

PETER VAN INWAGEN

ZAWSZE, WSZĘDZIE I BEZ WZGLĘDU NA OSOBE
NIESŁUSZNIE JEST ŻYWIĆ PRZEKONANIA
OPARTE NA NIEDOSTATECZNYM ŚWIADECTWIE*

Powyższy tytuł to słynne zdanie z głośnego wykładu W. K. Clifforda *Etyka przekonania*¹. Moim zamiarem jest nie tyle podważenie (lub potwierdzenie) zasady, jaką wyraża powyższe zdanie, ile zbadanie następstw, jakie miałyby próba konsekwentnego zastosowania jej w naszym życiu. Wielu filozofów, którzy podejmowali już zmierzające w tym kierunku wysiłki, argumentowało, że ścisłe trzymanie się litery tej zasady prowadziłyby do łańcucha żądań coraz to nowego świadectwa, który ostatecznie dobiegłby kresu dopiero przy pytaniach, przypuszczalnie pozbawionych odpowiedzi, w rodzaju: „Na jakim świadectwie opierasz swoje przypuszczenie, że twój aparat zmysłowy jest wiarygodny?” albo „Jakie okoliczności możesz przywołać na poparcie hipotezy, że przyszłość *będzie* podobna do przeszłości?”. Doszli oni do wniosku, że każdy, kto przyjmuje takie twierdzenia, jak to o wiary-

PETER VAN INWAGEN – John Cardinal O’Hara Professor of Philosophy, University of Notre Dame (USA); adres do korespondencji: 100 Malloy Hall, Notre Dame, IN 46556-4619; e-mail: vaninwagen.1@nd.edu.

Peter van Inwagen jest jednym z czołowych filozofów amerykańskich, zajmuje się głównie metafizyką i filozofią religii; w 2003 r. wygłosił prestiżowe Wykłady im. Gifforda na Uniwersytecie w St. Andrews, natomiast w 2008 r. gościł na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, gdzie wygłosił Wykłady im. St. Kamińskiego; jest autorem m.in. *An Essay on Free Will* (1983), *Material Beings* (1990), *The Problem of Evil* (2006).

* Przekład na podstawie: *It is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone, to Believe Anything upon Insufficient Evidence*, [w:] J. J o r d a n, D. H o w a r d - S n y d e r (red.), *Faith, Freedom, and Rationality: Philosophy of Religion Today*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield 1996, s. 137-53. Przekład za zgodą Autora.

¹ *Lectures and Essays* (London: Macmillan, 1879). Tekst w języku angielskim był wielokrotnie przedrukowywany (przyp. autora).

godności aparatu zmysłowego albo o podobieństwie przyszłości do przeszłości, musi to czynić wbrew omawianej zasadzie. Zapewne z ulgą powitacie wiadomość, że w naszych planach na dzisiejszy wieczór nie ma rozważań tego typu. Nie zamierzam podnosić kwestii, czy ściśle przestrzeganie tejże zasady doprowadziłoby nas do owego niezwykle abstrakcyjnego typu epistemologicznie kłopotliwego położenia, jakiego przykładem może być niepewność co do wiarygodności poznania zmysłowego albo indukcji. Przyjrę się takim konsekwencjom przyjęcia tej zasady, które są znacznie konkretniejsze, znacznie bliższe spraw, które dotyczą nas jako epistemicznie odpowiedzialnych obywateli – i to obywateli nie tylko społeczeństwa, ale i społeczności filozofów.

Jak już wspomniałem, zajmę się zdaniem Clifforda i wykładem, który ono streszcza. Aby jednak przystąpić do tematu, wybrałem nieco określną drogę. Proszę więc o chwilę cierpliwości.

Zmierając okólnie do zdania Clifforda, zacznę od stwierdzenia pewnego faktu z dziedziny filozofii. Otóż filozofowie nie zgadzają się ze sobą w żadnej sprawie. Dokładniej mówiąc, nieczęsto zdarza się, by zgodę, do której filozofowie doszli w sprawie jakiegokolwiek istotnego zagadnienia filozoficznego, można było opisać jako – w całkowicie niedwuznacznym sensie – powszechną. Owszem, ten i ów filozof mogą się ze sobą zgadzać w wielu kwestiach filozoficznych; jeśli jeden z nich był uczniem drugiego, to mogą się nawet zgodzić we *wszystkich* kwestiach. Ale nie znajdzie się powszechnej albo niemal powszechnej zgody w sprawie bardzo wielu ważnych tez czy argumentów filozoficznych. W istocie trudno byłoby wskazać ważną tezę filozoficzną, co do której, powiedzmy, 95% amerykańskich filozofów analitycznych urodzonych w latach 1930-1950 byłoby zgodnych w, dajmy na to, 1987 r.

Dlaczego tak się dzieje? Jak to możliwe, że równie inteligentni i dobrze wykształceni filozofowie mogą się różnić w kwestii wolności woli, nominalizmu czy dedukcyjno-nomologicznego modelu wyjaśnienia naukowego, skoro każdy z nich jest świadom dokładnie tych samych argumentów, różnic i innych istotnych względów, co pozostali. Jak – i tu zdradzę, w jakim kierunku podążą moje rozważania – jak my, filozofowie, możemy uważać nasze filozoficzne przekonania za uzasadnione w tej kłopotliwej sytuacji? Jak *ja* mogę żywić przekonanie (a przecież je żywię), że wolna wola jest niespójna z determinizmem, albo że niezrealizowane możliwości nie są przedmiotami fizycznymi, albo że istoty ludzkie to nie czterowymiarowe rzeczy, rozciągnięte w czasie i przestrzeni, skoro David Lewis – filozof o zaiste

wyjątkowej inteligencji, przenikliwości i umiejętnościach – odrzuca moje przekonania, a jednocześnie zna i świetnie rozumie każdy argument, jaki mógłbym podać w ich obronie?

No cóż, nie da się ukryć, że *istotnie* żywię te przekonania. Uważam również, że są one uzasadnione. W dodatku jestem pewien swojej racji. Jak jednak mogę zajmować takie stanowisko? Nie wiem. Oto pytanie filozoficzne, ja zaś nie mam zdecydowanego zdania, jak brzmi poprawna odpowiedź. Stać mnie jedynie na domysł, że (w odniesieniu do powyższych trzech tez) dany jest mi pewnego rodzaju wgląd filozoficzny, którego Lewis, mimo wszystkich swoich zalet, nie posiada. I musiałyby to być wgląd, którego nie da się przekazać innym – ja w każdym razie nie wiem, jak to uczynić – bo zrobiłem wszystko, co w mojej mocy, by go przekazać Lewisowi, a on, choć doskonale zrozumiał wszystko, co powiedziałem, nie przychylił się do moich wniosków. Może jednak mój najlepszy domysł jest błędny. W tej materii pewien jestem tylko jednego: z pewnością istnieje jakaś dobra odpowiedź na postawione tu pytanie. Albowiem nie tylko moje przekonania co do tych kwestii wydają mi się niezaprzeczalnie *prawdziwe*, ale (abstrahując zupełnie od treści moich przekonań) nie chcę zostać postawiony w sytuacji, w której nie mógłbym przyjąć żadnej tezy filozoficznej o jakiegokolwiek doniosłości. Nazwijmy to nieatrakcyjne stanowisko sceptycyzmem filozoficznym. (Proszę zauważyć, że nie używam tego wyrażenia w jego zwykłym znaczeniu „całkowitego i ogólnego sceptycyzmu opartego na filozoficznej argumentacji”. Proszę też zauważyć, że filozoficzny sceptycyzm nie jest tezą – w przeciwnym razie trudno byłoby zrozumieć, jak można go przyjąć, nie popadając w sprzeczność pragmatyczną – ale stanem: filozoficzni sceptycy to ludzie, którzy nie mogą zostać nominalistami czy realistami, dualistami czy monistami, filozofami języka potocznego czy fenomenologami; krótko mówiąc, są to ludzie, którzy świadomi wielu filozoficznych opcji, nie opowiadają się za żadną z nich, ludzie, którzy przysłuchiwali się wielu filozoficznym debatom, ale ani razu nikogo nie okrzyknęli zwycięzcą.) Myślę, że każdy filozof, który nie chce być filozoficznym sceptykiem – a nie znam żadnego filozofa, który by nim był – musi zgodzić się ze mną, że istnieje jakaś dobra odpowiedź na to pytanie: jak by tego nie tłumaczyć, musi być możliwe, by człowiek w sposób uzasadniony przyjmował pewną tezę filozoficzną, gdy inni filozofowie, posiadający wedle *wszelkich* obiektywnych i zewnętrznych kryteriów co najmniej równie dobre kwalifikacje, by zabierać głos w tej sprawie, odrzucają ją.

