

Peter van Inwagen

**ZAWSZE, WSZĘDZIE I BEZ WZGLĘDU NA OSOBE
NIESŁUSZNIESTWIE JEST ŻYWIĆ PRZEKONANIA OPARTE
NA NIEDOSTATECZNYM MATERIALE DOWODOWYM***

Powyższy tytuł to słynne zdanie z głośnego wykładu Williama Kingdona Clifforda *Etyka przekonań*¹. Moim zamiarem jest nie tyle podważenie (lub potwierdzenie) zasady, którą 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 prowadziłoby do łańcucha żądań coraz to nowego materiału dowodowego, który ostatecznie dobiegłby kresu dopiero przy pytaniach, przypuszczalnie pozbawionych odpowiedzi, w rodzaju: „Na jakim materiale dowodowym 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 wiarygodności 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 ścisłe 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 dotyczących nas jako epistemicznie

* *It is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone, to Believe Anything upon Insufficient Evidence*, w: J.J. Jordan, D. Howard-Snyder (red.), *Faith, Freedom, and Rationality: Philosophy of Religion Today*, Lanham: Rowman & Littlefield 1996, s. 137–153. Przekład za zgodą Autora.

¹ W.K. Clifford, *Etyka przekonań*, przeł. M. Dubowska, A. Dyrda, „Er(r)go. Teoria-Literatura-Kultura” 35(2017), nr 2, s. 169–190.

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 okreźną drogę. Proszę więc o chwilę cierpliwości.

Zmierzając okreźnie do zdania Clifforda, zacznę od stwierdzenia pewnego faktu z dziedziny filozofii. Otóż filozofowie nie zgadzają się ze sobą w żadnej sprawie. Dokładniej mówiąc, nieczęsto się zdarza, 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. Nie znajdzie się jednak 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 procent amerykańskich filozofów analitycznych urodzonych w latach 1930–1950 byłoby zgodnych w, dajmy na to, 1987 roku.

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, rozróżnień 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 musiałby to być wgląd, którego nie da się przekazać innym – ja w każdym razie nie wiem, jak to uczy-

nić – bo zrobiłem wszystko, co w mojej mocy, by go przekazać Lewisowi, a on, choć doskonale rozumiał wszystko, co powiedziałem, nie przychylił się do moich wniosków. Może jednak mój najlepszy domysł jest błędny. W tej materii przekonany jestem tylko o jednym: 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”. Podkreślam również, 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: jakkolwiek by to 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 wyjątkowe i że w związku z tym filozofia jest szczególnym przypadkiem. Że znacznie łatwiej o adekwatność materiału dowodowego 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. (Jakkolwiek by 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 przekonująco, 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:

Równocześnie, nie jest autentycznym przekonaniem takie, które nie wpływa jakoś na postępowanie tego, który je żywi. Kto doszedł do przekonania o tym, co powinien zrobić, przemyślał i pragnie tego, ten czyn ów już popełnił w sercu swoim. Nawet gdy przekonanie nie zostaje rychło przekute w czyn, jest pieczołowicie przechowywane, kierując w jakiś sposób przyszłymi czynami. Staje się ono wtedy częścią tego zbioru przekonań, który w każdym momencie naszego życia jest ogniwem pomiędzy naszym doznawaniem a działaniem, zbioru w swej strukturze tak spójnego, że żadnej z jego części nie da się wydzielić, zaś każdy nowy dodatek wpływa na zmianę struktury całości. Żadne rzeczywiste przekonanie, jakkolwiek błahe i wybrakowane, nie jest nigdy zupełnie nieznaczące; zawsze przygotowuje grunt dla przyjęcia innych mu podobnych, potwierdza te, które wcześniej były do nich podobne, zaś osłabia te, które odznaczają się jakąś odmiennością; i tak stopniowo i niezauważenie do naszych najskrytszych myśli wjeżdża parowóz, który pewnego dnia może pociągnąć za sobą wiele niecznych czynów i już na zawsze pozostawić piętno na naszym usposobieniu. Żadne przekonanie pojedynczego człowieka nie jest także wyłącznie jego prywatną kwestią [...]. Albowiem żadne przekonanie dzierżone przez choćby pojedynczą osobę, jakkolwiek nie byłoby ono trywialne i jakkolwiek przeciętny nie byłby sam przekonany, nie jest nigdy zupełnie nieistotne lub pozostające bez wpływu na los ludzkości².

