Образложење теме докторског рада

Зоран Горгиев

Класични фундационализам и епистемички статус теистичког веровања

Садржај рада:

У општим цртама, план дисертације је замишљен овако:

1. поглавље је уводног карактера и у њему ће бити предочена структура рада и наведене најбитније идеје и појмови око којих гравитира целокупна студија.

2. поглавље ће пружити увид у појам класичног фундационализма и генерално у фундационалистичке теорије епистемичког оправдања веровања, а обухватиће и приказ савремене расправе на ову тему развијене у оквирима аналитичке философске традиције.

3. поглавље ће бити посвећено идејама реформисане епистемологије, с тим што ће највише пажње бити посвећено мисли Алвина Плантинге и његовој одбрани теистичког веровања *vis-a-vis* позиције класичног фундационализма.

4. поглавље ће бити анализа Витгенштајнових дела (пре свега: *О извесности* и *Предавања о религиозном веровању*) заједно с текстовима неких од Витгенштајнових следбеника, релевантним за тему рада.

5. поглавље ће имати за циљ да упореди главне идеје реформисане и Витгенштајнов(ск)е епистемологије религије.

6. поглавље биће завршно и у њему ће бити изложене идеје које ће се односити на следеће: а) која је од двеју позиција прихватљивија; б) каква је веза између ова два гледишта и религиозног самопоимања; и в) који је њихов значај за рецепцију теолошког дискурса у академским круговима.

Излагање основних идеја

1. *Увод.*

Полазна тачка студије је та да је савремени развој у аналитичкој епистемологији религије у великој мери условљен расправама о епистемичкој релевантности фундационализма у класичном облику. У овој области, класични фундационализам је преиспитиван и критикован од стране представника реформисане епистемологије, као и у делима Лудвига Витгенштајна и његових следбеника.

Стандардни приступ питању епистемичког статуса теистичког веровања[1] обликован је у зависности од идеје класичног фундационализма. Он подразумева да теистичко веровање мора бити изведено веровање засновано на другим, неутралним веровањима. Њихова улога је да обезбеде рационалну основу за оправдање и прихватање религиозног веровања. Ако се на тај начин не може показати његова плаузибилност, онда теистичко веровање не може да поседује позитиван епистемички статус. Стандардни приступ је најјасније уочљив у расправама о доказима божјег постојања.

Реформисани епистемолози, Витгенштајн и његови ученици, не прихватају овај приступ. У грубим цртама, за њих религиозно веровање има статус оправданог веровања и игра улогу основног веровања у оквирима система у коме се јавља. Овај алтернативни приступ експлицитно или имплицитно доводи у питање плаузибилност класичног фундационализма и стандардног приступа. То га и чини занимљивим за проучавање, због чега и јесте предмет истраживања у овом раду.

2. *Фундационализам.*

Фундационализам је врста схватања структуре и садржаја оправдања веровања (и сазнања). Фундационалистичке теорије разликују две врсте веровања: основна и изведена веровања. За почетак, можемо их одредити једну у односу на другу. Основна су веровања она која у сазнајном поступку играју улогу темеља на коме стоји укупна

[1] *Теистичко веровање* и *религијско веровање* користићемо као синонимне изразе. Они ће реферирати искључиво на хришћански теизам.

грађевина сазнања. Изведена веровања су она која су у крајњој тачки заснована на једном или више основних веровања из којих се логички изводе. Веза између изведеног и основног веровања не мора да буде директна. Обично се неко изведено веровање изводи из веровања која су и сама не-основна. Међутим, и у том случају, сазнајни поступак претпоставља ланац логичких и епистемички релевантних веза који, у коначници, досеже до неког основног веровања – прве карике у ланцу закључивања.[2]

Када анализирамо фундационализам, две су ствари које ваља имати у виду: 1) однос између основних и изведених веровања је асиметричан; и 2) епистемичко оправдање поседује линеарни карактер. Ова два блиско повезана аспекта представљају основна обележја по којима се нека теорија у епистемологији може одредити као фундационалистичка. Они су повезани с посебним местом које основна веровања заузимају у оквирима фундационализма. Ова веровања су повлашћена и поседују епистемичко првенство над изведеним, одатле и асиметрија између њих. Фундационалистичка линеарна концепција оправдања зависи од постулирања врсте веровања која имају стожерну улогу у сазнању, те и епистемичко првенство. Ако веровање које треба да се оправда узмемо као крајњу тачку епистемичког процеса, оправдање може да се представи као једносмерна линија која полази од основног и завршава се изведеним веровањем. Због његове средишње улоге у фундационализму, није ни чудо што су се контроверзе повезане са овим епистемолошким схватањем најчешће развиле *vis-a-vis* појма основних веровања.

Природно је поставити питање: зашто се основним веровањима приписује такав статус у фундационалистичким теоријама? Одговору се можемо приближити ако се окренемо проблему бесконачног регреса у оправдању. Када хоћемо да оправдамо неко веровање, ми се позивамо на одређене пропозиције које изражавају веровања која показују да постоје добри разлози за наше веровање – показују да је оно утемељено и плаузибилно. Да би ова веровања послужила као основе за оправдања почетног веровања, она и сама треба да буду оправдана. Тиме, јавља се потреба за новим пропозицијама и веровањима која би их чинила плаузибилним. Проблем је у томе што, ако хоћемо да будемо доследни, не можемо да станемо овде: то би изгледало као произвољна станица у поступку оправдања. Потреба за даљим оправдањем, дакле и ослањањем на друга веровања и навођењем нових пропозиција, задржава своју пуну

[2] Наравно, увек се подразумева постојање захтева за везом релевантности између веровања изражених у пропозицијама које служе као премисе и веровања изражених у пропозицијама које представљају закључке.

важност зато што не можемо да оправдамо ниједно веровање другим веровањима која и сама нису оправдана. Овакво схватање подразумева да је оправдање преносив квалитет. Према томе, ако се испостави да веровање које се наводи као оправдање другог веровања није оправдано, онда оно не поседује епистемички квалитет који треба да пренесе другом веровању, из чега следи да се друго веровање не може сматрати оправданим. Но, ако будемо доследни и наставимо да тражимо нова веровања, то ће нас одвести у бесконачни регрес, што је непожељно из најмање два разлога: 1) нереално је очекивати да когнитивни субјект наведе бесконачан број пропозиција; 2) имплицира се да не постоји могућност да било који ограничени когнитивни субјект оправда своја веровања.

