

ALVIN PLANTINGA

W OBRONIE EKSKLUZYWIZMU RELIGIJNEGO*

W czasach, gdy byłem doktorantem uniwersytetu Yale, wydział filozofii szczyił się swoją różnorodnością, i rzeczywiście nie można mu jej było odmówić. W jego skład wchodził idealisci, pragmatyści, fenomenologowie, egzystencjaliści, zwolennicy Whiteheada, historycy filozofii, osamotniony pozytywista i, jak można by ich określić, obserwatorzy zmieniającej się sceny filozoficznej. W pewnym sensie stanowiło to powód do dumy; student mógł się zetknąć i zapoznać z prawdziwymi, chodzącymi przedstawicielami wielu głównych tradycji filozoficznych. Miało to jednak również niezamierzony i niefortunny skutek uboczny. Gdy na zajęciach, a zwłaszcza poza nimi, ktoś zadał pytanie filozoficzne, standardowa odpowiedź polegała na wyliczeniu najprzeróżniejszych odpowiedzi znanych światu: jest odpowiedź arystotelesowska, odpowiedź egzystencjalistyczna, odpowiedź kartezjańska, odpowiedź heideggerowska, być może odpowiedź buddyjska itd. Natomiast pytanie: „Ale jaka jest prawda w tej kwestii?” przyjmowano często z lekceważeniem jako niepoprawnie naiwne. Mamy różne odpowiedzi, udzielone przez osoby o wyjątkowych zdolnościach intelektualnych i w pełni oddane filozofii; każdemu argumentowi za jednym ze stanowisk odpowiada inny przeciwko niemu; czy nie byłoby nad wyraz naiwne, a może nawet arbitralne, przyjąć, że jedno z nich jest faktycznie prawdziwe, a pozostałe fałszywe? Zresztą nawet jeśli istnieje

Prof. dr ALVIN PLANTINGA – the John A. O'Brien Professor of Philosophy, University of Notre Dame, Indiana, USA. Znany z prac z zakresu epistemologii, metafizyki i filozofii religii, autor m.in. *God and Other Minds* (1967), *The Nature of Necessity* (1974) i *Warranted Christian Belief* (2000), dwukrotnie wygłaszał prestiżowe Wykłady im. Gifforda. Adres do korespondencji: 100 Malloy Hall, Notre Dame, IN 46556; e-mail: plantinga.1@nd.edu

*Podstawa przekładu: *Defense of Religious Exclusivism*, [w:] Th.D. Senior (red.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith: Essays in Honor of William P. Alston*, Ithaca: Cornell University Press 1996, s. 191-215. Za zgodą Autora w przekładzie dokonano nieznacznych skrótów.

prawda w danej kwestii, tak że jedno z tych stanowisk jest prawdziwe, a niezgodne z nim stanowiska fałszywe, to czy w obliczu ich wielości, nie byłoby arbitralne wyróżnić jedno z nich jako prawdziwe i skazać pozostałe na fałszywość? Skąd można by wiedzieć, które z nich jest prawdziwe?

Podobną postawę zaleca się niekiedy w odniesieniu do imponującej różnorodności religii w świecie. Wśród tej różnorodności mamy religie nieteistyczne, takie jak nieteistyczne odmiany hinduizmu i buddyzmu, oraz religie teistyczne, takie jak teistyczne odmiany hinduizmu i buddyzmu, religia amerykańskich Indian, a także islam, judaizm i chrześcijaństwo. Religie te znacznie się od siebie różnią. Czy uznanie jednej z nich, a odrzucenie pozostałych nie jest w pewien sposób arbitralne, irracjonalne, nieuzasadnione, pozbawione gwarancji, a nawet opresyjne i imperialistyczne? Jak to ujął Jean Bodin, „każdą z nich podważają pozostałe”¹. Czy nie musimy się z tym pogodzić? W tym właśnie kontekście pojawia się tzw. problem pluralizmu. Pod tą nazwą może się kryć, oczywiście, wiele różnych problemów – ten, który pragnę tu omówić można przedstawić następująco. Ujmując sprawę z pierwszoosobowego punktu widzenia, posiadam przekonania religijne, które nie wszyscy podzielają. Jestem na przykład przekonany, że

- (1) Świat został stworzony przez Boga, który jest wszechmocnym, wszechwiedzącym i doskonale dobrym bytem osobowym (posiadającym przekonania, cele, plany i zamiary oraz potrafiącym działać w taki sposób, by te cele realizować).
- (2) Istoty ludzkie wymagają zbawienia i Bóg udzielił im wyjątkowej drogi zbawienia przez wcielenie, życie, ofiarną (*sacrificial*) śmierć i zmartwychwstanie swego boskiego syna.

Wiele osób w to nie wierzy. Niechrześcijańscy teiści nie zgadzają się ze mną jedynie w sprawie (2). Inni odrzucają wprawdzie zarówno (1), jak i (2), ale wierzą w istnienie czegoś wykraczającego poza świat naturalny, takiego, że ludzka pomyślność i zbawienie zależą od pozostawania we właściwej relacji do tego czegoś. Jeszcze inni, przynajmniej od czasu Oświecenia na Zachodzie, nie wierzą nawet w to. Możemy ich nazwać naturalistami. Chciałbym podjąć następujący problem: jak muszę czy powinienem zareagować, dowiadując się o tych innych sposobach patrzenia na świat czy

¹ J. Bodin, *Colloquium Heptaplomeres de Rerum Sublimium Arcanis Abditis*, napisane w 1593, ale po raz pierwszy opublikowane w 1857 r. Przekładu angielskiego dokonała Marion Kuntz (Princeton: Princeton University Press 1975). Cytat pochodzi z tego przekładu, s. 256.

religijnych odpowiedziach na świat? Jaką postawę należy przyjąć w tej sytuacji? [...] Czy mogę sensownie pozostać wyznawcą tylko jednej z tych religii, odrzucając pozostałe? Mam tu na myśli zwłaszcza przekonania. Oczywiście żadna religia czy praktyka religijna nie sprowadza się do samych tylko przekonań i ani przez chwilę nie chcę tak twierdzić. Przekonania stanowią jednak szczególnie istotną część większości religii, w tym chrześcijaństwa, i pytanie, które chcę tu postawić, brzmi: jakie znaczenie dla moich przekonań religijnych ma czy powinna mieć świadomość różnorodności religijnej?

Niektórzy mówią o nowej świadomości różnorodności religijnej i o tym, że (dla nas na Zachodzie) jest ona źródłem kryzysu, rewolucji czy postępu intelektualnego, porównywalnym z rewolucją kopernikańską w XVI wieku czy z domniemanym odkryciem ewolucji i naszego zwierzęcego pochodzenia w wieku XIX². Jest w tym niewątpliwie nieco prawdy. Pozostaje oczywiście faktem, że wielu zachodnich chrześcijan i żydów zawsze wiedziało o istnieniu innych religii i o tym, że nie wszyscy uznają ich religię. Starożytni Izraelici – między innymi niektórzy prorocy – zdawali sobie jasno sprawę z istnienia religii kanaanjskiej, a apostoł Paweł powiedział, że głosi „Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan” (1 Kor 1, 23). Inni wcześnie chrześcijanie, na przykład męczennicy chrześcijańscy, musieli podejrzewać, że nie wszyscy podzielają ich przekonania, a broniący chrześcijaństwa Ojcowie Kościoła mieli z pewnością świadomość tego faktu. Tomasz z Akwinu z kolei zdawał sobie sprawę z istnienia tych, do których skierował swoją *Sumę przeciwko poganom*, a fakt istnienia religii niechrześcijańskich nie byłby zaskoczeniem dla jezuickich misjonarzy w XVI i XVII wieku czy dla metodystycznych misjonarzy w wieku XIX. Wracając do bliższych nam czasów, gdy byłem dzieckiem, „The Banner”, będący oficjalnym czasopismem mojego Kościoła, zawierał niewielką kolumnę dla dzieci, autorstwa „Wujka Dicka”, która zachęcała nas do zbierania ćwierćdolarówek i wysyłania ich do naszych indiańskich braci z misji Navaho w Nowym Meksyku. Tak my, jak i nasza rada starszych, wiedzieliśmy, że Navaho wyznają lub wyznawali inną religię niż chrześcijaństwo, a wysyłane przez nas pieniądze miały po części temu zaradzić.

² „W dzisiejszych czasach imponująca pobożność i widoczna racjonalność systemów przekonań innych tradycji religijnych w nieunikniony sposób prowadzi chrześcijan do kryzysu – i potencjalnej rewolucji” (J. Runzo, *God, Commitment, and Other Faiths: Pluralism vs. Relativism*, „Faith and Philosophy” 5 (1988), s. 343).

Jednakże w ostatnich latach zapewne coraz więcej zachodnich chrześcijan zdaje sobie sprawę z religijnej różnorodności w świecie. Prawdopodobnie dowiadujemy się coraz więcej o wyznawcach innych religii i rozumiemy, że odznaczają się oni, jak wszystko na to wskazuje, szczerą pobożnością, poświęceniem i duchowością. Nowa jest również chyba powszechniejsza sympatia dla innych religii, skłonność do traktowania ich jako wartościowszych i zawierających więcej prawdy, a także poczucie solidarności z ich wyznawcami.

Wobec świadomości różnorodności religijnej można zająć kilka różnych stanowisk. Jedno z nich polega na pozostaniu przy swoich przekonaniach. Dowiadując się o tej różnorodności, nadal uznajecie – to znaczy traktujecie jako prawdziwe – takie przekonania jak (1) i (2) i w konsekwencji przyjmujecie fałszywość wszystkich niespójnych z nimi przekonań, tak religijnych, jak i niereligijnych. Nazwę to stanowisko *ekskluzywizmem*, idąc za współczesnym zwyczajem. Ekskluzywista utrzymuje, że doktryny lub twierdzenia jednej religii – powiedzmy chrześcijaństwa – są faktycznie prawdziwe i dodaje, co zrozumiałe, że wszystkie sądy niespójne z tymi twierdzeniami, w tym sądy religijne, są fałszywe. Panuje dość powszechna opinia, że w ekskluzywizmie tkwi jakiś poważny błąd. Ma on być irracjonalny, egoistyczny i nieuzasadniony³, intelektualnie arogancki⁴, elitystyczny⁵, chorobliwie zarozumiały⁶, a nawet wręcz opresyjny i imperialistyczny.

