

MAREK PEPLIŃSKI

WIARA, WĄTPLIWOŚCI I TAJEMNICA WCIELEŃ

UWAGI NA MARGINESIE KSIĄŻKI

MARKA DOBRZENIECKIEGO *UKRYTOŚĆ I WCIELEŃ*.

*TEISTYCZNA ODPOWIEDŹ NA ARGUMENT JOHNNA L. SCHELLENBERGA
ZA NIEISTNIENIEM BOGA*

SZKICOWA CHARAKTERYSTYKA ORAZ OCENA KSIĄŻKI *UKRYTOŚĆ I WCIELEŃ*

Do zagadnień filozofii religii uprawianej niewyłącznie w kontekście zachodniego tzw. etycznego monoteizmu należy bez wątpienia rozumowe badanie wymiaru poznawczego podstawowego twierdzenia stanowiącego warunek sensowności praktykowania religii teistycznych. Chodzi tu oczywiście o twierdzenie, że istnieje Bóg, będący członem relacji wiary wyznających Go i powierzających Mu swoje życie wyznawców chrześcijaństwa, judaizmu i islamu. Zachodniego filozofa religii interesuje nie tylko prawdziwość wspomnianego twierdzenia, lecz także sama postawa wiary, jej walory poznawcze, pozapoznawcze bądź ich brak.

Od około ćwierć wieku zagadnienia te są poruszane są w pewnej mierze, w pewien sposób i w pewnym nastawieniu teoretyczno-praktycznym, przez filozofów sugerujących, że niewiara lub nierówny rozkład wiary teistycznej wśród kultur i czasów rzuca światło na prawdziwość tej czy innej odpowiedzi na pytanie o istnienie Boga. W latach dziewięćdziesiątych pojawiły się stanowiska Johna L. Schellenberga (publikacja *Divine Hiddenness and Human Reason* = SCHELLENBERG 1993), następnie Theodore'a Drange'a (publikacja *Nonbelief & Evil. Two Arguments for the Nonexistence of God* = DRANGE 1998), w późniejszym czasie

Dr MAREK PEPLIŃSKI — Uniwersytet Gdański, Wydział Nauk Społecznych, Instytut Filozofii, Zakład Metafizyki, Filozofii Religii i Filozofii Współczesnej; e-mail: marek.peplinski@ug.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5941-3374>.

pojawiły się prace Stephena Maitzena i Jasona Marsha. Zagadnienia te, szeroko dyskutowane w analitycznej filozofii religii, są stosunkowo słabo znane polskiemu czytelnikowi. Do ich spopularyzowania i krytycznej analizy w polskim środowisku filozoficznym bez wątpienia przyczyniły się prace dwóch polskich filozofów religii: ks. Marka Dobrzenieckiego i ks. Miłósza Hołdy¹. O ile ten ostatni ujmując zagadnienie tzw. absconditeizmu szeroko, filozoficznie i telogicznie, to pierwszy przede wszystkim koncentruje się na tej problematyce w aspekcie, jak funkcjonuje ona w analitycznej filozofii religii. Niniejszy tekst jest głosem w dyskusji nad książką Marka Dobrzenieckiego *Ukrytość i Wcielenie. Teistyczna odpowiedź na argument Johna L. Schellenberga za nieistnieniem Boga* (= DOBRZENIECKI 2020)².

Książka Dobrzenieckiego imponuje, ponieważ liczba uwzględnionych przez Autora stanowisk, zagadnień i punktów widzenia jest olbrzymia. Już samo uporządkowanie tematyki argumentów z ukrytości i ich typologizacja, zawarta w rozdziale pierwszym, daje świadectwo wybitnej znajomości tematu, w tym historii bliższej i dalszej zagadnienia. Jest ona jednocześnie wprowadzeniem do właściwego pojmowania rozumowania Schellenberga oraz jego filozofii stojącej za tym rozumowaniem. Pozwala także dostrzec specyfikę argumentacji tego ostatniego, na tle argumentów z ukrytości Drange'a, Maitzena i Marsha. Autor nie tylko prezentuje odmienne argumenty, ale też krytycznie analizuje dyskusję na ich temat, która ma miejsce wśród filozofów analitycznych. Pod tym względem rozdział pierwszy jest kopalnią syntetycznej wiedzy o argumentach i ich krytyce.

Nie inaczej jest w rozdziale 2 i 3. Część pierwsza drugiego rozdziału w interesujący sposób prezentuje dyskusje z argumentem Schellenberga, które wykorzystują stanowiska związane z pojmowaniem natury Boga i jego atrybutów, w tym zwłaszcza transcendencji oraz znaczenie tego dla pojmowania wymiaru osobowego Boga, Jego dobroci, modelu Schellenberga tłumaczącego, czym ma być miłość, pojęta jako relacja osobowa pomiędzy Bogiem a osobami ludz-

¹ W popularyzacji myśli Schellenberga ma też niewątpliwie udział przekład przez Ryszarda Mordarskiego jego książki z 2015 r. *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God* (SCHELLENBERG 2015), który ukazał się w 2019 r. jako *Argument z ukrytości. Nowe wyzwanie filozofii dla wiary w Boga*. Ryszard Mordarski opatrzył go obszernym wprowadzeniem "Argument z ukrytości Boga Johna L. Schellenberga" (w: SCHELLENBERG 2019, 9–35). Pewną rolę w popularyzacji tematyki odegrał również kontakt bydgoskiego środowiska filozofów religii współpracującego z Rogerem Pouivet, która to współpraca zaowocowała m.in. konferencją poświęconą epistemologii ateizmu, odbytą w Université de Lorraine w Nancy (Francja) w czerwcu 2013 r. W konferencji tej uczestniczyli m.in. przedstawiciele bydgoskiego środowiska i John L. Schellenberg, który traktuje to wydarzenie jako jedno z dwóch wydarzeń ponownie motywujących go do podjęcia problemu tzw. ukrycia Boga.

² HOŁDA 2020; zob. też HOŁDA 2019.

kimi. Jest to bardzo ważny dla oceny argumentu temat, bowiem zarzut antropomorfizacji Boga i pomijania Jego transcendencji jest jednym z często się pojawiających. Dobrzeniecki nie tylko po kolei podejmuje różne ważne wątki związane z treścią argumentu i toczoną dyskusją, ale czyni to ze znanstwem odwołującym się do tradycji filozoficznych i teologicznych wykraczających zdecydowanie poza analityczną filozofię religii, w tym do współczesnej filozofii rosyjskiej i żydowskiej. W drugiej części Autor omawia krytycznie tzw. argumenty ze stosowności dopuszczenia (możliwości) niewiary przy braku oporu, a odwołujące się do dóbr, które dzięki temu Bóg może zrealizować, a których wystąpienie ma przewyższać sumaryczne dobro płynące z powszechnego przeświadczenia o istnieniu Boga. Rozdział ten kończy się m.in. konkluzją, że przesłanka P1 argumentu Schellenberga, w przeciwieństwie do P6 nie jest niepowątpiewalną prawdą pojęciową. Zgadzam się z pierwszym wnioskiem, co do P6 zaś to warto zauważyć, że teza, iż Bóg jest Miłością, dlatego jest dobrą *nowiną*, że oczywista dla ludzkości najwyraźniej nie była. Zakładane zatem przez P6 modalności nie są oczywiste, zwłaszcza gdy przyjmie się Schellenberga model Boga Miłości.

Dobrzeniecki akceptuje warunkowo skuteczność niektórych argumentów ze stosowności jako — jak to określa — unieważniających argument z ukrytości. Dotyczy to obrony z wolnej woli, pod warunkiem, że samoobjawienie Boga, które eliminowałoby ryzyko niewiary, wywoływałoby takie stany afektywne, które niszczyłyby wolność moralną człowieka. Również obrona z więzi międzyludzkich jest skuteczna pod warunkiem, że antropologiczna koncepcja osoby jako bytu metafizycznie samowystarczalnemu jest fałszywa. Jego uwagi dotyczące możliwej odpowiedzi na pierwszy rodzaj obrony, zwracające uwagę na właściwe pojmowanie stosunku między relacją z Bogiem, wolnością osoby ludzkiej, nawróceniem i autonomią są niezwykle trafne. Od siebie dodam, że to może być punkt oparcia dla pozbycia się aparatu teoretycznego Schellenberga, a przynajmniej przewartościowania takiego sposobu formułowania problemu ukrytości, jakiego zwolennikiem jest Schellenberg. W tym samym kierunku mogą iść rozważania dotyczące ciemnej nocy ducha, w których Dobrzeniecki bada, czy omawiany autor może wykorzystać istnienie tego fenomenu do wzmocnienia i obrony swojego stanowiska. Uwagi, które Autor czyni na końcu tego rozdziału, dotyczące możliwości wykorzystania fenomenu nocy ciemnej w strategii dostosowawczej, są interesujące. Wydaje się, że tekst zyskałby, gdyby samą koncepcję tej strategii uczynić wyraźniejszą (DOBZENIECKI 2022, 205, 212–214).