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.

² Tamże, s. 172.

Druga sugestia – że filozofia jest odmienna (i że z tej racji filozofowie słusznie mogą stosować w swojej pracy 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, czy fałszywa. Uważam to twierdzenie za wątpliwe. Jeśli zdania oznajmujące, którymi filozofowie posługują się we właściwy sobie sposób, pisząc i wyповідаjąc 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” używam w jego możliwie najszerszym sensie – i zupełnym absurdem byłoby utrzymywać, że twierdzenia takie jak: „Kara śmierci nie pełni skutecznie roli odstraszałającej” 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 niegasnących sporów.

Należy zdać sobie sprawę, że ta cecha filozofii i polityki nie jest powszechną cechą ludzkiego dyskursu. Jest na przykład oczywiste, że zwolennik astrologii 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 są przekonania astrologów. 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 odstraszonego 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 są przekonania astrologów. 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 nie ma znaczenia, czy tak jest w wypadku *wszystkich* sporów – można znaleźć ludzi 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 przyzna, że wiele politycznych sporów ciągnie się bez końca, zaś po przeciwnych stronach biorą w nich udział bardzo inteligentni ludzie o rozległej wiedzy. A jednak ten stan rzeczy nie skłania zbyt wielu osób 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 Rurytanii³, 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. Niemniej, jeśli są inteligentni i uczciwi intelektualnie, to zdają sobie sprawę z tego, że gdyby takie zarzuty padły w debacie publicznej, wówczas oponenti syndykaliizmu potrafiliby prawdopodobnie dać im przyzwoity odpór. Zwolennicy syndykalizmu mają zapewne poczucie, że mogliby się skutecznie rozpra-

³ Rurytania to fikcyjne królestwo położone w centralnej Europie, gdzie rozgrywa się akcja wielu powieści autorstwa Anthony'ego Hope'a (przyp. tłum.).

wić 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 materiału empirycznego 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 materiał empiryczny 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. Bliska mi jest teza, że materiał empiryczny 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 mający rozległą wiedzę myśliciele polityczni.

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 poruszone wyżej zagadnienia pozostaną godne uwagi. Jak my, filozofowie, starannie rozważywszy tę sprawę, możemy uniknąć przykrego podejrzenia, że mogłyby się do *nas* stosować następujące słowa Clifforda: „Každy z nich, gdyby zechciał zbadać się *in foro conscientiae*, wiedziałby, że przyjął i żywił przekonanie, choć na podstawie dostępnego mu materiału dowodowego 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 materiału dowodowego niż przekonania filozoficzne albo polityczne? Albo też: jeśli mają podlegać takim samym standardom, czy typowe przekonania religijne wypadają gorzej niż typowe przekonania filozoficzne lub 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 można odnieść wrażenie, 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 wyrażenie 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 większość wrogo nastawionych prac o epistemicznym statusie przekonań religijnych zawiera jakiś wariant Tezy o różnicy, 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 przekonań*, 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 u 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 szwagrowi⁴. Drugi przykład ilustrujący rozważania Clifforda jest

⁴ Odpowiedni fragment eseju Clifforda brzmi następująco: „Armator przygotowywał się do wysłania jednego ze swych statków z emigrantami w morze. Wiedział jednak, że lata służby dały się już okrętowi we znaki oraz że był on od samego początku nie naj-

oparty na autentycznej historii wiktoriańskiego skandalu (który wstydliwie wyrażono w abstrakcyjnych słowach: „Była sobie niegdyś wyspa...”), gdzie w grę wchodziły prześladowania religijne⁵. Jednak na potrzeby swojej filozoficznej argumentacji Clifford mógł równie dobrze opisać przy-

