

Marek Pepliński

ALVINA PLANTINGI KONCEPCJA RACJONALNOŚCI PRZEKONAŃ RELIGIJNYCH NA TLE GŁÓWNYCH STANOWISK W XX WIECZNEJ ANALITYCZNEJ EPISTEMOLOGII RELIGII

1. Uwagi wstępne

Gdyby chcieć syntetycznie ująć problematykę analitycznej filozofii religii z drugiej połowy ubiegłego wieku, poprzez wskazanie najważniejszego lub kluczowego zagadnienia, które wiązałoby pozostałe problemy w pewnego rodzaju całość, to zagadnienie racjonalności poznania religijnego byłoby murowanym kandydatem do pierwszego miejsca. „Zwycięstwo” to jednak wydaje się być okupione kosztami, których szczególnie filozof analityczny powinien się wystrzegać, mianowicie zbyt szerokim rozumieniem problemu racjonalności, co pozwala rozważać pod tym mianem wiele odmiennych, choć powiązanych zagadnień. Niekiedy można w związku z tym mieć wrażenie, że termin „racjonalność” w odniesieniu do zagadnień związanych z wierzeniami religijnymi bywa używany wieloznacznie, do czego walenie przyczynia się brak wyraźnej eksplikacji znaczenia tego terminu¹. Filozofowie posługują się nim zazwyczaj intuicyjnie, rzadko czyniąc go bezpośrednim przedmiotem swojej uwagi. Zazwyczaj interesuje ich po prostu odpowiedź na pytanie czy poznanie - rzadziej - wiedza religijna lub przekonanie religijne jest racjonalne.

W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku najczęściej przez zagadnienie racjonalności pojmowano problem wartości poznawczej twierdzeń

¹ By zdać sobie sprawę z rozpiętości zagadnień umieszczanych pod mianem racjonalności poznania religijnego wystarczy sięgnąć do bibliografii filozofii religii. A. F. Sanders and K. de Ridder, *Fifty Years of Philosophy of Religion: A Select Bibliography (1955-2005)*, Leiden – Boston 2007 w dziale teoria poznania religijnego mieści adresy bibliograficzne około 130 pozycji książkowych oraz 660 artykułów, z których znaczna część już w samym tytule zawiera terminy „rationality”, „reason” i „justification”. Dokładnie rzecz biorąc angielski odpowiednik terminu „racjonalność” występuje w tytułach 133 razy, w tym 68 razy poza obszarem epistemologii religii. Termin „reason” użyty jest w przypadku 183 pozycji, w tym 127 razy poza działem epistemologii religii, zaś termin „uprawomocnienie” pojawia się 44 razy, w tym poza wspomnianym działem 14 razy. Jeszcze częściej termin ten występuje w treści książek i artykułów z obszaru analitycznej teorii poznania religijnego. W przypadku wcześniejszej bibliografii R. G. Wolfa pierwszy z omawianych terminów pojawia się 209 razy, drugi 328, a trzeci 53 razy. Publikacje dotyczące racjonalności religii znajdziemy w takich działach jak: Wiara i objawienie; Analogia i język religijny; Mistycyzm i doświadczenie religijne; Nauka i teologia; Weryfikacjonizm czy wreszcie Epistemologia Zreformowanych i racjonalność wiary w Boga. Patrz Robert G. Wolf, *Analytic philosophy of religion: a bibliography, 1940-1996*, Bowling Green, Philosophy Documentation Center, 1998, r. 3.1-3; 4.1-2; 6.1.

religijnych („problem of religious truth-claims”), powiązany z zagadnieniami znaczenia języka religijnego oraz argumentacyjnego uzasadnienia twierdzeń religijnych².

Zagadnienie racjonalności – czy, jak ujmują to niektórzy, irracjonalności - wiary religijnej było w tym czasie często rozważane w obszarze teodycei, zajmującej się w dużej mierze tzw. logicznym lub dedukcyjnym argumentem ze zła przeciw istnieniu Boga. Najczęściej poddawana dyskusji wersja tego argumentu zaproponowana została przez J. Mackie w artykule *Evil and Omnipotence* z 1955 roku³. Mackie twierdzi w nim, iż twierdzenia teisty są irracjonalne w pozytywnym sensie. (Sens pozytywny odróżnia on od negatywnego, przez ten ostatni rozumiejąc przypisywany przezeń teiście *brak uzasadnienia* dla przyjmowanych twierdzeń. Natomiast irracjonalność w sensie pozytywnym polegać ma na *sprzeczności* występującej wśród przekonań teisty). Mianowicie twierdzenie, iż istnieje dobry i wszechmocny Bóg oraz twierdzenie, że istnieje zło, są niekompatybilne. Stanowisko tego rodzaju wymaga przyjęcia dwu dodatkowych założeń: 1. że nie ma granic dla tego co może uczynić byt wszechmocny oraz 2. że doskonale dobra istota eliminuje wszelkie zło, które jest w stanie wyeliminować. Teista faktycznie przyjmuje pierwsze dwa twierdzenia, inna sprawa czy jest zobowiązany do akceptacji dwóch ostatnich i czy w przypadku gdyby tak nie było istnieją lepsi kandydaci na quasi-logiczne reguły generujące sugerowaną przez Mackie’go sprzeczność⁴.

W tym miejscu jednak istotną kwestią nie jest zasadność zarzutu dedukcyjnego, lecz sens w jakim stanowi on wyzwanie dla racjonalności teisty, jako że możliwe są przynajmniej dwie interpretacje tego wyzwania. Po pierwsze, jeżeli zarzut jest trafny, to teizm jest fałszywy i Bóg, w którego wierzą wyznawcy religii zawierających teizm

² Patrz. D. Allen, *The Reasonableness of Faith*, Washington - Cleveland 1968, kontynuująca rozważania zawarte w jego wcześniejszej rozprawie *Faith as a Ground for Religious Beliefs*, Yale University 1965. R. Bambrough w *Reason, Truth and God*, London 1969, zwraca uwagę na konieczność uwzględnienia przez filozofa religii złożoności i zróżnicowania fenomenów religijnych, w tym logicznego zroźnicowania dyskursu religijnego, broniąc przeciwko fideizmowi i irracjonalizmowi wymiaru poznawczego języka religijnego opierającego się na powszechnej możliwości argumentowania za twierdzeniami religijnymi w przypadku wystąpienia rozbieżności stanowisk. Z kolei W. T. Blackstone, w popularnej w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych pozycji *The Problem of Religious Knowledge. The Impact of Contemporary Philosophical Analysis on the Question of Religious Knowledge*, Englewood Cliffs 1963, dociekaniom nad znaczeniem poznawczym języka religijnego dedykuje pierwsze sto dwadzieścia stron, następne czterdzieści zaś epistemologii religijnych przekonań i wiedzy. Podobnych przykładów można mnożyć dziesiątki. Patrz B. Mitchell, ed., *Faith and Logic*, London, 1957; J. Hick, *Faith and Knowledge*, Ithaca 1957; F. Ferré, *Language, Logic and God*, New York – London 1961; K. Bendall and F. Ferre, *Exploring the Logic of Faith*, New York 1962; W.A. Christian, *Meaning and Truth in Religion*, Princeton 1964; S. C. Brown, *Do Religious Claims Make Sense? An Essay in the Epistemology of Religion*, London 1969. Doskonałym przykładem takiego podejścia jest praca J. M. Bocheńskiego, *Logika religii*, tłum. S. Magala, Warszawa 1993, s. 325-468 (oryginalne wydanie *The Logic of Religion*, New York 1965). Zob. J. A. Hutchison, *Language Analysis and Theology: Present and Future*, „Journal of the American Academy of Religion” 1967, 35, No. 4, s. 323-336.

³ „Mind” 64, 1955, No. 254, ss. 200-212. Dociekania dotyczące argumentacji Mackiego i samego argumentu logicznego trwały intensywnie aż do lat osiemdziesiątych.

⁴ Przeciwko argumentacji Mackiego wypowiedziało się wielu autorów, w tym najważniejszą chyba rolę w ukształtowaniu przekonania o jej niepowodzeniu odegrała kontrargumentacja A. Plantingi. Zob. jego *The Free Will Defense*, [w:] *Philosophy in America*, red. M. Black, Ithaca 1965, ss. 204-220; *God and Other Minds*, Ithaca 1967, ss. 115-155; *The Nature of Necessity*, Oxford 1974, ss. 164-191.

jako swoją istotną składową, nie istnieje. Mackie jednak formułuje swoją argumentację jako zarzut *de jure* a nie *de facto*, wskazując jedynie na irracjonalność wiary teistycznej i teisty⁵.

W tym generalnym trendzie, akcentującym problematykę racjonalności przekonań religijnych, mieści się przesunięcie przez filozofów analitycznych akcentu z argumentu dedukcyjnego na argument *ewidencjalny*, zwany także indukcyjnym lub a posteriori, gdyż i w tym przypadku główną motywacją było znalezienie argumentu uderzającego w teizm⁶. Nie szuka się tu argumentu, który wskazywałby nieracjonalność przekonań religijnych z racji ich sprzeczności z posiadaną wiedzą o złu czy przekonaniami dotyczącymi go, lecz dąży się do wykazania, iż nasze przekonania o złu zawartym w świecie mogą stanowić dobrą podstawę do odrzucenia przekonania o istnieniu Boga teizmu lub też czynią to przekonanie - potraktowane jako swoista hipoteza - nieprawdopodobnym. Jeżeli taka argumentacja okazałaby się poprawna i niepodważona, czyniłoby to wiarę w Boga irracjonalną.

Powiązanie kwestii racjonalności z argumentacją w dziedzinie dociekań teodycealnych jest zgodne z generalnym nurtem przesuwania zainteresowania od wiązania oceny epistemologicznej z zagadnieniami sensowności poznawczej i niesprzeczności, do eksplikowania go za pomocą kategorii uprawomocnienia epistemicznego („epistemic justification”). Dokonuje się to w latach osiemdziesiątych i trwa aż do końca ubiegłego wieku, z kontynuacją widoczną w aktualnych dyskusjach.

Jak widać z tego krótkiego przeglądu, problematyka racjonalności przekonań religijnych, jeżeli nie ma być uznana za rozumianą wieloznacznie, to powinna być potraktowana jako wielowątkowa.

Złożoną problematykę racjonalności przekonań religijnych można by próbować uporządkować przyjmując, iż racjonalność myślenia ukierunkowanego na poznanie danej dziedziny podporządkowana jest celowi poznawczemu jakim jest wiedza propozycjonalna – tj. istniejąca w postaci sądów - o owej dziedzinie przedmiotowej. Aby owo dążenie do wiedzy propozycjonalnej było skuteczne, winniśmy kierować się trzema regułami: nasze sądy powinny być wyrażane w zdaniach sensownych poznawczo i precyzyjnych; suma ich powinna być logicznie koherentna; sądy te (i wyrażające je zdania) powinny być uprawomocnione⁷.

Takie ujęcie racjonalności sądów i przekonań pozwoliłoby na potraktowanie dociekań analitycznych filozofów religii nad racjonalnością wiary religijnej jako cechujących się jednolitością, gdzie różnice zainteresowań poznawczych biorą się z wieloaspektowości materii, a nie z nie dość jasnego stawiania sprawy. Propozycja ta jednak natrafia na rozmaite przeszkody. Po pierwsze, jak to zostało już wspomniane, refleksja nad problematyką racjonalności przekonań religijnych zazwyczaj prowadzona jest z pozycji rzeczowej odpowiadania na pytanie, czy dane przekonanie religijne (lub ich zbiór) jest racjonalne i trudno jest znaleźć w pracach analitycznych filozofów religii rozbudowane dociekania meta-przedmiotowe nad koncepcją racjonalności, które

⁵ *Evil and Omnipotence*, „Mind” 64, 1955, No. 254, ss. 200-1.

⁶ Zob. P. Hare, *Evil and the Concept of a Limited God*, „Philosophical Studies” 18, 1967, ss. 65-70; P. Hare and E. Madden, *A Theodicy for Today?*, „Southern Journal of Philosophy” 4, 1966, ss. 287-292. W artykułach tych autorzy sugerują zwrócenie uwagi w teodycei na problem tzw. niepotrzebnego, zbędnego zła („gratuitous evil”).

⁷ Por. K. Szaniawski, *Racjonalność jako wartość*, [w:] tenże, *O nauce, rozumowaniach i wartościach*, Warszawa 1994, s. 532.

pozwołyby uzasadnić zaproponowane kryterium. Po drugie, przynajmniej od lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, nie da się sprowadzić kwestii prawomocności przekonań religijnych do zagadnienia posiadania przez nie uzasadnienia w postaci rezultatu rozumowania uzasadniającego, co jest związane ze zwrotem w kierunku eksternalizmu w epistemologii. Trzeba tu również zwrócić uwagę, że używany przez analityków angielski termin „justification” może odnosić się zarówno do aktów nabycia czy utraty przekonania, do ich rezultatów, jak i do osoby zajmującej postawę propozycjonalną. W tych różnych sytuacjach termin ten zaś nie może mieć tego samego znaczenia.