³ „Stosując te rozważania do wiary religijnej, dochodzimy, jak się wydaje, do wniosku, że ponieważ wierzący posiadają wielu współromówców, którzy znajdują się w podobnej sytuacji epistemicznej, a mimo to nie podzielają ich wiary w Boga [...], to nie mają oni prawa żywić swojej wiary bez uzasadnienia. Jeśli tak postępują, to są winni epistemicznego egoizmu” (G. G u t t i n g, *Religious Relief and Religious Skepticism*, Notre Dame, Ind.: Notre Dame Press 1982, s. 90). Zob. jednak następne strony w kwestii ważnego zastrzeżenia.

⁴ „Przypuszczam, że w tej sprawie tradycyjne doktrynalne stanowisko Kościoła kłóci się faktycznie z tradycyjnym stanowiskiem moralnym, i w istocie zachęciło chrześcijan do traktowania innych osób w sposób niemoralny. Chrystus uczył nas pokory, a my traktowaliśmy ich z arogancją [...] Ten zarzut arogancji jest poważny” (W. C. S m i t h, *Religious Diversity*, New York: Harper & Row 1976, s. 13).

⁵ „Z etycznego punktu widzenia, religijny ekskluzywizm posiada moralnie odpychającą konsekwencję nadania tym, którzy posiadają uprzywilejowaną wiedzę czy którzy są intelektualnie przenikliwi, statusu religijnej elity, a zarazem ukarania tych, którzy akurat nie mają dostępu do rzekomo trafnego poglądu religijnego lub którzy są niezdolni do zaawansowanego rozumienia” (R u n z o, *God, Commitment, and Other Faiths*, s. 348).

⁶ „Jednak naturalna duma, pomimo jej pozytywnego wkładu w życie ludzkie, staje się szkodliwa, gdy wynosi się ją na poziom dogmatu i czyni częścią systemu przekonań wspólnoty religijnej. Dochodzi do tego, gdy sens prawomocności czy wartości, jaki ma ta wspólnota, zostaje wyrażony w doktrynach implikujących ekskluzywny czy zdecydowanie doskonalszy dostęp do prawdy lub zbawczej mocy” (J. H i c k, *Religious Pluralism and Absolute Claims*, [w:] L. R o u n e r (red.), *Religious Pluralism*, Notre Dame: University of Notre Dame 1984, s. 197).

ny⁷. Twierdzi się, że ekskluzywizm jako taki jest swego rodzaju wadą (lub wiąże się z jakąś wadą) – że jest on błędny lub godny pożałowania. To właśnie temu twierdzeniu chcę się przyjrzeć. Zamierzam argumentować, że ekskluzywizm nie musi zawierać żadnego epistemicznego lub moralnego błędu, a także że ze względu na kondycję ludzką nie da się go uniknąć.

Wymienione zarzuty nie dotyczą oczywiście prawdziwości (1), (2) lub dowolnego innego sądu, który ktoś mógłby uznać w ekskluzywistyczny sposób (choć i z tego rodzaju zarzutami można się spotkać). Są one natomiast wymierzone w stosowność czy słuszość czy właściwość ekskluzywizmu. Wstępnie da się wyróżnić dwa typy zarzutów wobec ekskluzywizmu: zarzuty w szerokim sensie moralne czy etyczne oraz zarzuty w szerokim sensie intelektualne czy epistemiczne [...] Chciałbym rozważyć oba typy twierdzeń czy krytyk i argumentować, że żaden z nich nie trafia w ekskluzywizm jako taki.

I. MORALNE ZARZUTY WOBEC EKSKLUZYWIZMU

Przechoǳę teraz do zarzutów moralnych, w myśl których ekskluzywizm jest intelektualnie arogancki, egoistyczny, stronniczy, nieuczciwy, imperialistyczny i opresyjny. Zacznę jednak od razu od trzech zastrzeżeń. Podobnie jak my wszyscy, ekskluzywista nie będzie zapewne całkowicie pozbawiony niektórych lub wszystkich z tych wad, a zwłaszcza dwóch pierwszych. Chodzi jednak o to, czy będą mu one przysługiwać wyłącznie na mocy bycia ekskluzywistą. Po drugie, terminu „ekskluzywista” będę używał w taki sposób, że dana osoba nie jest ekskluzywistą, o ile nie posiada wystarczającej świadomości na temat innych religii – nie zwrócono jej wystarczająco dobitnie (i być może dość często) uwagi na istnienie i doktryny tych religii bądź nie zastanowiła się ona należycie nad problemem pluralizmu i nie zadała sobie takich pytań, jak to, czy jest lub mogłoby być rzeczywiście prawdą, że – powiedzmy – Pan objawił siebie i swoje plany chrześcijanom w wyjątkowy sposób. Stąd na przykład moja babcia nie zalicza się do ekskluzywistów. Oczywiście sły s z a ła ona o, jak ich nazywała, poganach, ale idea, że chrześcijanie mogliby się od nich czegoś nauczyć, zwłaszcza

⁷ „Zgadzam się z liberalnymi teistami, że nawet w wypadku Pannenberg’a poszukiwanie czegoś absolutnego jako podstawy porozumienia jest wyrazem długiej tradycji chrześcijańskiego imperializmu i triumfalizmu, a nie pluralistycznego ducha” (J. C o b b, *The Meaning of Pluralism for Christian Self-Understanding*, [w:] R o u n e r (red.), *Religious Pluralism*, s. 171.)

w kwestiach religijnych, nigdy nie przyszła jej na myśl. Nie było to, jak sądzę, wynikiem zaniedbania przez nią obowiązków moralnych. To samo dotyczy prostych wyznawców buddyzmu czy hinduizmu. Takim osobom nie można, jak sądzę, przypisać arogancji bądź innych wad moralnych z powodu posiadanych przez nie przekonań.

Po trzecie, przypuśćmy, że podobnie jak Akwinata jestem ekskluzywistą w kwestii (1), ale w sposób niezawiniony uważam, że mam konkluzywny argument za istnieniem Boga. Przypuśćmy ponadto, że uważam (również w sposób niezawiniony), że gdyby ten argument został przedstawiony tym, którzy nie uznają (1) (i gdyby mieli oni talent i przygotowanie konieczne do jego zrozumienia oraz rozważyli go bezstronnie i z namysłem), to zmieniliby oni zdanie. W tym wypadku trudno byłoby mi przypisać wspomniane wcześniej wady moralne. Znajdowałbym się wówczas w podobnej sytuacji, jak Kurt Gödel, w chwili gdy odkrył dowód zupełności arytmetyki. Wprawdzie wielu jego znajomych i kolegów po fachu nie uważało, że arytmetyka jest niepełna, a niektórzy byli nawet przeciwnego zdania, ale Gödel nie zachował się chyba arogancko czy egoistycznie, uznając, że arytmetyka rzeczywiście jest niepełna. Poza tym nie można by mu nic zarzucić, gdyby w sposób niezawiniony acz błędny uznał, że znalazł taki dowód. Z tego względu terminu „ekskluzywista” nie będę używać w taki sposób, że dana osoba jest ekskluzywistą jeśli w sposób niezawiniony uważa, iż posiada konkluzywny argument na rzecz przekonań w kwestii których jest ekskluzywistą, ani nawet gdy w sposób niezawiniony uważa, iż zna argument, który przekonałby wszystkich lub większość inteligentnych i uczciwych ludzi o prawdziwości odpowiednich przekonań. A zatem ekskluzywista, w moim rozumieniu, nie tylko uznaje sady w rodzaju (1) i (2) i odrzuca sądy z nimi niespójne, ale spełnia również dodatkowy warunek *W*, który trudno sprecyzować (w istocie każda próba jego dookreślenia wymagałaby długiej i z obecnego punktu widzenia nieistotnej dyskusji klauzul *ceteris paribus*). Dość powiedzieć, że warunek *W* obejmuje posiadanie (a) wystarczającej świadomości innych religii, (b) wiedzy, że w tych religiach można spotkać wiele zjawisk co najmniej przypominających pobożność i oddanie oraz (c) przekonania, że nie są znane żadne argumenty, które niechybnie przekonałyby wszystkich czy większość uczciwych i inteligentnych przeciwników.

Biorąc pod uwagę te zastrzeżenia, dlaczego mielibyśmy sądzić, że ekskluzywistę można słusznie przypisać wspomniane wady moralne? Zaczę od krótkiego ustosunkowania się do zarzutów opresyjności i imperializmu. Myślę, że trzeba powiedzieć, iż już na pierwszy rzut oka są one całkowicie

bezzasadne. Domyślałam się, że niektórzy z was odrzucają część moich przekonań, nie uważam jednak, że tym samym jesteście wobec mnie opresyjni – nawet jeśli nie sądzicie, że dysponujecie argumentem, który by mnie przekonał. Niewykluczone, że ekskluzywizm mógłby w pewien sposób przyczynić się do opresji, nie jest jednak opresyjny sam w sobie.

Ważniejszy zarzut moralny głosi, że przyjęcie takich sądów jak (1) i (2) w sytuacji, gdy spełniony jest warunek *W*, jest stronicze, aroganckie czy egoistyczne; ekskluzywista jest winny poważnego moralnego błędu czy zaniedbania. Według Wilfreda Cantwella Smitha, „o ile nie jest się niewrażliwym lub występny, to z moralnego punktu widzenia nie da się faktycznie pójść w świat i powiedzieć oddanym [swej religii], inteligentnym ludziom: ‘my jesteśmy przekonani, że znamy Boga i mamy rację; wy jesteście przekonani, że znacie Boga, i jesteście w całkowitym błędzie’”⁸.

Co ekskluzywista ma do powiedzenia na swoją obronę? Trzeba od razu przyznać, że jeśli uznaje on (1) i (2), to musi również uznać, że ci, którzy mają przekonania z nimi niespójne, tkwią w błędzie, uznając coś fałszywego. Przemawia za tym elementarna logika. Poza tym musi on również przyznać, że ci, którzy żywią odmienne przekonania – to znaczy nie uznają ani (1), ani (2), niezależnie od tego, czy uznają ich zaprzeczenia – pomijają coś ważnego. Musi on więc traktować siebie jako uprzywilejowanego względem nich i myśleć sobie, że jest coś ogromnie cennego, co on posiada, a czego im brak. Nie wiedzą oni o czymś ogromnie ważnym, o czym on wie. Czy jednak zasługuje on z tego powodu na powyższą naganę?