Powie ktoś na to, że tezy filozoficzne są bardzo szczególnego rodzaju i że w związku z tym filozofia jest szczególnym przypadkiem. Że znacznie łatwiej o adekwatne świadectwo w odniesieniu do twierdzeń filozoficznych niż w odniesieniu do twierdzeń geologicznych, medycznych czy historycznych. A to dlatego, że tak naprawdę nic od filozoficznych kwestii nie zależy i że wobec tego fałszywy czy nieuzasadniony pogląd filozoficzny jest nieszkodliwy. Albo też dlatego, że filozofia w jakimś sensie nie dotyczy faktów empirycznych. Jeśli chodzi o pierwszą z tych sugestii, to myślę, że nieprawdą jest, iż od filozoficznych kwestii nic nie zależy. To, co ludzie sądzili o filozoficznych tezach postawionych przez np. Platona, Locke'a czy Marksa, miało daleko idący wpływ na dzieje. Nie wiem, jak wyglądałby świat, gdyby każdy kto kiedykolwiek zetknął się z filozofią, od razu i na zawsze zostawał filozoficznym sceptykiem, ale gotów jestem pójść o zakład, że byłby to całkiem inny świat. (Jakby nie było, *mam głęboką nadzieję*, że ta pierwsza sugestia jest fałszywa. Bardzo bym nie chciał być zmuszonym bronić mojej dziedziny badań przed zarzutem stosowania niskich standardów epistemicznych, argumentem, że w filozofii owszem można przyjąć niskie standardy epistemiczne, bo jest ona tak dalece pozbawiona związku z życiem, że błędy w tej dziedzinie nie mogą przynieść żadnej szkody.)

Bardziej ogólnie i teoretycznie, i do tego dość przekonywająco, Clifford dowodził, że z zasady żadnej dziedziny nie można zwolnić z wysokich standardów epistemicznych, jakie obowiązują, na przykład, w przypadku przekonań geologicznych, medycznych czy historycznych, tylko dlatego, że błędne przekonania o rzeczach, jakimi ta dyscyplina się zajmuje, są nieszkodliwe. Twierdzi on, że

[Nie jest to] zaiste żadne przekonanie, jeśli nie wywiera jakiegoś wpływu na czyny tego, kto je żywi. Ten, kto jest prawdziwie przekonany o tym, co skłania go do podjęcia jakiegoś działania, ten tego działania pożąda, ten już w swoim sercu ów czyn popełnił. Jeśli przekonanie nie zostaje natychmiast wcielone w czyn, zostaje zachowane jako wskazówka na przyszłość. Staje się częścią tego zespołu przekonań, który pośredniczy między wrażeniem a działaniem w każdej chwili naszego życia i który jest tak zorganizowany i zespolony w sobie, że żadnej jego części nie można oddzielić od reszty, ale każdy nowy dodatek zmienia strukturę całości. Żadne rzeczywiste przekonanie, jakkolwiek błahe i cząstkowe może się ono wydawać, nie jest naprawdę nigdy pozbawione znaczenia; przygotowuje nas ono na przyjęcie innych przekonań jemu podobnych, potwierdza wcześniejsze przekonania, które je przypominały, a osłabia pozostałe; i tak stopniowo, ukrad-

kiem zostawia w naszych najgłębszych myślach zapalnik, który pewnego dnia może zainicjować eksplozję działań i na zawsze pozostawić swoje piętno na naszym charakterze... W każdym razie, żadne przekonanie pojedynczego człowieka nie jest jego prywatną sprawą, która jego tylko obchodzi [...] żadne przekonanie żywione przez jednego człowieka – jakkolwiek wydawałoby się ono trywialne i jakkolwiek mało znany byłby żywiący je człowiek, nie jest faktycznie pozabawione znaczenia, czy wpływu na los ludzkości.

Niezależnie od tego, czy uznacie ten ogólny i teoretyczny wywód za przekonujący czy nie, wobec faktycznej historii powiązań między filozofią a naszym życiem społecznym, teza, że nie ma większego znaczenia, jakie przekonania żywią ludzie na temat zagadnień filozoficznych, wydaje się nie do utrzymania.

Druga sugestia – że filozofia jest odmienna (i że z tej racji filozofowie słusznie mogą stosować w swojej pracy zawodowej niższe standardy epistemiczne niż geologowie albo lekarze w swoich dziedzinach), ponieważ nie dotyczy faktów empirycznych – stanowi większe wyzwanie. Tu założeniem jest nie, że nie robi żadnej różnicy, jakie ludzie żywią przekonania na temat kwestii filozoficznych, ale raczej, że świat wyglądałby dokładnie tak samo niezależnie od tego, czy ta lub inna teza filozoficzna byłaby prawdziwa bądź fałszywa. Uważam to twierdzenie za wątpliwe. Jeśli zdania oznajmujące, którymi filozofowie posługują się we właściwy sobie sposób, pisząc i wypowiadając się jako filozofowie, mają w ogóle jakiś sens, to wiele z nich wyraża twierdzenia będące *koniecznymi* prawdami albo *koniecznymi* fałszami i dość wątpliwe jest twierdzenie, że świat wyglądałby tak samo, gdyby pewna konieczna prawda była fałszem albo konieczny fałsz – prawdą. (Czy ktokolwiek chciałby dowodzić, że matematycy mają prawo stosować niższe standardy epistemiczne niż geologowie, ponieważ istnienie albo nieistnienie największej liczby pierwszej nie ma wpływu na kształt świata?) A nawet gdyby było prawdą, że filozofia w żadnym z wielu znaczeń tego słowa nie dotyczy faktów empirycznych, to można by równie dobrze postawić pytanie, czemu miałyby to przemawiać na rzecz przypuszczenia, że filozofów obowiązują niższe standardy epistemiczne niż geologów czy fizjologów, skoro przekonania filozoficzne wywierają istotnie ważny wpływ na zachowanie tych, którzy je żywią. Zamiast jednak podjąć przywołane w tych rozważaniach zagadnienia, pozwolę sobie po prostu zmienić temat.

Poświęćmy chwilę uwagi polityce. Niemal każdy przyzna, że to, jakie polityczne przekonania żywią ludzie, robi różnicę – słowa „polityka” uży-

wam w jego możliwie najszerszym sensie – i zupełnym absurdem byłoby utrzymywać, że twierdzenia takie jak: „Kara śmierci nie pełni skutecznie roli odstraszającej” albo „Narody, które nie utrzymują wysokiej gotowości militarnej w gruncie rzeczy zwiększają ryzyko wojny” nie dotyczą faktów empirycznych. A jednak ludzie mają na temat tych twierdzeń (i wielu innych równie ważnych) sprzeczne opinie, ich zaś brak zgody w tym zakresie niepokojąco przypomina brak zgody wśród filozofów na temat nominalizmu, wolnej woli czy modelu dedukcyjno-nomologicznego. Innymi słowy, ich sprzeczne opinie są przedmiotem niekończącej się debaty, a znakomite autorytety angażują się po przeciwnych stronach wielu niekończących się sporów.