Rozdział 3, który jest poświęcony koncepcji wiary i naturze tej ostatniej, a którego części pierwszej kilka uwag poświęcę za chwilę, kończy się konkluzją, że teorie bezpośredniego woluntaryzmu, wiary nieświadomej, czy też hipotezy

relacji osobowych z Bogiem, opartych na nadziei na Jego istnienie lub na założeniu Jego istnienia, nie wyjaśniają ukrycia Boga. Z kolei odpowiedzi odwołujące się do obrony z moralnej winy lub z braku cnót epistemicznych prowadzą do koncepcji Boga niezgodnych z teizmem klasycznym i chrześcijańskimi intuicjami. Dlatego też żadnej z przedstawionych w rozdziale obron Autor nie uważa za właściwą. Interesujące są jednakże uwagi Dobrzenieckiego zawarte w części 3.3. Zauważa tam mianowicie, że odwołanie się do hipotezy objawienia powszechnego, w rodzaju hipotezy monoteizmu pierwotnego Wilhelma Schmidta, aby mogło służyć jako odpowiedź na argument Schellenberga, wymaga uzupełnienia o inne hipotezy filozoficzne w rodzaju Williama Wainwrighta teorii grzechu społecznego, odpowiedzi z więzów społecznych czy hipotezy nieświadomionej wiary. Przy okazji, wykorzystując sugestie Michaela C. Rea, Autor zwraca uwagę na rozróżnienie między ekstensjonalnością i intensjonalnością myślenia o Bogu, sugerując, że jeżeli referencją pewnego pojęcia religijnego *de facto* jest Bóg, to takie myślenie mogłoby być już podstawą wejścia w relację z Nim, a zatem politeizm, animizm i totemizm nie muszą blokować kontaktu swojego wyznawcy z Bogiem. Ostatecznie jednak obrona z wiary nieświadomej nie znajduje u Autora aprobaty ze względu na podnoszony przez Marsha problem wyobrażeń bóstw będących przeciwieństwem Boga teizmu klasycznego. Dlatego Autor preferuje obronę z więzi międzyludzkich, którą rozwija w rozdziale 4.

Stanowi on chyba najciekawszą, a na pewno najbardziej oryginalną część książki. Autor, w ramach odpowiedzi z teizmu chrześcijańskiego, rozwija tam epistemologię Bożego objawienia, budując oryginalnie na pomysłach teocentrycznych Paula Mosera, Rolfe'a Kinga, perspektywie drugosobowej w filozofii wiary czerpanej z filozofii Eleonory Stump oraz wskazanej przez Jacka Wojtyśiaka odpowiedniości doktryny chrześcijańskiej wobec oczekiwań ludzkich kierowanych do boskiego objawienia. Ten ostatni motyw wyróżnia, zdaniem Autora, jego własne rozwiązanie. W tym celu stara się on dostarczyć odpowiedzi na pytanie, jakie mogą i jakie powinny być nasze oczekiwania względem boskiego objawienia. W drugiej części rozdziału 4, odwołując się do idei Wcielenia, prezentuje odpowiedź na argument z ukrytości, sugerującą, w skrócie, że skoro treść doktryny chrześcijańskiej odpowiada racjonalnym oczekiwaniom, jakie powinniśmy mieć względem Boskiego objawienia, to teista chrześcijański nie doświadcza rozczarowania światem, które motywuje argument z ukrytości. W ten sposób da się, zdaniem Dobrzenieckiego odpowiedzieć zarówno na pytanie, dlaczego Bóg nie daje się poznać przez szeroko dostępne doświadczenie religijne oraz dlaczego dopuszcza do występowania w świecie niewiary przy braku oporu.

Rozważania z tego rozdziału stanowią piękny przykład tego, co Plantinga nazywał pozytywną filozofią chrześcijańską, a co jednocześnie może pełnić funkcję apologetyki negatywnej, prowadząc do odrzucenia argumentu ateistycznego (por. PLANTINGA 1984, 253–271). Zarówno sposób, w jaki Dobrzeniecki broni wprowadzenia pojęć teologicznych do dyskursu filozoficznego, jak i ich użycie w rozwijanej przez niego obronie są interesujące, inspirujące, domagające się niekiedy aprobaty, a czasem budzące nastroje polemiczne. Niekiedy zaś, czytając książkę Dobrzenieckiego, można poczuć ciarki, jakie przechodzą po plecach, tylko w przypadku zapoznawania się z *Misterium*, dotykanym raczej niż uchwytywanym w dziele filozoficznym czy teologicznym³.

Tekst w dyskusji wokół książki nie może być zbyt długi, ten jest i tak za obszerny. Uwagi krytyczne kierują tylko do fragmentów, które zostały wybrane ze względu na zainteresowania autora niniejszej wypowiedzi, żeby nie powiedzieć zafiksowanie na pewnych wątkach analitycznej filozofii religii. Uwagi te, z konieczności płynącej z ograniczenia długości wypowiedzi, są szkicowe i posługują się niekiedy skróconym rozumowaniem. Ich krytyczność niech nie przesłoni podziwu dla wykonanej przez Dobrzenieckiego pracy. Książkę jego można podzielić na trzy części. Pierwszą stanowi rozdział 1, prezentujący argument na tle innych podobnych, w sposób pogłębiony. Drugą stanowią rozdziały 2 i 3, które odnoszą się do sformułowanych w ciągu ćwierć wieku odpowiedzi na argument, syntetycznie prezentując je i nieraz trafnie krytykując. Trzecią i najbardziej oryginalną stanowi wypracowana przez Dobrzenieckiego odpowiedź inspirowana teizmem chrześcijańskim. Uważam, że aczkolwiek cała książka jest warta uwagi, to wyróżnione przeze mnie części drugą i trzecią staną się przedmiotem intensywnej dyskusji filozofów zainteresowanych tematyką ukrytości, teologią filozoficzną czy teizmem chrześcijańskim oraz sposobem, w jaki może rzucać światło na problemy stawiane sobie i Bogu przez świat. Zwłaszcza zaś rozdział 4, zawierający propozycję Dobrzenieckiego, powinien stać się obowiązkową lekturą filozofów, teologów czy po prostu ludzi zainteresowanych zagadnieniami filozofii wiary i Objawienia, tak samymi w sobie, jak i relacji do filozofii ateizmu.

³ Posługuję się tu tym pojęciem w sposób, na jaki zwracał uwagę w swoich wykładach o Bronisław Mokrzycki, odwołujący się do myśli o Divo Barsottiego. Zob. tego ostatniego *Misterium Chryścianizmu. Rozważania o życiu wewnętrznym* (BARSOTTI 1964). Myśli tego autora, choć tworzył on przed Schellenbergiem, rzucają swoiste światło na filozofię stojącą za argumentem z ukrytości i sam argument.

DYSKUSYJNOŚĆ NIEKTÓRYCH ELEMENTÓW SPOSOBU UJĘCIA ZAGADNIENIA WIARY I NIEOPORNEJ NIEWIARY

Gratulując Autorowi książki, chcę jednocześnie poczynić kilka uwag krytycznych, związanych z podejściem metodologicznym, analitycznym i zainteresowaniem epistemologią wiary. Można je odczytać jako propozycje modyfikacji niektórych ujęć zaprezentowanych w książce. Zacznę od spraw najogólniejszych.

Zagadnienie, w jaki sposób powinniśmy uprawiać filozofię religii, jest ważne, a odpowiedź na nie niełatwa. Kilka okazjonalnych uwag na ten temat zawarę w dalszych partiach mojej wypowiedzi. Utrudnień w uprawianiu filozofii religii jest wiele. Jednym z nich jest fenomen, który można określić wymykaniem się badaczowi przedmiotu badania. Filozof próbuje odpowiedzieć na pytanie, czy przedmiot posiada pewną cechę. W trakcie badania może okazać się jednak, że nie jest oczywistym, czym jest sam ów przedmiot i czym jest owa cecha. Wbrew bowiem niekiedy spotykanym dogmatycznym nastawieniom niektórych filozofów sprawy będące obiektem dociekań nie są dane bezpośrednio, rzadko prezentują się jako bezdyskusyjne czy źródłowo w swojej istocie. Sprowadzając to do konkretnego, w przypadku omawianej książki jej przedmiotem jest pole wyznaczone przez odcinki łączące kilka punktów. Jednym z nich jest argument Schellenberga, otoczony tegoż argumentacjami i założeniami, specyfikującymi właściwe, jego zdaniem, rozumienie tego argumentu oraz fenomenów, do których się we wszystkich wspomnianych wypowiedziach i myślach odnosi. Drugim punktem, ważniejszym, są same fenomeny wiary i niewiary. Zjawiska wielopostaciowe w każdej z dwóch grup, mające szereg odmian i uwarunkowań oraz niedające się łatwo poklasyfikować, a tym bardziej zredukować do prostej definicji i kilku- czy nawet kilkusetzdaniowego ujęcia. One są czy też powinny być danymi, które potwierdzają i podważają filozoficzne próby ich ujęcia. Natura wiary i niewiary nie jest, co oczywiste, nieistotna dla oceny zasadności argumentu Schellenberga. Wreszcie trzecim punktem są konceptualne ujęcia wiary i niewiary wraz z ich składowymi oraz hipotezy i interpretacje wypracowane już, a może po prostu obecne, na rynku filozoficznej debaty. Niestety, aczkolwiek wśród filozofów analitycznych da się dostrzec pewne zbieżności i trendy, to trudno jest mówić o powszechnie przyjętym sposobie nazywania, pojmowania i interpretowania zjawisk.