Moim zdaniem odpowiedź musi być przecząca. Inaczej mielibyśmy do czynienia z autentycznym dylematem moralnym, ponieważ, jak lubił mawiać mój nauczyciel w szkółce niedzielnej, w naszym ziemskim życiu nie mamy faktycznie wyboru: każda przemyślana postawa natrafia na te same ograniczenia. Zarzut arogancji jest jak filozoficzna przylepa (*tar baby*): użyj go przeciwko ekskluzywiście, a najprawdopodobniej zaraz się okaże się, że

⁸ Smith, *Religious Diversity*, s. 14. Podobne stwierdzenie znajdujemy u Johna Hicka: „Nie możemy też rozsądnie twierdzić, że nasza własna forma doświadczenia religijnego, oraz forma tradycji religijnej, do której należymy, w odróżnieniu od wszystkich pozostałych prowadzi do prawdy. Możemy oczywiście tak powiedzieć; w istocie prawie każda tradycja religijna tak twierdziła, traktując konkurencyjne formy religii albo jako fałszywe, albo jako niejasne i mniej doskonałe wersje jej samej [...] Osoby należące do innych tradycji mają więc jednakowe prawo ufać własnemu szczególnemu doświadczeniu religijnemu i tworząc na jego podstawie swoje przekonania [...] Starajmy się unikać niewiarygodnie arbitralnego dogmatu, że doświadczenie religijne jest złudne we wszystkich przypadkach za wyjątkiem tej szczególnej formy, w której jest ono znane mówiącemu” (*An Interpretation of Religion*, New Heaven: Yale University Press 1989, s. 235).

przykleił się też do ciebie. W jaki sposób? Otóż jako ekskluzywista zdaję sobie sprawę, że nie mogę nakłonić innych do przyjęcia moich przekonań, a mimo to przy nich pozostaję. Zarzuca mi się, że w efekcie jestem arogancki czy egoistyczny, arbitralnie faworyzując własne stanowisko⁹. Czy mam jednak inne wyjście w wypadku sądu w rodzaju (1)? Wydaje się, że do wyboru pozostają mi trzy możliwości¹⁰. Mogę pozostać przy tym sady; mogę go zawiesić w sensie Rodericka Chisholma, tzn. nie uznać ani tego sadu, ani jego zaprzeczenia; mogę również zaakceptować jego zaprzeczenie. Rozważmy trzecią z tych możliwości, za którą opowiadają się pluraliści, którzy, podobnie jak John Hick, przyjmują, że takie sady jak (1) i (2) oraz ich odpowiedniki w innych religiach są dosłownie fałszywymi, choć w pewien sposób uprawnionymi odpowiedziami na To, Co Realne. Wydaje mi się, że nie unika się w ten sposób wcale problemu arogancji czy egoizmu i że nie jest to żadne wyjście. Postępując tak, znajdę się bowiem w dokładnie takiej samej sytuacji jak obecnie: uznam wiele sądów, których inni nie przyjmują, i znajdę się w stosunku do nich w sytuacji spełniającej warunek *W*. Uznam bowiem wówczas zaprzeczenia (1) i (2) (jak również zaprzeczenia wielu innych sądów otwarcie akceptowanych przez przedstawicieli innych religii). Wiele osób nie uznaje oczywiście zaprzeczeń (1) i (2); wprost przeciwnie, faktycznie uznają oni (1) i (2). Ponadto nie będą mi znane żadne argumenty, które dawałyby nadzieję na przekonanie osób, którzy uznają (1) i (2) (lub sady akceptowane przez zwolenników innych religii). Znajdę się więc w sytuacji, w której uznaję sady nieuznawane przez wiele innych osób i w której w dodatku spełniony jest warunek *W*. Jeśli samo to wystarczy już do nazwania osób uznających (1) i (2) intelektualnie aroganckimi czy egoistycznymi, to to samo można powiedzieć o osobach uznających zaprzeczenia (1) i (2).

⁹ „Jedynym powodem traktowania własnej tradycji inaczej niż innych jest bardzo ludzki, choć mało przekonujący, powód, że jest ona moją własną tradycją!” (Hick, *An Interpretation of Religion*, s. 235).

¹⁰ Mówienie o wyborze sugeruje, że mogę po prostu zdecydować, którą z tych trzech postaw przyjmując: czy jednak jest to w ogóle realistyczne? Czy moje przekonania są w takim stopniu pod moją kontrolą? W tym miejscu odsunę na bok problem, czy i w jakim stopniu moje przekonania pozostają w zasięgu mojej kontroli i mocy. Być może mamy nad nimi bardzo znikomą kontrolę; w takim wypadku moralny krytyk ekskluzywizmu nie może zasadnie oskarżyć ekskluzywisty o niedopełnienie moralnego obowiązku, choć może on nadal argumentować, że stanowisko ekskluzywisty jest niefortunne, złym lub żalonym stanem rzeczy. Nawet jeśli nie mogę nic porządzić na to, że jestem uciążliwy i podstępny, to że taki jestem jest złym stanem rzeczy.

Rozważmy więc drugą możliwość: mogę dla odmiany zawiesić rozważany sąd. Mogę sobie powiedzieć: „Biorąc pod uwagę to, że nie mogę ani nie mógłbym przekonać innych do tego, co sam uznaję, najwłaściwszym wyjściem jest nieuznanie ani tych sądów, ani ich zaprzeczeń”. Pluralistyczny krytyk ekskluzywizmu może powiedzieć, że najwłaściwszym wyjściem, w sytuacji, gdy spełniony jest warunek W , jest powstrzymanie się od uznania zarówno budzącego kontrowersje sadu, jak i jego zaprzeczenia. Nazwijmy takiego krytyka „neutralnym pluralistą”. Czy jednak rzeczywiście unika on sytuacji, która w wypadku ekskluzywisty prowadzi do zarzutów egoizmu i arogancji? Zastanówmy się przez chwilę nad naturą niezgody. Polega ona przede wszystkim na przyjęciu rozbieżnych postaw propozycyjalnych względem danego sądu. W najprostszym i najbardziej znanym przypadku nie zgadzam się z wami, gdy istnieje pewien sąd p , taki że ja uznaję p , a wy uznajecie $\sim p$. To jednak tylko najprostszy przypadek; istnieją jeszcze inne. Obecnie interesuje nas następujący: ja uznaję p , a wy wstrzymujecie się od jego uznania. Nazwijmy pierwszy przypadek niezgody „sprzecznościowym”, a drugi „rozbieżnościowym”.

Twierdzą, że jeśli zaprzeczanie innym osobom (w sytuacji, gdy spełniony jest opisany wcześniej warunek W) jest aroganckie i egoistyczne, to to samo dotyczy rozbieżności (w sytuacji, gdy spełniony jest warunek W). Przypuśćmy, że uznajecie pewien sąd p , a ja nie. Dajmy na to, że za niesłuszne uważacie dyskryminowanie ludzi ze względu na samą rasę, a ja, widząc, że wiele osób się z wami nie zgadza, nie uznaję tego sądu. Oczywiście nie odrzucam go również, sądząc natomiast, że w danych okolicznościach należy zachować neutralność. Czy w ten sposób milcząco nie potępiam waszej postawy, polegającej na uznaniu przez was tego sądu, jako w jakiejś mierze niewłaściwej – być może naiwnej, nieuzasadnionej lub w jakiś inny sposób mniej niż doskonałej? Milcząco sugeruję, że moja postawa jest lepsza od waszej i myślę, że mój sposób postępowania jest właściwy, a wasz w pewien sposób niewłaściwy, nieadekwatny, niestosowny czy, biorąc pod uwagę okoliczności, w najlepszym razie drugorzędny. Zdaję sobie naturalnie sprawę, że nie jestem tego w stanie dowieść. Czy nie grzeszę więc intelektualną arogancją albo egoizmem, myśląc, że wiem coś lepiej od was, i przypisując sobie uprzywilejowany status? Problem ekskluzywisty polegał na tym, że był on zmuszony myśleć, iż posiada prawdę, która umknęła wielu innym osobom; problem neutralnego pluralisty polega na tym, że jest on zmuszony myśleć, iż posiada zaletę, której brak innym osobom, lub że, w odróżnieniu od nich, postępuje we właściwy sposób. Jeśli w sytuacji, gdy

spełniony jest warunek W , osoba jest arogancka, uznając sąd, którego inni nie uznają, to czy równie aroganckie nie jest w tej sytuacji wstrzymanie się od sądu, gdy inni tak nie postępują?

Być może ktoś odpowie, że neutralny pluralista wikła się w kłopoty i staje się arogancki, ponieważ milcząco sugeruje lub myśli, że jego sposób postępowania jest lepszy czy mądrzejszy od sposobu postępowania innych osób; być może właściwym rozwiązaniem jest powstrzymanie się również od tego poglądu. Czy wyjściem z kłopotu nie jest więc powstrzymanie się zarówno od uznania, że bigoteria rasowa jest czymś niewłaściwym, jak i od wyznawania poglądu, że lepiej jest, w danych okolicznościach, powstrzymać się od uznania tego sądu? Bez wątpienia neutralny pluralista może tak postąpić. Nie będzie wówczas mieć racji dla wstrzymania się od zajęcia stanowiska, nie uzna tego rozwiązania za lepsze czy odpowiedniejsze, po prostu zawiesi swój sąd. Czy uniknie w ten sposób zarzutu egoizmu? Być może. Nie będzie jednak mógł wówczas spójnie utrzymywać, że jest coś niewłaściwego w zajęciu stanowiska, w otwartym uznaniu, że bigoteria jest czymś niewłaściwym. Pozbawi się w ten sposób swojego zarzutu wobec ekskluzywisty. Za takim rozwiązaniem nie może się więc bynajmniej opowiedzieć neutralny pluralista, który oskarża przecież ekskluzywistę o arogancję i egoizm.

W istocie myślę, że można pokazać, iż neutralny pluralista, który oskarża ekskluzywistę o intelektualną arogancję, ginie od własnej broni, tzn. zajmuje stanowisko, które jest w pewien sposób wewnętrznie niespójne. Uznaje on bowiem zasadę

- (3) Jeśli podmiot P wie, że inni nie uznają sądu s i że znajduje się on w sytuacji, gdy w odniesieniu do s spełniony jest warunek W , to P nie powinien uznać s .

Taka mniej więcej jest podstawa oskarżenia pod adresem ekskluzywisty. Neutralny pluralista zdaje sobie sprawę, że wiele osób nie akceptuje (3), a także, jak przypuszczam, z tego, że jest mało prawdopodobne, iż znajdzie przekonujące argumenty na rzecz (3). Wie on zatem, że spełniony jest warunek W . Biorąc pod uwagę, że akceptuje on (3), powinien zarazem powstrzymać się od jej akceptacji. W danych okolicznościach – mianowicie tego, że wie, iż inne osoby nie akceptują (3) i że spełniony jest warunek W – nie może on właściwie zaakceptować (3).