Поменуте варијанте не исцрпљују могућности које имамо на располагању. Уместо да произвољно станемо на одређеном месту у поступку оправдања или, пак, да тражимо бесконачан број пропозиција, можемо оперисати са њиховим ограниченим бројем и да пробамо да оправдамо наше почетно веровање. Једна од преосталих опција је да нека пропозиција на којој се заснива почетно веровање буде оправдана самим тим веровањем. У том случају нећемо имати линеарну, него кружну концепцију оправдања. Али, ни овакав поступак оправдања није непроблематичан. Ако сматрамо да је позиција о преносивости оправдања плаузибилна, онда замисао кружног оправдања не може да буде одржива зато што *веровање не може самом себи доделити оправдање*. А то је управо оно што кружна представа оправдања допушта, будући да веровање које тек треба да се покаже плаузибилним, у ланцу закључивања служи као основа за друго веровање чији је циљ да оправда прво веровање. Испоставља се да почетно веровање посредним путем оправдава само себе што значи да имамо типичан пример логичке погрешке *circulus vitiosus* – рђави круг закључивања. Тако, ако одбацимо поменуте три варијанте као неплаузибилне, приклањајући се истовремено интуитивној идеји да се оправдање негде мора завршити, остаје само још једна могућност која се једина чини прихватљивом: фундационалистичка концепција оправдања. Будући да је очигледно на који се начин она разликује од инфинитистичке и кружне, требало би јасније да се покаже по чему се фундационалистичка концепција разликује од произвољног прекидања ланца оправдања. На ово питање ћемо одговорити посредно, кроз разматрање специфичне природе основних веровања.

Која су веровања основна и шта их чини таквим? Да би имала статус који им се приписује, основна веровања треба да буду независна, у смислу да не захтевају постојање других веровања која ће бити разлог да их се држимо. Она су оправдана на

основу свог садржаја који их чини таквим захваљујући извесним епистемички релевантним не-пропозицијским чиниоцима (на пример: опажајно искуство). О њиховом епистемичком статусу когнитивни субјект не закључује на основу других пропозиција, него непосредно увиђа да су она оправдана. Традиционално, у ову групу су сврставана веровања о: а) простим математичким и логичким истинама; б) унутрашњим менталним стањима; и в) чулним и опажајним искуствима (искуствена веровања). У класичној фундационалистичкој представи она су обично повезана с непогрешивошћу или с неком релативно сродном идејом – инкоригибилност, извесност итд.

Према класичној представи, основно веровање би нпр. било веровање когнитивног субјекта да осећа бол у нози (ментално стање). Он не изводи закључак „Боли ме нога“ на основу других веровања (да је према уџбеницима биологије у питању екстремитет који се назива нога, да кад је повређена нога обично се осећа бол, да је сад повређена и да према томе треба да закључи да осећа бол). Субјект има директан увид у своје стање (непропозицијски чинилац) и не пролази кроз инференцијални процес да би извео закључак о свом стању. Веровање субјекта да осећа бол не може да не буде оправдано и истинито. Напросто, ако неко **заиста** осећа бол, не постоји могућност да његово веровање буде неоправдано. Према томе, може се закључити да фундационалиста сматра да хода на сигурном тлу и избегава приговор о произвољности тако што рачуна на то да појам основног веровања довољно уверљиво показује да није реч о произвољним основама оправдања, него о стварним темељима структуре епистемичког оправдања. У извесном смислу, може се рећи да основна веровања представљају карику која повезује не-пропозицијску стварност, односно предмете сазнања, и пропозицијски израз стварности.

Класична фундационалистичка представа је у другој половини 20. века доживела оштре критике. Главни приговор је био да основна веровања заправо не могу имати статус који им се приписује, те да не окончавају бесконачни регрес. Да би се у било ком случају утврдило да се ради о основном веровању, испоставља се да је неопходно да се епистемички статус конкретног веровања додатно потврди на основу неких других пропозиција и веровања. Када знамо да је неко веровање основно, то знамо захваљујући другим веровањима. Исто тако, подразумева се да треба да будемо упознати са садржајем појмова којима се користимо да бисмо изразили основна веровања, што, чини се, имплицира нека врста ослањања на пропозиције којима се дати појмови одређују. Једна од последица критике је да су епистемолози који су и даље сматрали да

је фундационализам исправан, а истовремено увиђали слабости класичне верзије, почели да развијају умерније фундационалистичке теорије. Нове теорије су задржале класу повлашћених веровања на којима почива сазнање, али су садржале умеренији поглед на њих. Таква веровања су и даље била привилегована, али сада под извесним ограничењима. У оквирима умереног фундационализма појавиле су се мишљења да су основна веровања оправдана само *prima facie* независно од других веровања, тј: њихова оправданост је само у ограниченој мери независна од других веровања и пропозиција. Напуштена је и идеја о „датости“ истиносне вредности основних веровања, па је класична позиција која је на њих гледала као на безусловно истинита, те и безусловно извесна и непогрешива,[3] постајала све мање популарном.

Класични фундационализам представља интерналистичко становиште у епистемологији. Овим термином се означава став да процес оправдања мора бар потенцијално бити приступачан когнитивном субјекту, другим речима, да је свестан увид субјекта у епистемички поступак нужан услов за оправдање веровања. Разлози оправдања морају бити „унутар свести“ (internal), односно, морају бити познати субјекту. Насупрот овоме, у новијој епистемологији се развио став који тврди да су разлози за оправдање веровања спољашњи (external) у односу на свест субјекта и да субјект не мора да има увид у когнитивни процес. Овај поглед на епистемичко оправдање је назван екстернализам. Екстерналисти стављају нагласак на когнитивне механизме којима се веровање производи, или на узрочни однос између веровања и стања ствари у свету. Да би веровање било оправдано, није релевантно да ли субјект зна на који начин функционише когнитивни механизам којим се производе веровања. Важно је само да постоје одговарајући услови, који ће бити повољни за производњу истинитих веровања. Правилан рад когнитивног механизма у спрези са одговарајућим спољашњим условима јамчи за истинитост веровања.

Екстерналистички фундационализам пред собом има исти циљ као интерналистички: решавање проблема бесконачног регреса. У погодним условима, исправан рад одређеног когнитивног механизма у интеракцији са светом производи веровање које није резултат инференцијалног процеса. Одрицањем потребе за свесним приступом субјекта сазнајном процесу омогућава екстерналистима да избегну проблем

[3] Не сме се пренебрегнути чињеница да се овде под безусловношћу подразумева одлика која се основним веровањима приписује само у односу на њихову независност од других веровања и пропозиција. До сада је већ постало јасно да се ова веровања и на основу класичне фундационалистичке представе могу схватити као зависна, само што је тамо њихов епистемички статус условљен не-пропозицијским чиниоцима (рецимо, искуством).

који се испречио пред класичним фундационализмом. Сетимо се, проблем се састоји у томе да, ако се тврди да субјект мора да има свестан увид у процес оправдања, онда основна веровања не могу бити независна од осталих веровања, а то нарушава њихов положај и доводи у питање значај (интерналистичког класичног) фундационализма за решење бесконачног регреса. Екстернализам претендује на статус коначног решења регреса зато што не компромитује традиционалну фундационалистичку позицију у погледу пропозицијске неусловљености основних веровања. С друге стране, он ублажава крући став класичног фундационализма у погледу истинитости основних веровања. Екстерналистима не треба гаранција за непогрешивост основних веровања. Екстернализам се ослања на високу вероватноћу да ће одређено веровање бити истинито уколико се производи у одговарајућим околностима. Ништа у садржају основних веровања не јамчи само по себи њихову безусловну истинитост. Истинитосна вредност основних веровања је функција више фактора, тако да није незамислива ситуација у којој су услови за когнитивни механизам могу бити недовољни да овај произведе истинито и оправдано веровање. Али, када ствари функционишу како треба, онда је веровање које се производи поуздано и оправдано и служи као основа за извођење других веровања.