piej zbudowany. Armatorowi sugerowano, że zdatność statku do żeglugi wyczerpała się. Wątpliwości te wisiały nad głową mężczyzny i czyniły go nieszczęśliwym; zastanawiał się, czy przypadkiem nie powinien zlecić generalnego przeglądu i remontu statku, pomimo narażenia się na ogromne koszty. Jednakże zanim okręt wypłynął, armator pozbył się tych melancholijnych przemyśleń. Powiedział samemu sobie, że przecież statek ten przebył bezpiecznie już tyle podróży i pokonał tak wiele sztormów, że bezpodstawnym byłoby przypuszczenie, iż nie podołałby także i tej wyprawie. Zaufał Opatrzności, która ma przecież w swojej opiece te wszystkie nieszczęśliwe rodziny, opuszczające ukochaną ojczyznę w poszukiwaniu lepszego życia. Zlekceważył tym samym niewygodne wątpliwości co do uczciwości konstruktorów i fachu wykonawców statku. W ten sposób nabył szczerze i wygodne przekonanie, że jego okręt jest zupełnie bezpieczny i zdatny do żeglugi; z lekkim sercem obserwował jego wyjście z portu i żywił szczerą nadzieję na powodzenie wygnańców w ich nowym domu; jak również przyjął odszkodowanie, gdy statek pochłonięty oceaniczne głębiny, by zamilknął na wieki. Cóż możemy powiedzieć o armatorze? Z pewnością to, że był on zaiste winien śmierci tych ludzi. Stwierdzone zostało, że szczerze wierzył w stabilność statku; jednak szczerść jego przekonania w żadnym razie mu nie pomogła, ponieważ *nie miał on prawa wierzyć na podstawie materiału dowodowego, jaki miał przed sobą*. Nabył on swoje przekonanie nie poprzez uczciwe zdobycie go w trakcie cierpliwych dociekań, lecz poprzez zagłuszenie swoich obaw. I chociaż w rezultacie mógł rzeczywiście być go całkowicie pewien, przez co nie mógł już nawet myśleć inaczej, to w stopniu, w jakim świadomie i celowo wprowadził się w taki stan umysłu, jest za nie całkowicie odpowiedzialny” (*Etyka przekonania*, s. 169).

⁵ Odpowiedni fragment eseju Clifforda brzmi następująco: „Była sobie niegdyś wyspa, na której mniejsza część mieszkańców wyznawała religię nieuznającą ani doktryny grzechu pierworodnego, ani idei wiecznego potępienia. Inni mieszkańcy zaczęli podejrzewać, że nauczyciele tej religii posługują się podstępem, by przekazywać jej nauczanie dzieciom. Rychło zostali oskarżeni o łamanie praw swojego kraju, o próbę wydarcia dzieci spod opieki ich naturalnych i prawnych opiekunów; zarzucono im wręcz porywanie dzieci i ukrywanie ich przed przyjaciółmi i krewnymi. Grupa mężczyzn zorganizowała się, aby publicznie agitować w tej sprawie. Przedstawiali oni na łamach prasy najcięższe oskarżenia przeciwko wybranym, darzonym powszechnym szacunkiem obywatelom i robili wszystko, co w ich mocy, by przeszkodzić im w praktykowaniu ich nauczycielskiej profesji. Podnieśli oni raban tak wielki, że wyznaczono nawet specjalną Komisję, aby zbadała sprawę; lecz gdy Komisja dokładnie przeanalizowała wszelkie dostępne dowody, okazało się, iż oskarżeni byli niewinni. Nie tylko oskarżani byli oni na podstawie niedostatecznego materiału dowodowego, ale co gorsza, dowody ich niewinności mogły być bez wysiłku przez oskarżycieli zdobyte, gdyby tylko zapragnęli uczciwie je zbadać. Po ujawnieniu tych faktów, mieszkańcy kraju uznali agitatorów nie tylko za niewiarygodnych, ale także za niehonorowych. Bo choć szczerze i solennie wierzyli oni w zarzuty, jakie podnosili, to *nie mieli oni prawa wierzyć na podstawie materiału dowodowego, jaki mieli przed sobą*. Szczerść przekonania, których nie zdobyli oni poprzez cierpliwe badanie, została skradziona przez ich uległość wobec uprzedzeń i nadgorliwość” (*Etyka przekonania*, s. 170).

dek 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 twierdzeniem przyjętym nieuczciwie, bez poświęcenia wystarczającej uwagi dostępnemu materiałowi dowodowemu. 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 jednakże nader nieszczerze utrzymywać, że *Etyka przekonań* dotyczy po prostu etyki przekonań 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 przekonań* pojawia się niemal w każdej antologii poświęconej filozofii religii, a nigdy nie pojawiła się w wyborach tekstów z epistemologii⁶. Znam tylko jeden przypadek, gdy ktoś, poruszając ogólnie kwestie epistemologiczne, wspominał wykład Clifforda – mam tu na myśli krótki przypis 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 tytuł tego rozdziału zapożyczony jest od tytułu pracy Clifforda, nie mógł się odnieść do jego wykładu bardziej zdawkowo).

