np. tenże, *Reason and Belief in God*, s. 27 oraz 29. Plantinga używa pojęcia ewidencjalizm, mając na myśli zasadę opierania przekonań na świadectwach odniesioną wyłącznie do przekonań religijnych. Jest to o tyle ważne, że we współczesnej epistemologii terminem „ewidencjalizm” określa się tę zasadę zastosowaną do wszystkich przekonań (nie tylko religijnych). Celem Plantingi nie jest jednak odrzucenie zasady ewidencjalizmu rozumianej ogólnie, a jedynie wyłączenie z jej zasięgu przekonań religijnych. By uniknąć nieporozumień, w niniejszym opracowaniu mówię o tezie (ER) oraz o tradycyjnej lub ewidencjalistycznej koncepcji racjonalności przekonań religijnych zakładającej tezę (ER), zamiast ogólnie o ewidencjalizmie, jak robi to Plantinga.

¹⁰ A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, New York 2000, s. 67-71, 88-92.

ma obowiązek akceptacji treści objawionych tylko wtedy, gdy w świetle dostępnych jej świadectw – sprowadzających się ostatecznie do wspomnianych wyżej trzech pierwszych rodzajów wiedzy pewnej – prawdopodobne jest, iż faktycznie pochodzą one od Boga¹¹. Na tej podstawie Plantinga uznaje Locke'a za typowego przedstawiciela tradycyjnej koncepcji racjonalności przekonań religijnych, a nawet twierdzi, że jego filozofia jest bezpośrednim źródłem tej ewidencjalistycznej tradycji myślenia obowiązującej od oświecenia po współczesność.

Tradycyjną koncepcję racjonalności przekonań religijnych Plantinga łączy ściśle z fundacjonalizmem – poglądem przyjmującym istnienie ostatecznych podstaw wiedzy ludzkiej (ang. *foundations*) w postaci przekonań bazowych (ang. *basic beliefs*). Plantinga rozumie fundacjonalizm normatywnie. Tym samym we właściwie ukształtowanej strukturze wiedzy, zasługującej na miano racjonalnej, wszystkie przekonania danego podmiotu winny należeć do jednej z dwóch grup:

(a) grupy przekonań bazowych, to znaczy przekonań nieprzyjętych przez dany podmiot na podstawie innych przekonań,

(b) grupy przekonań wyprowadzonych przez podmiot (bezpośrednio lub pośrednio) z przekonań bazowych za pomocą jakiejś formy wnioskowania.

Ponadto Plantinga przypisuje omawianej koncepcji racjonalności przekonań religijnych zakładanie konkretnej odmiany fundacjonalizmu, którą nazywa klasyczną. W jego opinii, przedstawiciele tej wersji fundacjonalizmu za właściwe przekonania bazowe (ang. *properly basic beliefs*) uznają tylko i wyłącznie przekonania należące do trzech pierwszych grup wskazanych powyżej w rekonstrukcji myśli Locke'a:

(a) przekonania samooczywiste,

(b) niekorygowalne przekonania podmiotu na temat stanów własnej świadomości,

(c) przekonania powstałe na bazie percepcji zmysłowej.

Zdaniem Plantingi filozoficzni obrońcy i krytycy teizmu, zakładając tezę (ER), w nierozzerwalny sposób przyjmują również (choćby *implicite*), że racjonalnie żywione przekonania religijne muszą posiadać ostateczne oparcie w świadectwach dających się sprowadzić wyłącznie do trzech typów wiedzy – wiedzy samooczywistej, niekorygowalnej wiedzy na temat stanów własnej świadomości podmiotu oraz wiedzy dotyczącej tego, co jawi się zmysłom. Dodatkowo Plantinga przyjmuje pewne założenia odnośnie do dopuszczanej przez nich relacji łączącej przekonania religijne ze wspierającymi je świadectwami. Po pierwsze, według Plantingi zwolennicy tej koncepcji racjonalności przekonań religijnych tylko wówczas uznają przekonania religijne teisty za racjonalnie żywione, gdy teista przyjmuje je na podstawie w pełni świadomie

¹¹ Tamże, s. 71-81.

przeprowadzonego rozumowania. Co więcej, rozumowanie to powinno mieć postać argumentu, dającego się wyrazić w postaci wnioskovania dedukcyjnego, indukcyjnego lub abdukcyjnego. Poprawność tego wnioskovania winna być w pełni intersubiektywnie sprawdzalna. Oznacza to między innymi, że przyjmowane przesłanki tego wnioskovania, czyli świadectwa na rzecz przekonań religijnych, muszą być powszechnie dostępne.

Plantinga odrzuca tradycyjną koncepcję racjonalności przekonań religijnych w pierwszej kolejności poprzez krytykę klasycznego fundacjonalizmu, a następnie poprzez obronę swojego stanowiska, zgodnie z którym przekonania religijne mogą być właściwymi przekonaniem bazowymi. Wobec klasycznego fundacjonalizmu formułuje dwa zarzuty. Po pierwsze, jego zdaniem stanowisko to jest samoznoszące, ponieważ twierdzenie, które je wyraża, samo nie spełnia sformułowanego w nim wymogu. Klasyczni fundacjonalisci twierdzą mianowicie, iż należy przyjmować tylko te przekonania, które są uznawane przez nich za jedyne właściwe przekonania bazowe, a także te, które dają się z tych przekonań wyprowadzić. Plantinga argumentuje, że twierdzenie to na pewno nie jest właściwym przekonaniem bazowym w rozumieniu klasycznego fundacjonalizmu – nie jest ani samooczywiste, ani nie wyraża stanu czyjejs świadomości, ani nie jest przekonaniem pochodzącym z percepcji zmysłowej. Ponadto stwierdza, że dotychczas nie zaprezentowano sposobu wywnioskowania go z przekonań przyjętych przez klasyczny fundacjonalizm za właściwe przekonania bazowe. W związku z tym, w ocenie Plantingi, jeśli twierdzenie klasycznego fundacjonalizmu byłoby prawdziwe, to zgodnie z nim samym nie powinno być przyjmowane.

Po drugie, Plantinga zwraca uwagę, iż uznanie obowiązywalności wymogu formułowanego przez klasyczny fundacjonalizm pociąga za sobą konieczność odrzucenia istotnej części naszych zdroworozsądkowych przekonań, mianowicie przekonań dotyczących istnienia przeszłości oraz innych umysłów. Zdaniem Plantingi historia filozofii od Kartezjusza do Hume'a pokazała, że przekonań tych nie da się uzasadnić w sposób zgodny z wymogami klasycznego fundacjonalizmu. Konsekwencją przyjęcia tego stanowiska powinno być uznanie wspomnianych wyżej przekonań zdroworozsądkowych za nieracjonalne. Krok ten wydaje się jednak zupełnie kontrintuicyjny. Świadczy to zdaniem Plantingi o konieczności odrzucenia klasycznego fundacjonalizmu¹².

¹² Tenże, *Reason and Belief in God*, s. 48-63; oraz tenże, *Warranted Christian Belief*, s. 81-88, 93-99.

2. Plantingi koncepcja bazowości przekonań religijnych

Zdaniem Plantingi, kiedy zastanawiamy się nad tym, czy racjonalnie jest przyjmować przekonania dotyczące istnienia przeszłości oraz innych umysłów w sposób bazowy, to znaczy bez odwołania się do jakichkolwiek świadectw na ich rzecz, intuicyjnie czujemy, że nie ma w tym nic nieracjonalnego. Co więcej, widzimy, iż właśnie w ten sposób faktycznie żywimy te przekonania. W jego opinii z podobną sytuacją mamy do czynienia w odniesieniu do przekonań religijnych osoby wierzącej. Plantinga stwierdza, że nie widzi powodu ani nie spotkał się nigdy z przekonującym wyjaśnieniem, dlaczego przyjmowanie przez teistę swoich przekonań religijnych jako bazowych miałyby być nieracjonalne. Co więcej, sam Plantinga jako osoba wierząca utrzymuje, że wielu teistów właśnie w ten sposób żywi te przekonania. Przekonania te pełnią taką samą rolę jak przekonania dotyczące istnienia przeszłości oraz innych umysłów. Są mianowicie przesłanką do uzasadniania innych przekonań, same natomiast są traktowane przez żywiącą ją osobę jako zupełnie oczywiste.