3. *Реформисана епистемологија. Алвин Плантинга.*

Реформисана епистемологија је општи назив за идеје које су у оквирима аналитичке епистемолошке традиције развијали философи религије произашли из реформисаних цркава[4]. Будући да је Алвин Плантинга по свој прилици најзначајнији представник ове струје, овај део рада биће посвећен углавном његовим епистемолошким размишљањима.

Основна идеја у философском подухвату реформисане епистемологије, па тако и код Плантинге, јесте да хришћанско теистичко веровање има позитиван епистемички статус, и то као основно веровање. Приметићемо одмах да је овај став нетипичан и да иде у супротном смеру од стандардне позиције по којој је религиозни субјект дужан да инференцијалним путем, добрим аргументом оправда своје веровање у Бога. За реформисаног епистемолога стандардна позиција стоји на два темеља: класични фундационализам и евиденцијализам. Видели смо шта се подразумева под класичним фундационализмом. Евиденцијализам, пак, представља епистемолошко становиште

[4] Да подсетимо, реч је о хришћанским заједницама насталим под утицајем идеја и дела хришћанског реформатора Жана Калвина.

које почива на идеји да је оправдање веровања директно пропорционално доказном материјалу у његову корист. Када се овакав став примени на питање одређења епистемичког статуса теистичког веровања, онда захтев за поседовањем и представљањем адекватног доказног материјала у прилог религиозном веровању постаје императив за верујућег. Реформисана епистемологија оспорава тврдњу да је постојање доказног материјала (у смислу доступности убедљивог аргумента) нужан услов оправдања теистичког веровања. Пошто је у епистемологији религије евиденцијалистички захтев отеловљен у класичном фундационалистичком схватању оправдања, класични фундационализам је постао мета критике реформисане епистемологије.

Плантинга класични фундационализам разуме као гледиште које тврди да веровање може бити оправдано или 1) ако је право основно веровање, или 2) ако се држи на евиденцијалној основи пропозиције и веровања из којих се може логички извести, а она сама су у крајњој линији изведена из основних веровања. У категорију 1) правих основних веровања класични фундационализам сврстава три групе веровања: а) самоочевидна, б) инкоригибилна и в) веровања која су очита чулима когнитивног субјекта. Само она могу бити означена као основна веровања јер су *непосредно доступна субјекту* и *не изводе се на основу других веровања*. Очигледно, теистичко веровање не припада ниједној од ове три групе. Дакле, оно не може бити право основно веровање. Према горњој дисјункцији, теистичко веровање мора да буде део једине преостале опције.

Међутим, Плантинга тврди да теистичко веровање јесте право основно, независно од тога да ли задовољава критеријуме класичног фундационализма. Да би поставио основу за представљање средишње тезе реформисане епистемологије као плаузибилне, Плантинга мора наћи начин да покаже како је класични фундационализам неодржива позиција. Он управо то и чини. Плантинга полази од стандарда за оправдање који класични фундационализам нуди. Испоставља се да сам класични фундационализам не може да задовољи критеријуме које поставља, будући да пропозиција „Права основна веровања могу бити само она која су а) самоочевидна, б) инкоригибилна или в) очевидна чулима“ не спада ни у једну од три наведене категорије, нити је, како сматра Плантинга, до сада дат конклузиван аргумент у корист те тврдње на основу било ког веровања које је према постојећем критеријуму право основно. Осим тога, чак и ако занемаримо неконзистентност класичне позиције и прихватимо предложени стандард, завршили бисмо с веома малим бројем оправданих веровања што је, сматра Плантинга,

непожељна ситуација. Дакле, предложени стандард није прихватљив и класични фундационализам није плаузибилна теорија за епистемичко оправдање.

Аргументацију у прилог схватања да теистичко веровање јесте право основно Плантинга не покушава да гради на неутралним основама: претпоставке од којих полази су хришћанско-теолошке природе. Његов епистемолошки подухват сажето може бити представљен у облику следећег кондиционала: „Ако је хришћански теизам истинит, онда је хришћанско теистичко веровање оправдано као право основно веровање.“ Ослањајући се на идеје Томе Аквинског и Жана Калвина, он поставља и гради тзв. А/К модел,[5] који касније проширује додатним ставкама, чинећи га релевантним не напросто за проблем теизма уопште, него за епистемолошка питања која се тичу конкретно хришћанског теизма. Основна идеја његовог модела је да је теистичко веровање инхерентно људској природи – да постоји природно знање Бога. Човек поседује посебан когнитивни механизам кога Плантинга назива *sensus divinitatis* захваљујући коме се производе веровања слична опажајним, меморијским и *a priori* веровањима. Опажајно веровање није резултат инференцијалног процеса: ми тврдимо да видимо одређени предмет испред себе и веровање које изражавамо том тврдњом за нас има карактер основног веровања. Када се сећамо јучерашњег догађаја, не долазимо закључивањем и аргументима до веровања да се нешто десило у прошлости. Тако је и са априорним веровањима која стичемо на непосредан начин: имамо директан увид у њихову истинитост. Слично важи и за веровање теистичког садржаја. Оно је непосредно, не-изведено и резултат је когнитивног механизма чији правилан рад у одговарајућим условима резултира правим основним веровањем. Субјект не мора бити свестан ни епистемичког процеса нити тога да постоји посебан механизам који производи веровања да би она поседовала позитиван епистемички статус. Једноставно, она су производ поузданог когнитивног система који у довољним условима функционише исправно.[6]

Sensus divinitatis не производи веровање које добија стриктни пропозицијски облик „Бог постоји“. Када се у контексту Плантингине епистемологије религије говори о теистичком веровању, садржај овог израза не треба директно да се повезује с том пропозицијом. Производ *sensus divinitatis*-а су веровања теистичког садржаја која су резултат искуства и „виђења“ Бога и Његових дела у свету. Може се рећи да је веровање „Бог постоји“ само назначено, наговештено, или имплицитно присутно у

[5] Велика слова представљају иницијале имена ове двојице теолога.
[6] Примећујемо да је Плантингина епистемолошка теорија екстерналистичког типа.

њима.[7] Ова су веровања која се у строгом смислу речи називају правим основним веровањима и за чију истинитост јемчи исправан рад *sensus divinitatis*-а. Стање палости изазвано грехом може да га омета и учини нефункционалним што резултира сумњом и негирањем истинитости теизма. Али, Христовим делом и деловањем Светог Духа стварају се одговарајући услови захваљујући којима *sensus divinitatis* може поново да ради исправно.