Rzeczywistą tezę 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 materiale dowodowym”. 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.

⁶ Wkrótce po tym, jak przygotowałem ten odczyt, Louis P. Pojman opublikował antologię *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings* (Belmont: Wadsworth 1993), która zawiera tekst Clifforda. Warto zauważyć, że Pojman jest filozofem chrześcijańskim, który wiele pisał na temat epistemologicznych problemów dotyczących przekonań religijnych; jego pisma zdradzają nieprzemijające zainteresowanie zagadnieniami poruszonymi w *Etyce przekonań*.

Przeświadczenie, że szczególnym celem krytyki Clifforda są przekonania religijne, nie jest reakcją odruchową przewrażliwionych osób wierzących czy antyreligijnych polemistów gorliwie szukających nowego kija na zwolenników religii. 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 daje przekonanie niepoparte odpowiednim materiałem dowodowym, jest to: „dodaje blichtru zwyczajnej, prostej drodze naszego życia, wskazując na promienny, marzycielski miraż istniejący gdzieś poza nią”⁷. Po drugie, kiedy Clifford rozważa kwestię, czy sprawiedliwie jest winić ludzi za to, że żywią przekonania niepoparte materiałem dowodowym, jeśli żywią je, bo byli od dziecka przyuczani, by w pewnych obszarach powstrzymać się od pytań o dowody, to odnosi się do tych nieszczęśników jako do „prostych dusz, [...] które od kołyski wychowywano w strachu przed zwątpieniem i uczono, że ich wieczny dobrobyt zależy od tego, w co wierzą”⁸.

Nazwijmy zasadę „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. Brzmi ona tak: „Zawsze, wszędzie i bez względu na osobę nieśluszenie jest ignorować materiał dowodowy dotyczący przekonań albo taki materiał 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 dysponować materiałem dowodowym, który uzasadnia przyjęcie pewnego twierdzenia, choć z rozmysłem zaniechano zbadania pewnego innego materiału dowodowego dotyczącego tego twierdzenia), i jest prawie pewne, że ktoś, kto przestrzegałby Innej Zasady Clifforda, niekoniecznie przestrzegałby Zasady Clifforda. Przypuszczam, że sam Clifford nie odróżnił wy-

⁷ *Etyka przekonań*, s. 172.

⁸ Tamże, s. 175.

rażnie tych dwóch zasad z tej racji, że jego antyreligijny program zbiegł się z ukrytym założeniem, iż materiał dowodowy, na podstawie którego ludzie uzasadniają swoje religijne przekonania, jest tak czy inaczej nieadekwatny ze względu na jego niepełność, a jest on niepełny, ponieważ ludzie wierzący odmówili zbadania pewnych dowodów dotyczących ich przekonań, podświadomie wyczuwając, że ich 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 niewiele 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 przywołać choćby niedawną recenzję książki Johna Searle’a; autor recenzji (Dan Dennett) oskarża Searle’a o to, że opisując współczesne teorie filozofii umysłu, rażąco pogwałcił Inną Zasadę Clifforda. 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 wrogo nastawieni do przekonań religijnych oraz że stosują tę zasadę tylko do przekonań religijnych. (Nie licząc przykładów takich, jak nieodpowiedzialny armator 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 freudyzmu 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 materiałem dowodowym, jakim mogli dysponować Marks i Freud – czy że zostały adekwatnie poparte dowodami, jakimi dysponują współcześni zwolennicy marksizmu i freudyzmu. Ani razu jednak żaden autor nie oskarżył Marksa czy Freuda o to, że splamili swój epistemiczny honor, zaniedbując dostosowywanie przekonań do materiału dowodowego. 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 podorzędziu żadnej zręcznej odpowiedzi. „Gdyby każdego traktować, jak na to zasługuje, któż by uniknął chłosty?”⁹. Jeśli jestem, dajmy na to, archeologiem, przekonany, 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 lnu, to czyż mogę przypuszczać, że moje przekonanie jest oparte na materiale dowodowym? Jeśli mój materiał dowodowy faktycznie wspiera moje przekonanie, to czemu nie sprawia, że profesor Graves, któremu jest on równie dobrze znany, nie porzuca swojego przekonania na rzecz mojego?