Zgodnie z podstawową tezą epistemologiczną Plantingi przekonania religijne mogą być właściwymi przekonaniem bazowymi w poprawnie ukształtowanej strukturze wiedzy. Odrzuca on kryteria bazowości przekonań podawane przez klasyczny fundacjonalizm, sam jednak nie próbuje sformułować własnej propozycji takich kryteriów. Uznaje bowiem, że nie jest to niezbędne do prawomocnego utrzymywania przez niego swojego stanowiska. Plantinga przyjmuje, że jakakolwiek próba sformułowania kryteriów bazowości przekonań musi rozpocząć się od przyjęcia pewnego zestawu przykładów typowych przekonań bazowych i niebazowych, by następnie można było na ich podstawie sformułować hipotezę dotyczącą koniecznych i wystarczających warunków bazowości. Z pewnością ateści nie zgodzą się z Plantingą, by takim wyjściowym przykładem przekonań bazowych mogły być przekonania religijne. Plantinga lekceważy jednak ten problem, twierdząc, że nie należy z góry zakładać, że wszyscy zgodzą się na taki sam zbiór przykładów wyjściowych.

Od samego początku prezentowania swoich poglądów Plantinga spotykał się z zarzutem, że zgodnie z zaproponowaną przez niego argumentacją status racjonalnie żywionych przekonań bazowych można przyznać wszelkim, nawet najbardziej irracjonalnym wierzeniom (takim jak zabobony, voodoo czy astrologia). Przykładowo, ktoś mógłby twierdzić, iż identyczną specyfikę, jak przekonania teistów na temat Boga, ma jego przekonanie, iż Wielka

Dynia przychodzi do niego co roku w Halloween¹³. Odrzucając tę krytykę, Plantinga zwraca uwagę, że typowe przekonania bazowe – jak na przykład „widzę drzewo” – uznajemy za uzasadnione (ang. *justified*), ponieważ ich powstaniu towarzyszy zachodzenie określonych okoliczności. W przypadku przekonania „widzę drzewo” okolicznością tego typu jest posiadanie przez podmiot charakterystycznego doświadczenia percepcji zmysłowej. Według Plantingi z podobną sytuacją możemy mieć do czynienia w przypadku bazowych przekonań religijnych.

Plantinga, wraz z innymi przedstawicielami epistemologii reformowanej, przyjmuje za Kalwinem, że Bóg obdarzył ludzi naturalną dyspozycją do spostrzegania Jego obecności w świecie, zwaną *sensus divinitatis*. Jest to, według zwolenników tego nurtu, *quasi-zmysł*, za pośrednictwem którego, w sytuacjach takich, jak przeżywanie przez osobę wierzącą poczucia wdzięczności, winy, strachu czy uczucia szczególnej Bożej obecności, teiści formułują bazowe przekonania religijne, np. „Bóg mówi do mnie”, „Bóg wybacza mi moje winy”. Zgodnie z tym poglądem, to sam Duch Święty poprzez *sensus divinitatis* „wlewa” w danego człowieka określone przekonania religijne. Występowanie tego „zmysłu” jest powszechne, a brak wiary u części ludzi bierze się, według tych autorów, ze zdeprawowania ludzkiej natury przez grzech.

Plantinga twierdzi, że tak, jak prawidłowe funkcjonowanie zmysłu wzroku oraz charakterystyczne doświadczenie temu towarzyszące stanowią podstawę (ang. *ground*) uzasadniającą racjonalne żywienie odpowiedniego przekonania percepcyjnego, tak samo w przypadku teistów wspomniane okoliczności – poczucie winy, wdzięczności itp. – oraz działanie *sensus divinitatis* mogą stanowić podstawę racjonalnego żywienia odpowiednich przekonań religijnych w sposób bazowy. Należy podkreślić, iż nie próbuje on nawet podać powodów, dla których mielibyśmy uznać istnienie *sensus divinitatis*. Twierdzi jedynie, że nie można wykluczyć, iż faktycznie „zmysł” taki istnieje i odpowiada za powstanie bazowych przekonań religijnych, których status epistemiczny jest taki sam, jak status przekonań percepcyjnych¹⁴.

¹³ Przykład ten (nazywany *The Great Pumpkin Objection*), którego autorem jest Michael Martin, przytaczany jest przez samego Plantingę.

¹⁴ Tenże, *Reason and Belief in God*, s. 72-82; oraz tenże, *Is Belief in God Properly Basic?*, „*Noûs*” 15(1981), nr 1, s. 41-51.

3. Zarzuty wysuwane wobec stanowiska Plantingi

Koncepcja Plantingi spotkała się z szerokim odzewem – zyskała wielu zwolenników (głównie wśród myślicieli protestanckich, choć nie tylko) i równie wielu krytyków. Poniżej przedstawiona zostanie propozycja systematycznego podziału (typologii) wysuwanych w literaturze argumentów przeciwko stanowisku Plantingi oraz wybrane przykłady tejże krytyki.

3.1. Zarzuty historyczno-teologiczne

3.1.1. Zarzuty historyczne

Krytykowano analizy historyczne przeprowadzone przez Plantingę, między innymi jego interpretację myśli św. Tomasza z Akwinu. Początkowo bowiem Plantinga dopatrywał się zakładania tradycyjnej koncepcji racjonalności przekonań religijnych już w *Sumie teologicznej*. Ostatecznie (pod wpływem licznej krytyki) nie tylko wycofał się z tego poglądu, poprzestając na wywodzeniu źródeł tej koncepcji z myśli oświecenia¹⁵, lecz nawet zaczął przypisywać św. Tomaszowi przyjmowanie opisywanego przez siebie mechanizmu nabywania przekonań religijnych. Podkreślił to poprzez nazwanie tego mechanizmu *A/C Model* (od ang. *Aquinas* oraz *Calvin*). Pozostaje kwestią dyskusyjną, czy Plantingi interpretacja myśli św. Tomasza jest właściwa.

3.1.2. Zarzuty natury teologicznej

Stanowisko Plantingi w sprawie warunków racjonalności przekonań religijnych było oceniane również pod kątem implikacji teologicznych. Między innymi Paul Helm zarzuca mu monergistyczność koncepcji bazowości przekonań religijnych w tym sensie, że nie pozostawia miejsca na współdziałanie człowieka, jako wolnej osoby, w przyjmowaniu przekonań religijnych¹⁶. Plan-

¹⁵ Tenże, *Warranted Christian Belief*, s. 82.

¹⁶ Termin „monergizm” wywodzi się z gr. *monos* – sam, samotny oraz *ergon* – praca, działanie. Pogląd ten uważany jest za przeciwstawny synergizmowi, który z kolei pochodzi od gr. *syn* – z, razem, wspólnie z oraz wspomnianego *ergon*. Monergizmem określa się

tinga traktuje bowiem *sensus divinitatis* – jak sam pisze – jako proces poznawczy (ang. *cognitive process*), mechanizm wytwarzający przekonania (ang. *belief-producing mechanism*)¹⁷, podobnie jak narząd wzroku u człowieka jest mechanizmem powodującym powstanie przekonań pochodzących z percepcji wzrokowej. Następnie Helm zauważa, że jeśli w powstaniu bazowych przekonań religijnych dodatkowo miałby brać udział również niezależny akt woli podmiotu, to mielibyśmy w ten sposób do czynienia z jakimś rodzajem wnioskowania (zapośredniczenia), a to mocno podawałoby w wątpliwość twierdzenie o bazowości tychże przekonań¹⁸. Pierre Le Morvan oraz Dana Radcliffe zauważają, iż Plantingi koncepcja *sensus divinitatis* jako mechanizmu poznawczego nie daje się również pogodzić z wizją Ducha Świętego jako wolnej osoby. W przypadku mechanizmu bowiem nie ma miejsca na jakąkolwiek wolność działania¹⁹.