Релативно нејасно и ретко кад експлицитно, у епистемологији се изгледа ипак прави разлика између оправдања веровања и оправдања субјекта. Нисмо сигурни да можемо одредити како су тачно повезана ова два момента, али, за нашу сврху, прихватићемо да оправдање субјекта доприноси оправдању веровања. Нпр. можда је неко веровање истинито и у том смислу (потенцијално) оправдано. Али, уколико га се субјект држи из погрешних разлога, дакле уколико га се субјект неоправдано држи, онда оно може лако да изгуби позитивни статус у епистемичкој заједници. У аналитичкој епистемолошкој традицији овај момент је блиско повезан са извесним деонтолошким начелима. Од когнитивног субјекта се очекује да увек показује епистемичку одговорност ка веровањима којих се држи или која стиче. Он не треба да пренебрегне епистемичке моралне обавезе, те не сме намерно да запостави познате и приступачне чињенице које не иду у прилог његовом веровању, не треба да се држи неког веровања уколико нема никакво утемељење за њега, треба да преиспитује контроверзна веровања која су део његовог мисаоног система (што не значи да мора да их промени) и не треба да се држи веровања до којих је дошао сасвим случајно, некритички или епистемолошки нелигитимним методом (рецимо, уместо марљиво размишљајући, истражујући или користећи се научним резултатима, слушањем савета видовњака). Плантинга прихвата овај захтев за одговорним понашањем и сматра да верујући није епистемички неодговоран. Ако религиозни субјект испуњава своје деонтолошке обавезе и не налази озбиљан разлог да одустане од религиозног веровања, онда не може да му се приговори да се неоправдано држи религиозног веровања. Тако, имамо још један аспект који доприноси епистемичком статусу теистичког веровања као правом основном веровању: веровање теистичког садржаја је право основно веровање ако је заиста такво за епистемички одговорног субјекта.

[7] Чини се да Плантинга у својим размишљањима полази од понашања и искуства религиозног субјекта. Његова вера је заснована на искуству релације с Богом и, из перспективе односа између личности, нема простора за веровање које ће у строгом смислу речи имати облик „Бог постоји“. То је донекле бесмислено или, тачније, непримерено за верујућу особу. Једноставно, за верујућег се постојање Бога прећутно предпоставља и подразумева, слично као у случају релације између две људске личности.

4. *Витгенштајн*.

У овом делу рада даћемо приказ Витгенштајнових идеја – као и идеја његових ученика – релевантних за тему рада. Пажња ће бити усмерена ка Витгенштајновим размишљањима о религији која по својим особинама припадају пост-трактатском периоду.

Два су основна појма око којих гравитира, условно речено, Витгенштајнова философија религије[8]: језичка игра и облик живота. Витгенштајн није био систематичан у употреби ова два термина, тако да није једноставно дефинисати их прецизно. Упркос томе, покушаћемо да дамо нека обрисна одређења. „Језичка игра“ представља целину која се састоји од одломка језика и радњи у које је он уткан. Она контекстуализовани део језика употребљен у посебном циљу. „Облик живота“ је појам који означава преплитање културе, језика, друштвених пракси и погледа на свет. За Витгенштајна, језик је суштински усађен у нашу егзистенцију, тако да замислити га значи замислити облик живота. Израз *језичка игра* може да се користи на два начина. У једном случају има општији карактер, па тако нпр. може да се говори о религиозној језичкој игри у ширем значењу. У другом случају користи се као термин који се односи на различите подврсте дате језичке игре, па тако можемо говорити о богослужбеној језичкој игри, о језичкој игри молитве итд. Природно, оне се међусобно прожимају и упућене су једна на другу. Витгенштајнови текстови нам дају за право да говоримо и о религиозном облику живота. Израз *религиозни облик живота* означава религиозни начин живота, односно, дел(ов)ање које стоји у основи религиозне лингвистичке праксе. Овај појам може да има и општије значење које обухвата целокупни друштвени *modus vivendi* својствен једној посебној културној традицији (нпр. западној).

За разлику од Плантинге и реформисане епистемологије, Витгенштајн није експлицитно приговарао класичном фундационализму. Прикладније је рећи да његова епистемолошка размишљања (само) имплицирају епистемолошки поглед различит од класичног фундационализма. Ипак, може се тврдити да су његови ставови у погледу неке од централних тема у епистемологији развијене *vis-a-vis* позиције својствене класичном фундационализму. Отуда и наслов његовог, за епистемологију најрелевантнијег, дела *О извесности*. Средишња идеја у овом делу је да пропозиције, па

[8] „Условно“ зато што Витгенштајнови текстови не указују на постојање намере за изградњу посебног философског система чији ће предмет бити религиозно веровање. Његово бављење религијом је несистематично и, ако изузмемо *Предавање о религиозном веровању*, најчешће се своди на опаске разбацане у делима чији су средишњи предмет интересовања не-религиозне теме.

тако и веровања која прихватамо као основна не поседују овакав статус зато што имају неку интринсичну одлику која их чини таквима, нити зато што им суштински припада обележје извесности (или непогрешивости). Језичка пракса, биолошки импулси, реакције на егзистенцијалне околности, културни контекст, процес социјализације и друштвени аспект нашег бића..., то су ствари које „стоје око њих“ и чине их таквим. Ова веровања су тако уграђена у наш облик живота, да не могу у правом смислу речи бити предмет сумње, будући да се језичка пракса и наш начин деловања не могу замислити без њих у улози тачака око којих гравитира укупна структура виђења стварности. Узмимо за пример веровање изражено пропозицијом „Овај свет постоји“. Уколико неко заиста сумња у ову пропозицију, тешко да ће моћи да настави нормалним током живота. Ако је ово његово веровање из неких разлога пољуљано, онда вероватно ниједно веровање неће бити изузето из групе веровања у која сумња. С друге стране, теоретски није немогуће сумњати у ову пропозицију. Штавише, видимо да, ако хоћемо да будемо доследни, не постоји разлог који је потпуно уверљив и који може конклузивно да потврди било које од наших веровања, била то и веровања која класични фундационализам убраја у врсту основних. Испоставља се да не постоји посебан садржај који веровању може дати основни положај у нашем сазнајном систему. Не постоји веровање или скуп веровања која могу бити изузета од сумње. Основна веровања су, строго узевши, неутемељена. Оно што им даје легитимитет јесте њихова специфична улога у језичким играма и у облику живота, у језичкој пракси и понашању когнитивних субјеката. Управо због тога је бесмислено бити темељни скептик. Сумњи је место у оквирима језичке игре и облика живота – у референтном систему одређен језиком и његовом контекстуалном употребом која се води по извесним експлицитним и имплицитним правилима. Сумња која тежи да пређе границе целог система настојећи да га посматра и вреднује споља постаје бесмислена, јер за то не постоји утемељење у језичкој пракси и понашању когнитивних субјеката. Ако неко упорно тврди да сумња да је то испред њега екран његовог рачунара, прво ћемо покушати да му покажемо да нема разлога да не верује. Ако и даље сумња онда можемо да се питамо да ли разуме начин употребе речи у нашем језику. Ако настави да буде упоран у сумњи, онда тешко да можемо разумети на шта тачно мисли, и можемо да кажемо да или из неког разлога одбија да учествује у нашем облику живота и у уобичајеним језичким играма, или се можда шали, или, коначно, можемо закључити да је полудео.