Jestem więc skłonny sądzić, że w tych okolicznościach nie można właściwie uznać (3) ani żadnego innego sądu, który pełniłby podobną rolę. Nie

sposób znaleźć żadnej zasady, na której podstawie można by utrzymywać, że ekskluzywista postępuje niewłaściwie czy dopuszcza się jakiegoś moralnego zaniedbania – to znaczy nie sposób znaleźć takiej zasady, która, by tak rzec, nie padłaby ofiarą własnego spisku.

Toteż neutralny pluralista ginie od własnej broni. Czy jednak omawiane zarzuty nie są nieprzekonujące i niewiarygodne nawet niezależnie od tego dialektycznego argumentu (który tak czy inaczej wyda się niektórym zbyt prosty)? Muszę przyznać, że pod wieloma względami byłem i pozostaję intelektualnie arogancki i egoistyczny; nie mam wątpliwości, że miałem tę wadę w przeszłości i nie jestem od niej wolny nawet obecnie. Czy jednak rzeczywiście jestem arogancki i egoistyczny tylko dlatego, że uznaję coś, czego, jak wiem, inni nie uznają, i nie mogę im dowieść, że mam rację? Przypuśćmy, że powtórnie rozmyślam nad całą sprawą, z największą uwagą rozważam zarzuty, zdając sobie sprawę z tego, że jestem skończoną i w dodatku grzeszną istotą, z pewnością nie lepszą niż ci, z którymi się spieram. Przypuśćmy, że mimo to nadal wydaje mi się jasne, iż rozważane przekonanie jest prawdziwe. Czy rzeczywiście mogę zachować się niemoralnie pozostając przy nim? Nie mam cienia wątpliwości, że nie należy podejmować próby zrobienia kariery przez rozpowszechnianie kłamstw o własnych kolegach; zdaję sobie sprawę, że niektórzy się ze mną nie zgadzają; zdaję sobie również sprawę, że najprawdopodobniej nie ma sposobu, abym dowiódł im, że się mylą; niemniej uważam, że się mylą. Jeśli uważam tak po wnikliwym namyśle, jeśli bez uprzedzeń rozważam twierdzenia tych, którzy się ze mną nie zgadzają, jeśli czynię co tylko w mojej mocy, aby ustalić prawdę w tej materii, i jeśli rozpowszechnianie kłamstw o moich kolegach w celu zrobienia kariery nadal wydaje mi się podłe, niewłaściwe i godne potępienia, to czy rzeczywiście mogę postąpić niemoralnie, pozostając przy własnym zdaniu? Nie rozumiem, dlaczego tak miałoby być. Jeśli po wnikliwym namyśle nadal jesteście przekonani, że w obliczu faktów pluralizmu religijnego właściwą postawą wobec (1) i (2) jest posiadanie przekonania lub powstrzymanie się od niego, to jak można by wam przypisać egoizm czy to ze względu na posiadanie przekonania, czy powstrzymanie się od niego, nawet gdybyście wiedzieli, że inni się z wami nie zgadzają?

II. EPISTEMICZNE ZARZUTY WOBEC EKSKLUZYWIZMU

Przechodzę teraz do epistemicznych zarzutów wobec ekskluzywizmu. Istnieje wiele różnych zalet i wad epistemicznych. Ekskluzywiście przypisuje się jednak najczęściej nieracjonalność i brak uzasadnienia w uznawaniu przekonań ekskluzywistycznych. Twierdzi się, że jako ekskluzywista przyjmuje on nieuzasadnione i/lub nieracjonalne przekonania. Czy, jak lepiej powiedzieć, nie ma on uzasadnienia dla swoich przekonań lub postępuje nieracjonalnie uznając je. Rozważę więc te dwa twierdzenia i będę argumentować, że poglądy ekskluzywistyczne nie muszą być ani nieuzasadnione, ani nieracjonalne. Następnie postawię pytanie, czy jego poglądy mogą mieć gwarancję (*warrant*) – czyli tę własność, czymkolwiek ona jest, która odróżnia wiedzę od zwykłego prawdziwego przekonania – i czy gwarancja ta mogłaby być wystarczająca, aby nadać im status wiedzy.

A. UZASADNIENIE

Pluralistyczny krytyk twierdzi niekiedy, że przyjęcie ekskluzywizmu w sytuacji, gdy spełniony jest warunek *W*, jest nieuzasadnione – epistemicznie nieuzasadnione. Czy ma rację? I co dokładnie ma na myśli, formułując to twierdzenie? Nawet pobieżny rzut oka na współczesną literaturę epistemologiczną pokazuje, że uzasadnienie jest pojęciem proteuszowym i wieloaspektowym¹¹. Myślę, że najogólniej biorąc w grę wchodzi dwie możliwe interpretacje. Podstawowym wzorcem tego pojęcia, z którym większość spośród wielu jego współczesnych wariantów jest powiązana przez analogię i podobieństwo rodzinne, jest pojęcie pozostawania w swoich intelektualnych prawach, niełamania żadnych intelektualnych obowiązków w trakcie tworzeniu danego przekonania oraz pozostawania przy nim. To jest podstawowa myśl, wywodząca się od Kartezjusza i Locke'a, przyjmuje współcześnie wiele różnych form. Choć nie ma tu miejsca, aby za tym argumentować, możliwe, że gdy pluralistyczny krytyk ekskluzywizmu twierdzi, iż jest on nieuzasadniony, to ma na myśli jakieś pojęcie tego rodzaju. (W tym punkcie powinniśmy odnotować ścisły związek między moralnymi zarzutami wobec ekskluzywizmu a zarzutem, że jest on nieuzasadniony epistemicznie).

¹¹ Zob. mój esej *Justification in the 20th Century*, „Philosophy and Phenomenological Research” 50 (1990), tom dodatkowy, s. 45 nn. oraz rozdz. 1 mojej książki *Warrant: The Current Debate*, New York: Oxford University Press 1993.

Wchodzące tu w grę obowiązki byłyby, rzecz jasna, s p e c y f i c z n i e epistemiczne: być może, tak jak w wypadku Locke'a, byłyby to obowiązek dostosowania stopnia przekonania do (propozycjonalnego) świadectwa dostępnego na podstawie tego, co pewne, to znaczy samooczywiste lub niepodważalne, bądź, tak jak w wypadku Rodericka Chisholma¹², który jest jednym z głównych współczesnych zwolenników tradycji uzasadnieniowej w sprawie wiedzy, obowiązek podejmowania prób, by wejść we właściwą relację do prawdy i w niej pozostać. Obecnie jednak przyjmuje się zgodnie (i – jak sądzę – słusznie), że nie istnieje obowiązek, o którym mówi Locke. Być może istnieje obowiązek, o którym mówi Chisholm.¹³ Czy jednak ekskluzywista nie spełnia tego obowiązku jeśli po wnikliwym, a nawet wspartym modlitwą namyśle, o którym wspomniałem omawiając zarzut moralny, pozostaje silnie przeświadczony o prawdziwości, powiedzmy, przekonania (1) i wobec tego trwa przy nim? Nad wyraz trudno zrozumieć, dlaczego ekskluzywista nie mógłby posiadać tego rodzaju uzasadnienia.

Drugie możliwe rozumienie zarzutu, że ekskluzywizm jest epistemicznie nieuzasadniony, wiąże się z często powielanym twierdzeniem, iż ekskluzywizm jest intelektualnie arbitralny. Być może chodzi o to, że istnieje intelektualny obowiązek traktowania podobnych przypadków w podobny sposób i ekskluzywista łamie ten obowiązek, arbitralnie wybierając (założmy na chwilę fikcyjnie, że wybi er a m y przekonania tego rodzaju) (1) i (2) w obliczu wielości kłócących się ze sobą przekonań religijnych w świecie. Przyjmijmy, że taki obowiązek istnieje. Jest oczywiste, że nie łamie się go jeśli w niezawiniony sposób uważa się, że wchodzące w grę sądy nie są równorzędne. Ja zaś, jako ekskluzywista, w istocie uważam (w sposób, mam nadzieję, niezawiniony), że nie są one równorzędne. Uważam, że sądy (1) i (2) są p r a w d z i w e, a przekonania z nimi niezgodne są fa ł s z y w e.

Wywoła to niewątpliwie odpowiedź, że nie chodzi tu o równorzędność aletyczną (posiadanie przez odpowiednie sądy tej samej wartości logicznej):

¹² Zob. trzy wydania *Theory of Knowledge*, wymienione w przypisie 22.

¹³ Niektórzy uważają, że on istnieje oraz że wstrzymanie się od przekonania jest zawsze i automatycznie bezpiecznym sposobem spełnienia tego obowiązku, zawsze gdy powstaje pytanie o to, jakie przekonanie uznać, a od jakiego się wstrzymać. Tak jednak nie jest. Można postąpić niewłaściwie zarówno wstrzymując się, jak i uznając przekonanie: nie ma tu bezpiecznej przystani ani nawet [możliwości] zachowania neutralności. Jeśli istnieje obowiązek Chisholmowskiego rodzaju i jeśli ja, z powodu epistemicznej dumy i nadmiernej skrupulatności, z powodzeniem wyćwiczę się w nieakceptowaniu normalnych sądów percepcyjnych w normalnych okolicznościach percepcyjnych, to nie spełniam czynów epistemicznie nadobowiązkowych; ponoszę epistemiczną winę.

liczy się równorzędność epistemiczna. Jaki dokładnie rodzaj równorzędności epistemicznej? W tym kontekście znaczenie miałyby, jak się domyślam, równorzędność introspekcyjna czy internalistyczna: równorzędność pod względem tego, co jest introspekcyjnie dostępne podmiotowi przekonania. W grę wchodzi więc, na przykład, wykrywalne relacje między odpowiednim przekonaniem a innymi przekonaniem podmiotu; introspekcyjna równorzędność obejmowałaby więc równorzędność świadectwa propozycjonalnego. To, co jest introspekcyjnie dostępne podmiotowi przekonania, obejmuje również fenomenologię towarzyszącą rozważanym przekonaniom, zarówno zmysłową, jak i niezmysłową, związaną, na przykład, z przeczuciem, że dane przekonanie jest *stosowne*. A zatem i w tym wypadku (1) i (2) nie są, według ekskluzywisty, równorzędne z przekonaniem, które są z nimi niespójne. (1) i (2) wydają mi się bowiem prawdziwe i temu przeczuciu towarzyszy w moim wypadku odpowiednia fenomenologia. Tego samego nie da się powiedzieć o przekonaniach z nimi niespójnych. Ponadto, jeśli Jan Kalwin ma rację, przyjmując istnienie *Sensus Divinitatis* i wewnętrznego świadectwa Ducha Świętego, to być może (1) i (2) są we mnie wytwarzane przez te właśnie procesy tworzenia przekonań i posiadają dla mnie odpowiednią fenomenologię; inaczej ma się rzecz z przekonaniem, które są z nimi niespójne.