3.2. Zarzuty związane z zagadnieniem fundacjonalizmu

3.2.1. Zarzuty wobec Plantingi krytyki klasycznego fundacjonalizmu

Philip L. Quinn zwraca uwagę na nieprawomocność twierdzenia o samoznoszeniu klasycznego fundacjonalizmu formułowanego przez Plantingę. Plantinga twierdzi bowiem, iż nikt nie przedstawił, w jaki sposób teza klasycznego fundacjonalizmu jest wyprowadzona z przyjętych przez to stanowisko właściwych przekonań bazowych. Zdaniem Quinna nie wynika z tego, że takie wyprowadzenie nie istnieje. Plantinga może więc co najwyżej twierdzić, iż póki nikt nie zaprezentuje odpowiedniego uzasadnienia kryteriów bazowości podawanych przez klasyczny fundacjonalizm, dopóty nie ma powodów do stosowania się do wymogów formułowanych przez to sta-

pogląd zakładający, iż zbawienie człowieka zależne jest wyłącznie od jednego czynnika – łaski Bożej, natomiast synergizm oznacza pogląd akcentujący udział w zbawieniu zarówno Boga, jak i danego człowieka.

¹⁷ Zob. np. tamże, s. 284: „To recount the essential features of the model, the internal instigation of the Holy Spirit working in concord with God’s teaching in Scripture is a cognitive process or belief-producing mechanism that produces in us the beliefs constituting faith, as well as a host of other beliefs”.

¹⁸ P. Helm, *Warranted Christian Belief by Alvin Plantinga (review)*, „Mind” 110(2001), nr 440, s. 1112-1113. Zob. również: J. Ross, *Cognitive Finality*, w: *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, red. L. Zagzebski, Notre Dame 1993, s. 227-229.

¹⁹ P. Le Morvan, D. Radcliffe, *Plantinga on Warranted Christian Belief*, „The Heythrop Journal” 44(2003), nr 3, s. 348-349.

nowisko. Jest to jednak stwierdzenie zdecydowanie słabsze niż teza Plantingi o samoznoszeniu klasycznego fundacjonalizmu²⁰.

3.2.2. Krytyka porównania przekonań religijnych do przekonań dotyczących istnienia przeszłości oraz innych umysłów

Wielu autorów podważa analogię pomiędzy przekonaniem religijnym a przekonaniem dotyczącym istnienia przeszłości oraz innych umysłów, na którą powołuje się Plantinga. W tym celu autorzy ci starają się wskazać cechy, które różnią porównywane rodzaje przekonań i wyprowadzić na tej podstawie wnioski o niebazowości przekonań religijnych (lub przynajmniej bezzasadności rozumowania Plantingi). Przykładowo, Richard Grigg twierdzi, że pomiędzy tymi typami przekonań występują trzy rozbieżności. Po pierwsze, żywienie przekonań religijnych łączy się z pewnym psychologicznym „zyskiem” podmiotu, co powoduje, że własny osąd tegoż podmiotu nie jest bezstronny (obiektywny). Po drugie, typowe przekonania bazowe są żywione uniwersalnie – przez praktycznie wszystkich ludzi. Po trzecie, przekonania bazowe są nieustannie potwierdzane na inne sposoby, stąd podmiot nie ma powodu, by wątpić w rzetelność wytwarzających je władz poznawczych²¹.

3.2.3. Krytyka metody ustalania właściwych kryteriów bazowości przekonań

Jak wspomniano powyżej, zdaniem Plantingi jakakolwiek próba określenia kryteriów bazowości musi mieć charakter indukcyjny, to znaczy musi wychodzić od pewnego zbioru przykładów przekonań bazowych i niebazowych. Twierdzi następnie, że chrześcijanie mogą traktować przekonania religijne jako paradygmatyczne przykłady przekonań bazowych, nie zwa-

²⁰ P.L. Quinn, *In Search of the Foundations of Theism*, „Faith and Philosophy” 2(1985), nr 4, s. 470-471. Zobacz również całą dyskusję na ten temat pomiędzy Plantingą a Quinem: A. Plantinga, *The Foundations of Theism: A Reply*, „Faith and Philosophy” 3(1986), nr 3, s. 298-302; oraz P.L. Quinn, *The Foundations of Theism Again: A Rejoinder to Plantinga*, w: *Rational Faith*, s. 22-28.

²¹ R. Grigg, *Theism and Proper Basicity: A Response to Plantinga*, „International Journal for Philosophy of Religion” 14(1983), nr 2, s. 123-127. Zobacz również dalszą dyskusję nad artykułem Grigga: M. McLeod, *The Analogy Argument for the Proper Basicity of Belief in God*, „International Journal for Philosophy of Religion” 21(1987), nr 1, s. 3-20; M. McLeod, *Can Belief in God Be Confirmed?*, „Religious Studies” 24(1988), nr 3, s. 311-323; R. Grigg, *The Crucial Disanalogies between Properly Basic Belief and Belief in God*, „Religious Studies” 26(1990), nr 3, s. 389-401.

zając na brak aprobaty ze strony innych. Natomiast P.L. Quinn argumentuje, że na rozumowanie tego typu może powołać się każdy, w tym również klasyczny fundacjonalista. Ten ostatni może mianowicie twierdzić, że jest dla niego oczywiste, iż przekonania na temat istnienia innych umysłów są w poprawny sposób wyprowadzone z niekorygowalnych przekonań na temat stanu czyjejs świadomości. W ten sposób, zdaniem Quinna, „polityka” Plantingi względem kryteriów bazowości przekonań podważa jego własną argumentację przeciwko klasycznemu fundacjonalizmowi. Sformułowana przez Plantingę procedura, kontynuuje Quinn, jest w zasadzie bardzo prosta do aplikacji – z dużym prawdopodobieństwem można przypuszczać, iż zastosowanie jej powiedzie się każdemu, w tym również Plantindze. Jednak, jak twierdzi Quinn, wierność subiektywnemu poczuciu oczywistości jest bardzo słabym ograniczeniem do uzasadniania czegokolwiek – w tym przypadku kryteriów bazowości przekonań. Jego zdaniem, jeśli wyjściowy zbiór przekonań nie jest w jakiś istotny sposób ograniczony, to cała procedura w niebezpieczny sposób zbliża się do popadnięcia w błąd *petitio principii* – zakłada to, co ma dowieść. Podsumowując swoją krytykę, Quinn stwierdza, że zaproponowana przez Plantingę procedura uzasadnienia kryteriów bazowości przekonań nie daje żadnego powodu do preferowania jednych kryteriów ponad drugie²².

3.3. Zarzuty związane z nieadekwatnością stanowiska Plantingi

3.3.1. Zarzut irracjonalizmu („*The Great Pumpkin Objection*”)

Najbardziej fundamentalnym zarzutem kierowanym pod adresem poglądów Plantingi jest wspomniany uprzednio (w drugiej części niniejszego artykułu) zarzut dotyczący możliwości powtórzenia jego argumentacji przez „wyznawcę” każdego poglądu – nie tylko innej religii czy astrologii, ale również najbardziej irracjonalnego (i groźnego zarazem) przekonania. Jak wskazują krytycy, jeśli zgodzimy się, że racjonalne żywienie przekonań religijnych (dodajmy – religii chrześcijańskiej, bo konkretnie tę religię ma na myśli Plantinga) nie wymaga dysponowania racjami na rzecz tychże przekonań, to konsekwentnie musielibyśmy zgodzić się na to samo wobec

²² P.L. Quinn, *In Search*, s. 472-476. Zobacz również dyskusję na ten temat: A. Plantinga, *The Foundations*, s. 302-303; oraz P.L. Quinn, *The Foundations*, s. 15-21.

jakichkolwiek innych przekonań, również skrajnie irracjonalnych²³. Co więcej, jego koncepcja – jak dodają niektórzy autorzy – podważa sensowność jakiegokolwiek dyskusji na temat prawdziwości przekonań religijnych (oraz sens ewangelizacji)²⁴.