Пропозиције и веровања су смислени или бесмислени, истинити или лажни, у границама референтног система коме припадају. Религиозни облик живота је посебан

референтни систем и је несводљив на неки други облик испољавања људске егзистенције. Ово значи да религија поседује извесну аутономност и да о каквоћи, смислу и истинитости религиозног веровања не може да се одлучује из позиције која је на неки начин чини хетерономном.

Религиозне језичке игре функционишу у средини која садржи другачији начин употребе лексичких јединица. За онога који није овладао овом техником употребе, значење које речи имају у религиозним језичким играма је неинтелегибилно (неразумљиво), а пропозиције могу бити бесмислене. У том случају, пропозицији религиозног садржаја се не може приписати негативна истиносна вредност. Она се толико не уклапа у језичку праксу и понашање субјекта који је не прихвата, да за њега заправо не постоји референтна тачка у односу на коју може да одреди њену истиносну вредност.

Религиозни и не-религиозни субјект се налазе у потпуно другим равнима. *Веровање* у оквирима религиозног облика живота има значење које се разликује од оног које ова реч има у науци. У науци она се повезује са епистемолошким појмовима: проверљивост, доказ, вероватноћа итд. Али, повезати ове концепте са религиозним веровањем значи поставити сурогат на његово место или учинити га бесмисленим. Када говоре о веровању, религиозни и не-религиозни субјект се налазе у истом „лексичком амбијенту“. Ипак, иако полазе из исте лингвистичке датости, они се крећу у другим равнима, што значи да је њихова техника употребе речи *веровање* веома различита. Зато Витгенштајн и каже да они не противрече једно другоме. Противречност подразумева кретање у истој равни, што је одредница која у овом случају недостаје.

Говорећи о посебности религиозног веровања Витгенштајн показује која је његова улога у животу субјекта. Он поставља везу између улоге веровања и извесне упозоравајуће слике која је постојани пратилац религиозне личности. Ова слика има егзистенцијалну тежину. Она у великој мери уобличава мисли, акције и релације верујућег. Може се рећи да начин на који религиозни субјект управља својим животом и жртве које чини јемче за религиозно веровање. У том смислу религиозно веровање игра улогу основног веровања у оквирима религиозног облика живота. Оно се не изводи из неутралних веровања, нити се оправдава путем мукотрпно конструисаних аргумената. Статус који има дугује – како отприлике каже Витгенштајн – стварима које га окружују.

5. *Плантинга и Витгенштајн: поређење.*

На основу ставова реформисане епистемологије и витгенштајнијанизма можемо рећи да религиозно веровање за религиозног субјекта има статус оправданог основног веровања. Оба философска струјања у размишљањима о његовом епистемичком статусу полазе од саме религиозне стварности. Овај помак у философији религије је значајан за верујуће из најмање два разлога: 1) зато што даје легитимитет искуству религиозног субјекта и заједнице; и 2) зато што у великој мери иде истом линијом којом се креће религиозно самопоимање. У овом делу ћемо упоредити мисли Плантинге и Витгенштајна. Циљ је да се види да ли, и поред релативно сличног основног односа према статусу религиозног веровања, постоје и значајне разлике између ова два струјања.

Након што је рекао зашто је класични фундационализам неодржива позиција, Плантинга се труди да покаже како постоји реална основа да се религиозном веровању припише епистемички статус који му реформисана епистемологија приписује. Он описује епистемички процес стварања овог веровања и настоји да демонстрира да, зато што испуњава извесне услове, оно може бити објективно узето као право основно веровање. Витгенштајнова размишљања иду у знатно другачијем смеру. За њега, основна веровања би била неутемељена ако их посматрамо из перпективе из које их гледа епистемологија. Она могу бити утемељена само у неком датом конкретном облику живота. Када се овај став примени на религиозно веровање, ствари стоје овако: оно јесте оправдано и основно веровање, али само у оквирима религиозног облика живота – у одговарајућем референтном систему. Витгенштајн одбија да размишља у границама затечене философске традиције и намерно се удаљава од питања која за њега имају метафизички призвук, а решење философских недоумица налази у начину на који се језик користи. По свему судећи, он стандардну философију доживљава као кршење правила употребе језика. Међутим, језик је темељни оквир у коме се уобличавају концепти и разумевање ствари. Философ треба да крене од очитог, а његов задатак је да разјасни начин на који се језик користи. Тако, кад се одговара на питање „Шта је истина?“, треба да се покаже начин на који је концепт истине „уткан у токове живота“, начине на које се реч *истина* користи у језичким играма, начине на које је повезана с понашањем субјекта, каква је њена улога у датом облику живота итд. Према томе, Витгенштајн се уопште не труди да покаже да ли постоји и које је објективно прихватљиво утемељење религиозног веровања.

Плантинга не прихвата класични фундационализам, али традиционални дух аналитичке епистемологије и даље чини амбијент његових размишљања. Оно што он ради подудара се с називом философског струјања коме припада: Плантинга прихвата, али и реформише, постојећу епистемологију. Циљ му је да покаже да је у оквирима актуелне епистемологије не само замисливо него и одрживо становиште које може да интегрише (хришћанско) религиозно веровање у групу правих основних веровања. Витгенштајн, пак, не допушта да питање о религиозном веровању буде решавано у оквирима другог система. Он настоји да прикаже опис начина на који је религиозни дискурс повезан са обликом живота имплициран веровањем у Бога.

Даље, Плантинга конструише мрежу аргумената који објашњавају зашто је религиозно веровање оправдано (прикладније: зајемчено) као право основно веровање. Код Витгенштајна не налазимо ни приближно сличну аргументативну структуру. Његов приступ не истиче засебно когнитивну димензију, плаузибилност и логичку допустивост религиозног веровања, него се креће путем предочавања његове егзистенцијалне димензије (оно је потпуни заокрет личности, посебан начин дел(ов)ања и размишљања итд.) са сталним нагласком на његову другачијост и на другачијост религиозног облика живота који гравитира око веровања у Бога. За Витгенштајна је религиозни облик живота датост: он је напросто ту, и несмотрено би било расправљати о његовој оправданости исто колико је несмотрено расправљати о оправданости и објективном утемељењу неке дате друштвено-културне праксе (нпр. праксе игре).

Овде смо укратко указали на неке разлике. Информативније и јасније излагање ових и других разлика биће задатак чију ћемо реализацију одложити до израде дисертације.