Dwa pierwsze problemy zostaną w dalszym ciągu moich dociekań pominięte - zwłaszcza, że w ich trakcie pewne problemy ulegną wyjaśnieniu i to lepszemu, niż mogłoby zostać zaproponowane w tym miejscu; skoncentruję się zatem na aspekcie racjonalności przekonań, który wiąże się z ich odpowiednim uprawomocnieniem, w mniejszym stopniu zwracając uwagę na pozostałe dwa aspekty racjonalności.

2. Ewidencyjizm

Podstawową intuicją, którą kierują się autorzy dociekający racjonalności pewnego przekonania, jest teza, iż pochodna jest ona od argumentu, który może być przytoczony dla obrony prawomocności przekonania. Dotyczy to przekonań wziętych generalnie, niezależnie od dziedziny której dotyczą, jak i niezależnie od własności poznania, które konstytuowane jest przez owo przekonanie. Niekiedy jednak, jak to zostało już wskazane, sugeruje się, że racjonalność przekonania jest warunkiem koniecznym do tego, aby przekonanie mieściło się w klasie przekonań tworzących wiedzę. Oczywiście jest, że w przypadku badań filozoficznych, jeżeli jakieś twierdzenie aspiruje do roli wiedzy filozoficznej, to oczekuje się od wysuwającego je, iż będzie ono podparte argumentem filozoficznym. Ale wśród filozofów częsty jest również pogląd, iż także w przypadku poznania religijnego warunkiem racjonalnego przekonania jest, aby było ono podparte argumentem filozoficznym, a nie np. teologicznym. Wymóg ten nie dotyczy tylko twierdzeń, które miałyby wchodzić w skład wiedzy teologicznej, lecz generalnie wszystkich przekonań religijnych dotyczących Boga i spraw z Nim związanych. Niekiedy stanowisko filozoficzne, iż filozofia osądza wszelkie dziedziny kultury wedle własnych kryteriów i dostarcza im racjonalnych podstaw w postaci argumentów filozoficznych gruntujących ważność, prawomocność czy kierunek i sens rozwoju owych dziedzin, zwie się fundamentalizmem filozoficznym. Dawniej postawę taką nazywano racjonalistyczną czy też po prostu racjonalizmem. Bez wątplenia we współczesnej epistemologii religii możemy dostrzec wpływ tak pojętego racjonalizmu czy fundamentalizmu filozoficznego.

Wydaje się, że za to wymaganie filozoficznego ugruntowania przekonań religijnych odpowiedzialne jest podzielane przez wielu filozofów założenie - będzie ono tu nazywane założeniem ewidencyjalistycznym lub racjonalistycznym - w świetle którego interpretuje się pojęcie racjonalnego przekonania. Stwierdza ono, że wszelkie przekonania, a w szczególności przekonania dotyczące Boga, są racjonalne, jeżeli posiadamy dla nich odpowiednią rację epistemiczną. Cytując klasyka ewidencyjalizmu i ewidencyjalistycznej etyki przekonań W. K. Clifforda: „Jest zawsze złe, gdziekolwiek i dla każdego, być przekonanym co do czegośkolwiek, o ile ma się niewystarczające dla

tego przekonania świadectwo”⁸. Plantinga, odnosząc to generalne twierdzenie do przekonań religijnych, zauważa, iż zgodnie z owym stanowiskiem należy zatem stwierdzić iż „... przekonanie, że Bóg istnieje, jest irracjonalne lub nierozsądne, lub nie jest intelektualnie akceptowalne lub jest intelektualnie nieodpowiedzialne lub noetycznie podstandardowe, ponieważ (...) nie ma dla niego wystarczającej racji (evidence)”⁹.

To szerokie rozumienie zarzutu irracjonalności jest niezwykle ważne dla poprawnej interpretacji problemu racjonalności w analitycznej filozofii religii. Wiąże się to ze wspomnianą już wielością aspektów, które brane są pod uwagę przy ocenie racjonalności danego przekonania.

Zastosowanie założenia ewidencjalistycznego do wiary religijnej, wraz z twierdzeniem, że wspomniany wymóg nie może - z powodu braku odpowiednich argumentów - zostać spełniony, nosi miano zarzutu ewidencjalistycznego względem przekonań religijnych; można go też nazywać zarzutem racjonalistycznym. Głosi on, że jest irracjonalnym lub nierozsądnym akceptować przekonanie, że Bóg istnieje (lub inne twierdzenie teologiczne czy religijne), o ile nie posiada się dla niego odpowiedniego świadectwa („evidence”), czy racji poznawczej. A ponieważ takowe racje nie są nam dostępne, to twierdzenie takie jest pozbawione racji i tym samym irracjonalne.

Chcąc wyeksplikować założenie ewidencjalistyczne stojące u podstaw zarzutu racjonalistycznego wobec wiary religijnej i jej pochodnych, możemy posłużyć się sformułowaniem tego założenia jakie spotykamy w Jeffa Jordana krytycznej dyskusji ewidencjalizmu (EW) jako reguły etyki przekonań: „Dla dowolnej osoby S, twierdzenia p i czasu t, dozwolonym jest aby S była przekonana, że p w czasie t, wtedy i tylko wtedy, gdy przekonanie, że p, jest podparte przez racje jakimi dysponuje S w czasie t”¹⁰. Jordan zauważa, że możliwe są różne sposoby interpretowania założenia EW. Przy najmocniejszej powinien on być odczytywany następująco: „Dla dowolnej osoby S, twierdzenia p i czasu t, osoba S powinna być przekonana, że p w czasie t, jeżeli racje jakimi dysponuje S w czasie t podpierają przekonanie S, że p oraz osoba S powinna nie być przekonana, że p w czasie t, jeżeli racje jakimi dysponuje S w czasie t nie podpierają przekonanie S, że p”¹¹.

Jakie są najważniejsze cechy racjonalności przekonań interpretowanej w świetle tego generalnego założenia ewidencjalistycznego? Po pierwsze, kwalifikacja jakiegoś przekonania jako racjonalnego lub irracjonalnego ma charakter stwierdzenia normatywnego, ujmującego lub przypisującego twierdzeniu - i co za tym idzie,

⁸ W. Clifford, *The Ethics of Belief*, [w:] tenże, *The Ethics of Belief and Other Essays*, London 1947, s. 77. Clifford twierdzi, iż ten, kto akceptuje pewne twierdzenie bez posiadania dla niego odpowiedniej podstawy, oszukuje siebie i rodzaj ludzki.

⁹ A. Plantinga, *Is Belief in God Properly Basic?*, *Nous*, 15, 1979, s. 41.

¹⁰ „EV: for all persons S and propositions p and times t, it is permissible for S to believe that p at t if and only if believing p is supported by S's evidence at t.” J. Jordan, *Pascal's Wager: Pragmatic Arguments and Belief in God*, Oxford University Press 2007, s. 42.

¹¹ „AE: for all persons S and propositions p and times t, S ought to believe that p at t if the evidence supports S's believing p at t; and S ought not to believe that p if the evidence does not support S's believing p at t.” Tamże, s. 45.

przekonaniu - pewną wartość epistemiczną¹². Po drugie, racjonalność przekonań jest funkcją posiadania racji epistemicznych przez osobę będącą podmiotem przekonania, mianowicie funkcją ich relacji do argumentów za danym przekonaniem.

Jaka to powinna być relacja? Czy powinna to być znajomość argumentów, które są (mogą być?) przedstawione dla ich obrony w sytuacji zakwestionowania prawdziwości danego twierdzenia? Czy też mają to być poprawne argumenty, które faktycznie są podstawą ich uznania bądź nieodrżucenia? (Zakładam, że w każdym przypadku mówimy tu o rozumowaniach, które są poprawne materialnie). Wydaje się, że racjonalista wymaga, aby były spełnione ten drugi warunek. A w takim razie, zgodnie z założeniem ewidencjalistycznym, powinniśmy rządzić naszymi przekonaniem w ten sposób, iż posiadanie argumentów za pewnym twierdzeniem jest kryterium ich (racjonalnego) uznania, a ich brak – odrżucenia.

W tym miejscu pojawia się kluczowy dla zarysowanej etyki przekonań zarzut, że zakłada się tu mocny woluntaryzm, czyli zależność przekonań od woli. Ma to być koniecznym warunkiem regulowania przekonań przez zasady w rodzaju EW. Tymczasem, twierdzi stawiający zarzut, mocny woluntaryzm doksytyczny jest fałszem. Zarzut ten może jednak zostać oddalony, przynajmniej częściowo, jako nietrafny - zamiast bowiem wymagać regulowania przekonań, można wymagać regulowania akceptacji twierdzeń, a te, twierdzi się, pozostają pod naszą woliwną kontrolą.

Posługując się założeniem ewidencjalistycznym można uporządkować główne stanowiska odnośnie racjonalności przekonań religijnych. Wyróżniam cztery stanowiska w tej kwestii¹³. Dwa pierwsze z nich podzielają założenie ewidencjalistyczne i jego zastosowanie do przekonań religijnych; dwa następne odrzucają je lub jego aplikację do przekonań religijnych. Stanowisko pierwsze reprezentowane jest przez stawiających teistom zarzut racjonalistyczny. Odmawiają oni przekonaniom religijnym racjonalności z tego powodu, że założenie ewidencjalistyczne nie jest przez nie spełnione. Twierdzą bowiem, że nie dysponujemy wystarczającymi racjami dla uznania za prawdziwe większości, wszystkich, czy podstawowych lub najważniejszych twierdzeń religijnych, albo nawet dysponujemy racjami za fałszywością tych twierdzeń, a zatem przekonania owe są irracjonalne. Stanowisko to reprezentuje wielu krytyków religii i wiary religijnej, takich jak Bertrand Russell,

¹² W tym miejscu może pojawić się pytanie o relację wartości epistemicznych do wartości etycznych. Możliwe są tu różne stanowiska, od interpretujących wartości poznawcze jako *sui generis* i odmienne od moralnych, przez stanowisko wiążące je z drugimi, aż do stanowiska podporządkowującego wartości epistemiczne moralnym. Złożoność tych zagadnień nie pozwala na poruszenie ich w tekście dotyczącym racjonalności przekonań religijnych.

¹³ Jest to oczywiście pewnego rodzaju uproszczenie, gdyż stanowisk zaproponowanych w drugiej połowie poprzedniego wieku jest więcej. Ponadto, zazwyczaj autorzy starają się swoje stanowiska doprecyzować i uczynić odpornymi na krytykę, przez co nabierają one pewnej szczegółowości, która pomija taką ogólną klasyfikację. Zaletą takiego uproszczonego podejścia jest jednak jego użyteczność klasyfikacyjna, pozwala ono wyraźnie przedstawić najważniejsze stanowiska.

Michael Scriven, Anthony Kenny¹⁴, czy tacy niechętni religii popularyzatorzy nauki jak Richard Dawkins¹⁵.

Znana jest odpowiedź Russella na pytanie, co odpowiedziałby Bogu, gdyby spotkał się z nim po śmierci i ten postawiłby mu pytanie dlaczego w Niego nie wierzył: „Not enough evidence God, not enough evidence”. Z kolei A. Kenny argumentuje, że aczkolwiek wiara racjonalna jest cnotą mieszczącą się między łatwownością a sceptycyzmem, to powodzenie racjonalnej wiary w Boga, czy też racjonalnej wiary chrześcijańskiej, zależy od powodzenia teologii naturalnej, czyli argumentów na istnienie Boga, a ponieważ jest przekonany, że nie ma szans na pozytywne rozstrzygnięcie kwestii istnienia Boga, zatem wiara w Boga i oparta na niej wiara chrześcijańska są irracjonalne. Dlatego też zajmuje stanowisko agnostyczne¹⁶.

3. Teologia naturalna akceptująca ewidencjalizm

Nie wszyscy jednak ewidencjaliści są przekonani o niepowodzeniu teologii naturalnej. Bierze się to z ich przekonania, że dysponujemy, niezależnymi od wiary religijnej, argumentami na istnienie Boga, pozwalającymi racjonalnie akceptować twierdzenie, że Bóg istnieje i oparte na nim przekonania religijne. Najważniejszym ewidencjalistycznym przedstawicielem teologii naturalnej w XX wieku jest niewątpliwie Richard Swinburne – uważany za największego w XX wieku teologa naturalnego.

Należy tu jednak uczynić istotne rozróżnienie. Nie każdy filozof uprawiający teologię naturalną jest jednocześnie zwolennikiem założenia ewidencjalistycznego albo zwolennikiem aplikowania go do przekonań religijnych. Wielu filozofów, którzy przedstawiali argumenty pozwalające ich zdaniem dowieść istnienia Boga, nie wypowiadało się w kwestii racjonalności wiary¹⁷. Inni, jak np. Germain Grisez, dystansowali się w mniej lub bardziej wyraźny sposób od ewidencjalizmu¹⁸. Znany zwolennik argumentu kosmologicznego William Lane Craig, aczkolwiek z dużą sympatią odnosi się do argumentacji Alwina Plantingi skierowanej przeciwko

¹⁴ Zob. K. Konyndyk, *Evidentialist Agnosticism*, „Religious Studies” 27, 1991, Issue 03, ss. 319-332.