3.3.2. Zarzut błędu *petitio principii*

Plantinga oponuje przed przedstawionym w poprzednim punkcie zarzutem irracjonalizmu. Aby utrzymać zdroworozsądkowe założenie, iż nie jest tak, że jakiekolwiek przekonanie może być uznane za racjonalnie żywione, odwołuje się do założeń wyznawanej przez siebie doktryny religijnej. W ten sposób stara się wyjaśnić źródło bazowych przekonań religijnych (działanie Ducha Świętego poprzez *sensus divinitatis*) i nierównomierne występowanie tychże przekonań w społeczeństwie (zdeprawowanie ludzkich zdolności poznawczych przez grzech). Odpowiadając na zarzut irracjonalizmu, stwierdza, że istnieje Bóg oraz „zmysł” wytwarzający bazowe przekonania religijne, natomiast nie istnieje przedmiot innych irracjonalnych wierzeń – jak na przykład Wielka Dynia – i odpowiednia zdolność będąca źródłem nieinferencyjnych przekonań na ich temat. Jednak w opinii krytyków przy takiej odpowiedzi epistemologia religii Plantingi zostaje obarczona błędem *petitio principii*²⁵.

3.3.3. Zarzut nieudzielania odpowiedzi na właściwe pytanie

Pointę *Warranted Christian Belief* – ostatniego dzieła Plantingi poświęconego omawianemu tematowi – sformułować można w następujący sposób: jeśli przekonania religijne są prawdziwe, to (najprawdopodobniej) są racjonalne bez konieczności posiadania świadectw na ich rzecz, ponieważ jeśli istnieje Bóg, to (najprawdopodobniej) istnieje również *sensus divinitatis* (lub

²³ Zob. np. J.M. Van Hook, *Knowledge, belief, and Reformed epistemology*, „The Reformed Journal” 31(1981), nr 7, s. 12-17. Zob. również odpowiedź Plantingi na artykuł Hooka: A. Plantinga, *On Reformed epistemology*, „The Reformed Journal” 32(1982), nr 1, s. 13-17. Zob. też inne ujęcie tego zarzutu: K. DeRose, *Voodoo Epistemology*, http://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual_library/articles/derose_keith/voodoo_epistemology.pdf [dostęp: 15 stycznia 2014].

²⁴ Zob. np. D. Hill, *Warranted Christian Belief – A Review Article*, „Themelios” 26(2001), nr 2, s. 48-49.

²⁵ Zob. np. D. Hatcher, *Some Problems with Plantinga’s Reformed Epistemology*, „American Journal of Theology and Philosophy” 10(1989), nr 1, s. 21-31; R.A. Christian, *Plantinga, Epistemic Permissiveness, and Metaphysical Pluralism*, „Religious Studies” 28(1992), nr 4, s. 553-573.

jakiś jego odpowiednik). Przykładowo, Evan Fales stwierdza, iż teza ta nie dostarcza odpowiedzi na postawione pytanie o racjonalność przekonań religijnych. Jego zdaniem bowiem tym, co jest interesujące z punktu widzenia epistemologii przekonań religijnych, jest to, czy są jakiekolwiek świadectwa wskazujące, że rzeczywiście istnieje taka władza, o jakiej mówi Plantinga²⁶. W początkowych fragmentach wspomnianej pracy Plantinga analizuje różne rozumienia pojęcia racjonalności. W duchu przyjmowanego przez siebie założenia eksternalizmu w ogólnej epistemologii dochodzi do wniosku, iż jedynym interesującym znaczeniem pytania o racjonalność przekonań religijnych jest pytanie o to, czy władze poznawcze podmiotu właściwie funkcjonowały podczas nabywania tychże przekonań²⁷. Richard Swinburne stwierdza, że nie to rozumienie (a przynajmniej nie tylko to) stanowi istotę pytania o racjonalność przekonań religijnych, które interesuje zarówno epistemologów, jak i ludzi stających wobec tego podniesłego problemu egzystencjalnego. Jego zdaniem pytanie to brzmi: czy przekonania religijne wydają się prawdziwe w świetle dostępnych świadectw²⁸.

3.4. Zarzuty wobec tezy, iż przekonania religijne nie wymagają posiadania świadectw na ich rzecz

3.4.1. Krytyka odwołująca się do faktycznego oparcia przekonań religijnych na świadectwach

Niektórzy autorzy odrzucają tezę o bazowości przekonań religijnych, argumentując, iż wbrew temu, co twierdzi Plantinga, przekonania te są oparte na świadectwach. Przykładowo, Frank Schubert zwraca uwagę, że przekonania, o których mówi Plantinga, są oparte na świadectwach w postaci przekazu innych członków społeczeństwa (ang. *testimony*). Wskazuje również, iż przekonania religijne, które według Plantingi miałyby być przekonaniem bazowym, potrzebują tego rodzaju świadectw, aby w ogóle mogły być sformułowane przez osobę je żywiącą. Zdaniem Schuberta, Plantinga niesłusznie zawęża pojęcie świadectwa, wyłączając z niego m.in. przekaz innych, by

²⁶ E. Fales, *Warranted Christian Belief by Alvin Plantinga*, „*Noûs*” 37(2003), nr 2, s. 360-361.

²⁷ A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, s. 108-116.

²⁸ R. Swinburne, *Plantinga on warrant*, „*Religious Studies*” 37(2001), nr 2, s. 206-208; zob. również odpowiedź Plantingi na artykuł Swinburne'a: A. Plantinga, *Rationality and Public Evidence: A Reply to Richard Swinburne*, „*Religious Studies*” 37(2001), nr 2, s. 215-222.

w ten sposób uzyskać potwierdzenie swojej tezy, że świadectwa nie są wymagane do racjonalnego żywienia przekonań religijnych²⁹.

3.4.2. Zarzuty odwołujące się do konieczności oparcia przekonań religijnych na świadectwach wobec zjawisk podważających te przekonania (ang. *defeaters*)

Istotna część zarzutów rozpoczyna się od spostrzeżenia faktu, iż uzasadnienie przekonań bazowych jest obalalne (ang. *defeat*). Przykładowo, *prima facie* uzasadnione przekonanie percepcyjne traci ten status, jeśli podmiot jest świadomy, że niedawno zażył środki halucynogenne. Autorzy zwracają uwagę, iż jeśli nawet jakaś część przekonań religijnych byłaby nabyta drogą *quasi*-percepcji dzięki *sensus divinitatis*, to i tak pierwotne uzasadnienie, jakie przekonania te w ten sposób uzyskują, jest podatne na obalenie wobec różnego rodzaju faktów (ang. *defeaters*), których podmiot powinien być świadomy. Krytycy wskazują przede wszystkim na dwa rodzaje takich faktów: istnienie w świecie zła oraz pluralizm religijny. W myśl tej krytyki, będąc świadomym istnienia ludzi wierzących w zupełnie innego Boga lub bóstwo bądź uznających przekonania religijne za rodzaj iluzji czy projekcji podmiotu, osoba religijna zobowiązana jest do posiadania dodatkowych świadectw na rzecz swoich przekonań religijnych, mianowicie świadectw obalających obalający (względem przekonań religijnych) charakter tychże faktów. Dlatego zgodnie z przyjętą linią argumentacyjną twierdzi się, że racjonalne żywienie przekonań religijnych wymaga oparcia ich na świadectwach, również jeśli powstały one drogą *quasi*-percepcji³⁰.

3.4.3. Zarzuty odwołujące się do wynikającej z odpowiedzialności epistemicznej konieczności wsparcia przekonań religijnych przez świadectwa

John Greco stara się wykazać, że podane przez Plantingę warunki racjonalności przekonań religijnych są niewystarczające, tzn. możemy mieć do czynienia z sytuacją, w której są one spełnione, a równocześnie dane prze-

²⁹ Zob. F. Schubert, *Is Ancestral Testimony Foundational Evidence for God's Existence?*, „Religious Studies” 27(1991), nr 4, s. 499-510. Zob. również inne ujęcie tego zagadnienia: J. Zeis, *Natural Theology: Reformed?*, w: *Rational Faith*, s. 69-70.