Pokonanie wód tego quasi-bermudzkiego (skoro czasem coś istotnego filozofom tu ginie) trójkąta filozofii wiary i niewiary było też zadaniem, którego podjął się ks. Marek Dobrzeńcki. Sprawą pierwotną logicznie, która staje przed badaczem, jest określenie słownika, ustalenie terminologii, w której i za pomocą

której będzie pracować myśl filozofa. Skoro nieoporna niewiara jest przeszkodą do nawiązania relacji osobowej z Bogiem, to trzeba ustalić znaczenie zwrotu oznaczającego wspomniany fenomen, w nadziei, że pozwoli to nam uchwycić go, a przynajmniej w niebłądny logiczny sposób komunikować nasze myśli i rozmawiać z innymi badaczami. Dobrzeniecki dokonuje tego w dwóch krokach. Pierwszym jest zdefiniowanie wiary jako sądu, że Bóg istnieje. Drugim jest ujęcie niewiary jako braku tak pojętej wiary, któremu to ujęciu wydaje się, przynajmniej niekiedy, towarzyszyć — jako kontekst interpretacyjny — przeświadczenie, że wiara i niewiara są w pewnym aspekcie symetryczne pod względem własności. Na przykład: skoro wiara miałaby być wolitywna, to i niewiara będzie wolitywna, albo skoro wiara jest niewolitywna, to i niewiara będzie niewolitywna.

Ponieważ, jak zauważa Autor, dyskusja nad argumentem Schellenberga, toczy się głównie w języku angielskim, to wyróżnia on cztery typy wiary: *faith in*, *believe in*, *faith that* i *belief that*. Autor zaznacza, że zdaje sobie sprawę z niezupełności tego podziału. W mojej opinii większy problem niesie fakt, że przy dość skromnym określeniu czterech wymienionych terminów nietrudno przedstawić sobie sytuację, gdy ich zakresy będą się krzyżowały. Czy nie lepszą byłaby próba klasyfikacji niż typologizacji? Nie wiadomo też, dlaczego te cztery fenomeny wiary zostały wybrane, a inne pominięte. Wydaje się, patrząc z czysto metodologicznego punktu widzenia, że skoro sprawa dotyczy wiary i niewiary, a książka jest przykładem filozofowania analitycznego, na temat fragmentu analitycznej filozofii anglojęzycznej, to aż się prosi, aby rozwinąć ów semiotyczny, czy słownikowy aspekt. Ujmując rzecz od strony języka, a nie fenomenu: dlaczego te cztery zwroty, a nie np. pięć lub siedem?⁴ Dwa ostatnie mają być przykładami wiary propozycjonalnej. Dobrzeniecki wydaje się iść w swoich ustaleniach terminologicznych za spotykającymi się niekiedy myślowo, choć często różniącymi filozofami: Danielem Howard-Snyderem oraz omawianym Schellenbergiem. Wiara propozycjonalna jako ufność lub przyzwolenie (*faith that*) ma być sądem wyrażanym bez żadnych racji na jego poparcie, jak w przykładowym zdaniu: „Wierzę, że mam przed sobą długie życie” (DOBZENIECKI 2022, 19). Określenie to niepotrzebnie definiuje wiarę w kategoriach ekspresywnych znaku, tak jakby denotowany przez Howard-Snydera i Dobrzenieckiego fenomen nie mógł istnieć bez wyrazu. Wydaje się to być sprawą całkowicie akcydentalną dla fenomenu, a znajduje się w określeniu wprowadzającym czytelnika w terminologię. Prawdopodobnie Dobrzeniecki, pisząc o wyrażaniu, ma na

⁴ Robert Audi wymienia siedem. Por. AUDI 2011, 53–54.

myśli wymiar tendencji do manifestacji, cechującej to, co Howard-Snyder (2013a, 359 i 362) nazywa *faith that*, a której to tendencji przykłady ostatni czerpie z Williama P. Alstona ujęcia przekonania. Kolejną determinacją tak pojętej wiary propozycjonalnej jako wiary-ufności ma być brak racji, jak interpretuję tekst Dobrzenieckiego, dla wymiaru prawdziwościowego owej postawy propozycjonalnej, choć według tekstu książki jest to brak racji występujący w momencie wyrażania, co dopuszcza zarówno moją interpretację jak i sprzeczną z nią, gdzie racje są/są użyte/biorą udział w mechanizmie poznawczo-kausalnym generującym ową postawę, a jedynie nie są wyrażone podczas wyrażania odpowiedniego sądu. Wątpliwości mogą się pojawić także odnośnie do zgodności pojęć *faith that* Dobrzenieckiego i Howard-Snydera, którego to tekst Dobrzeniecki cytuje jako ilustrację swojego rozumienia. Tekst Howard-Snydera nie zawiera warunku braku racji ani braku podawania racji, lecz sugestię, że nie należy jej utożsamiać z sądem wydanym na podstawie świadectwa (*testimony*) lub autorytetu⁵, oraz że nie jest ona tym, co zwie się *proposition*, co zwykłym tłumaczy się jako sąd w sensie logicznym, lecz postawą, która nie musi (wyróżnienie moje — M.P.) być oparta na autorytecie lub świadectwie osobowym — czyli, pojmując nadal Howard-Snydera, nie tyle nie jest oparta na racjach epistemicznych, jak ustala znaczenie zwrotu Dobrzeniecki, ale nie zachodzi modalność konieczności zachodzenia warunku bycia opartym na tych dwu rodzajach racji epistemicznych dla wystąpienia wiary propozycjonalnej. Analitycy, mocując się z pojęciem wiary, sądu/przekonania oraz powiązаныmi ze sprawą pojęciami wiedzy, pewności, niepewności, wątpliwości, starają się oddać słabujący epistemicznie, że się tak nieprecyzyjnie wyrażę, charakter *wiary*, że (*faith that*), odróżniając ją od pewności i wiedzy, niekiedy przekonania⁶. To wydaje się robić Howard-Snyder, krytykując w swoich tekstach stanowisko zwane przezeń „the Common View”, zgodnie z którym wiara propozycjonalna, że *p* pociąga logicznie przekonanie/*belief that p* lub przez takie przekonanie jest w swojej części konstytuowana. Zgodnie z tym autor ten definiuje wspomniane zjawisko jako postawę propozycjonalną, a nie sąd (z istoty) (HOWARD-SNYDER 2013a, 359–362).

⁵ „Propositional faith is not to be identified with believing or taking something on testimony or authority. Frances has faith that her young sons will live long and fulfilling lives, but she does not believe or take it on testimony or authority” (ibid., 358).

⁶ „Believing on faith is naturally contrasted with believing on evidence, but this contrast does not imply that the person thinks there is no evidence. It is compatible with seeking evidence — and with having faith that it will be found. Typically, people who believe on faith do not take the proposition in question to be obvious, and at least the sophisticated among them tend to presuppose that there is no conclusive evidence for it and are disposed to grant that doubting it is not irrational” (AUDI 2011, 58).

Z kolei wiara propozycjonalna jako wiara-przekonanie (*belief that*) ma to być według Dobrzenieckiego „sąd wygłaszany na podstawie pewnych racji jak w zdaniu: ‘Wierzę, że do wzrostu ruchu turystycznego w Krakowie przyczyniają się głównie relatywnie niskie ceny hoteli i restauracji’”. Interpretuję to tak, że chodzi o niektóre/jakieś racje epistemiczne, nie zaś o *pewne racje* w sensie racji dających pewność. Choć i taka interpretacja może komuś się nasunąć, biorąc pod uwagę utożsamianie przez niektórych autorów pewności po prostu z (pełnym) przekonaniem oraz to, co na temat przekonania, mówi dalej Dobrzeniecki w kontekście racjonalizmu w odniesieniu do uprawnienia epistemicznego (*evidentialism*). Nie przyjmuję jej jednak. Sądzę, że istotne w omawianym odróżnieniu jest to, że *belief that*, w przeciwieństwie do *faith that*, pociąga za sobą logicznie przekonanie w postaci aktu sądenia. Jeśli w tym ostatnim punkcie dobrze wchodzę w intencje Howard-Snyder’a, Schellenberga i Dobrzenieckiego, to wiara-przekonanie pociąga za sobą nie tylko sąd w znaczeniu logicznym/*proposition* jako obiekt przekonania albo jego ‘medium’, gdy tym obiektem ma być stan rzeczy „to believe that p is to be ‘disposed to apprehend the state of affairs reported by p, when that state of affairs comes to mind, under the concept reality’” (HOWARD-SNYDER 2013b, 181–94)⁷, ale także sąd jako pewnego rodzaju akt umysłowy. Akt ten polega na żywieniu pewnego sądu w sensie logicznym, które nie musi być w każdej chwili przeżywane/uświadamiane. W terminologii Schellenberga i Dobrzenieckiego polega on na dyspozycji do myśli, że Bóg istnieje⁸. Ważne jest, że ten ostatni wydaje się wkomponowywać pewną rzekomą własność wiary w Boga w znaczenie tego terminu.

Dalej, wiara, wedle przyjmowanego w tej książce znaczenia, jest biernym stanem umysłu, to znaczy zyskiwanie bądź trwanie wiary nie zależy od aktywności intelektualnej człowieka, lecz od zewnętrznych świadectw (lub ich braku) na rzecz istnienia Boga. Ową bierność umysłu w zyskiwaniu bądź traceniu wierzeń wyraża się też, mówiąc, że wiara nie jest wolietywna: nie zależy od woli człowieka, lecz od czynników zewnętrznych. Przyjęcie takiego rozumienia pojęcia wiary oznacza, że dyskusja nad ukrytością prowadzona jest w ramach wyznaczonych przez stanowisko epistemologicznego ewidencjalizmu, które głosi, że wiara musi być oparta na jakimś świadectwie (przekonanie jest usprawiedliwione proporcjonalnie do świadectwa za nim stojącego). Dla autora argumentu z ukrytości byłoby czymś niegodnym bytu rozumnego, gdyby Bóg odpowiadał na problem niewiary teistycznej przez wywoływanie w nas silnego subiektywnego poczucia Jego istnienia. (DOBZENIECKI 2022, 20–21)

⁷ „The feeling of confidence comes into play only when one experiences the further, proposition-directed thoughts mentioned earlier — in particular, when I think about the epistemic status of the proposition I believe [wyróżnienie moje — M.P.]” (SCHELLENBERG 2005, 52).