¹⁵ Krytykę stanowiska ewidencjalistycznego w ujęciu Dawkinsa przeprowadził B. Zamulinski. *Christianity and the ethics of Belief*, „Religious Studies” 44, 2008, Issue 03, ss. 333-346.

¹⁶ Zob. A. Kenny, *What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford- New York 1992, ss. 33-74. Kolejne eseje uzasadniające jego stanowisko zawarte są w *The Unknown God. Agnostic Essays*, London – New York 2004 oraz autobiografii filozoficznej *What I Believe*, London – New York 2006, ss. 21-53.

¹⁷ Jako przykłady można podać tu D. Braine, *The Reality of Time and the Existence of God*, Oxford 1988 czy B. Millera, *From Existence to God. A Contemporary Philosophical Argument*, London – New York 1992. Ten ostatni wyraźnie bardziej zainteresowany jest teologią filozoficzną skupioną na istnieniu i naturze Boga, niż epistemologią wiary z jej głównym zagadnieniem racjonalności przekonań religijnych.

¹⁸ G. Grisez, *Beyond the New Theism. A Philosophy of Religion*, Notre Dame – London 1975, ss. 10-11.

ewidencjalizmowi, to jednak w swoich publikacjach kieruje się odmienną metodologią, broniąc racjonalności i prawdziwości wiary chrześcijańskiej za pomocą argumentacji rozumowej¹⁹. Natomiast teistą, który jest wyraźnym zwolennikiem ewidencjalizmu, jest H. Meynell, który podkreśla znaczenie argumentów za istnieniem Boga dla racjonalności wiary i odparcia ateizmu²⁰.

Podsumowując, drugie stanowisko w XX wiecznej analitycznej filozofii religii określa racjonalność przekonań religijnych jako zależną od posiadanych argumentów filozoficznych teologii naturalnej i uznaje, że można racjonalnie utrzymywać twierdzenia dotyczące Boga, ponieważ dysponujemy takimi argumentami. Stanowiska racjonalistów i teologów naturalnych różnią się zatem w kwestii możliwości przedstawienia przez teologię naturalną poprawnych materialnie argumentów za istnieniem Boga lub innymi twierdzeniami teistycznymi²¹.

4. Wittgensteinowski fideizm

Moment jednoczący dwa wymienione wyżej stanowiska co do racjonalności przekonań religijnych, stanowi jednocześnie punkt niezgody z trzecim stanowiskiem, które za Kai Nielsenem można nazwać *wittgensteinowskim fideizmem*. Nielsen pierwotnie mianem tym określał filozofów pozostających pod wpływem Wittgensteina z okresu *Dociekań filozoficznych* (Peter Winch, Norman Malcolm, Peter Geach, Stanley Cavell, J. M. Cameron, Robert Coburn²²), następnie jednak uznał, iż stosuje się ono również do samego Wittgensteina.

W przeciwieństwie do dwu powyższych stanowisk uznających, że twierdzenia religijne mają charakter kognitywny w tym znaczeniu, iż są sensowne poznawczo i dlatego też mogą pozostawać w relacjach logicznych do innych zdań, wittgensteinowski fideizm reprezentuje stanowisko nonkognitywistyczne, niekiedy zwane antyrealistycznym. Stanowisko to Nielsen rozumiał następująco. Formy języka są częścią form życia, które są zastane przez filozofa. Język potoczny, wzięty w swojej zastanej formie, nie jest jakimś wybrakowanym narzędziem myślenia i mówienia, które wymaga przekształcenia w duchu np. analizy konstrukcyjnej, wzorcem czyniącej język logiki formalnej. Zadaniem filozofa nie jest krytyka czy ocena języka, lecz opisanie w jaki sposób on funkcjonuje. Należy pamiętać, że odmiennie formy dyskursu będące częściami odmiennych form życia mają własną „logikę”, własne reguły, normy i racjonalność. Same formy życia nie mogą być poddane zewnętrznej krytyce, ponieważ pojęcia rzeczywistości, racjonalności czy zrozumiałości są zrelatywizowane do nich, a

¹⁹ Zob. *The Kalām Cosmological Argument*, London 1979; współautor Walter Sinnott-Armstrong, *God?: A Debate between a Christian and an Atheist*, Oxford 2004, *Reasonable Faith. Christian Truth and Apologetics*, Wheaton 2008.

²⁰ *The Intelligible Universe. A Cosmological Argument*, London 1982, ss. 1-6.

²¹ Kwestia tej różnicy w ocenie możliwości teologii naturalnej jest interesująca sama w sobie. Zastanawiające jest, czy bierze się ona z różnicy w rozumieniu i ocenie poszczególnych argumentów czy też z głębszej odmienności w rozumieniu warunków, jakie powinien spełniać poprawny argument, tak, aby można było uznać uzasadniane przezeń twierdzenie za racjonalne. Wymagałoby to jednak przebadania konkretnych argumentów i ich krytyk, co nie jest zadaniem tego artykułu.

²² K. Nielsen, *Wittgensteinian Fideism*, „Philosophy” 42, 1968, 161, s. 91. Niektórzy z tych autorów niewątpliwie zostali zaliczeni do kategorii fideistów wittgensteinowskich zbyt pośpiesznie.

nie zewnętrzne i obiektywne, nie ma bowiem uprzywilejowanego punktu widzenia czy dyskursu, który mógłby dostarczyć takiej uniwersalnej krytyki. Znaczący to, że przekonania religijne mogą być rozumiane i oceniane tylko z punktu widzenia pewnej praktyki religijnej i z „wewnętrznego” punktu widzenia dyskursu religijnego. Dlatego nie są one podatne na zarzut niespójności czy irracjonalności. Same bowiem określają one kryteria i reguły spójności, racjonalności czy tego co rzeczywiste²³.

Przedmiotem niekończącej się dyskusji jest, w jakiej mierze stanowisko to odzwierciedla poglądy samego Wittgensteina - tak wzięte w ich generalnych założeniach, jak i w ich aplikacji do religii, wiary religijnej i języka religijnego²⁴. Zwraca się między innymi uwagę, iż według Wittgensteina pojęcie gry językowej nie odnosi się do całościowego dyskursu określonego rodzaju - jak przykładowo język religijny czy naukowy - lecz powinno być rozumiane jako typ zachowania językowego występujący w pewnych sytuacjach czy kontekstach kulturowych. Religia zawiera szereg różnych form życia i związanych z nimi gier językowych, jak modlitwa, prorocтво, przepowiadanie Ewangelii czy wydawanie nakazów i posłuszeństwo im²⁵. Dlatego też kategoria języka religijnego czy dyskursu religijnego jaką posługują się zwolennicy i przeciwnicy wittgensteinowskiego fideizmu, wprowadza w błąd.

Pomijając szczegółowe zagadnienia jakie się tu pojawiają, należy pamiętać, że z pewnością nie można stanowiska autora *Dociekań filozoficznych* interpretować jako mocnego nonkognitywizmu - w rodzaju tego, jaki reprezentowali autorzy akceptujący neopozytywistyczną, weryfikacjonistyczną krytykę języka religijnego - tj. traktowania go bądź jako pozbawionego wszelkiego znaczenia, bądź w każdym razie znaczenia poznawczego. Wittgenstein różnił się od członków Koła Wiedeńskiego poglądami na naturę religii i jej języka już w swoim pierwszym okresie filozofowania związanym z *Traktatem Logiko-Filozoficznym*. Nie zmienia to faktu, iż jego poglądy cechuje odwrót od rozumienia języka religijnego jako odnoszącego się do metafizycznej rzeczywistości w takim sensie, w jakim realizm języka teologicznego pojmowali np. scholastycy.

Niewątpliwie ważnym elementem w koncepcji Wittgensteina jest twierdzenie, że język religijny nie pełni funkcji teoretycznej, deskryptywnej w stosunku do rzeczywistości, co przypisuje się językowi nauki. Dlatego też wierzący i niewierzący nie mogą się porozumieć. Nie jest też tak, że mogą się oni ze sobą zgadzać albo sobie przeczyć, człowiek niewierzący nie dysponuje bowiem odpowiednimi pojęciami religijnymi i związanym z nimi doświadczeniem religijnym.

Warto w tym miejscu zacytować większy fragment rozważań samego Wittgensteina: „Przypuśćmy, że ktoś wierzy w Sąd Ostateczny, a ja nie; czy to oznacza, iż wierzę w coś przeciwnego, a mianowicie, że nic takiego się nie zdarzy? Powiedziałbym: „wcale nie, lub nie zawsze”. Przypuśćmy, że powiadam, iż ciało rozłoży się, a na to ktoś inny „Nie. Cząsteczki połączą się znów za tysiąc lat i zmartwychwstaniesz”. Gdyby ktoś rzekł: „Wittgenstein, czy ty w to wierzysz?”,

²³ Tamże, ss. 192-193. Zob. Także W. D. Hudson, *On Two Points Against Wittgensteinian Fideism*, „Philosophy” 43, 1968, Issue 165, ss. 269-273.

²⁴ Zob. Y. Huang, *Foundation of Religious Beliefs after Foundationalism: Wittgenstein between Nielsen and Phillips*, „Religious Studies” 31, 1995, Issue 02, ss. 251-267 oraz J. Curnutt, *Huang on Wittgenstein on religious epistemology*, „Religious Studies” 34, 1998, Issue 01, ss. 81-89.

²⁵ R. H. Bell, *Wittgenstein and Descriptive Theology*, „Religious Studies” 5, 1969, ss. 4-14. Owe gry językowe wymienione przez Bella przedstawiam w pewnej ich interpretacji religijnej. Zob. też Patrick Sherry, *Truth and the “Religious Language-Game”*, „Philosophy” 47, 1972, 179, ss. 18-19.

powiedziałbym: „Nie”. „Czy przeczysz temu człowiekowi?”, powiedziałbym: „Nie”. Jeśli to mówisz, to już tkwi w tym sprzeczność. Czy powiedziałbyś: „Wierzę w coś przeciwnego”, lub „Nie ma podstaw, by coś takiego przyjmować”? Nie powiedziałbym ani tego, ani tego. Przypuśćmy, że ktoś wierzący powiedział: „Wierzę w Sąd Ostateczny”, a ja na to: „Cóż, nie jestem taki pewny. Być może”. Stwierdzilibyście, iż między nami rozwiera się ogromna przepaść. Gdyby on rzekł „Przelatuje nad nami niemiecki samolot”, a ja na to „Być może. Nie jestem pewny”, stwierdzilibyście, że wiele nas łączy. Wasze stwierdzenie: „Masz coś zupełnie innego na myśli, Wittgenstein”, wyrażałoby, iż nie chodzi o to, co nas łączy, ale że znajdujemy się na całkiem różnych płaszczyznach. Żadne wyjaśnianie znaczeń mogłoby w ogóle tej różnicy nie ujawnić.” [...] Przypuśćmy, że ktoś uczynił z tego drogowskaz w tym życiu: z wiary w Sąd Ostateczny. Ilekroć coś czyni, myśli o tym. Skąd właściwie wiemy, czy mamy powiedzieć, iż wierzy on, że to nastąpi, czy nie? Nie wystarczy go zapytać. Prawdopodobnie odpowie, że ma dowód. Ale ma on coś, co nazwać by można niewzruszoną wiarą. Ujawni się ona nie w rozumowaniu lub przez odwoływanie się do zwykłych racji na rzecz wiary, ale raczej przez to, iż kieruje całym jego życiem”²⁶.

Nie dysponując pojęciami religijnymi niewierzący nie jest w stanie dokonać „wejścia” w język religijny i religijną formę życia, gdyż dopiero one pozwalają na zrozumienie reguł językowych rządzących językiem religijnym oraz powiązanych z nimi zasad rządzących korelacją doświadczenia i użycia języka oraz mowy religijnej i działań, jakie za sobą pociągają. Jak ujmuje to Gary Gutting, osoba niewierząca nie jest w stanie rozpoznać pewnych przeżyć jako doświadczenia obecności Boga, pewnych zdarzeń jako Jego opatrnościowej opieki, czy pewnego działania jako potraktowania kogoś jako dziecka Boga. Może on oczywiście, kontynuując Gutting, doświadczyć poczucia trwogi i tajemnicy, przeżyć uniknięcie niebezpieczeństwa czy traktować kogoś z niezwykle bezinteresowną życzliwością. Jednak te doświadczenia, zdarzenia czy działania nie są określane przez reguły języka religijnej gry i nie mają dlań znaczenia religijnego²⁷. Tymczasem właśnie praktyka życia religijnego jest tym co najmocniej determinuje dyskurs religijny.