Należy zdać sobie sprawę, że ta cecha filozofii i polityki nie jest powszechną cechą ludzkiego dyskursu. Jest na przykład oczywiste, że ktoś, kto wierzy w astrologię, wierzy w coś, co jest zwyczajnie nie do obrony. Trudno byłoby znaleźć filozofa – *mam taką nadzieję* – który uważałby, że każdy filozof o odmiennym zdaniu w kwestii nominalizmu reprezentuje stanowisko nie do obrony w takim samym sensie, w jakim nie do obrony jest wiara w astrologię. Łatwiej może byłoby znaleźć kogoś, kto broniłby podobnego stanowiska w odniesieniu do szeroko dyskutowanych i ważnych kwestii politycznych. Podejrzewam, że faktycznie są ludzie sądzący, że ci, którzy nie zgadzają się z nimi w sprawie odstraszającego działania kary śmierci albo prawdopodobnych następstw jednostronnego rozbrojenia nie tylko tkwią w błędzie, ale żywią przekonania nie do obrony, w takim sensie w jakim nie do obrony jest wiara w astrologię. Mogę tylko powiedzieć, że takie podejście uważam za niedorzeczne. Po każdej stronie wielu kwestii politycznych, wokół których toczą się niekończące się spory – dla niniejszego wywodu bez znaczenia jest, czy tak jest w wypadku *wszystkich* sporów – można znaleźć mężczyzn i kobiety o rozległej wiedzy (więcej, ludzi ogromnie uczonych) i bardzo inteligentnych, którzy przestrzegają najwyższych standardów intelektualnych. Oczywiście zupełnie inaczej ma się rzecz z debatami o astrologii. Zaiste trudno byłoby sobie wyobrazić naprawdę *interesującą* debatę o wartości logicznej twierdzeń wysuwanych przez astrologów.

Każdy uczciwy intelektualnie człowiek to przyzna, każdy przyzna, że wiele politycznych sporów ciągnie się bez końca, a po przeciwnych stronach biorą w nich udział bardzo inteligentni ludzie o rozległej wiedzy. A jednak ten stan rzeczy nie skłania zbyt wielu ludzi do zostania politycznymi sceptykami i rezygnacji z posiadania jakichkolwiek przekonań politycznych, które są przedmiotem sporów ludzi o wysokiej inteligencji i rozległej wiedzy. Jak jednak można uzasadnić to odrzucenie politycznego sceptycyzmu? Jak odpowiedzialni

myśliciele polityczni mogą uważać, że Partia Syndykalistyczna jest ostatnią nadzieją dla Rurytanii², skoro dobrze wiedzą, że inni ludzie o rozległej wiedzy (a nawet ogromnie uczeni) i bardzo inteligentni zaciekle dowodzą – cały czas zachowując przy tym najwyższe standardy intelektualne – że rząd syndykalistów wpędziłby Rurytanię w ruinę. Czy zwolennicy syndykalizmu sądzą, że w argumentacji ich oponentów są luki; że „fakty”, na które się powołali, w rzeczywistości wcale nie są faktami; że prawdziwe fakty woleli przemilczeć; że za ich opozycją wobec syndykalizmu tkwią skryte zamiary? Niewątpliwie tak właśnie sądzą. Niemniej, jeśli są inteligentni i uczciwi intelektualnie, to zdają sobie sprawę z tego, że gdyby takie zarzuty padły w debacie publicznej, wówczas oponenti syndykalizmu potrafiliby prawdopodobnie dać im przyzwoity odpór. Zwolennicy syndykalizmu mają zapewne poczucie, że mogliby się skutecznie rozprawić z podniesionymi trudnościami, ale jeśli są inteligentni i uczciwi intelektualnie, to zdają sobie sprawę, że ... i tak, na dobrą sprawę, bez końca.

Ponawiam zatem pytanie: na jakiej podstawie odrzucamy polityczny sceptycyzm? Jak *ja* mogę być przekonany, że moje polityczne przekonania są uzasadnione, skoro odrzucają je ludzie, których kwalifikacje w zakresie dyskursu politycznego są tak samo imponujące jak kwalifikacje Davida Lewisa w zakresie dyskursu filozoficznego? Ludzie ci są świadomi (co najmniej) tego samego świadectwa i tych samych argumentów, których ja jestem świadom, i są (co najmniej) tak dobrzy w ich ocenie jak ja. Jak w takim razie mogę utrzymywać, że świadectwo i argumenty, jakie mogę przytoczyć na rzecz moich przekonań faktycznie te przekonania uzasadniają? Skoro są w stanie je uzasadnić, to dlaczego nie są w stanie przekonać innych ludzi o słuszności tychże przekonań? Cóż, tak jak w wypadku filozofii skłaniam się ku pogładowi, że musi mi być dany jakiś wgląd, którego nie da się przekazać, a którego inni, przy wszystkich swoich zaletach, nie mają. Skłaniam się ku pogładowi, że świadectwo i argumenty, jakie mogę przytoczyć na rzecz moich przekonań, nie wyczerpują mojego uzasadnienia dla tych przekonań. Chcę tylko powiedzieć, że *coś* usprawiedliwia mnie w moim odrzuceniu politycznego sceptycyzmu albo przynajmniej, że jest *możliwe*, iż *coś* takiego istnieje: że nie jest konieczną prawdą, iż nie można zasadnie żywić politycznego przekonania, z którym polemizują inteligentni i posiadający rozległą wiedzę myśliciele polityczni.

² Rurytania to fikcyjne królestwo położone w centralnej Europie, gdzie rozgrywa się akcja wielu powieści autorstwa Anthony'ego Hope'a (przyp. tłumacza).

Niniejszym osiągnąłem jeden z celów, jaki postawiłem sobie w tym wykładzie. Podniosłem kwestię, jak można uniknąć filozoficznego i politycznego sceptycyzmu. W pozostałej części wykładu zajmę się zagadnieniami dotyczącymi przekonań religijnych. Podnosząc kwestie dotyczące filozofii i polityki, miałem na względzie przygotowanie gruntu pod zestawienie przekonań religijnych z przekonaniem filozoficznymi i politycznymi. Sądzę jednak, że kwestie, jakie dotychczas poruszyłem, są interesujące same w sobie. Nawet jeśli wszystko to, co powiem w pozostałej części wykładu, będzie błędne, nawet jeśli moje porównania filozoficznych i politycznych przekonań z przekonaniem religijnymi okażą się całkowicie chybione, to kwestie poruszone dotychczas pozostaną godne uwagi. Jak my, filozofowie, starannie rozważywszy tę sprawę, możemy uniknąć przykrego podejrzenia, że mogłyby się do *nas* stosować następujące słowa Clifforda: „Każdy z nich, gdyby zechciał zbadać się *in foro conscientiae*, wiedziałby, że przyjął i żywił przekonanie, choć na podstawie dostępnego mu świadectwa nie miał do tego prawa; a tym samym wiedziałby, że postąpił źle”.

Przejdźmy teraz do religii: Czy religia różni się od filozofii i polityki pod względami, które omawialiśmy? Czy może przekonania religijne powinny podlegać ostrzejszym standardom świadectwa niż przekonania filozoficzne albo polityczne? Albo też: jeśli mają podlegać takim samym standardom, czy typowe przekonania religijne wypadają gorzej niż typowe przekonania filozoficzne czy polityczne? Stanowisko, które głosi, że religia *jest* w tym względzie odmienna, cieszy się niebywałą popularnością. Musi je w każdym razie przyjmować wielu antyreligijnych filozofów i innych autorów wrogo usposobionych do religii, bo wydaje się, że zakładają je niemal w każdym punkcie swoich rozważań o przekonaniach religijnych. A jednak wydaje się, że stanowisko to nie zostało nigdy wyraźnie sformułowane, a tym bardziej uzasadnione. Nazwijmy je Tezą o Różnicy. Wyraźne sformułowanie tej tezy nie jest rzeczą łatwą. Wstępnie proponuję sformułowanie jej w postaci alternatywy rozłącznej: albo przekonania religijne winny podlegać ostrzejszym standardom epistemicznym niż przekonania innych rodzajów – których wzorcem są przekonania filozoficzne i polityczne – albo, jeśli mają podlegać tym samym standardom, to w ich świetle wypadają gorzej niż typowe przekonania większości innych rodzajów, w tym przekonania filozoficzne i polityczne. Stosuję to rozłączne sformułowanie, ponieważ sądzę, że choć jakiś wariant Tezy o Różnicy jest obecny w większości wrogo usposobionych prac o epistemicznym statusie przekonań religijnych, to teza ta najczęściej oddziałuje na poziomie podprogowym i stąd trudno wyrobić sobie jasne zdanie na jej temat.