⁸ „On the view that I have been developing, a belief is not a disposition to have a certain kind of feeling but rather a disposition to have a certain kind of thought” (ibid., 50).

Być może owe rzekome konwencjonalne ustalenie zakresu wiary trzeba potraktować jako wyłącznie mylne wrażenie czytelnika związane z określonym użyciem słów. Dobrzeniecki w książce w rozdziale 3 zawarł rekonstrukcję argumentów dotyczących woluntarności wiary w Boga oraz swoją ich krytykę. Częstkowe uwagi dotyczące tej sprawy przedstawię za chwilę. W tym miejscu chciałbym wykorzystać powyższy cytat, aby zwrócić uwagę na dwie cechy sposobu argumentacji Dobrzenieckiego, które pojawiają się od czasu do czasu, a które w mojej ocenie osłabiają wartość tych fragmentów, w których występują. Chodzi mi, po pierwsze, o myślenie dysjunktywne, skrajnościami. W tle czy w kontekście przeprowadzanych rozumowań nieraz, aby rozumowanie było uznane za konkluzywne, trzeba przyjąć ustalenie „albo, albo”. A dlaczego nie „lub” lub „zrazem i”? „wiara nie jest wolitywna: nie zależy od woli człowieka, lecz od czynników zewnętrznych”. A dlaczego nie przyjąć stanowiska nieskrajnego, lecz mieszanego, że zależy i od woli człowieka, i od czynników zewnętrznych?

Powtarza się to np. przy wprowadzeniu do dociekań rozdziału 3.

Łatwo zrozumieć, dlaczego jest to temat istotny dla Schellenberga: gdyby wiara teistyczna była wyłącznie kwestią chcenia, nie mógłby on obwiniać Boga za niewiarę ludzi. Gdyby wiara była wolitywna, to każdemu przypadkowi niewiary towarzyszyłoby brak zaangażowania woli) [wyróżnienia moje — M.P], a dowodzenie wniosku argumentu z ukrytości nie prowadziłyby do ateizmu. (DOBRZENIECKI 2022, 173)

Jeśli wiara jest kwestią wolicjonalną, ale nie wyłącznie wolicjonalną, to brak wiary nie musi być spowodowany wolą. To zaś szłoby w kierunku, w którym zmierza argumentacja Schellenberga, choć nie w sposób, w jaki on to robi.

Drugim uderzającym mnie rysem, jako czytelnika książki, jest występujące niekiedy, w mojej ocenie, uleganie Autora myśleniu Schellenberga. Nie chodzi tu o to, że Autor nie posiada i nie wyraża w pracy własnego, odrębnego zdania. Dobrzeniecki potrafi wypunktować słabość stanowiska Schellenberga, czego przykładem są np. rozdziały 1 i 2. Jest krytyczny i prezentuje w rozdziale 4 własną, interesującą odpowiedź na ateistyczny argument autora *The Wisdom to Doubt*. Niekiedy jednak jego dociekanie wydaje się pozostawać pod na tyle przemożnym wpływem kanadyjskiego filozofa, że nie otwiera on furtek dociekaniu w kierunkach, których rozwinięcie mogłoby rzucić takie światło na dyskutowane sprawy, które osłabiłoby pozycję ultymisty. Aby nie być gołosłownym, dwa przykłady.

Wróćmy do przedostatniego cytatu:

dyskusja nad ukrytością prowadzona jest w ramach wyznaczonych przez stanowisko epistemologicznego ewidencjalizmu, które głosi, że wiara musi być oparta na jakimś świadectwie (przekonanie jest usprawiedliwione proporcjonalnie do świadectwa za nim stojącego). Dla autora argumentu z ukrytości byłoby czymś niegodnym bytu rozumnego, gdyby Bóg odpowiadał na problem niewiary teistycznej przez wywoływanie w nas silnego subiektywnego poczucia Jego istnienia. (DOBZRZENIECKI 2022, 20)

Po pierwsze, pozwolę sobie zauważyć, że racjonalizm w sprawie uzasadnienia epistemicznego jest stanowiskiem normatywnym, a nie opisowym. Nie może być ono użyte do wyznaczenia zakresu terminu *wiara*. Spełnienie/niespełnienie wymogu racjonalistycznego, o ile on *de facto* obowiązuje, skutkuje byciem wiary racjonalną albo irracjonalną, a nie jej istnieniem lub nieistnieniem. Bezasadne przekonania występują, nie jest tak, że ponieważ ewidencjalizm jest obowiązującym standardem etyki przekonań, ktoś, kto nie stosuje się do tego standardu w swoich sądach, automatycznie nie ma przekonań, tylko żywi przekonania niezgodnie ze standardem. Dobrzeniecki zdaje sobie z tego sprawę. Zacytowane sformułowanie wydaje się jednak mieszać kwestie faktyczności przekonań z ich ewaluacją epistemiczną wedle pewnego standardu. W dodatku tylko takie rozumienie ewidencjalizmu, które ograniczałoby *evidence* do stanów propozycjonalnych pozwala na użycie w rozumowaniu drugiego zdania w cytacie. Nie czynią tego Gaalen Foley i Earl Conee, „klasycy” racjonalizmu co do uprawnień sądu (CONEE i FELDMAN 2004). Ważniejszy jednak w powyższym cytacie jest powód, dla którego mielibyśmy zgodzić się na wspomniany standard. Pominiemy kwestię trafności uznania racjonalizmu co do uprawnień epistemicznego jako stanowiska w sprawie uprawnień sądów (*epistemic justification*), pominiemy, zakładając poprzednie, uniwersalność tego standardu i jego obowiązywalność nie tylko w nauce, ale i wierze religijnej. Aby jednak było to dla nas stanowisko zasadne, powinien pojawić się tu argument Schellenberga i krytyczna analiza tego argumentu. Takim argumentem nie jest niejasna ocena dokonana przez Schellenberga, że „byłoby czymś niegodnym bytu rozumnego, gdyby Bóg odpowiadał na problem niewiary teistycznej przez wywoływanie w nas silnego subiektywnego poczucia Jego istnienia”. Zresztą sama ta ocena wydaje się narażać na zarzut braku uzasadnienia, pomijając już jej trafność. Dobrzeniecki nie powinien zamykać dociekania w tym „punkcie myślenia”, ale je otwierać, bądź broniąc stanowiska omawianego filozofa samodzielnie, bądź rekonstruując jego argumenty, badając je w odniesieniu do przyjmowanej koncepcji racji epistemicznej, zasadności teorii uprawnień epistemicznego, zasadności wiązania Boga i godności ludzkiej natury z określonym standardem epistemologicznym, albo wskazać po prostu na zawieszenie filozofowania Schellenberga na haku

osobistego przeświadczenia, orzekając bezzasadność takiego wymogu. Schellenberg może mieć takie przekonanie, czytelnik nie musi, może nie mieć, może chcieć wiedzieć, dlaczego powinien się zgodzić z ateistą-ultymistą i nie zadowoli się, zwłaszcza jako filozof analityczny, taką wypowiedzią, jakiej dostarcza nam tekst. Potrzeba nam analizy i argumentu. Oczywiście nie wszystko zdążymy przeanalizować i wyargumentować. Filozofuje się zawsze w kontekście, także tworzonym przez założenia. Ale jeśli chodzi o kwestie kluczowe dla epistemicznego wymiaru argumentu Schellenberga, powinny być wszystkie omówione.

Drugim przykładem zbytniego, w mojej opinii, ulegania filozofii Schellenberga niech będzie wypowiedź Dobrzenieckiego krytyczna wobec wykorzystania podejścia Cohena/Alstona do przekonania jako takiego, a przez to do przekonania o istnieniu Boga/wiary w Boga.

Jeśli wiara jest dyspozycją do myśli, oznacza to, że element uczuciowy jest w niej nieistotny, zatem by wierzyć, że p , nie trzeba czuć, że p jest prawdą, lub mieć pewien stopień emocjonalnej pewności, że p jest prawdą [...]. Ujęcie Schellenberga stoi w sprzeczności z powszechnie uznawaną definicją Williama Alstona, według której wiara jest dyspozycją do pojawiania się uczucia pewności, że Bóg istnieje [...]. (DOBZENIECKI 2022, 218–219)

I dalej:

Zaznaczam już w tym momencie tę różnicę między propozycjami Schellenberga i Alstona, gdyż niektóre z odpowiedzi na argument z ukrytości korzystają z hipotez tego drugiego filozofa, przez co budzą podejrzenie, że walczą nie z argumentem, lecz z jego karykaturą. Dla przykładu Veronika Weidner bierze postać Matki Teresy dla udowodnienia tezy, że nie trzeba posiadać wiary teistycznej, by utrzymywać osobową relację z Bogiem [...]. (Ibid., 219)

Dwie sprawy. Dobrzeniecki cytuje Schellenberga, pracę *Prolegomena to a Philosophy of Religion*, ze strony 50, gdzie tenże faktycznie odrzuca Cohena/Alstona ujęcie przekonania, ale wydaje się, że uzasadnienie tego kroku *de facto* jest podane na stronach 51–52 i nie jest nim dyspozycyjność sądu: „Thus what we see here is really the activation of a different disposition — a disposition to experience felt confidence when thinking about such a proposition. Belief and confidence, then, are different things, dispositional and otherwise [wyróżnienie moje — M.P.], though they may occur together and causally interact” (SCHELLENBERG 2005, 50–52).