Przykładem może tu być słowo „Bóg”. Słowo to ma znaczenie, które nabywa poprzez bycie używanym w rozmaitych grach językowych, które z kolei muszą być rozumiane poprzez odniesienie ich do form życia, których są częścią. Badając, w jaki sposób jest użyte to słowo, musimy brać pod uwagę sposób, w jaki jesteśmy uczeni go używać. I tak, w języku religijnym Bóg nie jest traktowany jako osoba taka jak my, lecz jako obdarzona nieskończonymi przymiotami i pozbawiona ciała. „Sposób w jaki używasz terminu „Bóg” nie pokazuje *tego*, którego masz na myśli, lecz raczej, co masz na myśli”²⁸. „Nie możesz usłyszeć Boga mówiącego do kogoś innego, możesz go usłyszeć tylko wówczas, gdy kieruje się do Ciebie – to jest uwaga gramatyczna”²⁹. Słowo „Bóg” funkcjonuje odmiennie od słów odwołujących się do poszczególnych osób, choć niektóre sposoby użycia słowa „Bóg” w Biblii i przez nowożytnych

²⁶ L. Wittgenstein, *Wykłady o wierze*, tłum. W. Sady, Kraków 1995, ss. 86-87.

²⁷ G. Gutting, *Religious Belief and Religious Skepticism*, Notre Dame – London 1982, ss. 15-19.

²⁸ L. Wittgenstein, *Culture and Value*, Oxford 1980, s. 50.

²⁹ L. Wittgenstein, *Zettel*, Oxford 1967, paragraph. 717. Cytowane za G. Moore, B. Davies, *Wittgenstein and the Philosophy of Religion*, [w:] *Philosophy of Religion. A Guide to the Subject*, red. B. Davies, Washington, s. 29.

wierzących i niewierzących sugerują, jakby rozmówca zamierzał odnieść się do osoby. Zdanie „Bóg wywiódł Izraela z Egiptu” przypomina zdanie „Mojżesz wywiódł Izraela z Egiptu”. Podobieństwo to nie powinno nam jednak zasłaniać różnic takich jak to, że nie możemy podsłuchać Boga, gdy możemy podsłuchać jedną osobę mówiącą do drugiej. Tymczasem zdania w rodzaju „Podsłuchałem pewną osobę, jak mówiła to a to” są częścią gry językowej, w której występuje słowo „osoba”. Gramatyczne różnice pokazują, że „Bóg” nie powinien być pojmowany jako oznaczający osobę.

Gdy z kolei skierujemy naszą uwagę na wiarę w Boga, to zauważymy, sugeruje Wittgenstein, że ma ona zupełnie inny charakter, niż zwykle przekonania. Nie jest to, po pierwsze, przekonanie, że pewna hipoteza jest prawdziwa. Nie jest to hipoteza, że istnieje pewien byt metafizyczny albo też, że świat powstał w pewien sposób. Hipotezy są przyjmowane warunkowo, testowane i potwierdzane lub odrzucane w oparciu o dostępne świadectwa i racje. Nie jest tak w przypadku wierzeń religijnych. Słowo „wierzę” funkcjonuje odmiennie w połączeniu ze słowem „Bóg”, a wiara w Boga odgrywa odmienną rolę w życiu wierzącego. Przykładowo uważa się za coś złego, jeżeli się nie wierzy w Boga, co nie występuje w przypadku zwykłych przekonań. Również to, że chrześcijaństwo nie jest oparte na świadectwach historycznych, nie jest mówiąc ściśle wiedzą historyczną oparta na historycznych argumentach pokazuje, zdaniem Wittgensteina, że idea określania racjonalności wiary chrześcijańskiej przez uzasadnienie za pomocą argumentów naukowych czy filozoficznych jest po prostu niezrozumieniem natury gier językowych i form życia osoby wierzącej³⁰. Znaczenie wypowiedzi religijnych zależy od roli, jaką pełnią w grze językowej, stanowiącej część pewnej formy życia. Wypowiedzi człowieka, tak jak i inne rzeczy, które robi, stanowią zawsze część pewnej praktyki i tylko w jej kontekście mogą być analizowane i zrozumiane. Niecelowa jest zatem próba znalezienia dowodów czy uzasadnień dla wyrażen religijnych, ponieważ takie dociekanie mieści się poza religijną formą życia, w której owe wyrażenia nabywają znaczenia. Ważniejsze dla zrozumienia użycia językowego pewnej wypowiedzi religijnej jest jej skorelowanie z doświadczeniami, które są jej kontekstem oraz z działaniami, które są jej konsekwencjami.

Podsumowując, stanowisko odnośnie racjonalności przekonań religijnych nazywane wittgensteinowskim fideizmem odrzuca jako nieporozumienie wymaganie ewidencjalistyczne i określanie wiary religijnej irracjonalną dlatego, iż nie dysponujemy dowodami filozoficznymi wykazującymi istnienie Boga czy zachodzenie pewnych stanów rzeczy, w które uwikłany jest tak metafizycznie pojęty Bóg. Podobnie błędne jest wymaganie, aby wypowiedzi religijne spełniały warunki sensowności zaczerpnięte z dziedziny empirycznego dyskursu naukowego. Jest to błąd braku rozpoznania właściwej gry językowej, przynależnej do pewnej formy życia i właściwych dla owej gry językowej reguł i racjonalności.

5. Epistemologia reformowanych. Stanowisko Alvina Plantingi.

Panorama najważniejszych stanowisk dotyczących problemu racjonalności wiary religijnej byłaby niepełna, gdyby nie uwzględnić szerokiego nurtu zwanego epistemologią reformowanych („Reformed Epistemology”). Najważniejsi

³⁰ Tamże, ss. 29-31.

przedstawiciele tego nurtu to William P. Alston³¹, Nicolas Wolterstorff,³² Mark McLeod³³, filozofowie o mniejszym znaczeniu jak Kelly James Clark³⁴, Michael C. L. Sudduth³⁵, przede wszystkim zaś Alvin C. Plantinga - najbardziej twórczy, a na pewno najbardziej wpływowy filozof w tej grupie. Poglądy wymienionych autorów nie stanowią doktrynalnego monolitu. Nie są też oni wszyscy, jak mogłaby wskazywać nazwa, członkami Kościoła Reformowanego³⁶. Tym, co jest im wspólne, jest pojmowanie racjonalności przekonań religijnych w opozycji zarówno do ewidencjalistów, jak i wittgensteinowskich fideistów. W odróżnieniu od racjonalistów stawiających zarzut ewidencjalistyczny, jak i od teologów naturalnych, uznają oni, iż niektóre przekonania religijne mogą być racjonalnie utrzymywane niezależnie od posiadanych poprawnych argumentów filozoficznych, a nawet gdyby takie argumenty nie istniały. W tym punkcie zgadzają się oni z fideistycznymi następcami Wittgensteina. W przeciwieństwie jednak do tych ostatnich bronią oni realizmu języka religijnego, dystansując się jednocześnie od fideizmu w kwestii relacji filozofia – wiara.

Pozostałą część niniejszego artykułu poświęcę przedstawieniu argumentacji Alwina Plantingi na rzecz tezy, iż przekonania religijne mogą być racjonalnie akceptowane jako bazowe. Trzeba jednak mieć na uwadze to, że argumentacja tego autora podlegała ewolucji, związanej ze zmianą jego poglądów epistemologicznych. W jego obronie stanowiska epistemologii zreformowanych da się w związku z tym wyróżnić w dwa okresy: deontologiczno - internalistyczny oraz eksternalistyczny³⁷.

Plantingę interesuje przede wszystkim propozycjonalny wymiar poznania religijnego, a mówiąc precyzyjniej wymiar poznawczo-aksjologiczny przekonań religijnych. Zagadnienie racjonalności przekonań religijnych nie jest jednak jedynym, które podejmuje. Ściśle z nim związana jest problematyka uzasadnienia i uprawomocnienia przekonań religijnych. Związki te widoczne są zwłaszcza, gdy

³¹ *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca 1991.

³² *Reason Within the Bounds of Religion*, Grand Rapids, 1984; *Can Belief in God be Rational if It has no Foundations?*, [w:] *Faith and Rationality*, red. A. Plantinga, N. Wolterstorff, Notre Dame 1983, ss. 135–186.

³³ M. S. McLeod, *Rationality and Theistic Belief: An Essay on Reformed Epistemology*, Ithaca 1993.

³⁴ *Return to Reason. A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God*, Grand Rapids 1990.

³⁵ Zob. *Alstonian Foundationalism and Higher-Level Theistic Evidentialism*, "International Journal for Philosophy of Religion" 37, 1995, 1, ss. 25–44; *Can Religious Unbelief Be Proper Function Rational?*, "Faith and Philosophy" 16, 1999, 3, ss. 297–314; *The Internalist Character and Evidentialist Implications of Plantingian Defeaters*, "International Journal for Philosophy of Religion" 45, 1999, 3, ss. 167–187, *Proper Basicity and the Evidential Significance of Internalist Defeat: a Proposal for Revising Classical Evidentialism*, [w:] *The Rationality of Theism*, red. G. Brüntrup, R.K. Tacelli, Dordrecht 1999, ss. 215–236.

³⁶ Z tych powodów Alston nie jest zadowolony z określania go jako przedstawiciela epistemologii zreformowanych.

³⁷ We wcześniejszym okresie Plantinga również zajmował się zagadnieniem racjonalności teizmu. Rozwiązanie, które jednak wówczas wypracował, nie ma, moim zdaniem, charakteru wskazującego na przynależność do omawianej tu szkoły myślenia, a to z racji ówczesnego braku odrzucenia założenia ewidencjalistycznego. Co do odmiennego ujęcia por. N. Wolterstorff, *Reformed Epistemology*, [w:] red. D.Z. Philips and T. Tessin, *Philosophy Of Religion In The 21st Century*, New York 2001, ss. 39–63.

Plantinga rozwija drugi rodzaj swojej argumentacji, odwołujący się do koncepcji przekonania bazowego. Antycypację tego znajdujemy już w okresie ewidencjalistycznym, w *God and Other Minds*, publikacji z 1967 roku, w której pojmował on racjonalność teizmu i sposób jej dowodzenia odmiennie niż w późniejszym czasie. Także w *Warranted Christian Belief* z 2000 roku, jakkolwiek odcina się od wiązania racjonalności z koncepcją uzasadnienia deontologicznego, to jest to jedna z dopuszczanych przez niego koncepcji racjonalności. Wreszcie, niebagatelną rolę w tym ostatnim dziele, jak i poprzedzających je artykułach, odgrywa problem, czy wiara religijna może być uznana za wiedzę, który jedynie nieśmiało pojawia się w poprzedzającej fazie epistemologii religii Plantingi. Mamy zatem w jego epistemologii religii do czynienia z triadą pojęć: racjonalność, uzasadnienie (uprawomocnienie) i wiedza.

O ile w swoich pracach sprzed 1974 roku Plantinga rozwija i modyfikuje tradycyjne, odwołujące się do teologii naturalnej i założenia ewidencjalistycznego stanowisko co do racjonalności wiary - choć trzeba przyznać, że czyni to oryginalnie - to w roku 1974 pojawia się jego radykalnie nowe i oryginalne stanowisko odnośnie deontologicznie pojmowanej racjonalności przekonań religijnych. Teoria ta zwana jest deontologiczną ponieważ racjonalność akceptacji polega na jej zgodności z normami rządzącymi uzasadnieniem. Wypracowane wówczas stanowisko będzie stanowiło tak impuls do wykrystalizowania się wspomnianej epistemologii zreformowanych³⁸ czy - za Terence Penelhumem - „apologetyki przekonań podstawowych”, jak i zarazem jej zasadniczy trzon. Wówczas Plantinga, jak to przyznaje w swojej autobiografii, po raz pierwszy uczynił przedmiotem swojego namysłu samo zagadnienie racjonalności przekonań religijnych. Był to początek rozwoju jego epistemologii religii, który dokonał się zarówno poprzez uwzględnienie ówczesnego stanu badań, jak i rozwinięcie własnych rozwiązań w dziedzinach problemowych teorii uzasadnienia i teorii wiedzy. Początkiem tego jest - opublikowany w 1979 roku, lecz zredagowany pięć lat wcześniej - artykuł *Is Belief In God Rational?*³⁹, w którym występuje on przeciwko ewidencjalizmowi, pojmowanemu jako pogląd, że przekonanie o istnieniu Boga jest racjonalnie akceptowalne tylko wówczas, gdy istnieją dobre argumenty dla tego przekonania. Rok później Plantinga publikuje artykuł *The Reformed Objection to Natural Theology*⁴⁰, zawierający krytykę teologii naturalnej, w tym teologii naturalnej świętego Tomasza z Akwinu. Krytyka ta przeprowadzona jest z pozycji, która wedle opinii Plantingi stanowi wyraźne sformułowanie niewyraźnie i intuicyjnie

³⁸ W języku angielskim przystępne opracowanie stanowisk epistemologicznych broniących przez tę grupę filozofów zawiera A. Plantinga, *Reformed Epistemology*, [w:] Philip L. Quinn and Charles Taliaferro (red.) *A Companion to Philosophy of Religion*, Cambridge – Oxford 1997, s. 383-9 oraz cytowany artykuł Wolterstorffa. W języku polskim syntetyczne, hasłowe opracowanie tego stanowiska zawarte jest w M. Pepliński, *Epistemologia zreformowana*, Filo-Sofija, 3 (2003), s. 249-254.