Prowadzi to jednak do innej odpowiedzi: czy prawdopodobnie nie jest tak, że osoby odrzucające (1) i (2) na rzecz innych przekonań mają dla nich świadectwo propozycjonalne równorzędne z tym, które ja posiadam dla moich przekonań? I czy prawdopodobnie nie jest również tak, że ich przekonaniom towarzyszy ta sama lub podobna fenomenologia, co moim? A jeśli tak, to czy owe przekonania nie są rzeczywiście epistemicznie czy introspekcyjnie równorzędne z (1) i (2), a ekskluzywista nie traktuje mimo wszystko podobnych przypadków w różny sposób? Nie sądzę. Uważam, że za (1) przemawiają argumenty, których nie można podać na rzecz konkurencyjnych przekonań. Jeśli zaś chodzi o podobną fenomenologię, niełatwo to ocenić, ponieważ niełatwo zajrzeć w duszę drugiego człowieka i odkryć sekrety ludzkiego serca. Trudno tego dokonać nawet w wypadku osoby nam bliskiej. Jestem jednak gotów zgodzić się na równorzędność pod obydwo ma względami. Załóżmy, dla potrzeb argumentu, że wchodzące w grę przekonania rzeczywiście są epistemicznie równorzędne, w tym sensie, że przedstawiciele różnych tradycji religijnych posiadają ten sam rodzaj introspekcyjnie dostępnych wskazówek – świadectwo, fenomenologię itp. – dla swoich przekonań, jakie ja mam dla (1) i (2). Co z tego wynika?

Powróćmy na chwilę do przykładu przekonania moralnego. Król Dawid wziął sobie Batszebę, uczynił ją brzemienną, a następnie, gdy nie powiodły się różne sztuczki przekonania jej męża Uriasza, że to jego dziecko, doprowadził do jego śmierci. Prorok Natan przyszedł do Dawida i opowiedział mu przypowieść o bogaczu i biedaku. Bogacz miał wiele trzód, biedak zaś miał tylko jedną owieczkę, które dorastała z jego dziećmi, „jadła jego chleb i piła z jego kubka, spała u jego boku i była dla niego jak córka”. Pewnego razu bogacza odwiedzili niespodziewani goście. Zamiast zarznąć jedną ze swoich owiec, wziął owieczkę biedaka, zarznął ją i podał gościom. Dawid wybuchnął gniewem: „Człowiek, który to uczynił, zasługuje na śmierć!”. A wówczas, w jednym z najbardziej poruszających fragmentów w całej Biblii, Natan zwrócił się do Dawida i oznajmił: „Ty jesteś tym człowiekiem!”. I wtedy Dawid zrozumiał, co uczynił.

Interesuje mnie tu reakcja Dawida na ową przypowieść. Zgadza się z nim, że taka niesprawiedliwość jest całkowicie niesłuszna i naganna; brak słów, by ją opisać. Jestem przekonany, że taki postępek jest niesłuszny i że sąd, iż jest on słuszny – bądź dlatego, że nic tak naprawdę nie jest niesłuszne, bądź dlatego, że choć niektóre rzeczy są niesłuszne, ta do nich nie należy – jest fałszywy. Doprawdy niewiele rzeczy uznaję z większą stanowczością. Zdaję sobie jednak sprawę, że nie wszyscy mi przytakną, i wątpię, czy mógłbym znaleźć argument, który dowiodłby, że mam rację, a inni się mylą. Ponadto, o ile wiem, ich przekonania mają dla nich te same introspekcyjnie dostępne wskazówki, co moje przekonanie ma dla mnie. Czy zatem postępuję arbitralnie i traktuję podobne przypadki w różny sposób, gdy pozostaję przy przekonaniu (jak to rzeczywiście czynię), że tego rodzaju zachowanie jest zatrważająco niesłuszne? Nie sądzę. Czy postępuję niewłaściwie, uznając, że bigoteria rasowa jest godna potępienia, mimo że wiem, iż inni są odmiennego zdania, i mimo że uważam, iż posiadają oni te same introspekcyjnie dostępne wskazówki dla swoich przekonań, co ja dla mojego? Nie sądzę. [...]

Powód jest następujący: w żadnym z tych przypadków wchodzący w grę podmiot nie uważa faktycznie, że brane pod uwagę przekonania są w odpowiedni sposób równorzędne. Może on przyznać, że tak on, jak i ci, którzy się z nim nie zgadzają, są w równej mierze przeświadczeni o prawdziwości własnych przekonań, a nawet że są introspekcyjnie równorzędni, tzn. że introspekcyjnie dostępne wskazówki są podobne lub odpowiednio podobne. Musi on jednak pozostać przy przekonaniu, że zachodzi istotna różnica epistemiczna: sądzi on, że strona przeciwna w jakiś sposób popełniła błąd lub nie jest w stanie czegoś dostrzec lub coś przeoczyła, lub nie ma jakiegoś

talentu, lub ma epistemicznego pecha. Recz jasna pluralistyczny krytyk znajduje się w takim samym położeniu. Uważa on, że w sytuacji introspekcyjnej równorzędności epistemicznej należy wstrzymać się od sądu; wie, że inni sądzą inaczej i, na ile mu wiadomo, ich przekonanie jest introspekcyjnie równorzędne z jego. Pozostając przy swoim przekonaniu, znajdzie się on więc w tej samej sytuacji, co ekskluzywista; jeśli zaś przy nim nie pozostanie, to podważy własny zarzut wobec ekskluzywizmu.

Czy jednak nie mógłbym się mylić? Oczywiście, że mógłbym. Nie unikam jednak tego ryzyka, wstrzymując się od wszystkich religijnych (lub filozoficznych czy moralnych) przekonań: równie dobrze mogę się mylić, traktując wszystkie religie czy wszystkie poglądy filozoficzne bądź moralne jako równorzędne. I w tym wypadku nie ma tu bezpiecznej przystani; nie ma nic bez ryzyka. W szczególności nie zawnie się do takiej przystani, w jednakowy sposób traktując wszystkie historycznie znane zbiory przekonań. W ten sposób przyjmie się bowiem jedynie określony zbiór przekonań, który jest niespójny z innymi zbiorami, przyjmowanymi przez inne osoby. „Nie ma nic bez ryzyka, tylko widz go unika” – pamiętajcie więc, że jak wszyscy inni możecie popełnić fatalny błąd. Co jednak innego pozostaje? Tak naprawdę nie ma innego wyboru. A co może być lepsze niż uznanie zbioru przekonań, który po poważnym i odpowiedzialnym namyśle wydaje się właściwy?

B. NIERACJONALNOŚĆ

Biorąc pod uwagę powyższe ustalenia, nie rozumiem, jak można sensownie utrzymywać, że ekskluzywista nie posiada uzasadnienia dla swojego poglądu. Pozostaje jednak jeszcze możliwość, że jego pogląd jest, jak to się niekiedy twierdzi, nieracjonalny. Ponieważ różne osoby różnie rozumieją nieracjonalność, trzeba najpierw zadać pytanie: co to znaczy być nieracjonalnym? A dokładniej: jaką cechą przypisuje ekskluwistę (spełniającemu warunek *W*) jego krytyk, twierdząc, że ekskluzywizm jest nieracjonalny? Trudno powiedzieć, ponieważ zarzut ten nie został nigdy dokładniej opracowany. Przyjmijmy więc po prostu, że weźmiemy pod uwagę podstawowe rodzaje nieracjonalności (lub, jak kto woli, podstawowe sensy „nieracjonalności”) i spytamy, czy któryś z nich można przypisać ekskluwistę tylko dlatego, że jest ekskluzywistą. Myślę, że da się w istocie wyróżnić pięć odmian racjonalności, pięć różnych, choć analogicznie¹⁴ powiązanych sensów

¹⁴ W sensie Akwinaty, w którym analogia może obejmować przyczynowanie, proporcjonalność, podobieństwo itp.

terminu „racjonalny”. Na szczęście nie wszystkie z nich wymagają dokładnego omówienia.

1. **Racjonalność arystotelesowska.** W tym sensie człowiek to zwierzę racjonalne, które posiada *ratio* i które może patrzeć w przeszłość i przyszłość, żywić przekonania, przeprowadzać rozumowania i nabywać wiedzę. Być może jest to sens podstawowy, z którym inne są powiązane analogicznie. Ten sens nie ma raczej znaczenia w obecnym kontekście. A w każdym razie mam nadzieję, że krytyk nie zamierza twierdzić, iż ekskluzywista, ze względu na swój pogląd, nie jest zwierzęciem racjonalnym.