Podejrzewam, że część autorów, o których mowa, myśli w kategoriach pierwszego, a część w kategoriach drugiego członu tej alternatywy.

Dobry przykład praktycznego zastosowania Tezy o Różnicy stanowi wykład Clifforda. Jednym z najciekawszych faktów, gdy chodzi o *Etykę przekonania*, jest to, że nie mówi się w niej wprost o religijnych przekonaniach. Znajdzie się oczywiście w wykładzie parę pobieżnych odwołań do religii, ale fakt, że są to odwołania do religii, choć pełni niewątpliwie funkcję polemiczną, nigdy nie ma zasadniczego znaczenia dla tezy, którą Clifford, jak twierdzi, stawia. Na przykład armator Clifforda dochodzi do swego nieuczciwego przekonania częściowo dlatego, że pokłada ufność w Opatrzności, ale Clifford mógłby przedstawić dokładnie tę samą filozoficzną tezę, gdyby jego armator doszedł do swego przekonania, ponieważ zaufał szwagrowi³. Drugi przykład ilustrujący rozważania Clifforda jest oparty na autentycznej historii wiktoriańskiego skandalu (który wstydliwie przedstawiony został w terminach abstrakcyjnych: „Była sobie raz pewna wyspa...”), gdzie w grę wchodziły prześladowania religijne⁴. Ale dla potrzeb swojej filo-

³ Odpowiedni fragment eseju Clifforda brzmi następująco: „Armator zamierzał wysłać na morze statek. Wiedział, że statek był stary i od początku niezbyt dobrze zbudowany; że sporo już widział móż i stref klimatycznych, i wielokrotnie wymagał napraw. Zasiane zostały w jego umyśle wątpliwości, czy aby na pewno statek jego zdalny był do żeglugi. Te wątpliwości trapiły go wielce i sprawiły, że poczuł się niespokojny; zastanawiał się, czy nie powinien zlecić gruntownego przeglądu i remontu statku, choć naraziłoby go to na spore wydatki. Zanim jednak statek wypłynął, zdołał przezwyciężyć te przygnębiające myśli. Powiedział sobie, że przecież jego statek z tylu rejsów powrócił bezpiecznie, oparł się tylu sztormom, że bez sensu było przypuszczać, by i z tej podróży mógł nie powrócić bezpiecznie do domu. Postanowił zawierzyć Opatrzności, która nie mogła wszak nie otoczyć opieką wszystkich tych nieszczęśliwych rodzin, które opuszczały swą ojczyznę, by gdzie indziej szukać szczęścia. Odrzucił precz wszelkie małoduszne podejrzenia co do uczciwości robotników i wykonawców zaangażowanych przy budowie statku. Tym sposobem uzyskał szczerze i krzepiące przeświadczenie, że jego statek był całkowicie bezpieczny i zdalny do żeglugi; patrzył, jak odpływa, z lekkim sercem, dobrodusznie życzył emigrantom powodzenia w nowym nieznanym domu, który mieli sobie znaleźć; i bez słowa zainkasował pieniądze z ubezpieczenia, kiedy pośrodku oceanu statek poszedł na dno.

Cóż o nim powiemy? Z pewnością to właśnie, że zaprawdę był winny śmierci tych ludzi. Zgoda, że wierzył szczerze, iż statek jego był sprawny; ale szczerze tego przekonania w niczym nie może mu pomóc, *ponieważ w świetle dostępnych świadectw nie miał do niego prawa*. Nabył to przekonanie nie uczciwie na drodze żmudnych badań, ale tłumiąc swe wątpliwości. I choć w końcu mógł być o jego słuszności tak przekonany, że wręcz nie mógł myśleć inaczej, jednakże w tej mierze, w jakiej świadomie i dobrowolnie nakłonił siebie by tak myśleć, musi ponieść za to odpowiedzialność” (przyp. tłum.).

⁴ Odpowiedni fragment eseju Clifforda brzmi następująco: „Była sobie raz pewna wyspa. Niektórzy spośród jej mieszkańców głosili religię, która nie uznawała ani doktryny o grzechu pierwotnym, ani tej o wiekustej karze. Rozeszło się podejrzenie, że wyznawcy tej religii imali

zoficznej argumentacji Clifford mógł równie dobrze opisać przypadek świeckich prześladowań, takich jak te, które towarzyszyły śledztwu senatora McCarthy'ego. W tym przykładzie chodziło bowiem po prostu o niechęć żarliwych agitatorów, przekonanych, że racja jest po ich stronie, do zbadania pewnej publicznie dostępnej dokumentacji i uzyskania łatwo dostępnych zeznań. W obu przykładach Clifforda mamy do czynienia z nieuczciwie przyjętym twierdzeniem, z twierdzeniem przyjętym bez poświęcenia wystarczającej uwagi dostępnemu świadectwu. W żadnym z obu przykładów nie chodzi o twierdzenie religijne czy teologiczne. W dodatku Clifford ani razu nie mówi otwarcie, że jego argumenty mają jakiś szczególny związek z przekonaniem religijnym. Byłoby zarazem nader nieszczerze utrzymywać, że *Etyka przekonania* dotyczy po prostu etyki przekonania w ogóle i nie bardziej zajmuje się przekonaniem religijnym niż przekonaniem innych rodzajów. Jak to się mówi, każde dziecko wie, że celem ataku Clifforda są przekonania religijne. (Z pewnością wiedzą o tym redaktorzy rozmaitych antologii. *Etyka przekonania* pojawia się niemal w każdej antologii poświęconej filozofii religii, a nigdy nie pojawiła się w antologii poświęconej epistemologii⁵. Znam tylko jeden przypadek, gdy ktoś, poruszając ogólnie kwestie epistemologiczne, wspominał wykład Clifforda – mam tu na myśli krótki przypis

się nieuczciwych metod, by wpajać swe nauki dzieciom. Oskarżono ich o naginanie obowiązującego w państwie prawa tak, by wyjąć dzieci spod kurateli ich naturalnych bądź prawnych opiekunów, a nawet o wykradanie ich i trzymanie w ukryciu przed przyjaciółmi i krewnymi. Pewna grupa ludzi zorganizowała się w stowarzyszenie po to, by poruszyć opinię publiczną w tej sprawie. Opublikowali poważne oskarżenia pod adresem poszczególnych obywateli zacnego charakteru, zajmujących najwyższe stanowiska i uczynili, co tylko było w ich mocy, by utrudnić im wykonywanie ich profesji. Tak wiele narobili hałasu, że powołano Komisję do wyjaśnienia tych faktów; gdy jednak Komisja szczegółowo zbadła wszystkie dostępne świadectwa, okazało się, że oskarżeni byli bez winy. Nie tylko oskarżono ich na podstawie niewystarczającego świadectwa, ale oskarżyciele mogli bez trudu wejść w posiadanie świadectwa ich niewinności, gdyby tylko zadali sobie trud uczciwego zbadania sprawy. Gdy wszystko to wyszło na jaw, mieszkańcy owego kraju patrzyli na członków oskarżycielskiego stowarzyszenia nie tylko jak na ludzi, których sądom nie można ufać, ale jak na tych, których nie można zaliczyć do ludzi honoru. Jakkolwiek bowiem wierzyli oni szczerze i sumiennie w zarzuty, jakie podnieśli, *jednak na podstawie świadectwa, jakie było im dostępne, nie mieli prawa tak wierzyć*. Swoje szczerze przekonania, miast zdobyć je uczciwie na drodze żmudnych dociekań, zawdzięczali podszeptom uprzedzenia i pasji” (przyp. tłum.).