Ten przykład jest, oczywiście, wymyślony. Niech jednak wolno mi 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* Erika Trinkhausa i Pata Shipmana. Autorzy omawiają spór między dwoma wiodącymi ekspertami w tej dziedzinie: Strin-

⁹ Cytat z drugiego aktu *Hamleta* w tłumaczeniu Stanisława Barańczaka (przyp. tłum.).

gerem i Wolpoffem. „Niesamowite – i przygnębiające – jak każda ze stron potrafi uporządkować wiedzę o skamielinach w pozornie przekonujące, a zarazem kompletnie odmienne syntezy 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 z materiału dowodowego, jest wierny, to czy naprawdę jest możliwe, by ich przekonania były odpowiednio poparte dowodami? 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* opiera się na ukrytym (i bardzo kontrowersyjnym) przekonaniu Stringera, że neandertalczycy stanowili ślepy zaułek ewolucji, że zwyczajnie zniknęli z powierzchni ziemi po długiej i przegranej rywalizacji ze współczesnymi im bezpośrednimi przodkami człowieka”. (Przy okazji, właśnie w sprawie twierdzenia, że neandertalczycy byli ślepym 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 pracę innego eksperta od pochodzenia człowieka, recenzent pisze: „W innej części książki Schwartz broni swego przekonania, że współczesne istoty ludzkie są bliżej spokrewnione z orangutanami niż z szympanсами czy goryłami”.

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 materiałem dowodowym, 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. Shel-

don 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 którego ramach przez najbliższe sto lat będzie przebiegać dalszy rozwój podstaw fizyki.

Zostawmy jednak nauki ścisłe 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 przytoczony przez was materiał dowodowy może poprzeć albo uzasadnić wasze przekonania, skoro inne, równie kompetentne autorytety uważają je za nieprzekonujące? Wyzwanie to pozostaje bez odpowiedzi, a tymczasem religia wydaje się 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 materiału dowodowego. Być może Teza o różnicy jest do obrony, ponieważ dowody, jakie niektórzy posiadają na rzecz swych filozoficznych i politycznych (i archeologicznych, i historycznych) przekonań, powstały częściowo w wyniku postulowanego wcześniej, nieprzekazywalnego „wglądu”. Ten zarzut wydawałby się spójny ze wszystkim, o czym mowa w *Etyce przekonań*, bo Clifford nigdzie nie informuje czytelników, czym jest materiał dowodowy. Jeśli „materiał dowodowy” 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” dowodu, który ma stanowić ten argument), to wówczas „materiał dowodowy” ewidentnie nie stanowi poparcia dla naszych filozoficznych i politycznych przekonań. Jeśli taki materiał dowodowy zostanie uzupełniony 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* materiału dowodowego wspierającego *moje* przekonania – a w każdym razie tak twierdzą epistemologowie), to wciąż wydaje się, że nie potwierdza on naszych filozoficznych czy politycznych przekonań. To nie znaczy, że tak rozumiany materiał dowodowy jest z konieczności pozbawiony wszelkiej mocy: może on – mam nadzieję – być podstawą wielu wyroków sądowych decydujących o życiu i śmierci, a także takich też naukowych jak ta, że kontynenty pozostają w ruchu. Nie wydaje się on jednak wystarczający, 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 za pomocą pomiarów czy obliczeń. To oczywiście nieprawda, niemniej kryje się w tym ważne ziarno prawdy. Bez wątplenia panuje znacznie większa jednomyślność w kwestiach, które można rozstrzygnąć za pomocą pomiarów czy obliczeń, niż w kwestiach, które interesowały Sokratesa, takich jak natura sprawiedliwości). Jeśli „materiał dowodowy” musi być tego rodzaju, jaki uznano by na sali sądowej i w laboratorium, to czyż można obronić Tezę o różnicy?