Po drugie zaś mamy tu — być może — wzorcowy przykład problemu z owym trójkątem zespolenia w filozofowaniu fenomenu, różnych terminologii i ujęć oraz

badanej argumentacji. Dobrzeniecki traktuje krytykę wycelowaną w Schellenberga jako karykaturalną, ponieważ — zdaniem autora *Ukrytości i Wcielenia* — Weidner posługuje się w przykładzie z Matką Teresą hipotezami, których Schellenberg nie przyjmuje, albowiem je odrzuca. Dlaczego to jednak miałyby dyskwalifikować ową argumentację, potraktowaną jako przykład krytyki zewnętrznej? Chcę zwrócić tu uwagę na coś bardzo ogólnego i fundamentalnego dla metody filozofowania. Czy nie powinno być tak, że trzeba wziąć pod uwagę, że argumentacja Weidner czy analogiczna, która uderzałaby w myśl Schellenberga, aczkolwiek inaczej niż on konstruowałaby pewną sytuację, interpretowała fenomen, powinna być wzięta pod uwagę jako podważająca aparat teoretyczny danego filozofa i tym samym jego argumentację? Jestem przekonany, że jako ogólna zasada jest to słuszna reguła metodologiczna. Niezależnie od trafności oceny jej zastosowania do tego czy innego przypadku. To zawsze będzie sprawą konkretnego, szczegółowego dociekania i rozumowania.

SPRAWA WOLITYWNOŚCI WIARY

Rozdział 3 książki Dobrzenieckiego jest poświęcony pojmowaniu wiary oraz stanowiskom, które polemizują z Schellenbergiem, a opierają się na analizie natury wiary. W pierwszej połowie rozdziału trzeciego chodzi w nich o wskazanie na wolicjonalny wymiar wiary, który jest negowany przez Schellenberga. Relacja między argumentem tego ostatniego a wolitywnym wymiarem wiary, mówiąc ściślej: niewolitywną naturą wiary, ma według Dobrzenieckiego, przedstawiać się w ujęciu Schellenberga następująco:

Schellenberg [...] Wypowiada przy tym na jej temat parę istotnych twierdzeń, z czego dwa najważniejsze mówią o niewolitywności wiary teistycznej (założenie argumentu z ukrytości) [wyróżnienie moje — M.P.] [...] wpierw, w podrozdziale 3.1, omówię poglądy odrzucające założenie, że wiara w istnienie Boga jest niezależna od postanowienia woli. Łatwo zrozumieć, dlaczego jest to temat istotny dla Schellenberga: gdyby wiara teistyczna była wyłącznie kwestią chcenia, nie mógłby on obwiniać Boga za niewiarę ludzi. (DOBZENIECKI 2022, 215)

Mamy tu ilustrację wspomnianego wcześniej myślenia dysjunktywnego. Powyższy fragment ustawia sytuację w pozycji krańcowej: wiara ma być wyłącznie kwestią chcenia. Dlaczego taki wybór? Nie jest to intuicyjne, a nawet badaczowi problematyki wiary lub przekonań religijnych czy też przekonań w ogóle w ich relacji do woli będzie wydawało się nieprzekonujące. Pomija się tym samym

stanowisko umiarkowane, zgodnie z którym wiara jest pochodną zarówno poznania, jak i nastawień, postaw, które mają aspekt wolitywny — są w jakiś sposób zawieszane na woli, jej własnościach, chceniu, decyzjach.

Gdyby wiara była wolitywna, to każdemu przypadkowi niewiary towarzyszyłby brak zaangażowania woli, a dowodzenie wniosku argumentu z ukrytości nie prowadziłyby do ateizmu. (Ibid., 215)

Wniosek ten wynika tylko przy rozumieniu, gdzie wiara jest *wyłącznie* funkcją chcenia. Można bowiem przedstawić sobie sytuację, gdzie przyczyna braku sądu leży w okolicznościach poznawczych, nie zaś aktach czy nastawieniach woli. To jednak zakłada stanowisko mieszane, które nie jest tu brane pod uwagę.

W jaki sposób Dobrzeniecki prezentuje stanowisko woluntaryzmu? Jego zdaniem woluntaryści mogliby łatwo odeprzeć argument z ukrytości, ponieważ w świetle woluntaryzmu każdy, kto jest teistą bądź ateistą, jest nim na własne życzenie i nie ma podstaw by obwiniać Boga o dopuszczenie do sytuacji, w której występuje ateizm. Woluntaryzm przeczy zatem założeniu argumentu z ukrytości, stanowiącemu jeden z warunków bycia przekonującym tego argumentu.

Teza doksastycznego woluntaryzmu wyraża pogląd, że:

mamy wpływ na nasze przekonania, a zatem to od nas, od naszych praktyk i ćwiczeń zależy, czy będziemy szczyć się wiarą. (Ibid., 217)

Konsekwencją tego, według Dobrzenieckiego, jest, że

W świetle tego poglądu każda niewiara jawi się jako zawiniona i powodowana duchowym lenistwem. (Ibid.)

Mamy tu znów przypadek myślenia skrajnościami, bez tego wniosek nie wynika, niewiara może być niezawiniona albo zawiniona, ale nie spowodowana lenistwem. Podobnie nie wynika kolejne zdanie.

Jeśli ktoś nie jest przekonany, że Bóg istnieje, to znaczy, że nawet nie próbował nawiązać z Nim osobowej relacji i nie może za swój stan niewiary lub wątpliwości obwiniać kogokolwiek innego poza sobą. (Ibid.)

Nawet zakładając, że poprzednie zdanie wynika, albo ustaliliśmy jego prawdziwość, to powyższe nie wynika — mógł ze wszystkich sił próbować nawiązać, ale nie okazało się to, w świetle nieprzychylnych okoliczności, wystarczająco skuteczne.

W podrozdziale 3.1.1., zatytułowanym „Doksastyzm”, Dobrzeniecki klary-

fikuje rozróżnienie Schellenberga między *belief that* i *faith that*. Powiedzieć, że twierdzenie, że fenomenologicznie przekonanie jawi się jako wydarzenie, które świat mi narzuca, jest tezą dyskusyjną, to powiedzieć za mało (DOBZENIECKI 2022, 217–218)⁹. Są różne rodzaje sytuacji epistemicznych i różne rodzaje sądów, niektóre są spontaniczne, inne nie, są takie, które są wyrozumowane, takie, które są efektem interpretacji, mające cechy zarazem spontaniczności i podstawowości, ale zapewne ugruntowane są w rozumowaniu lub przynajmniej w rozumieniu. Teza ta w mej opinii jest fałszywa jako twierdzenie uniwersalne. Tak naprawdę w rozróżnieniu nie chodzi o spontaniczność *belief* w opozycji do *faith*, lecz o to, że zdaniem Schellenberga, i chyba Dobzenieckiego też, przekonania nie można zmieniać na zawołanie, zaś sądy *faith* owszem: „każdy, kto chce wierzyć w ten sposób, może to uczynić” (ibid., 218). Pierwsze jest trafne, drugie wątpliwe. Kłopot w tym, że wolitywność przekonania może mieć miejsce nawet wtedy, gdy nie można ich zmieniać na zawołanie. I nie dotyczy ona przekonania, których prawdziwość w świetle tego, jak się nam świat manifestuje, jest wystarczająca. Gdy sądzimy w świetle tzw. wystarczających racji, nie możemy wydawać sądów, nie licząc się z nimi, o ile nasz intelekt działa prawidłowo. Gdy sądzimy w świetle racji rozstrzygających, nasz sąd jest pewny, przynajmniej subiektywnie, i fakt, że decyzyjnie nie możemy się go pozbyć, ma się nijak do wykazania, że nasze chcenie, wola, nastawienia, emocje nie wpływają na formułowanie, formowanie, utrzymywanie, zachowywanie i porzucanie sądów, których racje poznawcze są słabsze.