³⁹ Plantinga, *Is Belief in God Rational?*, [w:] red. C. Delaney, *Rationality and Religious Belief*, NotreDame, 1979, ss. 7-27.

⁴⁰ Plantinga, *The Reformed Objection to Natural Theology*, "Proceedings of the American Catholic Philosophical Association", 54, ss. 49-63.

przyjmowanych twierdzeń epistemologii religii wypracowanej przez Kalwina i tradycję teologii kalwinistycznej.

Stanowisko Plantingi w sprawie racjonalności przekonań religijnych zawiera dwa składniki, krytyczny i pozytywny. W pierwszym Plantinga poddaje krytyce ewidencjalizm i teologię naturalną, a przez to dystansuje się do swojego dotychczasowego stanowiska. Rozumowanie krytyczne autora *Reformed Objection* wychodzi od analizy zarzutu ewidencjalistycznego. Zarzut ten zawiera dwa elementy, normatywny i opisowy. Element normatywny to przywoływane już założenie ewidencjalistyczne. Plantinga traktuje je jako stanowisko etyki przekonań określające warunki, które muszą być spełnione, aby akt akceptacji pewnego twierdzenia był racjonalny, a powstałe w ten sposób przekonanie wartościowe. Element opisowy to stanowisko racjonalistów, że nie istnieją argumenty teologii naturalnej wystarczające do uzasadnienia teizmu. Wynika z tego, że przekonania teistyczne nie są racjonalnie akceptowane.

Teologia naturalna, zauważa w tym momencie Plantinga, prezentuje punkt widzenia zgodny z ewidencjalizmem, lecz nie prowadzący do zarzutu ewidencjalistycznego. Zgodność wypływa z powiązania przez teologa naturalnego racjonalności akceptacji wiary w Boga, z posiadaniem argumentów dowodzących jego istnienia. To, że w rozumowaniach teologów naturalnych nie pojawia się wniosek, iż wiara jest irracjonalna, wypływa z różnicy odnośnie elementu opisowego. Plantinga dostrzega wspólnotę stanowisk ewidencjalisty oraz teologa naturalnego i szuka jej wyjaśnienia w teorii uprawomocnienia epistemicznego, którą obydwaj, jego zdaniem, przyjmują.

Zanim jednak zaprezentuję dokonaną przez niego interpretację wskazującą na podstawę owej wspólnoty stanowisk, muszę wpięrcw poczynić pewne uwagi dotyczące angielskiego terminu „justification”. Termin ten, pomijając tu jego genezę teologiczną, która miała oczywisty wpływ na obecne funkcjonowanie, gdy używany jest w dyskursie epistemologicznym, zawiera w swoim znaczeniu dwa składniki, powiązane z dwojakim znaczeniem angielskiego terminu „belief”. Mówiąc o przekonaniu₁ możemy mieć na myśli bądź akt mentalny - czy też postawę propozycjonalną - co niekiedy określa się mianem psychologicznego wymiaru bycia przekonanym, natomiast w przypadku przekonania₂, można kierować swoją intencję ku temu, co do czego jest się przekonanym, ku treści przekonania określanej zazwyczaj terminem „proposition”. Owa obiektywna treść, która nie posiada własności subiektywnych charakterystycznych dla przekonania₁, nazywana jest treścią przekonania₁, przez co zazwyczaj rozumie się „proposition”⁴¹.

Te dwa wymiary przekonania, akt mentalny i twierdzenie będące jego treścią, poprzez które osoba kieruje się intencjonalnie ku pewnemu stanowi rzeczy, mają swoje

⁴¹ Termin „proposition” przekładam jako „twierdzenie”. Odnośnie dwojakiego znaczenia terminu „przekonanie” patrz F. Dretske, [w:] T. Honderich (red.) *Oxford Companion to Philosophy*, London 1994, ss. 82-3. Szerzej pojęcie przekonania i związane z nim kontrowersje omawia J. Heil, *Belief*, [w:] J. Dancy&Sosa (red.), *A Companion to Epistemology*, Oxford 1992, ss. 45-48.

korelaty w dwojakim znaczeniu terminu „justification”, które w języku polskim można zróżnicować przez „uprawomocnienie” i „uzasadnienie”. Jakoż, z jednej strony możemy tu mówić o uprawomocnieniu, które orzeka się o aktach osoby sądzącej, a nie o twierdzeniach, zwłaszcza nie o *jej* twierdzeniach, które przecież nie są *czyjeś*. Często jednak mówimy o uzasadnieniu, które orzeka się o twierdzeniach, które mogą być uzasadnione bezpośrednio lub pośrednio. Właśnie ze względu na uzasadnienie pewnych twierdzeń uznaje się, że ich akceptacja, związana z takim ich uzasadnieniem, jest uprawomocniona i przez to racjonalna⁴². Racjonalność czy bycie uprawomocnionym *w swoim* przekonaniu, jest uwarunkowana uzasadnieniem, jakie przysługuje twierdzeniu, które jest treścią przekonania¹. Plantinga kieruje się tą koncepcją racjonalności, gdy broni przekonań religijnych przed zarzutem irracjonalizmu stawianym przez ewidencjalistów i zarazem broni wierzących przed koniecznością dysponowania argumentami teistycznymi, o ile ich wiara nie ma być uznana za irracjonalną, którą to powinność nakładają na wierzących teologowie naturalni.

Koncepcja ta jest wspólna Plantindze i krytykowanym przez niego grupom filozofów. Tym co ich różni, są wymogi, jakie nakłada się na akceptację różnych rodzajów twierdzeń. Wymogi te tworzą pewną etykę przekonań, teorię ich poprawności. Treść tych wymagań jest z kolei determinowana przez pewną teorię uzasadnienia. Przyczyną, dla której teolog naturalny i ewidencjalista mają - częściowo przynajmniej - wspólną etykę przekonań, jest podzielana przez nich teoria struktury uzasadnienia i warunków określających rodzaje twierdzeń, które, aby być uzasadnione, muszą pozostawać w takiej czy innej relacji logicznej do innych twierdzeń.

Stanowisko to zwane przez Plantingę klasycznym fundamentalizmem epistemologicznym, można przedstawić następująco. Jeżeli cały zbiór przekonań pewnej osoby wraz z relacjami epistemicznymi, jakie zachodzą pomiędzy twierdzeniami będącymi treścią owych przekonań, nazwiemy strukturą noetyczną lub poznawczą, to

1. Każda racjonalna struktura poznawcza zawiera przekonania bazowe.
2. Pewne twierdzenie *p* może być zaakceptowane jako bazowe w strukturze noetycznej wtedy i tylko wtedy, gdy jest ono twierdzeniem oczywistym w sobie, albo oczywistym zmysłowo, albo niekorygowalnym⁴³.
3. Każde twierdzenie *q* nie będące bazowym może być zaakceptowane wtedy i tylko wtedy, gdy opiera się ostatecznie na twierdzeniach bazowych.
4. Relacja ufundowania jednych przekonań w innych musi być relacją przeciwzrotną i antysymetryczną.

⁴² Mamy tu do czynienia z koncepcją racjonalności, która jest powiązana z koncepcją Plantingi z okresu *God and Other Minds*, lecz się do niej nie sprowadza.

⁴³ Przez twierdzenia niekorygowalne Plantinga rozumie w duchu kartezjańskiego internalizmu twierdzenia dotyczące treści przeżyć świadomych.

5. Moc przekonań niebazowych jest proporcjonalna do mocy ich wsparcia przez przekonania stanowiące ich podstawę⁴⁴.

W oparciu o wymienione twierdzenia klasycznego fundamentalizmu obowiązywałaby następująca zasada KF: „Niech dla każdego twierdzenia p i każdego podmiotu poznającego S , S akceptuje p wtedy i tylko wtedy, gdy: (a) twierdzenie p jest oczywiste w sobie, lub niekorygowalne, lub oczywiste zmysłowo; lub (b) gdy osoba S ma dla nich adekwatny i poprawny argument, którego ostatecznymi przesłankami są twierdzenia oczywiste w sobie, lub niekorygowalne, lub oczywiste zmysłowo”⁴⁵.

Zgodnie z wcześniejszym ustaleniami, klasyczny fundamentalista twierdzi, iż racjonalna struktura noetyczna osoby S musi być zgodna z zasadą KF. Osoba, której struktura noetyczna łamie tę zasadę, jest irracjonalna, gdyż jej przekonania są nieuprawomocnione. Przekonanie teistyczne, argumentuje Plantinga, nie spełnia tej zasady, ponieważ nie posiadamy dla niego takiego argumentu, ani nie jest też niekorygowalne czy oczywiste dla zmysłów lub oczywiste w sobie. Dlatego nie może być akceptowane jako bazowe, uzasadnione bezpośrednio.

Po zidentyfikowaniu założeń, które stoją u podstaw etyki przekonań, wymagającej dowodu dla przekonań religijnych, Plantinga przechodzi do ich krytyki. Klasyczny fundamentalizm epistemologiczny jest jego zdaniem stanowiskiem fałszywym. Można to pokazać poprzez wskazanie na nieakceptowalne konsekwencje, do jakich on prowadzi, oraz ze względu na niespójność jego akceptacji z jego własnymi wymogami akceptacji.

Argument pierwszy - nazwijmy go zdroworozsądkowym - ma charakter nie wprost. Wykazuje się w nim, że jeżeli zaakceptujemy fundamentalizm klasyczny, to będziemy musieli odrzucić, jako nieuprawomocnioną, znaczną część tego, co całkowicie racjonalnie akceptujemy jako bazowe. Niech racjonalna akceptacja będzie akceptacją zgodną z wymogami norm rządzących akceptacją, w tym zasady KF. Wówczas:

6. Pewne twierdzenie p może być racjonalnie zaakceptowane w strukturze noetycznej wtedy, i tylko wtedy, gdy jest ono twierdzeniem oczywistym w sobie, albo oczywistym zmysłowo, albo niekorygowalnym; albo gdy da się przeprowadzić poprawne rozumowanie, którego racjami będą twierdzenia oczywiste w sobie, lub oczywiste zmysłowo, lub niekorygowalne, a którego następstwem będzie twierdzenie p .

Otóż, jeżeli twierdzenie 6 jest prawdziwe, to większość twierdzeń, które są codziennie przez nas akceptowane, jest irracjonalna, a nasze zachowanie epistemiczne jest poznawczo poniżej standardów. Jest tak z przekonaniem, że na śniadanie jadłem

⁴⁴ Plantinga, *Reason and Belief in God*, [w:] A. Plantinga, N. Wolterstorff (red.) *Faith and Rationality*, Notre Dame 1983, ss.52-59.

⁴⁵ Nie jest to jedyna norma ewidencjalistycznej etyki przekonań, ale jest ona w każdym razie niezbędna dla badanej tu argumentacji.

płatki kukurydziane, że moje dzieci mnie kochają, że na moim balkonie stoją doniczki z kwiatami które są trwałe w czasie przedmiotami różnymi ode mnie, że żyję już ponad czterdzieści lat... Twierdzenia o istnieniu przedmiotów fizycznych, zewnętrznych względem mnie, o długiej historii świata, przypomnienia, sądy o innych osobach, nie mogą być, w świetle twierdzenia szóstego, zaakceptowane jako bazowe. Dlatego, jeżeli mają być racjonalnie przyjęte, muszą być uzasadnione, gdzie ostatecznie uzasadnienie kończy się w zdaniach bazowych. Jednakże doświadczenie historyczne, twierdzi Plantinga, płynące z filozofii Kartezjusza, Hume'a i Reida pokazuje, iż takie twierdzenia nie są ani dowodliwe, ani prawdopodobne względem tego, co oczywiście zmysłowo, oczywiście w sobie, lub nekorygowalne. Ponieważ większość naszych przekonań jest tego rodzaju, zatem albo w większości przypadków nasze przekonania są nieuprawomocnione, a tym samym nieracjonalne, gwałcąc normę KF, albo twierdzenie 6 jest fałszywe i norma KF nie obowiązuje. Tymczasem jest oczywiście, że nasze akceptowanie tych twierdzeń nie jest epistemicznie naganne, zatem norma KF nie obowiązuje, a twierdzenie 6 jest fałszywe.