⁵ Wkrótce po tym, jak przygotowałem ten odczyt, Louis P. Pojman opublikował antologię *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings* (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1993), która zawiera *Etykę przekonania*. Warto zauważyć, że Pojman jest filozofem chrześcijańskim, który wiele pisał na temat epistemologicznych problemów dotyczących przekonania religijnego; jego pisma zdradzają nieprzemijające zainteresowanie zagadnieniami poruszonymi w *Etyce przekonania*.

w *Perceiving* Chisholma, w rozdziale zatytułowanym *Etyka przekonań*. W przypisie tym Chisholm stwierdza po prostu, że wyznaje słabszą wersję etyki przekonań niż Clifford. Biorąc pod uwagę, że pożyczył tytuł Clifforda na tytuł swojego rozdziału, nie mógł się odnieść do jego wykładu bardziej zdawkowo.)

Rzeczywistą tezą wykładu Clifforda, jego (jak mawiają nasi koledzy z wydziałów literaturoznawczych) podtekstem jest to, że przekonania religijne – przekonanie o istnieniu Boga, przekonanie o życiu po śmierci, przekonanie, co do podstawowych historycznych twierdzeń judaizmu, chrześcijaństwa czy islamu – zawsze albo prawie zawsze żywione są niezgodnie ze słynną etyczno-epistemiczną zasadą, przywołaną w moim tytule: „Zawsze, wszędzie i bez względu na osobę niesłusznie jest żywić przekonania oparte na niedostatecznym świadectwie”. Jeżeli uważa on również, że przekonania dowolnej innej ogólnej kategorii są zawsze, albo prawie zawsze (albo zazwyczaj, albo dość często) żywione z pogwałceniem jego zasady, to z pewnością nie mówi tego wyraźnie.

Przeświadczenie, że szczególnym celem krytyki Clifforda są przekonania religijne, nie jest reakcją odruchową przewrażliwionych osób wierzących czy antyreligijnych polemistów gorliwie szukających nowego kija na wierzących. Choć przeświadczenie to nie znajduje, ściśle biorąc, bezpośredniego oparcia w argumentacji Clifforda, to z pewnością jest dobrze ugruntowane w jego retoryce. Otóż wykład obfituje w biblijne cytaty i nawiązania, co nie jest typową cechą prozy Clifforda. Dalej, w obu ilustracyjnych przykładach pojawiają się, pozbawione zasadniczego znaczenia, elementy religijne. Co jednak znacznie ważniejsze, znajdują się tam też dwie krótkie aluzje do przekonań religijnych, które, choć przelotne, są wypisane wielkimi jak wół literami, tak że i mimochodem można je odczytać. Po pierwsze, jednym z nieuczciwych pocieszeń, jakie dają przekonania nieoparte odpowiednim świadectwem, jest to: „dodają one tandetnego splendoru zwyczajnym, prostym kolejom naszego życia i roztaczają świetlane miraży poza nim”. Po drugie, kiedy Clifford rozważa kwestię, czy sprawiedliwie jest winić ludzi za to, że żywią przekonania nieoparte świadectwem, jeśli żywią je, bo byli od dziecka przyuczani, by w pewnych obszarach powstrzymać się od pytań o świadectwo, to wskazuje na tych nieszczęśników jako na „te proste duszyczki [...], które od kołyski były wychowywane w strachu przed wątpieniem i uczone, że ich wieczna pomyślność zależy od tego, w co wierzą”.

Nazwijmy zasadę Clifforda – „Zawsze, wszędzie i bez względu na osobę...” – Zasadą Clifforda, która to nazwa wydaje się jak najbardziej stosowna.

Warto nadmienić, że istnieje, jak się zdaje, jeszcze inna zasada, do której Clifford wydaje się czasem odwoływać, a której ani nie artykułuje, ani wyraźnie nie odróżnia od Zasady Clifforda. Niechże się ona nazywa Inną Zasadą Clifforda. Zasada ta brzmi mniej więcej tak: „Zawsze, wszędzie i bez względu na osobę niesłusznie jest ignorować świadectwo dotyczące przekonań, albo takie świadectwo pochopnie odrzucać.” Inna Zasada Clifforda, co oczywiste, nie jest identyczna z Zasadą Clifforda. Jest wysoce wątpliwe, czy ktoś, kto przestrzegałby Zasady Clifforda, tym samym przestrzegałby także Innej Zasady Clifforda (do pomyślenia byłby argument, że można mieć świadectwo, które uzasadnia przyjęcie pewnego twierdzenia, choć z rozmysłem zaniechano zbadania pewnego innego świadectwa dotyczącego tego twierdzenia), i jest prawie pewne, że ktoś, kto przestrzegałby Innej Zasady Clifforda niekoniecznie przestrzegałby Zasady Clifforda. Przypuszczam, że sam Clifford nie odróżnił wyraźnie tych dwóch zasad z tej racji, że jego antyreligijny program zbiegł się z ukrytym założeniem, że świadectwo którym ludzie uzasadniają swoje religijne przekonania, jest tak czy inaczej nieadekwatne ze względu na jego niepełność, a jest ono niepełne ponieważ ludzie wierzący odmówili zbadania pewnego świadectwa dotyczącego ich przekonań, podświadomie wyczuwając, że jego zbadanie odebrałoby im motywację, by trwać przy hołubionych przez nich przekonaniach.

Niezależnie jednak od tego, czy istotnie sprawy tak się mają, odróżniwszy Inną Zasadę Clifforda od Zasady Clifforda, nie będę jej dłużej omawiał. Zwrócę tylko uwagę, że – niezależnie od poglądu samego Clifforda – nie ma chyba żadnego powodu, by przypuszczać, że pogwałcenie Innej Zasady Clifforda jest bardziej prawdopodobne w przypadku tych, którzy żywią przekonania religijne, niż tych, którzy żywią przekonania filozoficzne albo polityczne. Wszyscy wiemy, że jest mnóstwo ludzi, którzy w tym czy w innym punkcie procesu formowania swoich poglądów politycznych pogwałcili Inną Zasadę Clifforda, i bardzo niewielu takich, którzy tego nie uczynili. Jeśli chodzi o filozofię, to jestem pewien, że pogwałcenie Innej Zasady Clifforda przez profesjonalnych filozofów stanowi wyjątkową rzadkość. Jednakże na pewno znalazłoby się kilka przypadków. Można by zacytować choćby niedawną recenzję książki Johna Searle’a, w której autor recenzji (Dan Dennett) oskarża Searle’a o rażące pogwałcenie Innej Zasady Clifforda w jego (Searle’a) opisie współczesnych teorii filozofii umysłu. Jeśli zarzut Dennetta nie jest sprawiedliwy, to można zasadnie domniemywać, że to *on* pogwałcił Inną Zasadę Clifforda. I nam zatem może się to przytrafić. Ale, jak mawiają Francuzi,

wracajmy do naszych baranów. Wróćmy więc do Zasady Clifforda, a dokładniej – do właściwej Zasady Clifforda, nie zaś do Innej Zasady Clifforda.