³⁰ Zob. np. P.L. Quinn, *In Search*, s. 476-484. Zobacz również całą dyskusję na ten temat pomiędzy Quinnem a Plantingą: A. Plantinga, *The Foundations*, s. 306-312 oraz P.L. Quinn, *The Foundations*, s. 35-45.

konanie nie zasługuje na miano racjonalnie żywionego. Zdaniem Greco, możemy mieć bowiem do czynienia z teistą, który dzięki poprawnie funkcjonującemu zmysłowi *sensus divinitatis* nagle formułuje bazowe przekonanie religijne, jednak osoba ta nie dostrzega żadnego powodu, dla którego miałaby uznawać je za prawdziwe. W szczególności żadne inne władze i naturalne zdolności poznawcze omawianego teisty w najmniejszym stopniu nie potwierdzają tego przekonania. Nie jest ono również żywione przez jakiegokolwiek inne osoby z otoczenia tegoż teisty. Mimo to, dzięki poprawnie funkcjonującemu „zmysłowi Bożemu”, teista ten żywi swoje bazowe przekonanie religijne z wielką pewnością. Jak wykazuje Greco, zgodnie z myślą Plantingi opisywane przekonanie religijne należy uznać za racjonalne.

Greco kontynuuje swój wywód, wskazując, że w przedstawionym wyżej przypadku intuicyjnie odmawiamy przekonaniu religijnemu racjonalności, ponieważ żywienie go przez wspomnianego teistę jest epistemicznie nieodpowiedzialne. W opinii Greco racjonalne przyjmowanie przekonań wymaga natomiast nie tylko, jak twierdzi Plantinga, poprawnie funkcjonującego aparatu poznawczego (podlegającego ocenie zewnętrznej względem podmiotu), ale również tego, by z internalnej perspektywy danego podmiotu istniały podstawy do uznania ich za prawdziwe. Greco twierdzi, iż w przypadku omawianego teisty brak odpowiedzialności epistemicznej wynika z faktu, że z punktu widzenia tej osoby przekonanie religijne powstałe dzięki *sensus divinitatis* jest całkowicie niespójne z innymi żywionymi przez nią przekonaniem, jej pozostałymi władzami poznawczymi oraz społecznością, w której osoba ta żyje. W omawianym przypadku, podmiot zachowa się epistemicznie odpowiedzialnie (czy też epistemicznie chwalebnie) – a jego przekonania religijne będziemy skłonni uznać za racjonalne – jeśli uda mu się (przynajmniej do pewnego stopnia) uzyskać tego typu koherencję. To zaś – stwierdza Greco – dokonać musi się za pomocą naturalnych zdolności poznawczych tegoż podmiotu³¹.

³¹ J. Greco, *Is Natural Theology Necessary for Theistic Knowledge?*, w: *Rational Faith*, s. 168-198. Jak sądzę, wielu innych krytyków stanowiska Plantingi również kieruje się intuicjami, na których buduje swoje zarzuty Greco, przeważnie jednak intuicje te nie zostają jasno wyeksplikowane.

4. Podsumowanie sporu o ewidencjalizm w epistemologii religii

Plantinga zdaje sobie sprawę, że jego odpowiedź na zarzut irracjonalizmu, odwołująca się do istnienia *sensus divinitatis*, może niektórym nie wydawać się satysfakcjonująca ze względu na jej cyrkularny charakter. Sam nie uważa jednak, by ten fakt jakoś szczególnie deprecjonował jego koncepcję epistemologii religii³². Postawa Plantingii ma swoje wyjaśnienie w koncepcji ogólnopistemologicznej. Jest on bowiem przedstawicielem eksternalizmu w epistemologii, zgodnie z którym do uzasadnienia przekonania nie jest wymagany introspekcyjny dostęp podmiotu do czynników uzasadniających je. Prawdziwe przekonanie zasługuje, zdaniem Plantingi, na miano wiedzy, a używając jego terminologii, posiada gwarancję (ang. *warrant*) wtedy i tylko wtedy, gdy spełnione są łącznie następujące warunki:

- (i) przekonanie to wytworzone zostało przez działające prawidłowo władze poznawcze danego podmiotu,
- (ii) władze te działały przy tym w odpowiednim dla nich środowisku epistemicznym,
- (iii) zgodnie z planem, którego celem jest generowanie prawdziwych przekonań.

W koncepcji tej uzależnia się więc prawomocność przekonania (jego gwarancję, uzasadnienie) wyłącznie od odpowiedniego działania władz poznawczych podmiotu. Oznacza to tym samym, iż zakłada się tu pewną – jak można by rzec – „metafizykę władz poznawczych”, mianowicie ich istnienie i charakterystykę. Warto zwrócić uwagę, że z punktu widzenia zakładanego przez Plantingę eksternalizmu jego odwołanie się do przyjętych przez siebie rozstrzygnięć dotyczących istnienia *sensus divinitatis* wydaje się właściwym krokiem.

Broniąc swojej koncepcji przed różnego rodzaju zarzutami, Plantinga stwierdza, iż krytycy racjonalności przekonań religijnych również – tak samo jak on – przyjmują określone założenia dotyczące natury człowieka, m.in. jego zdolności poznawczych. W odpowiedzi na zarzuty, takie jak choćby te wymienione w punkcie 3.4.1. powyżej, Plantinga stwierdza, że:

(T1) Nikt nie może wykluczyć, iż istnieje *sensus divinitatis*.

Teza (T1) wydaje się bardzo prawdopodobna. Zauważmy jednak, iż jest ona bardzo „słaba”. Plantinga twierdzi ponadto, iż:

³² Zob. np. A. Plantinga, *Advice*, s. 262.

(T2) Jeśli istnieje *sensus divinitatis*, za pomocą którego osoba religijna formułuje *quasi*-percepcyjne przekonania religijne, to przekonania te są przez nią racjonalnie żywione *bez konieczności przyjęcia ich na podstawie świadectw*.

Przeciwno (T2) formułowane były zarzuty, iż nawet jeśli poprzednik tejże implikacji byłby prawdziwy, to fałszywy byłby jej następnik, ze względu na istnienie faktów podważających wiarygodność „percepcji religijnej” (ang. *defeaters*; zob. punkt 3.4.2. powyżej).

W tym względzie odpowiedź Plantingi na ten rodzaj zarzutów jest złożona, jednak – jak się wydaje – najważniejsza jej część składa się z dwóch elementów. Po pierwsze, Plantinga odwołuje się do faktu, że niepropozycjonalny charakter uzasadnienia przekonań pochodzących z doświadczenia – np. percepcji wzrokowej czy pamięci – jest na tyle wyjątkowy, iż inne racje, niemające takiego charakteru, nie są w stanie go obalić. Z taką samą sytuacją możemy mieć do czynienia w przypadku bazowych przekonań religijnych nabytych dzięki *sensus divinitatis*. Ich wewnętrzny, *quasi*-percepcyjny charakter może sprawiać, iż racje odwołujące się do czynników zewnętrznych, takich jak różnica poglądów w społeczeństwie czy istnienie zła, nie są w stanie podważyć wiarygodności przeżywanego *quasi*-doświadczenia w odczuciu danego podmiotu. Tego typu sytuacja „niewzruszonej pewności” podmiotu odpowiada, zdaniem Plantingi, analogicznym sytuacjom związanym z przekonaniem pochodzącymi z innego typu bezpośrednich doświadczeń, przez co nie można jej uznać za nieracjonalną. Po drugie, Plantinga zwraca uwagę, iż nawet jeśli w odczuciu danego podmiotu fakty, na które wskazują krytycy, podają w wątpliwość zasadność jego bazowego przekonania religijnego, to przywrócenie statusu dobrze uzasadnionego przekonania może polegać wyłącznie na odrzuceniu obalającego (względem omawianego przekonania religijnego) charakteru tychże faktów. Jego zdaniem w tej sytuacji bazowe przekonanie religijne pozostaje takim, nie zmieniając swojego statusu na przekonanie niebazowe, tzn. przyjęte na podstawie innych przekonań³³.

Jak się zdaje, powyższa argumentacja Plantingi na rzecz tezy (T2) jest słuszna. W swoich tekstach broni on również następującej tezy, którą wydaje się traktować jako równoważną (T2):

(T3) Jeśli istnieje *sensus divinitatis*, za pomocą którego osoba religijna formułuje *quasi*-percepcyjne przekonania religijne, to przekonania te są przez nią racjonalnie żywione *bez konieczności dysponowania świadectwami na ich rzecz*.