Drugim argumentem przeciwko KF jest zarzut, iż akceptacja samej tej zasady musi być dokonana w sposób niezgodny z tą zasadą. Zgodnie z nią, jej akceptacja powinna mieć miejsce, jeżeli jest ona: (a) twierdzeniem oczywistym w sobie, lub nekorygowalnym, lub oczywistym zmysłowo, albo (b) gdy akceptująca ją osoba posiada dla KF adekwatny i poprawny argument, którego ostatecznymi przesłankami są twierdzenia oczywiste w sobie, lub nekorygowalne, lub oczywiście zmysłowo. Z pewnością jednak zasada ta nie jest rodzajem twierdzenia, które dopuszcza do zbioru akceptowalnych jako bazowe; nie znamy też, twierdzi Plantinga, argumentu, który dowodziłby jej obowiązywalności. Zatem: albo jest ona zaakceptowana racjonalnie, lecz niezgodnie z nią samą, co przeczyłoby tak jej samej, jak i twierdzeniu 6. Albo też nie jest ona racjonalnie akceptowalna, a wówczas jej akceptacja łamie zasadę etyki przekonań ewidencjalisty. W obu przypadkach wymogi, które ona ustala, działają na jej niekorzyść, przynajmniej tak długo, jak nie przedstawi się poprawnego argumentu ją wspierającego. Dlatego też w żadnym z tych wypadków nie powinna być ona akceptowana przez teistę, który nie musi w związku z tym przejmować się ograniczeniami nakładanymi przez nią na przekonania bazowe.

Jeżeli chodzi o pozytywną część argumentacji Plantingi z drugiego okresu, to polega ona na obronie przed rozmaitymi zarzutami twierdzenia, iż pewne przekonania religijne, z których w sposób oczywisty wynika logicznie istnienie Boga mogą, w pewnych warunkach być akceptowane jako bazowe. Chodzi tu o twierdzenia w rodzaju: „Bóg mówi do mnie, że”; „To wszystko zostało stworzone przez Boga”, „Bóg potępił to, co uczyniłem”, „Bóg przebaczył mi moje grzechy”, czy „Bogu należy się wdzięczność i chwała”.

Wszystkie te twierdzenia są racjonalnie akceptowane w wypadku, gdy są wynikiem działania specjalnej władzy poznawczej, zwanej przez Plantingę *sensus divinitatis*. Koncepcja owego „zmysłu boskości” jest jednym z elementów, który Plantinga zapożyczył od J. Kalwina. Zdaniem Plantingi zachodzi pewne podobieństwo między formowaniem takich przekonań, a formowaniem przekonań postrzeżeniowych i przypomnień w rodzaju: „Widzę drzewo”, „Dziś rano na śniadanie zjadłem śledzia”

oraz „Agatę bardzo boli ząb.” Zasadniczo, przekonania takie nie są opierane, ani nie powstają na podstawie innych sądów, jakie wydaliśmy. Mimo tego nie są one bezpodstawne. W każdym przypadku, gdy wydajemy sądy w rodzaju powyższych, dysponujemy pewnego rodzaju doświadczeniem czy przeżyciem.

Pierwotnie Plantinga posługiwał się tu wyrażeniem „doświadczenie” („experience”), w ostatnim okresie natomiast mówi o „doświadczeniu zmysłowym” i „doświadczeniu doksastycznym”. Doświadczenia te, zwane przez Plantingę za R. Chisholmem jawieniem się komuś czegoś jakoś („appearing”) odgrywają kluczową rolę w formowaniu się danego przekonania i nadają jej podmiotowi prawo akceptacji odpowiednich twierdzeń. „Możemy powiedzieć, (...), że to doświadczenie jest tym, co uzasadnia moje utrzymywanie tego przekonania, jest podstawą („ground”) mojego uzasadnienia i, ekstrapolując, podstawą samego przekonania.” Innymi słowy, wedle Plantingi, podstawą uprawomocnienia akceptacji danego twierdzenia byłoby owo doświadczenie, które, odgrywając kluczową rolę w tworzeniu tego przeświadczenia, byłoby także podstawą samego przekonania. W każdym z powyższych przypadków mamy do czynienia ze spełnieniem warunku 7:

7. Osoba S jest uprawomocniona w akceptowaniu twierdzenia *p* jako bazowego, jeżeli zachodzą okoliczności C.

Na okoliczności C składają się zarówno czynniki wewnętrzne, jak i zewnętrzne względem świadomości poznającego. Do czynników wewnętrznych należy jawienie się czegoś jako coś, np. pewnego przedmiotu jako drzewa. Czynniki zewnętrzne są natomiast związane z wymaganiem, aby przeżycie osoby formułującej sąd nie było wynikiem pozostawania w złudzeniu tego czy innego rodzaju, oraz aby władza wytwarzająca przekonanie była rzetelną. Widać tu, iż Plantinga odchodzi w pewnej mierze od internalistycznej teorii uzasadnienia i racjonalności i że nie mamy tu do czynienia z czystą deontologiczną teorią racjonalności.

Twierdzenie 7 dotyczy także przypadków poznania religijnego. Przekonania w rodzaju wymienionych wyżej mogą być racjonalnie utrzymywane jako bazowe, o ile zachodzą pewne okoliczności. Będą to, odpowiednio, poczucie, że Bóg kieruje bezpośrednio do pewnej osoby czytany właśnie fragment Biblii, doświadczenie porządku i wspaniałości wszechświata, poczucie, że Bóg potępią to, co uczyniła pewna osoba, która właśnie zgrzeszyła, doświadczenie przebaczenia po skrzesze i spowiedzi, czy doświadczenie wspaniałomyślności życia i wpływające z tego uczucie wdzięczności wobec Boga. Przeżycia te, będące wynikiem działania rzetelnej władzy poznawczej – *sensus divinitatis* - stanowią podstawę i uprawomocniają wydanie danego sądu.

Plantinga broni swojego stanowiska przed rozmaitymi zarzutami, twierdząc, że akceptacja niektórych twierdzeń religijnych jako bazowych nie jest bezpodstawna, nie musi być dogmatyczna. Nie jest też tak, iż uznanie za racjonalną akceptacji twierdzenia, iż Bóg istnieje - lub innego w rodzaju wymienionych - jako bazowego, nie pociąga za sobą ani uznania za bazowe dowolnego twierdzenia, ani odrzucenia standardów racjonalności w stylu „*anything goes*”.

Stanowisko epistemologii zreformowanych, a w szczególności zaprezentowana powyżej wersja Plantingi, wywołało spore poruszenie wśród filozofów analitycznych i zyskało zarówno zwolenników, jak i ostrych krytyków. Prezentowana koncepcja rodzi rozmaite pytania. Pewne z nich dotyczą istnienia i rzetelności owego zmysłu boskości, inne natomiast koncentrują się na znaczeniu owej bazowości, która przysługuje niektórym twierdzeniom o Bogu. Plantinga utrzymuje, iż zmysł boskości jest władzą naturalną, w którą wyposażeni są wszyscy ludzie. Posiada ona jednak również aspekt supranaturalny - jej działanie ulega mianowicie zaburzeniu przez grzech, choć nigdy nie zostaje ona przezeń zniszczona. To jest powodem, dla którego niektórzy ludzie nie odczuwają jej działania w takiej mierze, jak inni, bądź wręcz powątpiewają w jej istnienie. W związku z tym pojawiły się zarzuty teologizacji argumentów Plantingi, które nie muszą w związku z tym być przekonywujące, jak twierdzono, dla osób niewierzących.

Odnosnie bazowości przekonań religijnych Plantinga twierdzi, iż nie ogranicza się ona do niepodpadania pod wymóg bycia uzasadnionym pośrednio. Przejawia się ona także w funkcji bycia przesłankami rozumowań filozoficznych, bez udowodnienia danego twierdzenia i bez popełniania w ten sposób jakiegoś nadużycia poznawczego. Przykładowo, teista może posługiwać się swoim teizmem i uprawiać teologię filozoficzną lub wyciągać z niej konsekwencje dla teorii umysłu, bez dowodzenia istnienia Boga w sposób zaakceptowany powszechnie przez każdego racjonalnego filozofa, w tym każdego racjonalnego ateistę.

Plantinga zdawał sobie chyba jednak sprawę z tego, iż jego stanowisko zawarte w pismach z epistemologii religii od 1979 roku do 1986⁴⁶ budzi zbyt wiele pytań i z tego powodu, a także wskutek ewolucji swoich poglądów epistemologicznych dotyczących uzasadnienia, racjonalności i wiedzy, zaczął modyfikować swoje stanowisko. Doprowadziło to w końcu do poważnego ograniczenia internalizmu, który początkowo dominował w jego stanowisku i teorii racjonalności przekonań religijnych, na rzecz zasadniczo eksternalistycznej teorii poznania.

Początki zmiany stanowiska Plantingi w epistemologii ogólnej pojawiają się już w klasycznej dla okresu deontologicznego pozycji *Reason and Belief in God*, obszernym artykule zbierającym dotychczasowe argumenty autora i poszerzającym jego stanowisko o nowe. W przeciwieństwie do wcześniejszych artykułów pojawiają się w nim wspomniane już eksternalistyczne wymogi nakładane na uprawomocnienie. Kolejny krok stanowi artykuł *Justification and theism* z 1987 roku⁴⁷. Jednak prawdziwy przełom przynoszą trzy książki z epistemologii. Dwie pierwsze to opublikowane w 1993 roku *Warrant: the Current Debate* i *Warrant and Proper Function*, pierwsza stanowiąca

⁴⁶ Ostatnią pracą z tego okresu jest *The Foundations of Theism, a Reply*, „Faith and Philosophy” 3, 1986, ss. 298-313. Publikacje z następnych lat wyraźnie przechodzą już na stronę eksternalizmu w teorii wiedzy. Oczywiście, tak ścisłe wytyczanie granic myślenia jest z konieczności konwencjonalne i porządkujące, zwłaszcza, że jak zauważyłem już wcześniejsze jego publikacje zawierały elementy eksternalistyczne.

⁴⁷ „Faith and Philosophy” 3, 1987, 4, 403-26.

krytykę dotychczasowej epistemologii internalistycznej i ówczesnego reliabilizmu, druga prezentująca własną teorię poznania Plantinga. Trzecią książką jest wydana w 2000 roku *Warranted Christian Belief*, zawierająca zastosowanie dotychczasowej epistemologii ogólnej, uzupełnionej o pewne poprawki, do kwestii wiedzy religijnej i racjonalności przekonań religijnych. W pracach tych Plantinga wprowadza koncepcję gwarancji, która ma zastąpić dotychczasowe pojęcie uprawomocnienia epistemicznego. Jest to związane z niepowodzeniem internalistycznych teorii wiedzy i uzasadnienia w radzeniu sobie z różnymi zarzutami, w rodzaju tych sformułowanych przez Gettier'a. Zdaniem Plantinga przyczyną niepowodzenia internalistycznej teorii wiedzy jest będąca jej składnikiem internalistyczna czy deontologiczna teoria uzasadnienia. Plantinga zastępuje go składnikiem eksternalistycznym, mianowicie wymaganiem, aby przekonanie posiadało gwarancje, która wraz z jego prawdziwością wystarcza, abyśmy mieli do czynienia z wiedzą o pewnej dziedzinie przedmiotowej.

Koncepcja gwarancji w *Warrant and Proper Function* (1993) przedstawia się następująco. Przekonanie p posiada gwarancję dla podmiotu poznającego S wtedy i tylko wtedy, gdy spełnione są następujące warunki: [1] p zostało wytworzone przez właściwie funkcjonujące władze poznawcze; [2] podczas wytwarzania tego przekonania podmiot S znajdował się w środowisku poznawczym wystarczająco podobnym do tego, do którego władze S 'a są przystosowane („attuned”) czy przeznaczone; [3] moduły planu rządzącego (określającego, w jaki sposób powinno to mieć miejsce, jeżeli ma być spełniony warunek [1]) wytwarzaniem p są skierowane ku prawdzie; [4] istnieje wysokie obiektywne prawdopodobieństwo, że jeżeli warunki [1]-[3] są spełnione, to p jest prawdziwe⁴⁸. Jeżeli warunki te są spełnione to, z im większą mocą przekonania S utrzymuje p , tym posiada ono dlań większa gwarancję.

Koncepcja gwarancji jaką przedstawia tu Plantinga ma charakter eksternalistyczny w tym sensie, iż nie jest wymagane, aby S wiedział (lub znał fakt), że [1]-[4] są spełnione, aby S miał gwarancję dla p . Wedle Plantinga w większości przypadków, które podważają konkurencyjne teorie wiedzy (gwarancji), mamy do czynienia z niewłaściwym funkcjonowaniem władz poznawczych lub z ich funkcjonowaniem w niewłaściwym środowisku poznawczym. Innymi słowy, w przykładach tych spełnione są warunki, nakładane przez różne koncepcje gwarancji, a jednak przekonania osób opisywanych w owych przypadkach nie posiadają tej własności. Plantinga twierdzi, iż operując takim pojęciem gwarancji, jesteśmy w stanie zdefiniować wiedzę tak, że definicja ta ostoi się wobec przykładów Gettier'a, a jednocześnie pozwoli wyjaśnić, dlaczego różnego rodzaju poznanie uważamy za wiedzę⁴⁹.

Wypracowanie koncepcji gwarancji dało Plantindze odpowiednie narzędzie do reinterpretowania i wzmocnienia stanowiska z drugiego okresu argumentacji za racjonalnością przekonań religijnych. W związku z tym Plantinga kieruje swą uwagę ku

⁴⁸ Plantinga, *Warrant and Proper Function*, New York, sss. 46-7, 194.