Różnica między *belief* i *faith* ma być istotna, nie jest zatem tak, że mogą to być dwa sposoby sądenia tego samego, albowiem wiara *faith* nie może być fundamentem relacji osobowej z Bogiem. To właśnie jest jeden z momentów kluczowych i charakterystycznych dla filozofowania Schellenberga, który konstruuje sytuację w taki sposób, aby chronić swój argument. Jest to przykład strategii petryfikacyjnej w sensie Poppera. *Belief that God exist* jest niewolitywne i może być podstawą relacji z Bogiem, ale jego wystąpienie od nas nie zależy, natomiast inne postawy propozycjonalne, które są wolicjonalne i od nas zależą, jak *faith that God exist* nie mogą być taką podstawą. W podrozdziale 3.1.3., o niestety mogącym mylić polskiego czytelnika tytule „Relacja osobowa bez wiary”, Autor zajmuje się omówieniem ujęć polemizujących z Schellenbergiem, a odwołujących się do niektórych z tych podstaw. Czym bowiem jest wiara, nie rozstrzyga definicja Schellenberga, pozbawiona zaś konfesyjnych determinacji fenomeno-

⁹ Zob. SOKOŁOWSKI 1999, rozdz. 4, 8 i 11, gdzie zawarte są uwagi o przekonaniach, „ja” transcendentalnym jako sprawy sądów oraz o relacji sądów i *evidence* w sensie potocznym i fenomenologicznym, dwóch rodzajach prawdy etc.

logia wiary mogłaby okazać się przychylna dla omawianych przypadków, jak i innych. Moim zdaniem zabrakło tu jednak analiz wyjaśniających różnicę między dwiema postaciami wiary propozycjonalnej, posługując się terminologią Dobrzenieckiego/Schellenberga, specyfikujących czytelnikowi dlaczego *faith that God exist* nie jest tu opcją oraz zbadania, na ile to jest zasadne w świetle tego co wiemy. Podobnie brak mi analizy i argumentacji za tezą, że „jeśli w i a r ę, że *p* zdefiniujemy jako dyspozycję do m y ś l i, że *p*, to wiara musi się opierać na jakichś świadectwach i w związku z tym będzie niewoluntarystyczna” (DOBZENIECKI 2022, 232). Świadectwa są bowiem nieraz przedmiotem interpretacji, ustala się ich wagę, znaczenie, proces ten może zawierać w sobie elementy wolitywne. Sąd, że *p* będzie zatem wydany i na podstawie świadectw i zarazem będzie wolitywny i może być racjonalny. Ten kierunek powinien być w książce przebadany.

Dobrzeniecki, badając próbę wolicjonalnego ujęcia wiary w Boga i w ten sposób odrzucenia przesłanki P4, omawia stanowiska Pascala, Michaela Rea i Ronneya Mourada (sekcja 3.1.2). Stanowiska te są zaprezentowane jako formy skrajne woluntaryzmu deskryptywnego pośredniego (ibid., 223–225). Mamy przy tym do czynienia ze zwrotem „zależy wyłącznie” zamiast „zależy”. Zacytujmy Marka Dobrzenieckiego:

Jeśli powyższe koncepcje są słuszne, jeśli do zdobycia wiary wystarczy ćwiczenie własnej pobożności przez uczestnictwo w liturgii czy też medytacja nad natchnionym pismem, to nawiązanie relacji osobowej z Bogiem zależy wyłącznie od determinacji danej osoby [...] W oczach Rea i Mourada niewierzący bez oporu przypomina tym samym osobę zbyt leniwą, by zerwać owoc wiary z nisko zwisającej gałęzi. Morał ich argumentów jest jednoznaczny: to nie ogrodnik jest winny temu, że dana osoba nie wychodzi z jego ogrodu z owocem w ręku, lecz brak jej wysiłku. (Ibid., 224)

Dobrzeniecki wskazuje na, w jego rozumieniu, słabość stanowisk Pascala i Rea (odtąd skrótowo: P&R):

Słabością stanowiska Pascala czy Rea jest niecałkowita skuteczność proponowanych przez nich metod dochodzenia do wiary. Ich przemyślenia, choć mogą służyć wielu osobom skarżącym się na duchową oziębłość, to nie gwarantują sukcesu tym, którzy będą je stosować. Schellenberg mógłby przytoczyć przykład tylko jednej osoby, która autentycznie i wytrwale próbowała je aplikować w swoim życiu, a mimo to pozostała agnostykiem lub ateistą, by obalić ich kontrargument. (Ibid.)

Jaka jest logika tej argumentacji? Nie jest to do końca jasne. Czy „niecałkowita skuteczność” ma świadczyć o fałszywości tezy o wolitywności wiary? Ale warunkiem tego koniecznym i niewystarczającym jest, aby polemikę kierować w stanowisko skrajne, wiążące wiarę wyłącznie z determinacją woli. Nie gwaran-

tuje to jednak wynikania w przypadku stanowiska umiarkowanego wolicjonalizmu.

Wydaje się jednak, że ostrze polemiczne Dobrzeńckiego wymierzone jest w punkt następujący: istnienie jednej osoby, która autentycznie, wytrwale i — dodajmy — przez odpowiedni czas stosowała się do zaleceń Pascala i Rea, a która pozostała agnostykiem wystarcza do obrony przesłanki P4. Jeżeli dobrze to rozumiem, to teza P&R ma obalać P4, nieskuteczność zaś metod P&R uzyskiwania wiary ma podeprzeć P4. Jeżeli tak, to po pierwsze osobiście nie widzę sposobu niekonwencjonalnego/niedecyzyjnego ustalenia kryteriów, że wspomniane metody nie są zawsze skuteczne. Trudno zatem ową rzeczoną słabość uznać za udowodnioną. Aby jednak jej użyć przeciwko P&R, trzeba dysponować przypadkiem, który postuluje Dobrzeńcki. Istnienie takiego przypadku w ujęciu P&R będzie przedmiotem sporu i wydaje się, że mamy tutaj impas.

Polemizując z Schellenbergiem, osobiście raczej nie używałbym argumentacji za wolicjonalnością wiary, aby wykazać fałszywość P4. Co do prawdziwości P4, to wszystko rozważywszy, agnostycznie, subiektywnie skłaniam się ku fałszywości, ale uważam, że nie dysponujemy niekontrowersyjnym argumentem, który rozstrzygnąłby spór obu stron, wykazując z pewnością istnienie niewiary bez oporu. Jednocześnie istnienie niewiary bez oporu nie stanowi dla mnie problemu, a jej występowanie uznaję za prawdopodobne z epistemicznego punktu widzenia. Dopuszczam, że można uznawać jej występowanie jako hipotezę o nieokreślonym warunkowym prawdopodobieństwie. Nie można jej wykluczyć i można formułować rozumowania uprawdopodobniające ją. Trzeba jednak przyjąć przy tym liczne założenia, których nie możemy potwierdzić ani zanegować. Na przykład te dotyczące tego, co myślała poszczególne osoba lub ludzie żyjący 50 000 lat temu albo na temat tego, czy Bóg prowadzi dialog indywidualny z każdą osobą, którego Głos może być zlekceważony. Osobiste przekonania Schellenberga wykluczające możliwie sposoby bycia Boga zawsze otwartym na osobową relację, które podważałyby jego argument, nie są, jako nieuzasadnione opinie, wiążące dla środowiska filozoficznego czy 'filozoficznego rozumu'. Nie w tym jednak rzecz. Samo występowanie nieopornej niewiary nic nie daje jego argumentacji, o ile również zdania 1–3 i 5–6 nie okażą się trafne, a to jest wątpliwe. Staralem się to pokazać w innym tekście¹⁰.

Wróćmy jednak do omawianego węzła argumentacyjnego. Argument Schellenberga można podważać, wskazując na naszą niewiedzę co do prawdziwości poszczególnych przesłanek. W tym wypadku poprzez wskazanie, że nie wiemy, czy P4 jest prawdziwe. Nie chodzi tylko o to, że przeciwko argumentom Pascala,

¹⁰ W sprawie niektórych możliwych sposobów polemizowania z zasadnością akceptacji kolejnych kroków rozumowania Schellenberga zob. PEPLIŃSKI 2021, 253–290.

Rea czy Mourada można sformułować kontrargumentację. Istotną kwestią jest ocena zarówno krytyki P&R, jak i odpowiedzi na ową krytykę. Prawdziwość przesłanki P4 nie może być założona, winna zostać potwierdzona w sposób jeśli nie bezdyskusyjny, to przynajmniej przekonujący wszystkie strony sporu. Na czym zatem, wedle ujęć Dobrzenieckiego, stoimy?

Schellenberg mógłby podważyć atak na przesłankę P4 poprzez wykazanie, że jest ona prawdziwa. Tym samym dowiódłby nieskuteczności kontrargumentacji P&R, np. ze względu na rzekomą nieskuteczność metod dochodzenia do wiary. Gdyby to było tak proste. Prawdziwość P4 jest sprawą dyskusyjną — gdyby nie była, to cała argumentacja P&R mijałaby się z celem. Mamy zatem wspomniany impas. Jak z tego impasu mamy wybrnąć? Propozycja Dobrzenieckiego jest następująca. Rea ma prawo do swojego argumentu wyłącznie pod warunkiem, że pan Krzyżowy (wskazany przez Schellenberga niewierzący bez oporu, którego istnienie jest podstawą prawdziwości P4) nie był szczery w swoich wysiłkach zdobycia wiary. Załóżmy, że istnieje taka osoba, która miałaby falsyfikować tezę o skuteczności metod P&R zdobycia wiary, którą można by przywołać jako prawdomównego świadka rozczarowanego szkołą duchowości P&R. Co na to może powiedzieć Rea? Wedle Dobrzenieckiego nie pójdzie on drogą negacji szczerości Pana Krzyżowego — „jednak nawet on nie jest skłonny do tak daleko posuniętych wniosków” (DOBZENIECKI 2022, 225). Czy to zdanie Dobrzenieckiego o poglądach Rea, iż wniosek o nieszczerości jest za daleko posunięty, dowodzi fałszywości stanowiska tego ostatniego? Oczywiście, że nie. Ani jeśli owo „za daleko” pojmować jako oznaczające brak gwarancji, brak uzasadnienia epistemicznego, albo moralną naganność takiego osądu. Fakt, że Rea nie wyciąga jakiegos wniosku, który mógłby służyć do wsparcia jego stanowiska, nic nie mówi o prawdziwości tego stanowiska. Ta pozostaje nierozstrzygnięta. Rozumowanie badające zakwestionowanie prawdziwości twierdzenia P4 jest niedokończone.