Argumentacja J. Greco z sukcesem wykazuje, że do racjonalnego żywienia *quasi*-percepcyjnych przekonań religijnych niezbędne jest posiadanie przez podmiot pewnych świadectw na ich rzecz. Wydaje się, iż tym samym

³³ Zob. także, *The Foundations*, s. 309-312.

argumentacja ta dowodzi fałszywości (T3). Co więcej, rozumowanie Greco sugeruje, iż prawdziwa jest teza przeciwna:

(T4) Jeśli istnieje *sensus divinitatis*, za pomocą którego osoba religijna formułuje *quasi*-percepcyjne przekonania religijne, to przekonania te są przez nią racjonalnie żywione, o ile dysponuje ona świadectwami na ich rzecz.

Czy jednak oznacza to, iż przekonania religijne muszą być *przyjęte na podstawie* (ang. *to base, basis*) innych przekonań (świadectw)? Inaczej mówiąc, czy odrzucenie (T3) pociąga za sobą konieczność odrzucenia (T2)?

Zauważmy, że „przyjęcie *x* na podstawie *y*” nie jest jedynym sposobem, w jaki jedno przekonanie może stanowić uzasadnienie dla drugiego. Możemy przyjąć wraz z fundacjonalizmem, iż w skład struktury wiedzy danego podmiotu mogą wchodzić wyłącznie przekonania bazowe oraz przekonania niebazowe, dające się ostatecznie wyprowadzić z tych pierwszych. Pomiedzy tymi dwoma rodzajami przekonań mamy do czynienia z „relacją bycia podstawą” (ang. *basis relation*). Przekonanie bazowe pełni w tej relacji funkcję podstawy dla odpowiadających mu przekonań niebazowych, analogicznie jak w rozumowaniu przesłanka jest podstawą do wyprowadzenia wniosku. Nie jest to jednakże jedyny możliwy związek o charakterze uzasadniającym w tak określonej strukturze wiedzy. Mianowicie poszczególne przekonania mogą stanowić ewidencyjne potwierdzenie dla siebie nawzajem. Tego typu relację moglibyśmy określić jako „relację wspierania” (ang. *support relation*)³⁴. Mamy z nią do czynienia w przypadku dwóch eksperymentów tego samego rodzaju, które uwiarygodniają siebie nawzajem, natomiast nie można o nich powiedzieć, by łączyła je relacja bycia podstawą w przybliżonym powyżej rozumieniu. Zauważmy, iż relacja wspierania nie musi zachodzić pomiędzy tymi samymi parami (grupami) przekonań, które połączone są relacją bycia podstawą. W szczególności możemy mieć do czynienia z przekonaniem, które jest bazowe, a dla którego równocześnie istnieją w danej strukturze wiedzy inne przekonania stanowiące jego potwierdzenie („wsparcie”).

Powyższe rozróżnienie ma na celu wskazanie, że (T2) nie musi być rozumiana jako równoznaczna z (T3). Plantinga, mówiąc o dysponowaniu świadectwami na rzecz przekonań, ma na myśli jedynie „relację bycia podstawą”, stąd utożsamia on (T2) z (T3). Nie bierze on jednak pod uwagę, iż związek uzasadniający może mieć również dużo słabszy charakter, jak ma to miejsce w przypadku „relacji bycia wsparciem”. Tezę (T2) rozumieć można jako do-

³⁴ Zob. M.L. Czapkay Sudduth, *Alstonian Foundationalism and Higher-Level Theistic Evidentialism*, „International Journal for Philosophy of Religion” 37(1995), nr 1, s. 36-37. Autor wprowadza bardzo podobne rozróżnienie na *basis relation* i *support relation* w celu obrony stanowiska, zgodnie z którym postulowana przez Plantingę bazowość przekonań religijnych da się pogodzić z (pewną interpretacją) wymogu ewidencjalizmu.

tyczącą wyłącznie „relacji bycia podstawą”, natomiast (T3) oraz (T4) również „relacji bycia wsparciem”. Argumentację Greco można tym samym rozumieć jako dowodzącą, iż racjonalne żywienie przekonań pochodzących z *quasi-percepcji* religijnej wymaga jedynie posiadania świadectw na ich rzecz, z którymi to świadectwami owe przekonania pozostają w „relacji bycia wsparciem”. Greco wspomina bowiem o potrzebie uzyskania przez podmiot koherencji (spójności) pomiędzy swoimi bazowymi przekonaniami religijnymi a innymi przekonaniami, władzami poznawczymi i społecznością, w której podmiot ten żyje. Stąd jego argumentacja dowodzi, że (przy zaproponowanym wyżej znaczeniu) fałszywa jest teza (T3), a prawdziwa (T4) (przy zaproponowanym wyżej znaczeniu), natomiast nie pociąga to za sobą wniosku o fałszywości tezy (T2) (z sukcesem bronionej przez Plantingę). Przy takim rozumieniu wymogu posiadania świadectw na rzecz przekonań religijnych, przekonania podmiotu pochodzące z *quasi-doświadczenia* religijnego są przez niego racjonalnie żywione, o ile – przykładowo – podmiot ten zweryfikuje spójność ich treści z wyznawaną przez siebie doktryną religijną. Osiągnie on w ten sposób wspomnianą przez Greco koherencję ze społecznością, w której żyje. Oczywiście omawiane przekonania będą tym bardziej racjonalne, im większą liczbą świadectw potwierdzających je będzie dysponował podmiot.

Główna teza broniona przez Plantingę, brzmi:

(T5) Przekonania religijne mogą być właściwymi przekonaniami bazowymi w racjonalnej strukturze wiedzy.

Plantinga traktuje tezę (T5) jako równoważną z:

(T6) Racjonalne żywienie przekonań religijnych *nie wymaga przyjęcia ich na podstawie świadectw*.

oraz:

(T7) Racjonalne żywienie przekonań religijnych *nie wymaga dysponowania świadectwami na ich rzecz*.

Tezy (T6) i (T7) można rozumieć jako wynikające odpowiednio z (T2) i (T3) przy równoczesnym założeniu prawdziwości:

(T8) Istnieje *sensus divinitatis*.

Tezę (T8) Plantinga zakłada na podstawie uznawanego przez siebie autorytetu Kalwina i innych myślicieli protestanckich. Na gruncie filozofii odwoływanie się do autorytetów w dziedzinie teologii nie jest akceptowalnym rodzajem argumentu, stąd (T6) i (T7) należałoby uznać za nieuzasadnione (filozoficznie).

Z tekstów Plantingi można jednak odtworzyć argument natury epistemologicznej (niezależny od (T2) i (T3)) na rzecz (T6) i (T7) (a tym samym,

w mniemaniu Plantingi, również na rzecz jego centralnej tezy (T5)). Plantinga przytacza przykłady osób wierzących. Ich analiza prowadzi go do wniosku, że osoby te nie przyjmują swoich przekonań religijnych na podstawie jakichkolwiek świadectw. Stwierdza następnie, że nie widzi powodu, dla którego należałoby uznać przekonania religijne tychże teistów za nieracjonalne, nieuzasadnione, w jakiś sposób naruszające obowiązek intelektualny. W jego ocenie przekonania te są racjonalnie żywione. Na tej podstawie wyciąga wniosek o prawdziwości tezy (T6) (co oznacza dla niego również prawdziwość (T7) i (T5)).