⁴⁹ Okazało się, iż także ta koncepcja podatna jest na niektóre rodzaje zarzutów w stylu Gettier'a. W celu wyeliminowania tych przypadków Plantinga wprowadza dalsze warunki, które w aktualnym kontekście można pominąć.

tak zwanemu przez niego metazagadnieniu. Polega ono na pytaniu, o jaką tak naprawdę wartość epistemiczną chodzi w rozmaitego rodzaju zarzutach, stawianych przekonaniom teistycznym czy chrześcijańskim. Plantinga rozróżnia pomiędzy problemem *de facto* i *de iure*. Problematyka *de facto* dotyczy poprawności przekonań chrześcijańskich w aspekcie ich prawdziwości. Drugą grupę problemów tworzą pytania *de iure*. Są to te wszystkie zarzuty wadliwości epistemicznej przekonań teistycznych czy, szerzej, wiary chrześcijańskiej, które nie są zarzutami jej fałszywości.

W tym miejscu pojawia się właśnie metazagadnienie racjonalności. Plantinga bada, jak należy rozumieć te zarzuty *de iure* i czy istnieje taki, który by nie przesądzał o fałszywości chrześcijaństwa i jednocześnie nie dawał się łatwo odeprzeć. Najważniejsze zarzuty, które bierze pod uwagę w swojej epistemologii religii, to, w kolejności, zarzut, że przekonania religijne chrześcijan są epistemicznie nieuprawomocnione; że są irracjonalne internalnie, eksternalnie, oraz że brak im gwarancji poznawczej. Twierdzi, po przebadaniu innych możliwości, iż jedynym żywotnym problemem, jaki stoi przed przekonaniem chrześcijańskim, jest kwestia, czy posiadają one gwarancję i racjonalność pojętą jako właściwe funkcjonowanie. Ponieważ teoria gwarancji została wypracowana na potrzeby teorii wiedzy, pojęcie gwarancji może być wykorzystane, znacznie lepiej niż koncepcje epistemologiczne z II okresu, do postawienia kwestii, czy wiara chrześcijańska posiada wystarczającą gwarancję do bycia wiedzą.

Należy jeszcze przedstawić koncepcje racjonalności, za pomocą których Plantinga będzie konstruował, celem ich „przetestowania”, zarzuty *de iure*. Już w II okresie Plantinga stopniowo odchodzi od definiowania racjonalności jedynie w oparciu o deontologicznie pojęte uprawomocnienie⁵⁰. Tendencja ta ujawnia się wyraźnie wraz z wypracowywaniem nowej koncepcji epistemologicznej. Zmiana polega także na wyróżnieniu więcej niż jednego pojęcia racjonalności. Najważniejszym z nich - i jedynym, które nadaje się do postawienia zagadnienia *de iure* - jest pojęcie racjonalności jako właściwego funkcjonowania. Koncepcja ta miała oczywiście swoje antycypacje, choć nie była zbyt popularna w środowisku filozoficznym - spotkać ją można raczej wśród psychologów. Określa on ją następująco: „Racjonalność oznacza tutaj nieobecność złego funkcjonowania, nieporządku, uszkodzenia, patologii wśród władz racjonalnych. Zatem ta odmiana racjonalności jest analogicznie powiązana z racjonalnością arystotelesowską: osoba jest racjonalna w tym sensie, jeśli żadne niewłaściwe funkcjonowanie nie tamuje używania przez nią jej władz, dzięki którym jest racjonalna w sensie arystotelesowskim”⁵¹.

Tak pojęta racjonalność nie wymaga szczególnie doskonałych władz poznawczych; polega ona na normalności (nie w statystycznym sensie), zdrowiu, poprawnym funkcjonowaniu. Racjonalność jako właściwe funkcjonowanie przysługuje osobom ze względu na ich wszelkie działania. Składa się ona z racjonalności wewnętrznej i zewnętrznej. Racjonalność wewnętrzna polega na właściwym funkcjonowaniu wszelkich procesów, które prowadzą do wytworzenia przekonań w oparciu o szeroko pojęte doświadczenie. Plantindze chodzi tu nie tylko o doświadczenie

⁵⁰ Plantinga, *Theism, Atheism and Rationality*, „Truth” 3, 15-9.

⁵¹ Plantinga, *Warrant: the Current Debate*, New York 1993, ss. 136-7.

zmysłowe, lecz także o to, co nazywa doświadczeniem doksastycznym. Stanowi ono podstawę tworzenia przekonań w tych sytuacjach, gdy nie jest nią doświadczenie zmysłowe. Taki rodzaj doświadczenia pojawia się przy przypomnieniach czy poznaniu apriorycznym i musi być odróżniony od, ewentualnie się pojawiających, wyobrażeń. Doświadczenie to powoduje, że dane przekonanie wydaje się być słuszne, akceptowalne, naturalne, czy nawet zmusza nas do wydania sądu, który wydaje się być nieunikniony.

Racjonalność wewnętrzna polega zatem przede wszystkim na tworzeniu i utrzymywaniu odpowiednich do doświadczenia przekonań, zarówno gdy chodzi o doświadczenie zmysłowe, jak i doświadczenie doksastyczne. Polega ona także na przeprowadzaniu właściwych rozumowań, czy wyciąganiu wniosków z uznanych twierdzeń. Kolejnym jej momentem jest podejmowanie właściwych decyzji, w świetle posiadanego poznania. Polega wreszcie na prawidłowym funkcjonowaniu w takich sprawach, jak preferowanie wiary w to, co jest prawdą, poszukiwanie dalszych racji, gdy jest to odpowiednie, i bycie odpowiedzialnym epistemicznie⁵².

Natomiast racjonalność zewnętrzna przejawia się dwojako. Po pierwsze, we właściwym formowaniu doświadczenia zmysłowego, stanowiącego podstawę przekonań spostrzeżeniowych. Po wtóre, w formowaniu właściwej postaci doświadczenia doksastycznego. W tym sensie racjonalna jest osoba, która patrząc na szafkę pełną książek widzi takąż szafkę, a nie nosorożca. Racjonalna jest osoba, której wydaje się, że jadła śniadanie, gdy tak właśnie było, nie zaś ta, której w takim wypadku wydaje się, że dziś rano nic nie jadła. Osoby, którym wydaje się, iż ich głowy zrobione są ze szkła, są irracjonalne eksternalnie, natomiast są racjonalne internalnie, gdy na tej podstawie formują sąd, że mają szklane głowy i starają się dbać o nie bardziej niż racjonalny eksternalnie śmiertelnik. Natomiast, gdyby takie irracjonalne eksternalnie osoby sądziły, iż nie różnią się budową głowy od innych osób, ponieważ występowałyby rozziw między ich doświadczeniem doksastycznym, a formowaniem sądów, to mimo że formułowałyby sądy zgodne z prawdą, byłyby irracjonalne internalnie⁵³. U osoby zdrowej psychicznie te dwa komponenty racjonalności współwystępują, powodując, iż jej poznanie wytwarzane jest przez odpowiednie władze poznawcze w sposób właściwy.

Dla ustalenia pełnego zestawu koncepcji racjonalności i pojęć oceny epistemicznej, jakim posługuje się Plantinga w III okresie swojej argumentacji, niezbędne jest odwołanie się do terminu „*defeater*”⁵⁴, wprowadzonego przez Chisholma w kontekście problematyki etycznej i teodycealnej⁵⁵, który jednak prawdziwą karierę zrobił w teorii wiedzy jako prawdziwego przekonania mającego

⁵² To ostatnie określenie wydaje się nieco zaciemniać tę koncepcję. Często przez bycie odpowiedzialnym epistemicznie określa się kierowanie przekonaniami zgodnie z internalistycznie rozumianą deontologiczną teorią uzasadniania. Tymczasem właściwe funkcjonowanie, zdrowie czy normalność w użyciu władz poznawczych mają charakter eksternalistyczny. Również sam Plantinga, posługując się w II okresie tym określeniem, używał go do interpretacji uzasadniania czy racjonalności deontologicznej.

⁵³ Plantinga, *Warranted Christian Belief*, New York-Oxford, ss. 111-2.

⁵⁴ Wyrażenie to tłumaczę jako epistemiczny czynnik podważający.

⁵⁵ Chisholm, *The Ethics of Requirement*, "American Philosophical Quarterly", 1, 1964, 147-53; tenże, *The Defeat of Good and Evil*, "Proceedings of the American Philosophical Association", 42, 21-38.

niepodważalne uzasadnienie. Jakieś przekonanie podważa jakieś inne, jeżeli właściwe funkcjonowanie władz poznawczych danej osoby wymaga, aby po nabyciu pierwszego osoba ta przestała akceptować drugie, lub akceptowała je z mniejszą mocą. Pojęcie epistemicznego czynnika podważającego pozwala wyjaśnić pojawienie się wspomnianej odpowiedzialności poznawczej, jej warunkiem jest bowiem odpowiednie reagowanie na epistemiczne czynniki podważające akceptowane przez daną osobę stanowisko.

Plantinga po raz pierwszy użył tego pojęcia jeszcze w II okresie swojej argumentacji⁵⁶, jednakże w sposób rozwinięty wykorzystuje go dopiero w III okresie.⁵⁷ Znajdujemy u niego dwie definicje epistemicznego czynnika podważającego. Pierwsza jest definicją takiego czynnika *simpliciter*, ma jednak tę wadę, że pasuje jedynie do sytuacji, w których wszystkie procesy poznawcze są skierowane ku wytwarzaniu przekonań prawdziwych. Definicja ta przedstawia się następująco: *P* jest poznaniem podważającym przekonanie *q* dla osoby *S* w czasie *t* wtedy i tylko wtedy, gdy [1] *N* struktura noetyczna *S* (czyli jego przekonania i doświadczenia, wraz z relacjami między nimi) w czasie *t* zawiera przekonanie *q*, i w chwili *t* *S* zaczyna być przekonany, że *p*; [2] dowolna osoba, której władze poznawcze funkcjonują poprawnie pod odpowiednimi względami, która posiada taką samą strukturę noetyczną *N*, zawierającą *q*, i która w chwili *t* stałaby się przekonana, że *p*, lecz nie nabyłaby innego niezależnego lub mocniejszego przekonania niż *p*, powstrzymałaby swoje przekonanie, że *q* lub wierzyłaby, że *q* z mniejszą mocą.

Definicja ta jest wadliwa, ponieważ do czynników podważających nie zalicza informacji wymagających zmiany przekonań w sytuacjach, gdy pewien proces poznawczy powodujący utrzymywanie przekonania *q* nie byłby skierowany na wytwarzanie przekonań prawdziwych; wówczas bowiem właściwe funkcjonowanie mogłoby wymagać utrzymywania tego sądu. Plantinga przywołuje tu następujący przykład. Pewna osoba choruje na bardzo poważną chorobę, jednakże jest przekonana, iż wyzdrowieje w ciągu najbliższych 6 miesięcy. Dowiaduje się następnie, że w przypadkach takich, jak jej, szanse na wyzdrowienie, biorąc pod uwagę prawdopodobieństwo statystyczne, są niezwykle niskie. Jeżeli istniałby mechanizm tworzenia i utrzymywania przekonań, którego celem miałyby być wytwarzanie optymizmu wzmacniającego szanse wyzdrowienia, to właściwe funkcjonowanie wymaga uznania tych wyników statystycznych (właściwe funkcjonowanie procesów poznawczych skierowanych ku prawdzie) oraz zachowanie przekonania, że wyzdrowieje w ciągu 6 miesięcy (właściwe funkcjonowania procesów zwiększających szanse wyzdrowienia).

Ma to szczególne znaczenie w przypadku przekonań religijnych. Jeżeli wiara, że istnieje Bóg, który jest naszym Ojcem, wypływa z myślenia życzeniowego, czy innego mechanizmu, który nie jest skierowany ku prawdzie, lecz ku utrzymaniu zdrowia psychicznego (jak Plantinga interpretuje Freuda), to w przypadku dostarczenia

⁵⁶ Plantinga, *Reason and Belief in God*, [w:] *Faith and Rationality*, red. A. Plantinga, N. Wolterstorff, Notre Dame 1983, ss. 84-5.

⁵⁷ Plantinga, *Naturalism Defeated*, 1994, nieopublikowany oraz *Warranted Christian Belief*, 2000, ss. 357-73.

wierzącemu solidnego argumentu za nieistnieniem Boga, powinien on nadal wierzyć w Jego istnienie⁵⁸. Dlatego Plantinga wprowadza definicję *czysto epistemicznego czynnika podważającego* ("purely epistemic defeater"): *P* jest czysto epistemicznym czynnikiem podważającym przekonanie *q* dla osoby *S* w czasie *t* wtedy i tylko wtedy, gdy [1] *N* struktura noetyczna *S'a*, w czasie *t* zawiera przekonanie *q*, i w chwili *t* *S* zaczyna być przekonany, że *p*; [2] dowolna osoba *S**, której władze poznawcze funkcjonują poprawnie pod odpowiednimi względami, która spełnia warunek, iż część planu rządząca podtrzymywaniem *q* w jej strukturze noetycznej jest skutecznie („succesfully”) skierowana ku prawdzie (to jest maksymalizacji prawdziwych przekonań i minimalizacji fałszywych) i niczemu więcej, która posiada strukturę noetyczną *N*, zawierającą *q*, i która w chwili *t* stałaby się przekonana, że *p*, lecz nie nabyłaby innego niezależnego lub mocniejszego przekonania niż *p*, powstrzymałaby swoje przekonanie, że *q* lub wierzyłaby, że *q* z mniejszą mocą⁵⁹.