2. **Dane rozumu.** Być racjonalnym w sensie arystotelesowskim to posiadać rozum, czyli zdolność do myślenia, żywienia przekonań, wyciągania wniosków, rozumowania i nabywania wiedzy. Racjonalność arystotelesowska jest więc ogólna. Blisko z nią spokrewniony jest jednak ważny i bardziej specyficzny sens, związany z rozumem jako źródłem apriorycznej wiedzy i przekonań¹⁵. Z tym węższym sposobem użycia terminu „rozum” jest spokrewnione ważne użycie terminu „racjonalny”, analogicznie związane z użyciem arystotelesowskim. To dzięki tak pojętemu rozumowi znamy samooczywiste przekonania – przekonania prawdziwe w sposób tak oczywisty, że nie możemy ich nawet zrozumieć nie zauważając zarazem, że nie mogłyby one być fałszywe. Przekonania te należą do danych rozumu. Oczywiście są jeszcze inne przekonania – na przykład to, że $38 \times 39 = 1,482$ – które nie są samooczywiste, lecz stanowią konsekwencje samooczywistych przekonań, wyprowadzone na podstawie argumentów, które są w samooczywisty sposób formalnie poprawne. One również należą do danych rozumu. Powiedzmy więc, że dane rozumu to zbiór tych przekonań, które są samooczywiste dla nas, istot ludzkich i który jest domknięty ze względu na samooczywistą konsekwencję. Prowadzi nas to do drugiego sensu racjonalności: przekonanie jest racjonalne, jeśli należy do danych rozumu, i nieracjonalne, jeśli jest z nimi niezgodne. (W tym sensie przekonanie musi więc być albo racjonalne, albo nieracjonalne.) Ten sens terminu „racjonalny” jest analogicznym rozwinięciem sensu podstawowego i sam może być dalej rozciągnięty przez analogię na inne sensory. I tak możemy rozciągnąć kategorię rozumu na pamięć, doświadczenie, indukcję, prawdopodobieństwo i wszystko to, co zalicza się do nauki. To w tym sensie rozum przeciwstawia się czasem wierze. Możemy również osłabić wymóg samooczywistości, przyjmując, że tak samooczywistość, jak i aprioryczna gwarancja są stopniowalne

¹⁵ Zob. moją książkę *Warrant and Proper Function*, New York: OUP 1993, rozdz. 7.

i że wiele sądów, choć posiada aprioryczną gwarancję, nie jest takich, że każdy, kto je rozumie musi je zarazem uznać¹⁶.

Czy ekskluzywista jest nieracjonalny w którymś z tych sensów? Nie sądzę. W każdym razie nie tego dotyczy nasz spór. Przekonania ekskluzywisty byłyby nieracjonalne w którymś z tych sensów, tylko gdyby istniał dobry argument prowadzący od (szeroko rozumianych) danych rozumu do zaprzeczenia przekonań ekskluzywisty. Takie argumenty, moim zdaniem, nie istnieją i przypuszczam, że pluralistyczny krytyk podzieli to zdanie. W każdym razie jego zarzut nie mówi, że (1) i (2) są zdecydowanie fałszywe, ani nawet, że istnieją przeciwko nim dobre argumenty wychodzące od danych rozumu. Mówi on natomiast, że jest coś niewłaściwego czy podrzędnego w uznaniu (1) i (2) w sytuacji spełniającej warunek *W*. A zatem ten sens racjonalności również nie ma znaczenia z punktu widzenia naszych obecnych zainteresowań.

3. Sens deontologiczny. Ten sens omawianego terminu jest związany z intelektualnym obowiązkiem. Przekonanie jest w tym sensie nieracjonalne, jeśli tworząc lub zachowując je, łamie się taki obowiązek. To w tym sensie, zdaniem wielu współczesnych ewidencjalistycznych krytyków przekonania teistycznego, nieracjonalni są ci, którzy wierzą w Boga, nie posiadając świadectwa propozycjonalnego¹⁷. Tak rozumiana nieracjonalność to kwestia niedopełniania intelektualnych czy epistemicznych obowiązków. Analogiczny związek z pierwszym, arystotelesowskim sensem polega na

¹⁶ Zob. moją książkę *Warrant and Proper Function*, rozdz. 7. Kolejne analogiczne rozwinięcie: można powiedzieć, że osoba jest nieracjonalna, jeśli nie słucha czy nie bierze pod uwagę danych rozumu. Może ona być zaślepiona przez pożądanie lub rozpalona przez emocję, lub zwiedziona przez pychę; może ona wówczas postąpić wbrew rozumowi – p o s t ą p i ć nieracjonalnie, ale również posiadać nieracjonalne przekonanie. John Locke: „Niechaj w rozważaniach chciwca na jednej szali znajduje się największe nawet prawdopodobieństwo, a na drugiej niechaj leży złoto, a łatwo przewidzieć, co przeważy [...] Powiedzcie namiętnie zakochanemu, że jest zwodzony; przyprowadźcie dwudziestu świadków niewierności pani jego serca; a można stawiać dziesięć przeciwko jednemu, że trzy miłe słówka z jej ust obróćą w niwecz wszystkie tamte świadectwa [...] [I] chociaż ludzie nie zawsze mogą wprost zaprzeczyć niedogodnemu dla siebie argumentowi lub oprzeć się sile przekonywującej oczywistego prawdopodobieństwa, to niemniej przed nim nie ustępują” (*An Essay Concerning Human Understanding*, red. A.D. Woozley, New York: World Publishing 1963, ks. IV, rozdz. xx, s. 439. [*Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B. Gawęcki, Warszawa: PWN 1955, t. 2, s. 486].)

¹⁷ Taki zarzut wobec wiary teistycznej wysuwają m.in. Brand Blanshard w *Reason and Relief* (London: Allen & Unwin 1974, s. 400 nn.), Anthony Flew w *The Presumption of Atheism* (London: Pemberton 1976, s. 22 nn.), Michael Scriven w *Primary Philosophy* (New York: McGraw-Hill, 1966, s. 102 nn.). Zob. mój esej *Reason and Relief in God*, [w:] A. Plantinga, N. Wolterstorff (red.), *Faith and Rationality*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1983, s. 17 nn.

tym, że owe obowiązki traktuje się jako dane rozumu (a zatem dane tej władzy, dzięki której istoty ludzkie są racjonalne w sensie arystotelesowskim). Już wcześniej rozważyliśmy jednak, czy ekskluzywista uchybia jakimś obowiązkom i nie ma potrzeby dłużej się teraz nad tym rozwodzić. Jak się przekonaliśmy, ekskluzywista nie musi być nieracjonalny w tym sensie.

4. *Zweckrationalität*. Popularnym i arcyważnym pojęciem racjonalności jest racjonalność środków i celów, którą na kontynencie nazywa się niekiedy, idąc za Maxem Weberem, „*Zweckrationalität*”. Jest to rodzaj racjonalności właściwy tym działaniom, które są dobrze obliczone na osiągnięcie określonych celów. (Analogiczny związek z pierwszym sensem jest jasny: wchodzące w grę obliczenie wymaga władzy, dzięki której jesteście racjonalni w sensie arystotelesowskim.) Rzecz jasna, kryje się za tym cały zbiór różnych koncepcji: Co faktycznie przyczyniłoby się do realizacji celów? Co waszym zdaniem przyczyniłoby się do ich realizacji? Co waszym zdaniem przyczyniłoby się do ich realizacji, gdybyście byli wystarczająco przenikliwi lub posiadali odpowiednią wiedzę, lub nie byli zaślepieni przez pożądanie, zachłanność, pychę, ambicję itp.? Co waszym zdaniem przyczyniłoby się do realizacji waszych celów, gdyby nie owładnęły wami podobne emocje i gdybyście ponadto przeprowadzili stosowny namysł? itd. To pojęcie racjonalności nabrało kapitalnego znaczenia w ciągu mniej więcej ostatnich 150 lat. Zdominowało ono m.in. całkowicie rozwój ekonomii. Tak rozumiana racjonalność to kwestia posiadania wiedzy, jak zdobyć to, czego chcecie; to przebiegłość rozumu. Czy ekskluzywistę można zasadnie oskarżyć o nieracjonalność w tym sensie? Czy uznawane przez niego przekonania stoją na drodze osiągnięcia przez niego niektórych z jego celów lub stanowią wyraźnie gorszy sposób ich osiągnięcia?

Zacznijmy od pewnego zastrzeżenia: nie jest wcale oczywiste, że to pojęcie racjonalności stosuje się do przekonań. Nie jest bowiem oczywiste, że uznając coś, działam z myślą o osiągnięciu jakiegoś celu. Nawet jeśli uznawanie jest działaniem, to nie jest z pewnością wzorcowym przykładem działania podjętego dla osiągnięcia jakiegoś celu. Nie mamy wyboru w kwestii tego, czy posiadać przekonania, i nie mamy specjalnego wyboru w kwestii tego, które przekonania posiadamy. Załóżmy jednak, że pominiemy to zastrzeżenie i dla potrzeb argumentu przyjmijmy, że na tyle kontrolujemy nasze przekonania, aby można je było zaliczyć do działań. Czy w takim razie przekonania ekskluzywisty byłyby nieracjonalne w brany pod uwagę sensie? Zależy to od tego, czym są owe cele. Jeśli wśród celów przekonania religijne jest, dajmy na to, nieuznawanie czegoś, co nie jest uznawane

przez kogoś innego, to rzeczywiście byłyby ono nieracjonalne. Jest jednak oczywiste, że nie musi ono mieć tego celu. Jeśli, uznając przekonania w rodzaju (1) i (2), posiadam jakiś cel, to przypuszczalnie byłoby nim uznanie prawdy w tej niezwykle ważnej kwestii albo może podjęcie próby nawiązania w miarę adekwatnego kontaktu z Bogiem czy – mówiąc ogólniej – z najgłębszą rzeczywistością. I jeśli (1) i (2) są prawdziwe, to uznanie ich będzie właściwym sposobem realizacji tego celu. Tylko jeśli nie są one prawdziwe, ich uznanie można sensownie potraktować jako nieracjonalne w sensie środków i celów. Ponieważ krytyk nie proponuje, aby przyjąć fałszywość (1) i (2) jako przesłankę – utrzymuje on jedynie, że w ich uznaniu tkwi błąd – to przypuszczalnie ma on na myśli jakiś inny sens.

5. Racjonalność jako normalność i właściwe funkcjonowanie. Za nieracjonalną uznaje się często osobę, która uległa patologicznemu splątaniu, gonitwie myśli, pewnym rodzajom agnozji czy maniakalnej fazie psychozy maniakalno-depresyjnej. Taki epizod może się okazać przejściowy i osoba może odzyskać racjonalność. W tym kontekście racjonalność znaczy tyle, co brak dysfunkcji, zaburzenia, niedowładu czy patologii władz rozumowych. Ten rodzaj racjonalności jest więc również związany analogicznie z racjonalnością arystotelesowską; osoba jest racjonalna w tym sensie, jeśli żadna dysfunkcja nie zakłóca używania przez nią tych władz, dzięki którym jest ona racjonalna w sensie arystotelesowskim. Racjonalność jako normalność nie wymaga posiadania wyjątkowo rozwiniętych władz umysłowych, a jedynie (statystycznie rozumianej) normalności, zdrowia czy właściwego funkcjonowania. Takie użycie owego terminu zajmuje naturalnie szczególne miejsce w dyskusjach psychiatrycznych – na przykład pacjent Olivera Sacksa, który pomylił swoją żonę z kapeluszem¹⁸, był nieracjonalny w tym właśnie sensie¹⁹. Ten piąty i ostatni sens racjonalności

¹⁸ *The Man Who Mistook His Wife for a Hat*, New York: Harper & Row 1987 [Mężczyzna, który pomylił swoją żonę z kapeluszem, przeł. B. Lindenberg, Poznań: Zysk i S-ka 1996].