Rzecz jednak leży również w fakcie, że dyskusyjność istnienia Pana Krzyżowego nie musi brać się z przypisania danej osobie nieszczerości wysiłków. Wysiłki mogą być szczerze, ale niewystarczająco długie. Albo szczerze i w zasadzie wystarczająco długie, gdyby nie przyczyna Z, która włączyła się w mechanizm uzyskiwania przez Pana Krzyżowego wiary, powstrzymując go skutecznie pomimo jego wysiłków. Być może zatem jest to brak wiary bez oporu, a jednocześnie nie jest tak, że wiara nie jest woluntarna w pewnym, wskazanym, wymiarze. Może zatem pewna osoba, która miała być Panem Krzyżowym, jest wyłącznie Świadkiem niewiary bez oporu, nie podważając tezy o woluntarności wiary, a jedynie tezę o wyłącznej zależności wiary od woli, skoro chciał, a nie

mógł. To ma znaczenie raczej dla rozumienia zjawiska wiary i niewiary niż dla stanowiska samego Schellenberga, gdyż ten stawia tak wyśrubowane warunki zajścia faktu niewystępowania niewiary bez oporu w swojej interpretacji P2, że przykład ten nie będzie dla niego miał znaczenia. Wracając do sprawy woluntarności wiary, nadal nie wiemy, czy to Pan Krzyżowy w sprawie woluntaryzmu czy Świadek woluntarnej, a nieopornej niewiary. Nie wiemy zatem, czy nasze dalsze rozważania powinny startować z zasygnalizowanego przez Dobrzeńckiego kierunku, który aczkolwiek możliwy, to nie jest pewny, a w zasadzie — nie jest uzasadniony, co dopiero pewny. Nadal impas, tego, kto ma rację w sporze P&R vs. Schellenberg o woluntarności wiary, tekst w omawianym fragmencie nie ustalił.

Jak się ma sprawa z argumentacją Mourada, oparta na opowieści o Pani Dużomyślącej?

Zacytujmy Dobrzeńckiego:

Z kolei w przykładzie Mourada mamy silne wrażenie, że tego, co czyni Pani Dużomyśląca, nie można nazwać nabywaniem przekonań, lecz myśleniem życzeniowym. Wierzy ona w istnienie życia pozagrobowego, ponieważ chce w to wierzyć. Nawet jeśli ocenilibyśmy, że jej sposób osiągnięcia wiary jest skuteczny, powinniśmy zastanowić się nad jego etycznym wymiarem. Tendencyjność w doborze argumentów, ignorowanie racji, które mogłyby zaszkodzić przyjmowanemu punktowi widzenia, czy też nieprzejmowanie się wymogiem spójności mogą być skutecznym środkiem do zdobywania i podtrzymywania wiary, lecz wiary irracjonalnej, której nie mógłby domagać się od nas Bóg, nawet gdyby była w zasięgu naszych możliwości. Przyznaje to sam Mourad, który w swym tekście bronił możliwości wpływu woli na wierzenia, ale nie możliwości zastosowania swych tez jako obrony teizmu w debacie nad argumentem z ukrytości [...]. (DOBZEŃCICKI 2022, 225)

Myślenie życzeniowe, Wańkowiczowe „chciejstwo”, jest właśnie myśleniem uwarunkowanym życzeniami. Nawet jeśli dałoby się pomyśleć jego podgatunek, który nie miałby charakteru propozycjonalnego/sądowego, to sama idea myślenia życzeniowego nie sprzeciwia się formułowaniu sądów. Zresztą, zauważmy, realna możliwość myślenia życzeniowego jest racją epistemiczną fałszywości hipotezy, że przekonania nie mają wymiaru wolicjonalnego. Dobrzeńcki, dopuszczając możliwość życzeniowego nabycia przekonań teistycznych, zwraca uwagę na irracjonalność takiej wiary, sugerując, że Bóg nie mógłby się od nas jej domagać. Waleru poznawczego tego ostatniego zdania nie potrafię ocenić, wymagając tu wiedzy wystarczającej do wydania racjonalnego sądu, chcę jednak zwrócić uwagę na dwie sprawy. Po pierwsze, realna wiara realnych ludzi miewa, i to chyba często, charakter dynamiczny. W trakcie życia wiernego zmienia się zarówno jej

status epistemiczny, jej zasadność epistemiczna dla danej osoby, jej rozumienie, moc z jaką się wierzy oraz moc z jaką się utrzymuje związane z wiarą sądy teistyczne. Zmienia się także indywidualne antropologiczne ‘umocowanie’ wiary, motywacje pozapoznawcze, jak to pokazuje np. Gordon Willard Allport (1988). Bóg, o którym mówi Dobrzeniecki, być może nie musi przejmować się nieuczonością wiary Pani Dużomyślącej, jej nieposzanowaniem standardów rozumowych, jeśli Jego celem ma być nawiązanie owej relacji, o której pisze Schellenberg. Wiara irracjonalna i niedoskonała może w trakcie życia, w indywidualnym dialogu życiowym z Bogiem się pogłębić, udoskonalić, przemienić, a nawet utracić ową irracjonalność, której tak wiele zawsze było i będzie w światopoglądach ludzkich. My, którzy aspirujemy — czy zasadnie i trafnie, to inna sprawa — do miana ludzi rozsądnych, racjonalnych i wiedzących, możemy się krzywić na irracjonalizm drugiego. Byłbym jednak ostrożny z bezwarunkowym przenoszeniem znacznych naukowych i cywilizacyjnych standardów na Stwórcę.

Po drugie, nawet jeśli trafne są zarzuty irracjonalności tak powstałego przekonania o istnieniu Boga i nie jest to wzorzec, którego teista mógłby używać do swojej argumentacji za zasadnością teizmu, w kontekście tego czy innego argumentu, to jest to nieistotne w tej szczegółowej sprawie, jaką jest odpowiedź na pytanie, czy możliwa jest wolicjonalna wiara. Jeśli wolicjonalna wiara Pani Dużomyślącej jest irracjonalna, to możliwa jest wiara wolicjonalna i ma to znaczenia dla zasadności i trafności argumentacji Schellenberga. Niezrozumiałe jest, dlaczego jest przywołana argumentacja Mourada, jeśli nie da się jej zastosować w dyskusji z Schellenbergiem, jak sugeruje w ostatnim zdaniu akapitu Dobrzeniecki. Zwróćmy też uwagę, powiem to oględnie, że nie potrzeba polemizować z Schellenbergiem teodycei, a jedynie obrony. Wystarczy wykazać fałszywość lub bezzasadność przesłanek, aby unieruchomić argument Schellenberga. Nie jest konieczna pełna wiedza na temat tego, czym jest wiara w Boga, albo dlaczego Bóg dopuszcza niewiarę u niektórych oraz czy na pewno nie jest to niewiara bez oporu. Możliwość, że każda niewiara jest takową, już uderza w stanowisko Schellenberga. Choć oczywiście teodycea jest lepsza niż obrona. Jako odpowiednik takiej teodycei można traktować filozofię Dobrzenieckiego zawartą w rozdziale 4.

Podsumujmy ten fragment jego książki, czyli sekcję 3.1. — prezentację i ocenę argumentacyjną P&R&M. Wydają się one jednak, wbrew temu, co twierdzi Dobrzeniecki, uzasadniać stanowisko sprzeczne z Schellenberga założeniem o niewolitywności wiary w Boga. Zgodzę się, że rzecz wymagałaby dalszej analizy i rozwiniętej argumentacji. Prawdą jest, że wśród analityków dominuje intelektualistyczne, a nie wolicjonalne pojmowanie przekonania. Nie wydaje się

jednak, aby niezależnie od tego, co sobie myślą pomysłodawcy omawianych argumentów, zaprezentowane przez nich punkty widzenia zostały oddalone argumentatywnie. Może dlatego podrozdział 3.1.2.1 kończy zdanie, że również Dobrzeniecki nie traktuje „odwołania się do pośredniego woluntaryzmu deskryptywnego jako godnego polecenia racjonalnego wyjścia z intelektualnej pułapki, jaką zastawił na teizm Schellenberg” (Dobrzeniecki 2022, 225). Pamiętajmy jednak, że przedmiotem sporu jest trafność przesłanki P4 i wspierających jej założeń. Kwestia racjonalności wolicjonalnej wiary jest w tym miejscu nieistotna. A skoro argumenty P&R&M nie zostały definitywnie obalone, to Dobrzeniecki nie ma prawa do twierdzenia, które znajdziemy we wprowadzeniu do drugiej części rozdziału 3:

W poprzednim rozdziale omawiałem poglądy autorów, którzy sprzeciwiali się tezie Schellenberga, że wiara teistyczna nie zależy od woliwanych władz człowieka, i próbowałem wskazać, czy ich przekonania mogą pomóc w obronie teizmu przed argumentem z ukrytości. W e r d y k t b y ł n e g a t y w n y [wyróżnienie moje — M.P.]. (Ibid., 232)

Pominę, ze względu na miejsce, dyskusję z woluntaryzmem bezpośrednim i stanowiskami krytyków tego rodzaju poglądów. Zresztą nie uważam tego stanowiska za właściwe w sprawie wolicjonalnego pojmowania wiary w Boga.