Warto jednak przyjrzeć się bliżej przykładom, na które powołuje się Plantinga: „Co z 14-letnim teistą, wychowanym w wierze w Boga w społeczeństwie, w którym wszyscy są wierzący? Ten 14-letni teista, jak możemy przypuszczać, nie wierzy w Boga na podstawie świadectw. Nigdy dotąd nie słyszał o argumentach kosmologicznym, teleologicznym czy ontologicznym. W rzeczy samej nikt nigdy nie przedstawiał mu jakichkolwiek świadectw. I chociaż często mówiono mu o Bogu, nie traktuje on tego przekazu jako świadectwo. Nie rozumuje w następujący sposób: wszyscy wokół mówią, że Bóg nas kocha i opiekuje się nami; większość z tego, co mówią, jest prawdą, więc prawdopodobnie i *to jest* prawdą. Zamiast tego, on po prostu wierzy w to, czego jest uczony. Czy narusza on wszystko-uwzględniający obowiązek intelektualny? Z pewnością nie. A co z dojrzałym teistą – powiedzmy św. Tomaszem z Akwinu – który sądzi, iż *posiada* odpowiednie świadectwa? Załóżmy, że jest on w błędzie; załóżmy, że wszystkie jego argumenty są wadliwe. Niemniej jednak, zastanawiał się nad tym długo, solidnie oraz uważnie i sądzi, że *naprawdę ma* odpowiednie świadectwa. Czy powinniśmy sądzić, iż narusza on w tym przypadku wszystko-uwzględniający obowiązek intelektualny? Myślę, że z pewnością nie”³⁵.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że omawiane osoby przyjmują swoje przekonania religijne na podstawie świadectw (porównaj punkt 3.4.1), tyle że

³⁵ „What about the 14-year-old theist brought up to believe in God in a community where everyone believes? This 14-year-old theist, we may suppose, does not believe in God on the basis of evidence. He has never heard of the cosmological, teleological, or ontological arguments; in fact no one has ever presented him with any evidence at all. And although he has often been told about God, he does not take that testimony as evidence; he does not reason thus: everyone around here says God loves us and cares for us; most of what everyone around here says is true; so probably *that is* true. Instead, he simply believes what he is taught. Is he violating an all-things-considered intellectual duty? Surely not. And what about the mature theist – Thomas Aquinas, let us say – who thinks he *does* have adequate evidence? Let us suppose he is wrong; let us suppose all of his arguments are failures. Nevertheless he has reflected long, hard, and conscientiously on the matter and thinks he *does* have adequate evidence. Shall we suppose he is violating an all-things-considered intellectual duty here? I should think not” (A. Plantinga, *Reason and Belief in God*, s. 33-34 [tłumaczenie własne]). Zob. również tenże, *Warranted Christian Belief*, s. 100-102.

zgodnie ze słabszym rozumieniem „opierania przekonań na świadectwach” niż to, jakie przyjmuje Plantinga³⁶. Trzeba pamiętać, iż opracowując swoją koncepcję racjonalności przekonań religijnych, Plantinga ma na celu przede wszystkim przeciwstawienie się filozoficznemu krytykom teizmu (których nazywa *evidentialist objectors*). Mając na względzie ich wymogi stawiane racjonalnemu żywieniu przekonań religijnych, zakłada (jak wspomniano w pierwszej części niniejszego artykułu), że przekonanie jest oparte na świadectwie wyłącznie wtedy, gdy podmiot przyjął je na podstawie w pełni uświadomionego i poprawnego (podlegającego intersubiektywnemu sprawdzeniu) rozumowania o postaci dedukcyjnej, indukcyjnej lub abdukcyjnej. Tak rozumiany wymóg oparcia przekonań religijnych na świadectwach można nazwać „ewidencjalizmem mocnym”³⁷. Plantinga zgadza się ze swoimi przeciwnikami, iż przekonania religijne nie są w stanie spełnić tego wymogu, stąd – w celu obrony ich racjonalności – uznaje, iż są one właściwymi przekonaniem bazowymi³⁸.

Współczesną epistemologię religii, rozwijającą się w cieniu debaty nad stanowiskiem epistemologów reformowanych, można ująć jako próbę zbadania, czy przekonania religijne spełniają wymóg, który można nazwać „ewidencjalizmem umiarkowanym” (lub „słabym”). Pośród epistemologów religii stosunkowo powszechne jest dystansowanie się od „ewidencjalizmu mocnego” oraz nieprzekreślanie racjonalności (przynajmniej niektórych) przekonań religijnych. Stąd też badania skupiają się wokół problematyki takich (można by rzec prywatnych) świadectw na rzecz przekonań religijnych, jak przekaz innych (ang. *testimony*) czy doświadczenie religijne. Pewną próbą uzgodnienia „ewidencjalizmu mocnego” z „ewidencjalizmem umiarkowanym” może być intensywne poszukiwanie przez dzisiejszych epistemologów (w szczególności epistemologów religii) odpowiedzi na pytanie, jak możliwa jest niezgodność (ang. *disagreement*) pomiędzy dwoma osobami znajdującymi się w tej samej sytuacji epistemicznej (ang. *epistemic peer*), to znaczy posiadającymi takie same zdolności intelektualne oraz takie same świadectwa.

Warto zaznaczyć, że propozycja wysunięta przez epistemologów reformowanych oraz toczona w związku z nią dyskusje w istotny sposób przyczyniły

³⁶ Zob. punkt 3.4.1. powyżej; zob. również N. Kretzmann, *Evidence Against Anti-Evidentialism*, w: *Our Knowledge of God: Essays on Natural and Philosophical Theology*, red. K.J. Clark, Dordrecht 1992, s. 17-38. Autor szczegółowo analizuje bardzo wąskie pojęcia przekonania i oparcia przekonań na świadectwach, jakimi posługuje się Plantinga w swej koncepcji.

³⁷ W literaturze przedmiotu, pewnie pod wpływem interpretacji autorstwa Plantingi, funkcjonuje również nazwa „ewidencjalizm oświeceniowy”.

³⁸ Istotny wpływ na poglądy Plantingi w tym zakresie wydaje się mieć myśl Thomasa Reida. Charakter niniejszego artykułu i jego objętość nie pozwala jednak na szczegółowe omówienie tego zagadnienia.

się do zwrócenia uwagi na problem autonomiczności przekonań religijnych. Debaty te pokazały bowiem, iż przekonania religijne mogą mieć swoje własne źródła poznania oraz specyfikę, przez co nie można ich podporządkować innym typom poznania, na przykład naukowemu. Zasługą Plantingi jest osadzenie problematyki przekonań religijnych w kontekście współczesnych dyskusji epistemologicznych, przez co ten typ przekonań stał się nie tylko pełnoprawnym, ale również wyjątkowo interesującym i ważnym przedmiotem badań filozofii analitycznej.

5. Epistemologia religii a teologia

Na zaprezentowaną w niniejszym artykule debatę filozoficzną pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami epistemologii reformowanej można spojrzeć jak na swego rodzaju odzwierciedlenie doktrynalnej różnicy dzielącej protestantyzm i katolicyzm. Linda Zagzebski, w artykule zamieszczonym w pracy zbiorowej *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, analizuje cechy epistemologii reformowanej, które jej zdaniem mają swoje źródło w nauce Kalwina (dopowiedzmy – pewnej jej skrajnej odmianie). Uwyrażnia ona dwa aspekty (czy implikacje) tej koncepcji epistemologii religii: jej awoluntarystyczny i indywidualistyczny charakter. Nauka Kalwina w znaczącym stopniu akcentuje deprawację natury ludzkiej spowodowaną grzechem pierworodnym, zarówno w jej wymiarze moralnym, jak i kognitywnym. Wskutek tego wiara bądź jej brak są czymś leżącym poza kontrolą podmiotu, a zależnym wyłącznie od Bożej łaski. I tak (jak wspomniano w punkcie 3.1.2.) według Plantingi żywienie przekonań religijnych może być (a co więcej, jest wskazane, by było) efektem działania pewnego niezależnego od podmiotu i niekoniecznie uświadomionego przez podmiot mechanizmu. Posiadanie tychże przekonań lub ich brak jest w tej koncepcji, jak wskazuje Zagzebski, zależne od „epistemicznego trafu” lub „pecha”. Indywidualistyczny charakter epistemologii reformowanej uwidacznia się natomiast, jej zdaniem, w fakcie, iż w koncepcji tej szczególną wagę przywiązuje się do osobistego „objawienia” przeżywanego przez określoną osobę (mówiąc językiem epistemologii, do jej bazowego przekonania religijnego). Uprawomocniające odniesienie tegoż „objawienia” do podzielanej przez pewną społeczność religijną doktryny nie jest czymś wymaganym.