¹⁹ W tym sensie tego terminu to, co nazywa się trafnie nieracjonalnym impulsem, może być całkowicie racjonalne: nieracjonalny impuls to w rzeczywistości taki, który kłóci się z danymi rozumu; uleganie jednak takim impulsom nie musi być w żaden sposób dysfunkcjonalne czy wynikać z niedowładu władz poznawczych. Przywołując przykład podany przez Williama Jamesa, to, że przetrwam moją poważną chorobę, może być mało prawdopodobne z punktu widzenia znanych mi statystyk oraz mojego świadectwa w ogóle; być może jednak jesteśmy tak skonstruowani, że gdy nasze władze funkcjonują jak należy w sytuacjach ekstremalnych, to jesteśmy bardziej optymistyczni, niż pozwala na to świadectwo. Przekonanie to jest więc nieracjonalne w tym sensie, że sprzeciwia się danym rozumu; jest natomiast racjonalne w tym sensie, że nie wynika z żadnej dysfunkcji.

sam tworzy z kolei rodzinę analogicznie powiązanych sensów. Podstawowym sensem jest normalność czy właściwe funkcjonowanie, ale istnieją również inne, ściśle z nim powiązane sensory. I tak możemy powiedzieć, że przekonanie jest (w pewnych okolicznościach) nieracjonalne nie dlatego, że żadna normalna osoba by go nie zaakceptowała, ale dlatego, że żadna normalna i odpowiednio wykształcona osoba by go nie zaakceptowała, albo że żadna normalna i równie jak my i nasi przyjaciele inteligentna osoba by go nie zaakceptowała. Słowem: nie chodzi tylko o to, że nikt, kto w takich okolicznościach funkcjonowałby właściwie, by go nie zaakceptował, ale o to, że nie zaakceptowałby go nikt, kto funkcjonowałby optymalnie, tak lub prawie tak jak istoty ludzkie na ogół funkcjonują (pomijając rzadko spotykanych wielkich geniuszy). To pojęcie racjonalności prowadzi bezpośrednio do pojęcia gwarancji, do którego teraz przechodzę – zajmując się nim zajmujemy się również *ambulando* piątym rodzajem nieracjonalności.

C. GWARANCJA

W ten sposób doszliśmy do trzeciej wersji zarzutu epistemicznego, w myśl której ekskluzywista nie posiada gwarancji, a w każdym razie zbyt wielkiej gwarancji (takiej, która wystarczyłaby do wiedzy) dla swoich poglądów. Wielu pluralistów – wśród nich Hick, Runzo i Cantwell Smith – zgodnie deklaruje, że ekskluzywista z pewnością nie może wiedzieć, że jego poglądy są prawdziwe²⁰. Czy jednak faktycznie jest to prawdą? Będę pokrótce argumentować, że nie. Z punktu widzenia każdego z głównych współczesnych ujęć wiedzy ekskluzywista może posiadać wiedzę na temat (1) i/lub (2). Zaczniemy od dwóch najważniejszych internalistycznych ujęć wiedzy – ujęć, w których wiedza jest rozumiana jako uzasadnione prawdziwe przekonanie oraz ujęć koherentystycznych. Jak już wcześniej dowodziłem, wydaje się jasne, że teista, który uznaje (1), mógłby posiadać uzasadnienie (w podstawowym sensie) dla swojego przekonania i nie musi on łamać żadnych intelektualnych czy poznawczych obowiązków. A skoro tak, to zgodnie z najprostszym ujęciem wiedzy jako uzasadnionego prawdziwego przekonania, może on również wiedzieć, że (1) jest prawdziwe – to znaczy o ile (1) może być prawdziwe. Mówiąc dokładniej, trzeba dopuścić możliwość, że ekskluzywista ma uzasadnienie dla uznania (1) i/lub (2), a równocześnie przekonania te mogą być prawdziwe. Pluralista nie zamierza chyba kwestionować tej możliwości.

²⁰ Runzo, *God, Commitment, and Other Faiths*, s. 348; Smith, *Religious Diversity*, s. 16.

Aby to zobrazować, weźmy pod uwagę koncepcję uzasadnienia podaną przez klasycznego fundacjonalistę, jakim był Chisholm²¹. W myśl tej koncepcji przekonanie posiada dla mnie gwarancję w takim stopniu, w jakim jego akceptacja może się przyczynić do spełnienia mojego epistemicznego obowiązku, który (z grubsza biorąc) polega na podejmowaniu prób wejścia w odpowiednią relację do prawdy i pozostania w tej relacji. Jeśli jednak po szczególnie wnikliwym, wyczerpującym, otwartym i wspartym modlitwą namyśle nadal wydaje mi się – być może nawet w jeszcze większym stopniu – że (1) i (2) są prawdziwe, to ich akceptacja z pewnością przyczynia się znacząco do spełnienia wspomnianego obowiązku.

Równie zwięzły argument można podać w związku z koherentyzmem, czyli poglądem, że gwarancja jest wynikiem koherencji z pewnym zbiorem przekonań. Musimy odróżnić dwie odmiany koherentyzmu. Z jednej strony można by utrzymywać, że wymagana jest koherencja z wybranymi lub wszystkimi przekonaniami, które faktycznie posiadam; z drugiej strony, że wymagana jest koherencja z moją prawdziwościową (*verific*) strukturą noetyczną (to określenie pochodzi od Keitha Lehrera), czyli ze zbiorem przekonań, który pozostaje po odjęciu wszystkich fałszywych przekonań i dodaniu ich zaprzeczeń. Nie ulega jednak wątpliwości, że taki spójny zbiór przekonań mógłby obejmować (1) i (2), a także przekonania dotyczące znajdowania się w sytuacji spełniającej warunek *W*. Być może ów zbiór przekonań musiałby zawierać jakieś wyjaśnienie tego, że inni nie podzielają moich przekonań. I jeśli (1) i (2) są prawdziwe, to z pewnością (*i a fortiori*) mogą istnieć spójne prawdziwościowe struktury noetyczne, zawierające (1) i (2). Tak więc żadna z tych dwóch wersji koherentyzmu nie wyklucza możliwości, że ekskluzywista znajdujący się w sytuacji spełniającej warunek *W* mógłby posiadać wiedzę na temat (1) i/lub (2).

Rozważmy z kolei główne koncepcje eksternalistyczne. Obecnie najpopularniejsza taka koncepcja byłaby jakąś odmianą reliabilizmu. Istnieje pewien wyświechtany argument pluralistyczny, który w zamierzeniu ma chyba odwoływać się do intuicji reliabilistycznych. Wniosek tego argumentu nie jest zbyt przejrzysty. Oto jego przesłanka w ujęciu Hicka:

²¹ Zob. jego *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca: Cornell University Press 1957, trzy wydania *Theory of Knowledge*, New York: Prentice-Hall (pierwsze wydanie w 1966, drugie wydanie w 1977, trzecie wydanie w 1989 r.), *The Foundations of Knowing*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1982 oraz mój esej *Chisholmian Internalism*, [w:] D. Austin (red.), *Philosophical Analysis: A Defense by Example*, Dordrecht: D. Reidel 1988, s. 127-51 oraz rozdz. 2 książki *Warrant: The Current Debate*.

Jest wszak oczywiste, że w dziewięćdziesięciu dziewięciu procentach przypadków, religia, którą dane indywiduum wyznaje i do której przynależy, zależy od przypadkowych okoliczności urodzenia. Ktoś urodzony w Tajlandii i mający buddyjskich rodziców najprawdopodobniej będzie buddystą, ktoś urodzony w Arabii Saudyjskiej i mający muzułmańskich rodziców – muzułmaninem, ktoś urodzony w Meksyku i mający chrześcijańskich rodziców – chrześcijaninem itd.²²

Jako opis faktu socjologicznego może to być prawdą. Co więcej, może to z pewnością wywołać poczucie intelektualnego zawrotu głowy. Co jednak mamy począć z tym faktem (o ile jest to fakt) i co z niego wynika? Czy wynika z niego, na przykład, że nie powinienem akceptować poglądów religijnych, które akceptuję na mocy wychowania czy które skłonny jestem akceptować, czy które wydają mi się prawdziwe? Czy też może wynika z niego, że procesy tworzenia przekonań, które wytworzyły we mnie owe przekonania, są nierzetelne? Z pewnością nie. Ponadto, i tym razem pojawiają się problemy samoodniesienia, ten argument jest kolejną przyłepą.

Przypuśćmy bowiem, że przyznamy, iż gdyby moi rodzice byli muzułmanami w Maroko, a nie chrześcijanami w Michigan, to moje przekonania byłyby całkowicie inne. (Prawdopodobnie nie posiadałbym, na przykład, przekonania, że urodziłem się w Michigan.) To samo dotyczy pluralisty. Pluralizm nie jest i nigdy nie był szczególnie popularny w świecie. Gdyby więc pluralista urodził się na Madagaskarze czy w średniowiecznej Francji, to prawdopodobnie nie byłby pluralistą. Czy wynika z tego, że nie powinien być pluralistą lub że jego pluralistyczne przekonania są wytworem nierzetelnego procesu tworzenia przekonań? Wątpię. Przypuśćmy, że uznaję następujące twierdzenie (lub jakieś zbliżone twierdzenie):

(4) Jeśli religijne lub filozoficzne przekonania podmiotu *P* są takie, że gdyby *P* urodził się w innym miejscu lub czasie, to by ich nie uznał, to owe przekonania są wytworem nierzetelnych mechanizmów tworzenia przekonań i wobec tego nie posiadają gwarancji.

I tym razem zginę od własnej broni. Najprawdopodobniej bowiem ktoś, kto urodził się w Meksyku, mając chrześcijańskich rodziców, nie uznałby (4). Niezależnie od tego, jakie filozoficzne czy religijne przekonania przyjmujemy bądź zawieszamy, (wydaje się, że) istnieją miejsca i czasy, takie, że gdybyśmy się w nich urodzili, to nie posiadalibyśmy takiego zbioru religijnych i filozoficznych przekonań, jaki faktycznie posiadamy. Jak już

²² *An Interpretation of Religion*, s. 2.

powiedziałem, może nas to przyprawić o zawrót głowy – ale co z tego? Jakie wnioski możemy z tego wyciągnąć na temat posiadania gwarancji oraz tego, jak powinniśmy wieść nasze życie intelektualne? Trudno powiedzieć. Nie jest nawet jasne, czy w ogóle da się z tego wyciągać jakiegokolwiek wnioski na ten temat.

