

БОГДАН ФАУЛЬ\*

## ЭТИКА УБЕЖДЕНИЯ У. К. КЛИФФОРДА\*\*

**Аннотация:** Данная статья — это введение в работу У. К. Клиффорда «Этика убеждения». Автор анализирует связь этой работы с современной философией религии, рассматривает природу отношений между эпистемологией и этикой в теории Клиффорда, а также помещает эту работу в контекст современной этики убеждения. Автор концентрируется на таких понятиях, как практическая и эпистемическая рациональность, сравнивает подход Клиффорда с семейством теорий, которые классифицируются как умеренный эвиденциализм, а также сравнивает его подход с прагматизмом в этике убеждения. После этого он переходит к критике теории Клиффорда, высказанной Уильямом Джеймсом. Затем он рассматривает наиболее значимый анализ дискуссии между Клиффордом и Джеймсом, предложенный Джорджем Мавроди. В заключение автор концентрируется на теории Алвина Плантинги как примере критики теории Клиффорда в современной философии.

**Ключевые слова:** этика убеждения, эпистемология, прагматизм, эвиденциализм, принцип Клиффорда, теизм, атеизм, моральная философия.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-15-36.

Уильям Кингдон Клиффорд (1845–1879) был английским мыслителем, внесшим большой вклад в математику, философию и физику. Он родился и вырос в христианской семье, но потерял веру в период между 1865–1866 годами, когда учился в Кембридже. Несмотря на короткую жизнь, ему удалось написать более 50 статей по математике, работу по физике, повлиявшую впоследствии на А. Эйнштейна, а также внести вклад в философию науки и эпистемологию. О Клиффорде пишут, что он был очень веселым и добрым, любил танцевать и много шутил. Он часто развлекал детей и даже написал сборник волшебных сказок «Маленькие люди». Также отмечают его физическую силу. Например, он мог подтянуться на одной руке. Он много работал и в 1876 году дошел до физического изнеможения. Полугодового периода восстановления хватило только на 18 месяцев, после чего здоровье снова его подвело. В 1878 году он отправился на остров Мадейра в надежде на выздоровление, но через два месяца, в возрасте 33 лет, скончался от туберкулеза.

\* Фауль Богдан Владимирович, аспирант, лаборант-исследователь, Институт философии СПбГУ, faulbogdan@gmail.com.

\*\* © Фауль, Б. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00604.

Клиффорд был членом философского сообщества под названием «Метафизическое объединение». Изначально работа «Этика убеждения» была обращением к этому сообществу, сделанным 11 апреля 1876 года (Madigan, 2008: 73). Впоследствии его выступление было опубликовано в 1877 году в журнале «Contemporary Review». Также «Этика убеждения» вошла в сборник эссе Клиффорда, который был посмертно опубликован в 1879 году.

«Метафизическое объединение» преимущественно состояло из людей, которые верили в существование Бога. В связи с этим эссе Клиффорда, которое имплицитно атаковало религиозные убеждения, в свое время подверглось серьезной критике (ibid.: 86–96). Однако популярность этой работы выходит за рамки своей эпохи: эссе Клиффорда является классической работой в области философии. Статья Клиффорда рассматривается в качестве текста, зародившего дискуссию в этике убеждения, хотя до XIX века этой темы касались и другие философы (Chignell, 2018).

Философская область «этики убеждения» находится на стыке эпистемологии и этики. Основной вопрос этой области можно сформулировать так: какими нормами нам следует руководствоваться в формировании и удерживании наших убеждений? Ответ Клиффорда радикален: дозволено придерживаться только тех убеждений, которые основываются на достаточном количестве свидетельств.

Данная статья — это введение в теорию Клиффорда посредством анализа ее внутренней структуры, помещения ее в контекст современной этики убеждения и рассмотрения наиболее влиятельной критики его подхода. Сначала мы рассмотрим, почему работа Клиффорда обладает такой актуальностью для философии религии. После этого мы введем два принципа Клиффорда, один из которых эксплицирован в его статье. Далее мы рассмотрим два взгляда на то, каким образом в его теории устанавливается связь между эпистемологией и этикой. Затем мы перейдем к рассмотрению теории Клиффорда в контексте современной этики убеждения. Мы сконцентрируемся на таких понятиях, как практическая и эпистемическая рациональность, сравним подход Клиффорда с семейством теорий, которые классифицируются как умеренный эвиденциализм, а также сравним его подход с прагматизмом в этике убеждения. После этого мы перейдем к рассмотрению ответа Уильяма Джеймса на теорию Клиффорда. Теория Джеймса — это пример самого влиятельного в истории прагматического возражения. Далее мы рассмотрим анализ дискуссии между Клиффордом и Джеймсом,

который предложил Джордж Мавроди. В конце мы рассмотрим теорию Алвина Плантинги как одну из самых влиятельных современных критик теории Клиффорда<sup>1</sup>.

#### ЭТИКА УБЕЖДЕНИЯ У. КЛИФФОРДА

В современной литературе существует консенсус, что «Этика убеждения» направлена против религиозных убеждений<sup>2</sup>. Откуда возникает такая актуальность работы Клиффорда для философии религии? Для ответа давайте сконцентрируемся на следующем аргументе:

- (1) если некоторое убеждение не основывается на достаточном количестве свидетельств, то морально неправильно придерживаться этого убеждения;
- (2) убеждение в том, что существует Бог, не основывается на достаточном количестве свидетельств;
- (3) следовательно, морально неправильно придерживаться убеждения, что существует Бог.