Warto odnotować, że na Zasadę Clifforda powołują się niemal wyłącznie autorzy studiów wrogo nastawionych do przekonań religijnych oraz że stosują tę zasadę tylko do przekonań religijnych. (Nie licząc przykładów takich, jak przykład nieodpowiedzialnego armatora u Clifforda, podawanych przy wyjaśnianiu jej treści i przedstawianiu argumentów na jej rzecz.) To właśnie stanowi podstawowy dowód mojego twierdzenia, że wielu antyreligijnych filozofów i innych autorów zwalczających religię milcząco zakłada Tezę o Różnicy: fakt, że stosują Zasadę Clifforda tylko do przekonań religijnych, najłatwiej wyjaśnić założeniem, iż przyjmują Tezę o Różnicy. Przypadki marksizmu i freudyizmu posłużą jako pouczające przykłady tego, o czym mówię. Z łatwością można wskazać filozofów, którzy uważają, że marksizm i freudyzm to bzdury: absurdalne parodie teorii naukowych, całkowicie zniekształcające rzeczywisty obraz świata. Przypuszczalnie filozofowie ci nie uważają, że marksizm i freudyzm zostały adekwatnie poparte świadectwem, jakim mogli dysponować Marks i Freud – czy że zostały adekwatnie poparte świadectwem, jakim dysponują współcześni zwolennicy marksizmu i freudyizmu. Ale ani razu żaden autor nie oskarżył Marksa czy Freuda o to, że splamili swój epistemiczny honor, zaniedbując dostosowywanie przekonań do świadectwa. Niechże ktoś mi znajdzie ustęp (inny niż wspomniane przeze mnie ustępy ilustracyjne), w którym jakiś zwolennik Zasady Clifforda zastosował ją do czegoś innego niż przekonania religijne. A jednak praktycznie wszyscy filozofowie – literatura przedmiotu wykaże to natychmiast nawet przy najbardziej pobieżnym zbadaniu – podpisują się pod nie w pełni uzasadnionymi tezami, czego oczywistą logiczną konsekwencją jest to, że świat obfituje w rażące pogwałcenia Zasady Clifforda, niezwiązane wcale z religią.

Nietrudno wyjaśnić tę szeroko rozpowszechnioną, milczącą akceptację Tezy o Różnicy wśród tych, którzy w swoich atakach na przekonania religijne odwołują się do Zasady Clifforda. Gdyby ową zasadę zastosować powszechnie w filozofii (albo w polityce, albo w historii, albo nawet w wielu obszarach nauk przyrodniczych), to trzeba by ją zastosować praktycznie wszędzie. Gdyby jej stosowanie stało się powszechne, to wszyscy nieustannie podtykalibyśmy ją jeden drugiemu pod nos. I większość spośród oskarżonych o jej naruszenie nie miałaby na podorędziu żadnej zręcznej odpowiedzi. „Gdyby każdego traktować jak na to zasługuje, któż by uniknął chłosty?”⁶

⁶ Cytat z drugiego aktu *Hamleta* w tłumaczeniu Stanisława Barańczaka.

Jeśli jestem, dajmy na to, archeologiem, przekonanym, że artefakt znaleziony w neolitycznym grobowcu był przedmiotem religijnym używanym podczas rytuału płodności, i jeśli mój rywal, profesor Graves – w myśl niemieckiego aforyzmu profesor to ktoś, kto myśli inaczej – uważa, że był on używany do zwijania Inu, to w jaki sposób mogę przypuszczać, że moje przekonanie jest oparte na świadectwie? Jeśli moje świadectwo faktycznie wspiera moje przekonanie, to czemu nie sprawia, że profesor Graves, któremu jest ono równie dobrze znane, nie porzuca swojego przekonania na rzecz mojego?

Ten przykład jest, oczywiście, wymyślony. Ale niech mi wolno będzie wspomnieć o prawdziwym i nie tak znowu różnym przykładzie, na który natknąłem się ostatnio, czytając w „New York Times Book Review” (4 lipca 1993, s. 1) recenzję Malcolma W. Browne’a paru książek na temat neandertalczyków. Zawiera ona następujący cytat z niedawno wydanej książki *The Neandertals* [Neandertalczyki] Erika Trinkhausa i Pata Shipmana. Autorzy omawiają spór między dwoma wiodącymi ekspertami w tej dziedzinie: Stringerem i Wolpoffem. „Niesamowite – i przygnębiające – jak każda ze stron potrafi uporządkować wiedzę o skamielinach w pozornie przekonujące, a zarazem kompletnie odmienne syntezы przebiegu ludzkiej ewolucji. Równoległa lektura obu artykułów przeglądowych daje czytelnikowi dojmujące poczucie przebudzenia się w powieści Kafki”. Zakładając, że opis użytku, jaki Stringer i Wolpoff czynią ze świadectwa, jest wierny, to czy naprawdę jest możliwe, by ich przekonania były odpowiednio poparte świadectwem? Ktoś powie może, że Stringer i Wolpoff są naukowcami, a naukowcy nie *wierzą* naprawdę w teorie, które wysuwają, lecz mają do nich raczej ostrożny stosunek, jak do domniemania – „uważają je za aktualnie najlepszą dostępną hipotezę” lub równie mało wiążące przypuszczenie. No cóż, z pewnością autor recenzji nie tak postrzega tę debatę. Stringer, jeden z oponentów w debacie, napisał swoją własną książkę, także omawianą w recenzji, o której recenzent pisze tak: „*In Search of the Neanderthals* [W poszukiwaniu neandertalczyków] opiera się na ukrytym (i bardzo kontrowersyjnym) przekonaniu pana Stringera, że neandertalczyki stanowili ślepy zaułek ewolucji, że zwyczajnie zniknęli z powierzchni ziemi po długiej i przegranej rywalizacji z współczesnymi im bezpośrednimi przodkami człowieka.” (Przy okazji, właśnie w sprawie twierdzenia, że neandertalczyki byli ślepyim zaułkiem ewolucji, Stringer i Wolpoff nie mogli dojść do porozumienia, co – jako się rzekło – robi na czytelniku wrażenie, że przebudził się w powieści Kafki.) Nieco dalej, streszczając książkę innego eksperta od pochodzenia

człowieka, recenzent pisze: „W innej części książki pan Schwartz broni swego przekonania, że współczesne istoty ludzkie są bliżej spokrewnione z orangutanami niż z szympanсами czy gorylami”.

Trudno uciec od wniosku, że dość powszechnie zdarza się, iż naukowcy żywią przekonania, które inni równie inteligentni naukowcy, o tych samych kwalifikacjach naukowych i dysponujący tym samym świadectwem, stanowczo odrzucają. Podobne przykłady można znaleźć nawet w bardziej abstrakcyjnych obszarach nauki, nawet w fizyce wysokich energii, obecnej królowej nauk, gdzie na ogół sprawdza się teza, że badacze zazwyczaj podchodzą do treści kontrowersyjnych teorii, za którymi się opowiadają, raczej z dystansem niż z przekonaniem. Aby znaleźć te przykłady, wystarczy przenieść uwagę z *zawartości* teorii na sądy, jakie fizycy wypowiadają o tychże teoriach, na ich sądy w takich sprawach jak użyteczność teorii, ich „fizyczna doniosłość” i perspektywy. Mój dawny kolega z Uniwersytetu Syracuse, cieszący się międzynarodowym uznaniem teoretyk z dziedziny grawitacji kwantowej, powiedział mi, używając prostego zdania oznajmującego, w którym nie było absolutnie żadnych zastrzeżeń, że teoria superstrun wiedzie donikąd. Wielu wybitnych fizyków (np. Sheldon Glashow) podziela tę opinię i jest szczerze *przekonanych* o jej słuszności. Równocześnie wielu wybitnych fizyków (takich jak Steven Weinberg czy Edward Witten) stanowczo ją odrzuca i jest szczerze *przekonanych*, że teoria superstrun dostarczyła schematu pojęciowego, w ramach którego przez najbliższe sto lat będzie przebiegać dalszy rozwój podstaw fizyki.

Ale zostawmy nauki ściśle i powróćmy do kluczowych dla nas przykładów – filozofii i polityki. Gdybyśmy powszechnie zastosowali Zasadę Clifforda, wówczas wszyscy musielibyśmy zostać sceptykami albo agnostykami w odniesieniu do większości filozoficznych i politycznych zagadnień – albo musielibyśmy znaleźć jakąś rozsądną odpowiedź na wyzwanie: w jakim sensie przytoczone przez was świadectwo może poprzeć albo uzasadnić nasze przekonania, skoro inne, równie kompetentne autorytety uważają je za nieprzekonujące? Wyzwanie to pozostaje bez odpowiedzi, a tymczasem religia wydaje się być jedynym obszarem ludzkiego życia, w którym bardzo wielu ludzi w odpowiedzi na bardzo wiele pytań wybiera agnostycyzm. (Mówiąc „bardzo wielu ludzi”, mam na myśli ludzi piszących książki. Jest oczywiście nieprawdą, że duży odsetek światowej populacji stanowią ludzie, którzy w kwestiach religijnych wybierają agnostycyzm.)