6. *Завршно поглавље.*

Видели смо шта реформисана епистемологија и витгенштајнијанизам имају да кажу о епистемичком статусу религиозног веровања. Овде нећемо непотребно понављати њихове централне тезе будући да смо довољно рекли о томе. Завршни део ћемо искористити да видимо, колико је то у овом тренутку могуће, која од двеју перспектива је прихватљивија, гледано из позиције општег религиозног самопоимања хришћана, и колико ова епистемолошка гледишта могу допринети позитивној рецепцији теолошког дискурса у академским круговима. За тај циљ, осврнућемо се на главне проблеме двају становишта, јер сматрамо да њихово завршно вредновање зависи од тога колико су савладиви проблеми које генеришу.

Негативна критика Плантинге задире у саму основу његовог система. Великом броју философа тврдња да је теистичко веровање право основно звучи веома дискутабилно. Постоји општи утисак да се ради о произвољној тврдњи. Према критичарима, уколико хришћанско теистичко веровање може да буде основно, онда би било које веровање, независно од тога колико је апсурдно, могло имати такав статус. Свако веровање (које и са хришћанског аспекта може изгледати бесмислено) које има централно место у животу неке културне заједнице или религиозне групе – као на пример вуду веровање својствено народима у западноафричком региону – може да има статус основног веровања. У теорији, за њега би јемчио конструкт попут Плантингиног *sensus divinitatis*-а. За ове заједнице њихово веровање би имало димензију неизведеног веровања које би, и поред тога што нама изгледа неплаузибилно, они сматрали оправданим.

Плантингина рана аргументација је сконцентрисана на то да покаже како је веома тешко пронаћи опште прихватљив критеријум којим се одређује која веровања су права основна. Ни стандард који поставља класични фундационализам није одржив. Зато овај проблем не треба да се решава полазећи „одозго“ што подразумева прво да се *ex cathedra* постави конкретан критеријум, а онда у складу с њим да се у сваком случају посебно одређује да ли се ради о правом основном веровању. Насупрот овој (у контексту епистемолошке расправе о проблему критеријума названој методистичкој) позицији Плантинга заузима партикуларистичко становиште. Према њему, требало би кренути „одоздо“, од конкретних партикуларних случајева веровања која сматрамо правим основним, те путем индукције доћи до представе о њиховим општим особинама. Партикуларистички став наговештава да је евиденцијалистички стандард класичног фундационализма непримерен за један део случајева у којима се веровања посматрају као права основна. Није тешко одатле стићи до тврдње да хришћанско теистичко веровање јесте право основно. То за собом не повлачи нужно да било које веровање може имати тај статус. За нека веровања једноставно не постоје предуслови да би била разматрана као права основна. Плантинга каже да реформисани епистемолог може с правом тврдити да је Бог у нас усадио природну тежњу захваљујући којој можемо перципирати Његова дела у свету, али да случај веровања попут онога о Великој Бундеви није ни издалека сличан. У овом другом случају **знамо** (показатељ партикуларистичког става) да не постоји Велика Бундева, а исто тако не постоји ни природна склоност да прихватимо веровања о њој.

Позиција реформисане епистемологије, сматра Плантинга, не води у релативизам и субјективизам, јер, и поред тога што може да се деси да два некомпатибилна веровања могу истовремено бити сматрана основним, не значи да су оба истинита. Уколико будемо у реалној могућности да одредимо њихову истиносну вредност, резултат ће бити да је једно истинито, а друго не. Оба веровања су основна за две различите заједнице које их прихватају, но то још увек не значи да су оба истинита и да је у оба случаја реч о правом основном веровању. Плантинга је показао зашто и како је хришћанско религиозно веровање право основно. Околност да хришћани не могу тачно дефинисати шта је то што оправдава њихово веровање као право основно, а неким веровањима одузима легитимитет да буду сматрана таквим, није довољан показатељ да немају право да теистичко веровање сматрају правим основним. При ближем разматрању, ни натуралистички оријентисан део академске заједнице не може јасно да дефинише опште прихватљив критеријум који даје превагу њиховом поимању сазнања.

У Плантингиној каснијој каријери налазимо мало другачију аргументацију. Овде се срећемо са ставом да хришћанско теистичко веровање јесте право основно ако је хришћански теизам истинит, али да то не важи и у другим случајевима. Јасније, ако је Плантингин модел епистемичког оправдања хришћанског теистичког веровања надахнут хришћанским доктринама истинит, онда не може друго веровање осим хришћанског теистичког да буде право основно: он не може да послужи за оправдање ниједног другог веровања као основног.

И поред тога што не представља пун одраз религиозног самопоимања (с обзиром на то да је Плантингина пажња пре свега усмерена ка когнитивној страни религиозног живота) могло би се рећи да је Плантингина позиција прихватљива за религиозни субјект. Али ова ситуација може да буде угрожена ако се сетимо да неки критичари и даље сматрају да главни приговор Плантингином моделу задржава своју пуну важност. Уколико се у крајњој линији испостави да је уверљивији од Плантингине аргументације, он лако може учинити да Плантингин систем изгуби легитимитет не само у интелектуалној не-религиозној, него и у религиозној средини. У дисертацији ћемо морати дубље и опширније да испитамо ову тему и да утврдимо колико је реформисана епистемологија оличена у Плантингиним текстовима одржива.

Два најозбиљнија проблема повезана с Витгенштајновим размишљањима о религиозном веровању су његов наводни не-когнитивизам (или, како се још назива,

експресивизам)[9] и истрајавање на аутономности религиозне језичке игре и религиозног облика живота. Са овим се повезују следеће тврдње: 1) религиозни дискурс нам не омогућава и не дозвољава да говоримо о стварности; 2) религија је одсечена од осталих облика живота и језичких игара; 3) само религиозни субјекти разумеју религиозно веровање; и 4) религија није подложна спољашњој критици.

Због сложености ове проблематике, Витгенштајнов наводни не-когнитивизам биће боље размотрен у дисертацији. Сада можемо рећи само то да не-когнивистичка позиција вероватно и не представља озбиљну препреку за неку врсту прихватања легитимитета религиозног веровања у академским круговима. Међутим, с тачке гледишта традиционалних хришћанских заједница, то уопште не би било сматрано великим достигнућем. Чини се да је религиозни дискурс (бар је такав случај с хришћанством) одувек поседовао тенденцију ка истицању реалистичне димензије теолошких исказа. Реченице теолошког садржаја су схватане тако као да поседују когнитивну димензију и имају пропозицијски садржај. Историја теологије је испуњена расправама о утврђивању истиносне вредности религиозних, односно теолошких исказа.[10] Независно од тога колико би позиција која одбацује ову традиционално интринсичну карактеристику религиозног дискурса наишла на позитивну рецепцију, она изневерава сам смисао религиозног веровања. Ако верници под теолошким тврдњама подразумевају само специфичан израз не-когнитивних ставова према свету и егзистенцији (на пример емоције), онда религиозни појмови, укључујући и централни појам Бога, губе стварни садржај који им се стандардно приписује, и означавају само начин да се изрази наш субјективни однос према свету. Будући да је Витгенштајн био веома проницљив, тешко је прихватити да је „заступао“ експресивистичку позицију и истовремено тврдио да је његов циљ да пружи аутентичан опис функционисања религиозне језичке игре. Ипак, последња тврдња не може заменити брижљиво истраживање и озбиљну аргументацију против мишљења да Витгенштајн изражава не-когнитивистичку позицију, тако да ће закључак по овом питању бити одложен до израде дисертације.