PODSUMOWANIE

Kończąc swoje uwagi na temat koncepcji wiary oraz sprawy jej woluntarności raz jeszcze chcę podkreślić ich cząstkowość. Dotyczą one głównie fragmentu rozdziału 3, nie poddając tym samym w wątpliwość innych wartościowych części książki, zwłaszcza zaś interesujących analiz i wglądów zawartych w rozdziałach 1–2 i 4. Moja umiarkowana krytyka dotyczy przyjętej metody i podejścia do filozofii Schellenberga w ogólności, a argumentu z ukrytości w szczególności. Wątpliwa i wymagająca pogłębionego badania jest siatka pojęciowa pełniąca funkcję typologizacji propozycjonalnego wymiaru fenomenu wiary teistycznej. Warta rozważania jest możliwość niesymetryczności postaw wiary i niewiary, co wymaga uwzględnienia w rozumowaniach, których zasadność zakładałaby przenoszenie cech z jednej na drugą poprzez użycie funktora negacji. W sprawie woluntaryzmu wiary w Boga sugeruję, że należy rozpatrywać nie tylko stanowiska skrajne, czysto intelektualistyczne i czysto wolicjonalne, ale także umiarkowane i mieszane. Uzasadniam szeroko, że krytyka Dobrzenieckiego skiero-

wana przeciwko argumentom Rea i Mourada nie jest konkluzywna. Argumentuję, że sama możliwość woluntarności niewiary podważa zasadność argumentu Schellenberga i dlatego powinna ona być wykluczona w sposób możliwie maksymalnie uzasadniony. Sugeruję uzupełnienie podejścia Dobrzenieckiego o podejście ‘transparadygmatyczne’ polegające na rodzaju krytyki zewnętrznej, która w świetle nieprzystawania argumentacji Schellenberga do opisywanego fenomenu prowadzi do modyfikacji aparatu teoretycznego paradygmatu Schellenberga. Taka modyfikacja odbiera argumentowi tego ostatniego moc uzasadniającą.

REFERENCJE

- ALLPORT, Gordon Willard. 1988. *Osobowość i religia*. Tł. Hanna Bartoszewicz, Anna Bartkiewicz i Irena Wyrzykowska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- AUDI, Robert. 2011. *Rationality and Religious Commitment*. Oxford: Oxford University Press.
- BARSOZZI, Divo. 1964. *Misterium Chryścianizmu. Rozważania o życiu wewnętrznym*. Tł. siostry benedyktyнки. Poznań, Warszawa, Lublin: Święty Wojciech.
- CONEE, Earl, i Richard FELDMAN. 2004. *Evidentialism: Essays in Epistemology*. Oxford, England: Oxford University Press.
- DOBZHENIECKI, Marek. 2020. *Ukrytość i Wcielenie. Teistyczna odpowiedź na argument Johna L. Schellenberga za nieistnieniem Boga*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- DRANGE, Theodore. 1998. *Nonbelief & Evil. Two Arguments for the Nonexistence of God*. New York: Prometheus Books.
- HOLDA, Miłosz. 2019. *Głos ukrytego Boga. Heidegger i Rahner o sumieniu*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- HOLDA, Miłosz. 2020. *Źródło i noc. Wprowadzenie do współczesnego absconditeizmu*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- HOWARD-SNYDER, Daniel. 2013a. „Propositional Faith: What It Is and What It Is Not”. *American Philosophical Quarterly* 50, no. 4: 357–372.
- HOWARD-SNYDER, Daniel. 2013b. „Schellenberg on Propositional Faith”. *Religious Studies* 49, no. 2: 181–94. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0034412513000061>.
- MORDARSKI, Ryszard. 2019. „Argument z ukrytości Boga Johna L. Schellenberga”. Wprowadzenie do: John L. SCHELLENBERG. *Argument z ukrytości. Nowe wyzwanie filozofii dla wiary w Boga*. Tł. Ryszard Mordarski, 9–35. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- PEPLIŃSKI, Marek. 2021. „The Hiddenness Argument and the Ground of Its Soundness”. *Roczniki Filozoficzne* 69, nr 3: 253–290. <https://doi.org/10.18290/rf21693-13>.
- PLANTINGA, Alvin. 1984. „Advice to Christian Philosophers”. *Faith and Philosophy* 1, no. 3: 253–271. <https://doi.org/10.5840/faithphil19841317>.
- SCELLENBERG, John L. 1993. *Divine Hiddenness and Human Reason*. Ithaca: Cornell University Press.
- SCELLENBERG, John L. 2005. *Prolegomena to a Philosophy of Religion*. Ithaca: Cornell University Press.

SHELLENBERG, John L. 2015. *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*. Oxford: Oxford University Press.

SHELLENBERG, John L. 2019. *Argument z ukrytości. Nowe wyzwanie filozofii dla wiary w Boga*. Tł. Ryszard Mordarski. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.

WIARA, WĄTPLIWOŚCI I TAJEMNICA WCIELEŃ

UWAGI NA MARGINESIE KSIĄŻKI MARKA DOBRZENIECKIEGO
UKRYTOŚĆ I WCIELEŃ. TEISTYCZNA ODPOWIEDŹ NA ARGUMENT
JOHNA L. SHELLENBERGA ZA NIEISTNIENIEM BOGA

Streszczenie

Niniejszy artykuł dotyczy ważnej i interesującej książki Marka Dobrzenieckiego *Ukrytość i Wcieleń. Teistyczna odpowiedź na argument Johna L. Schellenberga za nieistnieniem Boga*. Po krótkim omówieniu zawartości poszczególnych rozdziałów książki prezentuję swoje uwagi krytyczne. Dotyczą one przyjętej metody i podejścia do filozofii Schellenberga w ogólności, a argumentu z ukrytości w szczególności. Wątpliwa i wymagająca pogłębionego badania jest siatka pojęciowa pełniąca funkcję typologizacji propozycjonalnego wymiaru fenomenowi wiary teistycznej. Warta rozważania jest możliwość niesymetryczności postaw wiary i niewiary, co wymaga uwzględnienia w rozumowaniach, których zasadność zakładałaby przenoszenie cech z jednej na drugą oraz funktora negacji. W sprawie woluntaryzmu wiary w Boga sugeruję, że należy rozpatrywać nie tylko stanowiska skrajne, czysto intelektualistyczne i czysto wolicjonalne, ale także u miarkowane i mieszane. Argumentuję szeroko, że krytyka Dobrzenieckiego skierowana przeciwko argumentom Rea i Mourada nie jest konkluzywna. Argumentuję, że samo możliwości woluntarności niewiary podważa zasadność argumentu Schellenberga i dlatego powinna ona być wykluczona w sposób maksymalnie możliwie uzasadniony. Sugeruję uzupełnienie podejścia Dobrzenieckiego o podejście 'transparadygmatyczne' polegające na rodzaju krytyki zewnętrznej, która w świetle nieprzystawania argumentacji Schellenberga do opisywanego fenomenu prowadzi do modyfikacji aparatu teoretycznego paradygmatu Schellenberga. Taka modyfikacja odbiera argumentowi tego ostatniego moc uzasadniającą.

Słowa kluczowe: ukrycie Boga; ukrytość; M. Dobrzeniecki; J. L. Schellenberg; wiara religijna, wiara w Boga; sąd w sensie psychologicznym; wolicjonalność przekonania

FAITH, DOUBTS, AND THE MYSTERY OF THE INCARNATION

NOTES IN THE MARGIN OF THE MAREK DOBRZENIECKI'S BOOK
UKRYTOŚĆ I WCIELEŃ. TEISTYCZNA ODPOWIEDŹ NA ARGUMENT
JOHNA L. SHELLENBERGA ZA NIEISTNIENIEM BOGA

Summary

This paper concerns an important and exciting book by Marek Dobrzeniecki *Ukrytość i Wcieleń. Teistyczna odpowiedź na argument Johna L. Schellenberga za nieistnieniem Boga* [Hiddenness and the Incarnation: A Theistic Response to John L. Schellenberg's Argument for Divine Nonexistence]. After a brief discussion of the content of the book's chapters, critical remarks are presented. They concern the adopted method and approach to Schellenberg's philosophy in general and the argument from hiddenness in particular. The conceptual framework serving as a typologization of the propositional dimension of the phenomenon of theistic belief/faith is dubious and

requires in-depth research. It is worth considering the possibility of asymmetry of the attitudes of belief/faith and unbelief, which requires consideration in the reasoning whose legitimacy would assume the transfer of features from one to the other and the negation functor. Regarding the voluntarism of belief in God, the paper suggests that extreme, purely intellectual, and purely volitional positions should be considered, as well as moderate and mixed ones. It is argued extensively that Dobrzeniecki's criticism against the arguments of Rea and Mourad is not conclusive. Just the possibility of voluntariness of disbelief undermines the validity of Schellenberg's argument and should therefore be ruled out as much as possible. The paper suggests supplementing Dobrzeniecki's approach with a 'trans-paradigmatic' approach consisting of external criticism, which, in the light of Schellenberg's arguments being probably incompatible with the described phenomenon of religious belief in God, leads to a modification of the theoretical apparatus of Schellenberg's paradigm. Such a modification deprives the latter's argument of justification.

Keywords: hiddenness of God; M. Dobrzeniecki; J.L. Schellenberg; doxastic voluntarism; faith; belief; belief in God

Information about the Author: MAREK PEPLIŃSKI, PhD — University of Gdańsk, Faculty of Social Sciences, Institute of Philosophy, Department of Metaphysics, Philosophy of Religion and Contemporary Philosophy; e-mail: marek.peplinski@ug.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5941-3374>.