Powróćmy więc do reliabilizmu. Dla uproszczenia weźmy pod uwagę tę jego wersję, zgodnie z którą podmiot P wie, że s , o ile przekonanie, że s , jest w P wytworem rzetelnego mechanizmu czy procesu tworzenia przekonań. Nie mam tu miejsca, aby wejść w szczegóły, ale wydaje się dość oczywiste, że jeśli przekonania (1) i (2) są prawdziwe, to mogłyby być tak, że są one we mnie wytworem rzetelnego procesu tworzenia przekonań. Mamy wszak na myśli albo konkretne procesy tworzenia przekonań, takie jak pamięć czy zdolność do rozumowania apriorycznego (egzemplarze w odróżnieniu od typów), albo typy procesów tworzenia przekonań (reliabilizm typiczny). Problem z tą drugą możliwością polega na tym, że każdemu przekonaniu odpowiada niezliczona liczba różnych typów procesów tworzenia tego przekonania, z których jedne są rzetelne, a inne nie. Problem (a jest on niebagatelny) polega na określeniu, które z nich cechuje tego typu rzetelność, jaka decyduje o tym, że dane przekonanie posiada gwarancję. Dlatego pierwsza możliwość (reliabilizm egzemplaryczny) jest lepszym sposobem sformułowania reliabilizmu. Nie ulega więc wątpliwości, że jeśli (1) i (2) są prawdziwe, to mogłyby one być we mnie wytworem rzetelnego procesu tworzenia przekonań. Na przykład Kalwinowski *Sensus Divinitatis* mógłby działać w ekskluzywiscie w taki sposób, by rzetelnie wytworzyć przekonanie o prawdziwości (1), a Kalwinowskie świadectwo Ducha Świętego mogłoby spełnić podobną funkcję w odniesieniu do (2). Jeśli więc (1) i (2) są prawdziwe, to z punktu widzenia reliabilizmu nic nie stoi na przeszkodzie, aby ekskluzywista mógł posiadać wiedzę o ich prawdziwości.

Istnieje jeszcze inny rodzaj eksternalizmu, który wydaje mi się bliższy prawdy niż reliabilizm. Nazwijmy go (*faute de mieux*) „właściwym funkcjonalizmem” (*proper functionalism*). Pogląd ten można w przybliżeniu sformułować następująco: podmiot P wie, że s , o ile (a) przekonanie, że s , jest w P wytworem właściwie funkcjonujących władz poznawczych (funkcjonujących tak jak należy, nie obarczonych żadną dysfunkcją), (b) środowisko poznawcze, w którym powstaje przekonanie, że s , jest odpowiednie dla tych władz poznawczych, (c) celem modułu władz poznawczych tworzących to przekonanie jest tworzenie prawdziwych przekonań (lub też moduł projektu rządzącego tworzeniem s jest skierowany na tworzenie praw-

dziwych przekonań) i (d) obiektywne prawdopodobieństwo prawdziwości tego przekonania, biorąc pod uwagę, że zostało ono utworzone w takich warunkach, jest wysokie²³. Wszystko to wymaga, rzecz jasna, dalszego wyjaśnienia. Dla naszych obecnych potrzeb możemy chyba zredukować to ujęcie do warunku (a). Wówczas jednak nie ulega wątpliwości, że jeśli (1) i (2) są prawdziwe, to mogłoby być tak, że są one we mnie wytworem władz poznawczych funkcjonujących właściwie w sytuacji spełniającej warunek *W*. Przypuśćmy bowiem, że (1) jest prawdziwe. W takim wypadku jest z pewnością możliwe, że Bóg obdarzył ludzi czymś w rodzaju Kalwinowskiego *Sensus Divinitatis*, czyli procesu tworzenia przekonań, który w najrozmaitszych okolicznościach funkcjonuje we właściwy sposób, wytwarzając (1) lub jakieś bardzo podobne przekonanie. Ponadto jest również możliwe, że w odpowiedzi na ludzki stan grzechu i marności Bóg udzielił ludziom środków zbawienia, które objawił w Biblii. Co więcej, być może zadbał On także o to, że do uznania tego, czego pragnie nas nauczyć, dochodzimy dzięki działaniu czegoś w rodzaju wewnętrznego świadectwa Ducha Świętego, o którym mówi Kalwin. Tak więc również w myśl tego poglądu, jeśli (1) i (2) są prawdziwe, to nie można wykluczyć, że ekskluzywista posiada dotyczącą ich wiedzę. Możemy zatem mieć pewność, że poglądy ekskluzywisty są nieracjonalne w omawianym sensie tylko wtedy, jeśli są one fałszywe. Jednakże pluralistyczny krytyk nie zamierza twierdzić, że są one fałszywe, wobec czego ta wersja zarzutu również upada. Ekskluzywista nie musi być nieracjonalny i w istocie może wiedzieć, że (1) i (2) są prawdziwe, o ile tylko faktycznie są one prawdziwe.

Wszystko to wydaje się słuszne. Czy jednak rzeczywistość religijnego pluralizmu wcale się nie liczy? Czy w twierdzeniach pluralistów nie ma choćby ziarna prawdy? Czy nie ma nawet cienia wątpliwości? Nic podobnego. Myślę, że dla wielu czy nawet większości ekskluzywistów świadomość ogromnego zróżnicowania ludzkich odpowiedzi religijnych odgrywa rolę racji unieważniającej (*defeater*) dla takich przekonań jak (1) i (2), a dokładniej – racji neutralizującej (*undercutting defeater*), w odróżnieniu od racji obalającej (*rebutting defeater*). W tym czy innym stopniu rzuca ona cień na genezę przekonań (1) i (2). Nie musi się to koniecznie dokonywać za pośrednictwem argumentu; w istocie nie ma mocnego argumentu przechodzącego od sądu, że wielu z pozoru oddanych swo-

²³ Zob. rozdział 10 *Warrant: The Current Debate* i początkowe rozdziały *Warrant and Proper Function* w sprawie prezentacji i obrony takiego sposobu myślenia o gwarancji.

jej religii ludzi na całym świecie nie uznaje (1) i (2), do wniosku, że (1) i (2) są fałszywe. Dzieje się to raczej w sposób bardziej bezpośredni, przez osłabienie stopnia przeświadczenia czy przekonania odnośnie do wchodzących w grę sądów. Z perspektywy chrześcijańskiej sytuacja pluralizmu religijnego i nasza jej świadomość jest wyrazem marnego stanu ludzkości i może nas częściowo pozbawić komfortu i pokoju, jaki Pan przyrzekł swoim naśladowcom. Może ona również pozbawić ekskluzywistę wiedzy, że (1) i (2) są prawdziwe, nawet jeśli faktycznie są one prawdziwe, a on jest przekonany o ich prawdziwości. Ponieważ stopień gwarancji zależy częściowo od stopnia przekonania, to jest możliwe, ale nie konieczne, że wiedza na temat faktów związanych z pluralizmem religijnym osłabi stopień przekonania, a wraz z nim gwarancję ekskluzywisty dotyczącą (1) i (2), w taki sposób, że pozbawi go wiedzy o (1) i (2). Być może gdyby nie znał on faktów dotyczących pluralizmu, to posiadałby wiedzę o (1) i (2), ale ponieważ je zna, to takiej wiedzy nie posiada. W ten sposób może się okazać, że wiedzieć więcej to wiedzieć mniej.

Sprawy mogłyby się tak potoczyć dla ekskluzywisty. Z drugiej strony, nie musi do tego dojść. Rozważmy raz jeszcze przykład moralny. Być może zawsze uważaliście, że jest czymś głęboko niewłaściwym, gdy terapeuta, korzystając ze swojej pozycji zaufania, uwodzi swojego pacjenta. Przypuśćmy, że odkrywacie, iż inni nie podzielają waszego zdania, traktując to raczej jako drobne wykroczenie, w rodzaju przejechania na czerwonym świetle, gdy nie ma ruchu. Zdajecie sobie sprawę, że ci ludzie mogą mieć te same introspekcyjne wskazówki dla ich przekonania, jakie wy macie dla swojego. Zastanawiając się nad tym dokładniej i wyobrażając sobie szczegółowo taką sytuację, stajecie się bardziej świadomi, z czym się ona wiąże (zawiedzenie zaufania, złamanie domyślnych obietnic, niesprawiedliwość i stronniczość, niemiła ironia sytuacji, w której ktoś zwraca się do terapeuty o pomoc, a spotyka go jedynie krzywda). W rezultacie utwierdzacie się w swoim przekonaniu, że takie postępek jest niewłaściwy – w istocie uzyskujecie większą gwarancję dla tego przekonania. Coś podobnego może mieć również miejsce w wypadku przekonań religijnych. Nowa lub wyostrzona świadomość faktów pluralizmu religijnego może doprowadzić do ponownej oceny własnego życia religijnego, do przebudzenia, nowego lub odnowionego i pogłębionego ujęcia i zrozumienia (1) i (2). Z perspektywy Kalwinowskiej może się to stać okazją do odnowionego i intensywniejszego działania procesów tworzenia przekonań, dzięki którym dochodzimy do zrozumienia (1) i (2). W ten sposób wiedza na temat faktów pluralizmu reli-

gijnego, choć początkowo może stanowić rację unieważniającą, w ostatecznym rozrachunku może przynieść odwrotny efekt.

Z angielskiego przełożył Marcin Iwanicki

Słowa kluczowe: religia, ekskluzywizm, racjonalizm, przekonanie, pluralizm, wiara.

Key words: religion, exclusivism, rationality, belief, plurality, faith.

Information about Author: Prof. Dr ALVIN PLATINGA – the John A. O’Brien Professor of Philosophy, University of Notre Dame, IN, USA; address do correspondence: 100 Malloy Hall, Notre Dame, IN 46556; e-mail: plantingal@nd.edu

Information about Translator: MARCIN IWANICKI, Ph.D. – University of Notre Dame, IN; address for correspondence: Department of History of Modern and Contemporary Philosophy, Al. Raławickie 14, PL 20-950 Lublin; e-mail: miwanick@nd.edu

MARCIN IWANICKI, Ph.D. – University of Notre Dame, IN; adres do korespondencji: Katedra Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej, Al. Raławickie 14, PL 20-950 Lublin; e-mail: miwanick@nd.edu