[9] Основна теза не-когнитивизма је следећа: неке реченице не изражавају чињенице, дакле, немају пропозицијски садржај. То значи да се за њих не може одредити истиносна вредност и да оне представљају израз личних не-когнитивних *ставова* субјекта (нпр. израз емоција или жеља).

[10] Под реализмом овде разумемо тежњу да се религиозним исказима припише таква врста односа с предметима религиозног веровања која подразумева да теолошке пропозиције бивају оправдане или одбачене на основу тога да ли кореспондирају са, од наших умова и идеја независно постојећом, стварношћу религиозног садржаја и црквеним искуством које (треба да) одражавају.

Несумњиво, Витгенштајново истицање основности религиозног веровања, аутономности религиозне језичке игре и посебности религиозног облика живота може бити само поздрављено од стране религиозног субјекта. Но, ови аспекти могу представљати озбиљан проблем за прихватање религиозног веровања у академској средини. Ако се аутономност и посебност религиозног веровања схвате тако да садрже тезе које смо означили под 2), 3) и 4) онда постоји реалан проблем да се религиозном веровању призна епистемички статус који следи из Витгенштајнових размишљања. Витгенштајновци су покушали да пруже одговор критици која се може схватити као приговор против својеврсне имунизације религиозног веровања. У дисертацији ћемо видети који ће бити завршни резултат истраживања и потрудићемо се да објаснимо да ли и зашто је Витгенштајнова позиција одбрањива и колико може допринети прихватању оправдања религиозног веровања у академском животу.

На крају, да ли гледишта којима се бавимо у раду успевају да поткопају класични фундационализам, а заједно с тим и традиционалну позицију у философији религије, и чија је перспектива плаузибилнија: реформисане епистемологије или Витгенштајн(овск)а? Прелиминарна истраживања нам дају за право да на први део питања одговоримо потврдно, при том, имајући у виду извесна ограничења. Што се тиче другог дела питања, завршни одговор биће одложен за закључни део рада.

Прелиминарна литература:

A Companion to Epistemology, Second Edition, Edited by: Jonathan Dancy, Ernest Sosa and Matthias Steup, Blackwell Publishing, 2010.

A Wittgenstein Dictionary, Editor Hans Johann-Glock, Blackwell Philosopher Dictionaries, 1996.

Alexander Miller, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Polity, 2003.

Alvin Plantinga, Edited by Deane-Peter Baker, Cambridge University Press, New York, 2007.

Alvin Plantinga, Michael Tooley, *Knowledge of God*, Blackwell Publishing, 2008.

Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function*, New York Oxford, Oxford University Press, 1993.

Alvin Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, Oxford University Press, New York Oxford, 1993.

Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Published to Oxford Scholarship Online: November2003 (Oxford University Press, New York Oxford, 2000).

An Introduction to the Philosophy of Religion, Michael J. Murray and Michael C. Rea, Cambridge University Press, 2008.

Annalisa Coliva, *Moore and Wittgenstein: Scepticism, Certainty and Common Sense*, Palgrave Macmillan, 2010.

Avrum Stroll, *Moore and Wittgenstein on Certainty*, Oxford University Press, New York Oxford, 1994.

Catherine Z. Elgin, *Considered Judgement*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996.

Christopher J. Insole, *The Realist Hope: A Critique of Anti-Realist Approaches in Contemporary Philosophical Theology*, Ashgate, 2006.

Contemporary Perspectives on Religious Epistemology, Edited by: R. Douglas Geivett, Brendan Sweetman, Oxford University Press, Oxford New York, 1992.

D. M. Armstrong, *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge University Press, 1973, digitally printed version 2008.

D. Z. Phillips, *Faith After Foundationalism*, Routledge, London and New York, 1988.

D. Z. Phillips, *Wittgenstein and Religion*, St. Martin's Press, 1993.

Danièle Moyal-Sharrock, *Understanding Wittgenstein's „On Certainty"*, Palgrave Macmillan, 2004.

Deepening Our Understanding of Wittgenstein, Edited by Michael Kober, Editions Rodopi, Amsterdam – New York, 2006.

Dewey J. Hoitenga Jr., *Faith and Reason from Plato to Plantinga: An Introduction to Reformed Epistemology*, State University of New York Press, 1991.

Duncan Pritchard, “Reforming Reformed Epistemology”, *International Philosophical Quarterly* Vol. 43, No. 1, Issue 169 (March 2003).

Duncan Richter, *Wittgenstein at His Word*, Continuum, London, New York, 2004.

Edward Kanterian, *Ludwig Wittgenstein*, Reaktion Books, London, 2007.

Epistemologija: vodič u teorije znanja, Priredili John Greco i Ernest Sosa, Hrvatsko izdanje sa dodatkom priredio Borislav Mikulić, Naklada Jesenjski i Turk, Zagreb, 2004.

Epistemology: An Anthology, Second Edition, Edited by Ernest Sosa, Jaegwon Kim, Jeremy Fantl, and Matthew McGrath, Blackwell Publishing, 2008.

Epistemology: Contemporary Readings, Edited by Michael Huemer, Routledge, London and New York, This edition published in the Taylor & Francis e-Library, 2005.

Ernest Sosa, *Knowledge in Perpective: Selected Essays in Epistemology*, Cambridge Uniiversity Press, 2003.

Evidence and Religious Belief, Edited by: Kelly James Clark and Raymond J. Vanarragon, Oxford University Press, 2011.

Faith and Philosophical Analyses: The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion, Edited by: Harriet A. Harris and Christopher J. Insole, Ashgate, 2005.

Faith and Rationality: Reason and Belief in God, Editors: Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2004.

Faith, Reason and Scepticism, Edited by Marcus Hester, Temple University Press, 1992.

”Foundationalist Theories of Epistemic Justification“, (First published Mon Feb 21, 2000; substantive revision Wed Mar 23, 2005), Edward N. Zalta (Principal editor), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, **http://plato.stanford.edu/**, The Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information, Stanford University, 2009.

Genia Schönbaumsfeld, *A Confusion of the Spheres, Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Oxford University Press, 2007.

H. H. Price, *Belief: The Gifford Lectures Delivered at the University of Aberdeen in 1960*, George Allen & Unwin LTD, London, Humanities Press, New York, 1969.

Hamid Vahid, *The Epistemology of Belief*, Palgrave Macmillan, 2009.

James Van Cleve, „Foundationalism, Epistemic Principles, and Cartesian Circle“, *The Philosophical Review*, LXXXVIII, No.1 (January 1979).

John Greco, *Putting Sceptics in Their Place: The Nature of Sceptical Arguments and Their Role in Philosophical Inquiry*, Cambridge University Press, 2000, digitally printed version 2007.