Można by mi wszakże zarzucić, że to, co przedstawiłem jako oczywiste, jest takie tylko przy założeniu pewnej koncepcji natury świadectwa. Być

może Teza o Różnicy jest do obrony, ponieważ świadectwo, jakie niektórzy posiadają na rzecz swych filozoficznych i politycznych (i archeologicznych, i historycznych, i...) przekonań, to po części twierdzenia, których treścią jest, postulowany wcześniej, nieprzekazywalny „wgląd”. Ten zarzut wydawałby się spójny ze wszystkim, o czym mowa w *Etyce przekonań*, bo Clifford nigdzie nie informuje czytelników, czym jest świadectwo. Jeśli „świadectwo” rozumieć w takim sensie, jak na sali sądowej albo w laboratorium (fotografie, zapis zeznań złożonych pod przysięgą, orzeczenia biegłych sądowych, zapis odczytów licznika – nawet argumenty, pod warunkiem, że przez argument rozumiemy po prostu publicznie dostępny fragment tekstu, i że każdy, kto przeczytał i zrozumiał ów fragment, tym samym „jest w posiadaniu” świadectwa, które ma stanowić ten argument), to wówczas „świadectwo” ewidentnie nie stanowi poparcia dla naszych filozoficznych i politycznych przekonań. Niech takie świadectwo zostanie uzupełnione logicznym wnioskowaniem, osobistym doświadczeniem zmysłowym i pamięcią doświadczenia zmysłowego (moje osobiste doświadczenie i wspomnienia, w przeciwieństwie do zeznań o moich doświadczeniach i wspomnieniach, nie mogą być przedstawione jako dowód na sali sądowej ani opublikowane w „Physical Review Letters”, ale mogą być częścią *mojego* świadectwa wspierającego *moje* przekonania – a w każdym razie tak twierdzą epistemologowie), a wciąż wydaje się, że jest prawdą, że „świadectwo” nie potwierdza naszych filozoficznych czy politycznych przekonań. To nie znaczy, że tak rozumiane świadectwo jest z konieczności pozbawione wszelkiej mocy: może ono – mam nadzieję – być podstawą wielu wyroków sądowych decydujących o życiu i śmierci, a także takich tez naukowych jak ta, że kontynenty pozostają w ruchu. Nie wydaje się ono jednak wystarczające, by uzasadnić większość naszych przekonań filozoficznych i politycznych – w przeciwnym razie przekonania te byłyby z pewnością znacznie bardziej jednomyślne niż ma to obecnie miejsce. (Sokrates powiedział Eutyfronowi, że ludzie nie dyskutują o sprawach, które można rozstrzygnąć dokonując pomiaru czy obliczenia. To oczywiście nieprawda, niemniej kryje się w tym ważne ziarno prawdy. Bez wątpienia panuje znacznie większa jednomyślność w kwestiach, które można rozstrzygnąć, dokonując pomiaru czy obliczenia, niż w kwestiach, które interesowały Sokratesa, takich jak natura sprawiedliwości.) Jeśli „świadectwo” musi być tego rodzaju, jaki uznano by na sali sądowej i w laboratorium, to czyż można obronić Tezę o Różnicy?

Jeśli natomiast „świadectwo” może obejmować także „wgląd” czy jakiś inny nieprzekazywalny element – moje osobiste doświadczenie i moje

wspomnienia niekoniecznie są nieprzekazywalne – to być może część filozoficznych i politycznych przekonań niektórych ludzi jest uzasadniona dostępnym im świadectwem. (Jest to, jak powiedziałem, pogląd, który wydaje mi się najbardziej atrakcyjny, czy też najmniej nieatrakcyjny.) Ale, jeśli tak rozumiemy świadectwo, to jak można mieć pewność, że część religijnych przekonań niektórych ludzi nie jest uzasadniona dostępnym im świadectwem? (Mówię „niektórzy ludzie” i w przypadku filozofii i polityki to prawdopodobnie największe ustępstwo, na jakie ktokolwiek mógłby przystać. Czy ktokolwiek wierzy, że można sensownie mówić, iż przekonania filozoficzne mogą mieć uzasadnienie, a zarazem sądzi, że uzasadnione były filozoficzne przekonania zarówno Carnapa, jak i Heideggera? Czy znajdzie się ktoś, kto podtrzyma analogiczną tezę w odniesieniu do politycznych przekonań Henry’ego Kissingera i nieżyjącego już Kim Ir Sena?) Jeśli świadectwo może obejmować nieprzekazywalne elementy, to czy można mieć pewność, że wszyscy ludzie o przekonaniach religijnych naruszają Zasadę Clifforda? Jeśli „świadectwo” może obejmować także to, co nieprzekazywalne, to czyż można obronić Tezę o Różnicy?

To, co dotychczas powiedziałem, stanowi polemikę z tym, co postrzegam jako szeroko rozpowszechniony podwójny standard w pracach na temat stosunku przekonań religijnych do świadectwa i argumentów. Ów podwójny standard polega na poddawaniu przekonań religijnych testowi, którego nie mogą one w żaden sposób pomyślnie przejść i na umyślnym pomijaniu faktu, że tylko nieliczne z naszych przekonań na dowolny temat mogłyby, być może, pomyślnie przejść ten test.

Niech mi wolno będzie streścić tę polemikę w paru sokratejskich pytaniach czy raczej w zestawie alternatywnych ciągów sokratejskich pytań przedstawionych w postaci pewnego schematu.

Albo akceptujecie Zasadę Clifforda, albo nie. Jeśli nie, gra jest skończona. Jeśli tak, to albo uważacie, że religijne przekonania są w świetle Zasady Clifforda epistemicznie niestosowne, albo nie. Jeśli nie, gra jest skończona. Jeśli tak, to czy sądzicie, że w świetle Zasady Clifforda inne ważne kategorie przekonań są winne podobnego epistemicznego nadużycia – w szczególności przekonania filozoficzne i polityczne? Jeśli tak, to czy jesteście sceptykami w odniesieniu do tych kategorii przekonań, filozoficznymi i politycznymi sceptykami (i, jak wszystko na to wskazuje, sceptykami także w wielu innych dziedzinach)? Jeśli nie, dlaczego nie? Jeśli uważacie, że jedyna ważna kategoria przekonań, które w świetle Zasady Clifforda są epistemicznie niestosowne, to przekonania religijne – to znaczy jeśli przyj-

mujecie Tezę o Różnicy – to jak zamierzacie bronić tego stanowiska? Czy akceptujecie moje sformułowanie Tezy o Różnicy w postaci alternatywy rozłącznej: „Albo przekonania religijne winny podlegać ostrzejszym standardom epistemicznym niż przekonania innych rodzajów – których wzorcowym przykładem są przekonania filozoficzne i polityczne – albo, jeśli mają podlegać tym samym standardom jak inne przekonania, to przy tych standardach wypadają gorzej niż typowe przekonania większości innych rodzajów, w tym przekonania filozoficzne i polityczne”? Jeśli nie, jak sformułujecie Tezę o Różnicy (i jak będziecie jej bronić)? Jeśli zaś akceptujecie moje sformułowanie Tezy o Różnicy w postaci alternatywy rozłącznej, który z członów tej alternatywy przyjmujecie? Jak zamierzacie go bronić? Formułując swoją obronę, nie zapomnijcie wyjaśnić, jak rozumiecie świadectwo. Czy „świadectwo” składa się wyłącznie z przedmiotów, które można publicznie poddać badaniu (zdjęcia i odczyty wskaźnika), czy też obejmuje i to, co przynajmniej na potrzeby przygotowania opisu świadectwa na rzecz pewnej tezy może być adekwatnie opisane w języku publicznym (być może wrażenia i wspomnienia).