Liczne zarzuty wobec stanowiska epistemologów reformowanych akcentują, zdaniem Zagzebski, pewne istotne elementy charakterystyczne dla

myśli katolickiej. Wskazuje ona, iż według tej doktryny religijnej wolitywny charakter wiary nie jest eliminowany przez skutki grzechu pierworodnego. Ten aspekt katolicyzmu uwidacznia się w akcentowaniu przez krytyków Plantingi odpowiedzialności epistemicznej ciężącej na osobie wierzącej, której osoba ta powinna i może sprostać. W przeciwieństwie do indywidualistycznego charakteru epistemologii reformowanej, myśl katolicka ma, jak wskazuje Zagzebski, ważny aspekt społeczny. Zgodnie z tą doktryną religijną adresatem Objawienia jest wspólnota Kościoła, a indywidualne „objawienie” podlega natomiast uprawomocnieniu tejże wspólnoty i powinno być przez nią starannie ocenione. Ten społeczny wymiar warunków racjonalności przekonań religijnych jest powracającym elementem zarzutów wysuwanych wobec stanowiska Plantingi. Zawarta jest w nich intuicja, iż kryteria racjonalności przekonań danego podmiotu nie mogą pozostawać w oderwaniu od przekonań i norm podzielanych przez społeczeństwo.

Zrekonstruowana w niniejszym artykule debata na temat warunków racjonalności przekonań religijnych odzwierciedla również znany problem pojmowania łaski i natury w katolicyzmie oraz protestantyzmie. Myśl protestancka akcentuje rozdźwięk pomiędzy porządkiem naturalnym a łaską, co uwidacznia się w odrzuceniu konieczności wsparcia poznania religijnego przez naturalne władze poznawcze. Przeciwnie stanowisko obecne jest w doktrynie katolickiej, gdzie łaska pojmowana jest jako udoskonalająca porządek naturalny. Stąd istotne miejsce w myśli katolickiej odgrywała zawsze teologia naturalna, poszukująca zgodności (przynajmniej do pewnego stopnia) pomiędzy tym, co znane z Objawienia, a tym, co dostępne poznaniu naturalnemu. Przytoczone zbieżności pomiędzy różnicami stanowisk we współczesnych sporach epistemologicznych i różnicami doktrynalnymi pomiędzy protestantyzmem i katolicyzmem ukazują, jak sądzę, że współczesna epistemologia religii może mieć pewne instrumentalne znaczenie dla teologii³⁹.

³⁹ L. Zagzebski, *Religious Knowledge and the Virtues of the Mind*, w: *Rational Faith*, s. 199-225. Zobacz również inne analizy poświęcone zależnościom między stanowiskiem w kwestii epistemologii religii Plantingi a doktryną religijną: G. Gutting, *The Catholic and the Calvinist: A Dialogue on Faith and Reason*, „Faith and Philosophy” 2(1985), nr 3, s. 236-256 oraz J. Greco, *Catholics vs. Calvinists on Religious Knowledge*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 71(1997), nr 1, s. 13-34.

Bibliografia

- Bocheński J.M., *The Logic of Religion*, New York 1965 (wydanie polskie: tenże, *Logika religii*, tłum. S. Magala, Warszawa 1990).
- Christian R.A., *Plantinga, Epistemic Permissiveness, and Metaphysical Pluralism*, „*Religious Studies*” 28(1992), nr 4, s. 553-573.
- Clark K.J., *Religious Epistemology*, w: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, red. J. Fieser., B. Dowden, <http://www.iep.utm.edu/relig-ep/> [dostęp: 15 stycznia 2014].
- Czapkay Sudduth M.L., *Alstonian Foundationalism and Higher-Level Theistic Evidentialism*, „*International Journal for Philosophy of Religion*” 37(1995), nr 1, s. 25-44.
- DeRose K., *Voodoo Epistemology*, http://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual_library/articles/derose_keith/voodoo_epistemology.pdf [dostęp: 15 stycznia 2014].
- Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, red. A. Plantinga, N. Wolterstorff, Notre Dame 1983.
- Fales E., *Warranted Christian Belief by Alvin Plantinga*, „*Noûs*” 37(2003), nr 2, s. 353-370.
- Filozofia religii*, red. B. Chwedeńczuk [seria: *Fragmety filozofii analitycznej*], Warszawa 1997.
- Forrest P., *The Epistemology of Religion*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E.N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2004/entries/religion-epistemology/> [dostęp: 15 stycznia 2014].
- Greco J., *Catholics vs. Calvinists on Religious Knowledge*, „*American Catholic Philosophical Quarterly*” 71(1997), nr 1, s. 13-34.
- Greco J., *Is Natural Theology Necessary for Theistic Knowledge?*, w: *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, red. L. Zagzebski, Notre Dame 1993, s. 168-198.
- Grigg R., *The Crucial Disanalogies between Properly Basic Belief and Belief in God*, „*Religious Studies*” 26(1990), nr 3, s. 389-401.
- Grigg R., *Theism and Proper Basicity: A Response to Plantinga*, „*International Journal for Philosophy of Religion*” 14(1983), nr 2, s. 123-127.
- Gutting G., *The Catholic and the Calvinist: A Dialogue on Faith and Reason*, „*Faith and Philosophy*” 2(1985), nr 3, s. 236-256.
- Hatcher D., *Some Problems with Plantinga's Reformed Epistemology*, „*American Journal of Theology and Philosophy*” 10(1989), nr 1, s. 21-31.
- Helm P., *Warranted Christian Belief by Alvin Plantinga (review)*, „*Mind*” 110(2001), nr 440, s. 1110-1115.
- Hill D., *Warranted Christian Belief - A Review Article*, „*Themelios*” 26(2001), nr 2, s. 43-50.
- Kretzmann N., *Evidence Against Anti-Evidentialism*, w: *Our Knowledge of God: Essays on Natural and Philosophical Theology*, red. K.J. Clark, Dordrecht 1992, s. 17-38.
- Le Morvan P., Radcliffe D., *Plantinga on Warranted Christian Belief*, „*The Heythrop Journal*” 44(2003), nr 3, s. 345-351.
- McLeod M., *Can Belief in God Be Confirmed?*, „*Religious Studies*” 24(1988), nr 3, s. 311-323.

- McLeod M., *The Analogy Argument for the Proper Basicity of Belief in God*, „International Journal for Philosophy of Religion” 21(1987), nr 1, s. 3-20.
- Plantinga A., *Advice to Christian Philosophers*, „Faith and Philosophy” 1(1984), nr 3, s. 253-271.
- Plantinga A., *Is Belief in God Properly Basic?*, „Noûs” 15(1981), nr 1, s. 41-51.
- Plantinga A., *On Reformed epistemology*, „The Reformed Journal” 32(1982), nr 1, s. 13-17.
- Plantinga A., *Rationality and Public Evidence: A Reply to Richard Swinburne*, „Religious Studies” 37(2001), nr 2, s. 215-222.
- Plantinga A., *Reason and Belief in God*, w: *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, red. A. Plantinga, N. Wolterstorff, Notre Dame 1983, s. 16-93.
- Plantinga A., *The Foundations of Theism: A Reply*, „Faith and Philosophy” 3(1986), nr 3, s. 298-313.
- Plantinga A., *The Prospects for Natural Theology*, „Philosophical Perspectives” 5(1991), s. 287-315.
- Plantinga A., *Warranted Christian Belief*, New York 2000.
- Quinn P.L., *In Search of the Foundations of Theism*, „Faith and Philosophy” 2(1985), nr 4, s. 469-487.
- Quinn P.L., *The Foundations of Theism Again: A Rejoinder to Plantinga*, w: *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, red. L. Zagzebski, Notre Dame 1993, s. 14-47.
- Ross J., *Cognitive Finality*, w: *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, red. L. Zagzebski, Notre Dame 1993, s. 226-255.
- Schubert F., *Is Ancestral Testimony Foundational Evidence for God's Existence?*, „Religious Studies” 27(1991), nr 4, s. 499-510.
- Smith M., *The Epistemology of Religion*, „Analysis” 74(2014), nr 1, s. 135-147.
- Swinburne R., *Plantinga on warrant*, „Religious Studies” 37(2001), nr 2, s. 203-214.
- Van Hook J.M., *Knowledge, belief, and Reformed epistemology*, „The Reformed Journal” 31(1981), nr 7, s. 12-17.
- Zagzebski L., *Religious Knowledge and the Virtues of the Mind*, w: *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, red. L. Zagzebski, Notre Dame 1993, s. 199-225.
- Zeis J., *Natural Theology: Reformed?*, w: *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, red. L. Zagzebski, Notre Dame 1993, s. 48-78.