Freudysta może w oparciu o powyższą definicję twierdzić, że jego teoria, dla znającego ją teisty, podważa teizm w sposób czysto epistemiczny nawet, jeżeli nie jest czynnikiem podważającym simpliciter.

Plantinga w taki sposób definiuje czynniki podważające, że wydają się nimi być jedynie twierdzenia. Jednakże dopuszcza on także, aby były nimi również doświadczenia⁶⁰. Dalej, jakaś informacja jest zawsze epistemicznym czynnikiem podważającym dla *pewnej* osoby, jest bowiem zawsze zrelatywizowana do struktury noetycznej. Znaczy to, iż w zależności od zawartości tej struktury przekonanie lub doświadczenie *p* może, lecz nie musi podważać *q*⁶¹. Czynniki podważające może na przykład uderzać w racjonalność pewnego przekonania lub w to, że ma ono status wiedzy. W związku z tym Plantinga rozróżnia podważanie racjonalności i podważanie gwarancji. Nie każde podważanie gwarancji jest podważaniem racjonalności. W przypadku czynnika podważającego racjonalność, brak zmiany w akceptowaniu podważanego przekonania dokonuje się za cenę irracjonalności. Jednakże w znanym przykładzie Carla Gineta, z fałszywymi stodołami, gdzie kartonowe fasady stodoł imitują prawdziwe, a pewna osoba patrząc na prawdziwą stodołę formuje przekonanie spostrzeżeniowe, że widzi stodołę, fakt obecności kartonowych fasad podważa gwarancję, jaką w tej sytuacji posiada jej przekonanie. Znajduje się ona w mini środowisku poznawczym, które nie sprzyja posiadaniu przez jej przekonanie gwarancji, i powoduje, że nie jest ono wiedzą, mimo że jest prawdziwym i uzasadnionym przekonaniem.

W wyniku wypracowania bardziej precyzyjnych kategorii oceny epistemicznej, zagadnienie racjonalności poznania religijnego zmienia się i poszerza o dalsze kwestie, takie jak: . Czy teista lub wierzący chrześcijanin, akceptujący dane przekonanie religijne jako bazowe, może posiadać uprawomocnienie dla takiej akceptacji?; Czy taka akceptacja może być racjonalna internalnie?; Czy taka akceptacja może być racjonalna

⁵⁸ Tamże, ss. 362-3.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Plantinga, *Naturalism Defeated; Warranted Christian Belief*, 2000, ss.481-99.

⁶¹ Tamże, s. 360.

eksternalnie i posiadać gwarancję? I wreszcie: Czy przekonania chrześcijańskie, które posiadają gwarancję lub uzasadnienie, są wiedzą?

Na pierwsze dwa pytania Plantinga odpowiada pozytywnie twierdząc, iż w zasadzie odpowiedź taka jest oczywista. Gorzej ma się sprawa z odpowiedzią na dwa kolejne pytania. W tym celu Plantinga konstruuje modele wskazujące, jak może powstawać ludzkie poznanie religijne. Modele te zawierają opis takich władz poznawczych czy mechanizmów generowania przekonań, jak wspomniany już zmysł boskości czy natchnienie przez Ducha Świętego, które pozwala ludziom osiągać głębsze i dokładniejsze poznanie Boga, niż *sensus divinitatis*. Kłopot leży w tym, iż aby stwierdzić, że zdobyte w zgodzie z tymi modelami poznanie posiada gwarancję, a co za tym idzie zakładaną przez nią racjonalność internalną i eksternalną, trzeba wiedzieć, że poznanie religijne dokonuje się w zgodzie z tymi modelami. Prawdziwość modeli zakłada jednak prawdziwość wiary chrześcijańskiej, choć nie na odwrót. To, że wiara chrześcijańska jest prawdziwa nie jest jednak wiedzą filozoficzną, nie można zatem udowodnić, że modele te są prawdziwe, a co za tym idzie, iż odpowiednie poznanie religijne posiada gwarancję, racjonalność i jest wiedzą.

Dlatego argumentacja Plantingi idzie w innym kierunku. Nie dowodzi on prawdziwości swoich modeli, lecz broni twierdzenia, że nie istnieje zarzut *de iure*, który by przesądzał o ich fałszywości, która to fałszywość jest równie niedowodliwa, jak ich prawdziwość. Dokonuje on w tym celu pewnej interpretacji krytyki chrześcijaństwa dokonanej przez dwóch mistrzów podejrzeń: Freuda i Marksa (w skrócie F&M). Interpretacja ta pozwala, zauważyć, odkryć kandydata na mocny, nietrywialny zarzut *de iure*. Zarzut F&M zawiera w sobie coś, co dyskredytuje przekonania religijne. Zdaniem Plantingi tym czynnikiem jest oskarżenie o ich irracjonalność.

Rozumowanie przebiega następująco. Ludzie wyposażeni są we władze poznawcze –na przykład percepcję i pamięć. Władze te mają funkcje lub cele. Kiedy używamy władz we właściwy sposób, uzyskujemy prawdziwe przekonania. Jedną z najważniejszych władz jest rozum – zarówno pojęty wąsko jako źródło poznania apriorycznego, niezależnego od doświadczenia, jak i pojęty szerzej, tj. jako przeciwstawiony poznaniu nadprzyrodzonemu. Władze można podzielić na takie, których istnienie jest, w zasadzie, niekontrowersyjne, jak introspekcja, indukcja, sympatia, świadectwo („testimony”), oraz takie, które wywołują większe dyskusje, jak zmysł moralny czy wspomniany już zmysł boskości. Dalej, według Plantingi, istnieje domniemanie rzetelności właściwie funkcjonującej władzy poznawczej przejawiające się w założeniu, iż gdy nasze władze funkcjonują prawidłowo, to wytwarzają w większości prawdziwe przekonania. To założenie, zdaniem Plantingi, dzielają Freud i Marks. Jednak władze poznawcze mogą nie funkcjonować prawidłowo. Istnieją przynajmniej trzy sposoby, zgodnie z którymi nasze przekonania nie są racjonalnymi wytworami naszych władz poznawczych, gdy: (a) są wytworzone przez źle funkcjonujące władze; (b) są wytworzone przez procesy, które nie są skierowane ku prawdzie; (c) są wytworzone przez władze skierowane ku prawdzie i właściwie

funkcjonujące, same w sobie, lecz których funkcjonowanie zostało zmodyfikowane przez uczucia takie jak pycha, egoizm, strach, poczucie niższości etc⁶².

W tym świetle istota zarzutu F&M przedstawia się zdaniem Plantingi następująco. Przekonania teistyczne, chrześcijańskie czy religijne w ogólności, nie należą do racjonalnych wytworów władz poznawczych skierowanych ku prawdzie. Albo są one wytworzone przez władze, które nie są skierowane ku prawdzie, albo powstają w wyniku działania władz, które są skierowane ku prawdzie, lecz nie funkcjonują prawidłowo, gdyż ich funkcjonowanie jest zaburzone przez potrzebę bezpieczeństwa czy komfort psychiczny w świecie, w którym nikt się o ciebie nie troszczy. Zgodnie z tym, wedle Marksa przekonania religijne są podwójnie irracjonalne: powstają w wyniku funkcjonowania władz, które dysfunkcjonują pod wpływem zdeprawowanych stosunków społecznych, oraz są sprzeczne z rezultatami tychże władz, które by powstały w wyniku ich właściwego funkcjonowania. Wedle Freuda przekonania religijne również są irracjonalne - w tym sensie, że nie są wytworzone przez władze, które skierowane są ku przekonaniom prawdziwym, lecz przez władze, skierowane ku innym rodzajom przekonań. Nie chodzi tu oczywiście o to, że myślenie życzeniowe wytwarza z istoty przekonania fałszywe, lecz że wytworzenie przez nie przekonania prawdziwego jest przypadkowe.

W ten sposób, twierdzi Plantinga, odkrywamy poważny zarzut, który nadaje się na problem *de iure*. Freud i Marks faktycznie orzekają bezwartościowość poznawczą przekonań religijnych, ponieważ przekonania teistyczne czy przekonania chrześcijańskie nie są wytworzone przez władze poznawcze, które funkcjonują poprawnie i skierowane są ku prawdzie. To jednak zagadnienie jest po prostu uznaniem, iż przekonania chrześcijańskie są pozbawione gwarancji, czyli tego pozytywnego stanu epistemicznego, który epistemizuje prawdziwe przekonanie⁶³.

Głównym celem *Warranted Christian Belief* jest odrzucenie tego zarzutu. Stanowisko jego autora w III okresie polega na twierdzeniu, że przekonania teistyczne i chrześcijańskie mogą mieć gwarancję, której ilość wystarcza do posiadania wiedzy, jeżeli przekonania te są prawdziwe. Jednocześnie podtrzymuje swój pogląd z II okresu, iż przekonania te mogą być utrzymywane racjonalnie jako bazowe. Zbierając, przekonania teistyczne i chrześcijańskie są uprawomocnione i racjonalne internalnie oraz możliwe jest, że są racjonalne eksternalnie oraz że posiadają gwarancję. Twierdzi dalej, iż zarzut F&M chybia, w tym sensie, iż żeby był trafny, musi być zarzutem *de facto*, to znaczy przesądzić fałszywość chrześcijaństwa i teizmu. W celu wykazania, że tak się rzeczy mają Plantinga konstruuje wspomniane modele, zgodnie z którymi teiści czy chrześcijanie mogliby wytwarzać przekonania religijne. Twierdzi dalej, iż te modele są możliwe epistemicznie - w tym sensie, że są spójne z posiadaną przez rodzaj ludzki wiedzą naukową i filozoficzną – i że nie istnieje żaden przekonywujący argument przeciwko tym modelom, który by nie presuponował fałszywości teizmu lub chrześcijaństwa. Mówiąc inaczej nie istnieje poważny i żywotny zarzut *de iure*, który by nie był zarzutem *de facto*. Twierdzi także, iż model, który przedstawia, jest najprawdopodobniej prawdziwy lub przynajmniej bardzo bliski prawdy (w sensie

⁶² Tamże, s. 151.

⁶³ Tamże, ss. 166-8.

Popperowskiego prawdopodobienia). Tego ostatniego twierdzenia nie jest, przyznaje, w stanie udowodnić. To jednak nie jest niezbędne dla obalenia argumentacji F&M. Możliwe są liczne inne modele, zgodnie, z którymi przekonania te mają gwarancję, lecz wszystkie podobne są do jego. Wreszcie, jeżeli klasyczne credo chrześcijańskie jest prawdziwe, to któryś z tych modeli jest najprawdopodobniej prawdziwy i zgodnie z nim wiara chrześcijańska posiada gwarancję. Pociąga to za sobą, iż stanowi ona wiedzę, jest bowiem wówczas zbiorem przekonań prawdziwych posiadających gwarancje.

Skoro przekonania chrześcijańskie posiadają gwarancje, to są racjonalne eksternalnie i internalnie. Uznanie, iż przekonania chrześcijańskie posiadają racjonalność wewnętrzną wymaga jednak, jak widzieliśmy, odpowiedzialności epistemicznej, a ta zależy od dostosowywania swoich przekonań do dostępnych nam epistemicznych czynników podważających lub podważania lub obalania tych ostatnich. W związku z tym ostatnim punktem argumentacja Plantingi przeprowadzona w *Warranted Christian Belief* jest mocno rozbudowana, a jej złożoność i rozmaite rozgałęzienia nie pozwalają na bardziej adekwatne jej przedstawienie w niniejszym artykule, nie mówiąc już o poddaniu ich dociekaniom mającym ustalić ich wartość. Niezależnie jednak od rozstrzygnięcia kwestii, czy Plantinga da radę obronić wszystkie przytoczone twierdzenia, jego wkład w pracę filozoficznego wyjaśniania problemu racjonalności przekonań religijnych i odpowiedzi na pytanie, czy są one racjonalne, czy też tej racjonalności im brak, prezentuje się jako niezwykle imponujący i z pewnością jeden z najważniejszych w dwudziestowiecznej analitycznej filozofii religii. Stanowi tym samym interesującą alternatywę wobec trzech pozostałych sposobów pojmowania racjonalności przekonań religijnych⁶⁴.

⁶⁴ Ostateczna forma tego artykułu wiele zawdzięcza uwagom i poprawkom, jakich zechciał dostarczyć Andrzej Chmielecki, które pozwoliły lepiej wyrazić moje myśli, za co bardzo dziękuję.