K. C. Pandey, *Religious Beliefs, Superstitions and Wittgenstein*, Readworthy, New Delhi, 2009.

Keith Lehrer, *Knowledge*, Clarendon Press, Oxford, 1974.

Keith Lehrer, *Theory of Knowledge*, Westview Press, 1990.

Kelly James Clark, „Religious Epistemology“, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, http://www.iep.utm.edu/relig-ep/#H1, преузето: 20.1.12.

Laurence Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, Harvard University Press, 1985.

Laurence Bonjour, Ernest Sosa, *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtue*, Blackwell Publishing, 2003.

Ludvig Vitgenštajn, *O izvesnosti*, Priredivači: G. E. M. Anskum i G. H. fon Rajt, S nemačkog preveo Božidar Zec, Bratstvo-jedinstvo, Novi Sad.

Ludvig Vitgenštajn, *Predavanja i razgovori o estetici, psihologiji i religioznom verovanju*, Priredio: Siril Baret, Preveo sa engleskog: Andrej Jandrić, Clio, Beograd, 2008.

Ludwig Wittgenstein, *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, University of California Press, Berkley and Los Angeles, 1967.

Ludvig Wittgenstein, *On Certainty (Uber Gewissheit)*, Editors: G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright, Translated by Denis Paul and G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1969-1975.

Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value: A Selection from the Posthumous Remains*, Edited by Georg Henrik von Wright in collaboration with Heikki Nyman, Revised edition of the text by Alois Pichler, Translated by Peter Winch, Blackwell Publishers, 1998.

Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Second Edition, Blackwell Publishers, Translated by: G. E. M. Anscombe, 1958.

Michael Williams, *Groundless Belief: An Essay on the Possibility of Epistemology*, Second Edition, Princeton University Press, 1999.

Michael Williams, *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford University Press, 2001.

Michael Williams, *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Princeton University Press, 1996.

Nenad Miščević, *Filozofija jezika*, Naklada Jesenjski i Turk, Zagreb, 2003.

Nicholas Wolterstorff, *Inquiring About God, Selected Essays, Volume I*, Edited by Terence Cuneo, Cambridge University Press, 2010.

Noah Lemos, *An Introduction to the Theory of Knowledge*, Cambridge University Press, 2007.

Norman Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View?* Edited with a response by Peter Winch, This edition published in the Taylor & Francis e-Library, 2002 (Routledge, London, 1993).

Philosophy of Religion in the 21st Century, Edited by: D. Z. Phillips and Timothy Tesin, Palgrave, 2001.

Randal Rauser, *Theology in Search of Foundations*, Oxford University Press, 2009.

Reading Epistemology: Selected Texts with Interactive Commentary, Sven Bernecker, Blackwell Publishing, 2006.

Readings in the Philosophy of Religion, Second Edition, Edited by Kelly James Clark, Broadview, 2008.

Readings of Wittgenstein's „On Certainty", Edited by: Danièle Moyal-Sharrock and William H. Brenner, Palgrave Macmillan, 2005.

Richard Amesbury, "Fideism", (*First published Fri May 6, 2005; substantive revision Wed Sep 9, 2009*) у, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (Principal editor), **http://plato.stanford.edu/**, The Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information, Stanford University.

Richard Fumerton, *Epistemology*, Blackwell Publishing, 2006.

Richard Fumerton, *Metaepistemology and Scepticism*, Rowman & Littlefield Publishers, 1995.

Richard Fumerton, *The Problem of the Criterion*, http://myweb.uiowa.edu/fumerton/The%20Problem%20of%20the%20Criterion4.pdf, преузето: 20.1.12.

Richard Swinburne, *Epistemic Justification*, Clarendon Press, Oxford, 2005.

Robert Audi, *Epistemology: A Contemporary Introduction in the Theory of Knowledge*, Third Edition, Routledge, London and New York, This edition published in the Taylor & Francis e-Library, 2010.

Robert J. Fogelin, *Pyrrhonian Reflection on Knowledge and Justification*, Oxford University Press, Oxford New York, 1994.

Robert P. Amico, *The Problem of Criterion*, Rowman & Littlefield Publishers, 1995.

Roderick M. Chisholm, *The Foundations of Knowing*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982.

Roderick M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, Third Edition, Prentice-Hall, 1989.

Rush Rees, *Wittgenstein's „On Certainty"*, Edited by D. Z. Phillips, Blackwell Publishing, 2003.

Sextus Empiricus, *Outlines of Scepticism*, Edited by: Julia Annas, Jonathan Barnes, Cambridge University Press, 2007.

Susan Haack, *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*, Blackwell Publishers, 1993.

The Cambridge Companion to Wittgenstein, Edited by: Hans Sluga, David G. Stern, Cambridge University Press, 1996.

„The Epistemology of Religion", (First published Wed Apr 23, 1997; substantive revision Wed Mar 11, 2009), Edward N. Zalta (Principal editor), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/, The Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information, Stanford University, 2009.

The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations, Julia Annas and Jonathan Barnes, Cambridge Univeristy Press, 2003.

The Oxford Handbook of Epistemology, Edited by Paul K. Moser, Oxford University Press, 2002.

The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, Edited by William J. Wainwright, Oxford University Press, 2007.

The Philosophy of Religion, Edited by Basil Mitchell, Oxford University Press, 2986.

The Rationality of Theism, Edited by: Paul Copan and Paul K. Moser, Routledge, London and New York, This edition published in the Taylor & Francis e-Library, 2004.

The Routledge Companion to Epistemology, Edited by: Sven Bernecker and Duncan Pritchard, Routledge, London and New York, This edition published in the Taylor & Francis e-Library, 2011.

The Routledge Companion to Philosophy of Science, Edited by: Stathis Psillos and Martin Curd, Routledge, London and New York, This edition published in the Taylor & Francis e-Library, 2008.

Tim Labron, *Wittgenstein and Theology*, T&T Clark, 2009.

Tom Rockmore, *On Foundationalism: A Strategy for Metaphysical Realism*, Rowman & Littlefield Publishers, 2004.

William James DeAngelis, *Ludwig Wittgenstein – A Cultural Point of View: Philosophy in the Darkness of this Time*, Ashgate, 2007.

William Lane Craig, *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*, Third Edition, Crossway Books, Wheaton, Illinois, 2008.

William P. Alston, *Epistemic Justification: Dimension of Epistemic Justification*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2005.

William P. Alston, *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge*, Cornell University Press, 1989.

Wittgenstein and Philosophy of Religion, Edited by: Robert L. Arrington and Mark Addis, Routledge, London and New York, 2001, This edition published in the Taylor & Francis e-Library, 2003.

Wittgenstein and Reason, Edited by John Preston, Blackwell Publishing, 2008.

Wittgenstein's Lasting Significance, Edited by: Max Kölbel and Bernhard Weiss, Routledge, London and New York, 2004, This edition published in the Taylor & Francis e-Library, 2005.