Czy też to, co nazywane jest „świadectwem”, może być nieprzekazywalnymi stanami umysłu – czymś, co dość niejasno nazywałem „wglądem” – bądź być w jakiś sposób zawarte w postaci takich stanów w podmiocie, bądź też być mu w takiej postaci dostępne? W pierwszym wypadku, jeśli zdecydujecie ponadto, że powinien obowiązywać jeden standard świadectwa dla przekonań religijnych (z jednej strony) i przekonań filozoficznych i politycznych (z drugiej strony), i jeśli zdecydujecie, że przy zastosowaniu jednolitych standardów przekonania religijne wypadają gorzej niż przekonania filozoficzne albo polityczne – jak możecie przypuszczać, że filozoficzne i polityczne przekonania są potwierdzane przez tego typu świadectwo, publiczny dowód, w jakimkolwiek znaczącym stopniu? Jeśli świadectwo, jakim dysponujecie, dostarcza wystarczającego poparcia dla, dajmy na to, waszej decyzji o wyznawaniu pewnego rodzaju funkcjonalizmu i jeśli jest to świadectwo zwykłego publicznego typu, wówczas jest ono niewątpliwie łatwo dostępne dla większości filozofów, którzy poświęcili tyle samo wytężonej uwagi kwestiom filozofii umysłu, co wy. Dlaczego więc większość z nich nie jest funkcjonalistami tego typu, co wy? (Co więcej, niektórzy szacowni filozofowie w ogóle nie są funkcjonalistami, jakkolwiek szokujące może się to wydać niektórym spośród nas.) Czy posiadanie i staranne rozważenie adekwatnego, naprawdę *adekwatnego*, świadectwa na rzecz pewnego twierdzenia nie przekonywałoby do tego twierdzenia? Albo, gdyby świadectwo sta-

nowiące adekwatne poparcie na rzecz danego filozoficznego twierdzenia było łatwo dostępne dla wszystkich uważnych i wykwalifikowanych filozofów, to czy fakt ów nie spowodowałby wśród owych filozofów znacznej zbieżności poglądów w kwestii tego twierdzenia?

Jeśli wybieriecie drugą opcję odnośnie natury świadectwa, uznając, że może ono obejmować nieprzekazywalny wgląd, to jak możecie mieć pewność, czy macie jakąś szczególną rację, by zaprzeczyć, że ludzie żywiący religijne przekonania mają „wgląd”, dający ich religijnym przekonaniom ten sam rodzaj wsparcia, jakiego waszym przekonaniom dostarcza nieprzekazywalny wgląd, który tłumaczy różnicę zdań między *wami* a Kripkem, Quinem, Davidsonem, Dummettem czy Putnamem?

Na tym kończy się mój sokratejski schemat pytań. Na zakończenie chciałbym jeszcze spróbować zapobiec dwóm błędnym interpretacjom mojego wywodu. Po pierwsze, nie zakwestionowałem Zasady Clifforda, chyba że wskazanie na to, iż dla większości z nas życie według pewnej zasady byłoby bardzo kłopotliwe, oznacza jej zakwestionowanie. Nic, co powiedziałem, nie przekreśla możliwości, że zasada Clifforda jest trafna. Po drugie, nie próbowałem udowodnić, że przekonania religijne – jakiegokolwiek i czyjegokolwiek przekonania religijne – są uzasadnione albo cieszą się jakąś szczególną gwarancją czy pozytywnym statusem epistemicznym, jakkolwiek by to brzmiało w waszym ulubionym żargonie. (Jeśli o to chodzi, nie próbowałem też udowodnić, że filozoficzne czy polityczne przekonania – jakiegokolwiek i czyjegokolwiek filozoficzne czy polityczne przekonania – są uzasadnione albo cieszą się szczególną gwarancją czy pozytywnym statusem epistemicznym. Odnotowałem tylko moje osobiste przekonanie, że pewne filozoficzne i polityczne przekonania są uzasadnione, ale nie próbowałem tego wniosku *dowieść*. Nie mam też nic przeciwko odnotowaniu – choćby dla zachowania literackiej symetrii – mojego osobistego przekonania, że niektóre religijne przekonania są uzasadnione, ale to, że tak jest, nie jest częścią mojej tezy.)

Istnieje jedno ważne pytanie, które ma znaczenie dla epistemicznej poprawności przekonań religijnych, a którego w ogóle nie zadałem: czy wybrane lub wszystkie przekonania religijne mogą w oczywisty sposób kłócić się z dostępnym świadectwem – tak jak, w opinii wielu, wiara w kochające i wszechmocne bóstwo w oczywisty sposób kłóci się ze świadectwem naszych zmysłów. Omówienie tej kwestii nie było moim zamiarem. Było nim natomiast poruszenie pewnych kwestii związanych ze znaczeniem Zasady Clifforda dla problemu epistemicznej poprawności przekonań religijnych. Są to różne pytania: wystarczy wskazać, że filozof, który twierdzi, że pewne

przekonanie religijne – albo w ogóle jakiekolwiek przekonanie – powinno być odrzucone, ponieważ pozostaje w sprzeczności z pewnym świadectwem, nie odwołuje się wcale do Zasady Clifforda. Jeśli to, co powiedziałem, jest słuszne, to filozofowie, którzy chcieliby przypuścić ewidencjalny, czy epistemiczny, atak na przekonania religijne (albo, co bardziej prawdopodobne, nie na przekonania religijne w ogólności, lecz na jakieś szczególne przekonania religijne) powinni odłożyć na bok Zasadę Clifforda i dowodzić, że przekonania religijne (bądź to czy owo przekonanie religijne) zostają obalone w świetle przedstawionego przez nich świadectwa⁷.

Z języka angielskiego przełożyła Joanna Klara Teske

Information about Author: PETER VAN INWAGEN, Ph.D. – John Cardinal O’Hara Professor of Philosophy, University of Notre Dame (USA); address for correspondence: 100 Malloy Hall, Notre Dame, IN 46556-4619; e-mail: vaninwagen.1@nd.edu

Information about Translator: JOANNA KLARA TESKE, Ph.D. – Department of American and British Literature and Culture, English Philology Institute, John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: Al. Raławickie 14, PL 20-950 Lublin; e-mail: jteske@kul.lublin.pl

⁷ Różne wersje tego odczytu zostały wygłoszone na Filozoficznym Kolokwium Chapel Hill i na różnych wydziałowych kolokwiach, przed różnymi grupami studentów na Uniwersytecie Alabama w Tuscaloosa, Uniwersytecie Tufts i Uniwersytecie Miami (Coral Gables). Pragnę podziękować uczestnikom tych spotkań za ich pytania i uwagi, a zwłaszcza Simonowi Blackburnowi, Jarrettowi Leplinowi, Williamowi G. Lycanowi, H. Scottowi Hestevoltowi, George’owi Smithowi, Danielowi Dennettowi, Susan Haack i Eddy’emu Zemachowi. Chcę także podziękować Davidowi Lewisowi za ciągnące się na przestrzeni wielu lat rozmowy i korespondencję, które wywarły głęboki wpływ na moje pojmowanie natury filozofii, a także za rozmowy dotyczące konkretnie niniejszego odczytu. Niektóre myśli z tego odczytu – a nawet niektóre jego paragrafy – pojawiły się w moim eseju *Quam Dilecta*, który został włączony do zbioru *God and the Philosophers* pod redakcją Thomasa V. Morrisa (New York and Oxford: Oxford University Press 1994).

Dr JOANNA KLARA TESKE – Katedra Literatury Angielskiej i Literatur Anglojęzycznych, Instytut Filologii Angielskiej, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: jteske@kul.lublin.pl