Jeśli natomiast „materiał dowodowy” 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 materiałem dowodowym. (Jest to, jak powiedziałem, pogląd, który wydaje mi się najbardziej atrakcyjny czy też najmniej nieatrakcyjny). Ale, jeśli tak rozumiemy materiał dowodowy, to jak można mieć pewność, że część religijnych przekonań niektórych ludzi nie jest uzasadniona dostępnym im materiałem dowodowym? (Mówię „niektórzy ludzie” i w przypadku filozofii oraz 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 materiał dowodowy może obejmować nieprzekazywalne elementy, to czy można mieć pewność, że wszyscy ludzie o przekonaniach religijnych naruszają Zasadę Clifforda? Jeśli „materiał dowodowy” 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 materiału empirycznego 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 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 nieprawidłowe, albo nie. Jeśli nie, gra jest skończona. Jeśli tak, to czy sądzicie, że w świetle Zasady Clifforda inne ważne kategorie przekonań – w szczególności przekonania filozoficzne i polityczne – wykazują podobne epistemiczne nadużycie? 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 nieprawidłowe, to przekonania religijne – to znaczy, jeśli przyjmujecie 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 materiał dowodowy. Czy „materiał dowodowy” składa się wyłącznie z przedmiotów, które są publicznie dostępne (zdjęcia i odczyty wskaźnika), czy też obejmuje również (przynajmniej na potrzeby przygotowania opisu materiału dowodowego na rzecz pewnej tezy) przedmioty prywatne, np. doznania i wspomnienia możliwe do adekwatnego opisanie w języku publicznym?

Czy też to, co nazywane jest „materiałem dowodowym”, może mieć postać nieprzekazywalnych stanów umysłu – czegoś, co dość niejasno nazywałem „wglądem” – bądź być w jakiś sposób zawarte w postaci takich stanów w podmiocie lub być mu w takiej postaci dostępne? W pierwszym

wypadku, jeśli zdecydujecie ponadto, że powinien obowiązywać jeden standard materiału dowodowego dla przekonań religijnych (z jednej strony) oraz 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 w jakimś znaczącym stopniu przez tego typu publiczny materiał dowodowy? Jeśli materiał dowodowy, jakim dysponujecie, dostarcza wystarczającego poparcia dla, dajmy na to, waszej decyzji o wyznawaniu pewnego rodzaju funkcjonalizmu i jeśli jest to materiał zwykłego publicznego typu, wówczas jest on niewątpliwie łatwo dostępny dla większości filozofów, którzy poświęcili tyle samo wyteżonej 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*, materiału dowodowego na rzecz pewnego twierdzenia nie przekonywałoby do tego twierdzenia? Albo, gdyby ów materiał dowodowy stanowiący adekwatne poparcie na rzecz danego filozoficznego twierdzenia był łatwo dostępny dla wszystkich uważnych i wykwalifikowanych filozofów, to czy fakt ten nie spowodowałby wśród owych filozofów znacznej zbieżności poglądów w kwestii tego twierdzenia?

Jeśli wybierzecie drugą opcję odnośnie do natury materiału dowodowego, 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 uzasadnia 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 wyводу. 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 czyjekolwiek – 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 – jakiegokol-

wiek i czyjekolwiek – 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 *argumentować* na rzecz tego wniosku. 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 poruszyłem: czy wybrane lub wszystkie przekonania religijne mogą w oczywisty sposób klócić się z dostępnym materiałem dowodowym – tak jak, w opinii wielu, wiara w kochające i wszechmocne bóstwo w oczywisty sposób klóci 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 jakiegokolwiek przekonanie – powinno być odrzucone, ponieważ pozostaje w sprzeczności z pewnym materiałem dowodowym, 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 materiału dowodowego¹⁰.

Przełożyła Joanna Klara Teske

¹⁰ Różne wersje tego odczytu zostały wygłoszone na kolokwium filozoficznym w University of North Carolina w 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 – Oxford: OUP 1994).