Данный аргумент является разновидностью так называемого *эвиденциалистского возражения* (the evidentialist objection). Многие философы религии отвергают (2) и утверждают, что вера в Бога основывается на достаточном количестве свидетельств. Самым ярким защитником этой стратегии в наше время является Р. Суинберн (Swinburne, 2004). Он считает, что сумма аргументов в пользу существования Бога значительно увеличивает вероятность его существования. С другой стороны, многие считают, что можно обнаружить позитивные свидетельства против существования Бога. Например, существование зла или скрытность Бога часто считают такими свидетельствами (Schellenberg, 2015; The Blackwell Companion to The Problem of Evil, 2014).

Многие философы считают, что аргументы в пользу и против существования Бога уравнивают друг друга, либо просто не являются достаточными. В современной литературе такую ситуацию иногда называют *неоднозначностью свидетельств* (Bishop, 2006: 71). Если

<sup>1</sup>К сожалению, в рамках данной работы нам не удалось рассмотреть всю современную критику Клиффорда. Для наиболее полного раскрытия данного вопроса см.: Madigan, 2008: 134–63.

<sup>2</sup>Например, в переиздании своего знаменитого эссе «Quam Dilecta» Питер ван Инваген утверждает, что не существует ни одного сборника, в котором статья Клиффорда переиздается не в контексте философии религии (Van Inwagen, 1996: 44). Выяснилось, что все же существует один сборник по эпистемологии, куда входит «Этика убеждения» (Ammerman, Singer, 1970). Однако это скорее является исключением из правила.

неоднозначность свидетельств имеет место, то из этой версии эвиденциалистского возражения следует, что теизма придерживаться настолько же неправильно, как и атеизма. В этом контексте отвержение посылки (1) становится актуальным для тех, кто отстаивает рациональность теизма. Работа Клиффорда защищает посылку (1), а работы У. Джеймса и А. Плантинги, на которых мы сконцентрируемся позже, отвергают ее.

Наиболее цитируемый фрагмент из работы «Этика убеждения» — пример с судовладельцем. Судовладелец планировал отправить судно с эмигрантами в море, но сознательно избегал сомнений в его прочности. Он не хотел тратить деньги на его проверку и ремонт, поэтому положился на божественное провидение, будучи уверенным, что судно выдержит путешествие. Впоследствии судно тонет. Является ли судовладелец виновным в смерти этих людей? Клиффорд считает, что да. Этот вывод не представляется проблематичным. Однако он идет дальше и утверждает, что даже если бы судно не затонуло, его поступок все равно был бы аморальным. Судовладелец виновен в том, что он имел убеждение, которое не было основано на достаточном количестве свидетельств. Клиффорд расширяет данный тезис до всех убеждений и подводит итог, который в литературе называется *принципом Клиффорда*: «всегда, везде и для каждого — неправильно иметь какие-либо убеждения, основанные на недостаточных свидетельствах». Питер ван Инваген выделяет *другой принцип Клиффорда*: «всегда, везде и для каждого — неправильно игнорировать свидетельства, релевантные его убеждениям, или отвергать релевантные свидетельства поверхностным образом» (Van Inwagen, 1998: 37).

Принцип Клиффорда обосновывается объединением эпистемологии и этики (Code, 1987: 73). Для рассмотрения природы этой связи можно выделить два подхода в этических теориях: деонтологический и телеологический. Деонтологический подход в этике предполагает, что поступок является правильным или неправильным вне зависимости от его последствий. Например, воровать неправильно, даже если это поможет бедным. Телеологический подход в этике предполагает, что моральные свойства поступка определяются его последствиями. Например, давать милостыню хорошо по той причине, что это улучшит жизнь другого человека.

Обоснование связи между этикой и эпистемологией у Клиффорда может также трактоваться либо телеологически, либо деонтологически. Сначала рассмотрим телеологическую трактовку.

Ричард Гэйл называет теорию Клиффорда «„чумной теорией“ эпистемически неоправданных убеждений» (Gale, 1996: 355). Такое название вдохновлено следующим фрагментом: «Долг в том, чтобы защищать себя от подобных убеждений, как от чумы [...]. Что подумали бы о том, кто ради сладкого плода умышленно пойдет на риск вызова эпидемии чумы, которая поразит его родных и близких?». С точки зрения Клиффорда, необоснованные убеждения наносят огромный вред обществу, и этот вред заключается в том, что общество «станет легковерным и потеряет привычку к проверке и исследованию убеждений, из-за чего оно непременно вновь погрузится в варварское состояние»<sup>3</sup>.

Помимо этого, Клиффорд считает, что необоснованное убеждение не может приводить к благим последствиям. Даже если необоснованное убеждение окажется полезным сейчас, оно неизбежно является вредным в долгосрочной перспективе. Некоторое убеждение:

...даже может оказаться истинным, или может не возникнуть ситуаций, в которых оно выльется во внешние поступки. Однако я не могу не совершать намного большее зло по отношению к Человеку тем, что делаю себя легковерным.

Помимо этого, Клиффорд считает, что убеждения различных людей тесно взаимосвязаны и неизбежно воздействуют друг на друга:

Но поскольку ни одно убеждение, каким бы ничтожным оно ни казалось, и каким бы малоизвестным ни был обладающий этим убеждением, не является действительно незначительным и имеет последствия для судьбы человечества, нам не остается иного выбора, кроме распространения наших суждений на все убеждения, в чем бы то ни было.

В связи с этим, как считает Клиффорд, мы не можем избежать ответственности за те убеждения, которых мы придерживаемся.

Таким образом, телеологическую трактовку аргумента Клиффорда, обосновывающую связь между эпистемологией и этикой, можно сформулировать следующим образом: морально неправильно иметь необоснованные убеждения, поскольку это всегда приводит к негативным последствиям, которые нельзя компенсировать большим благом.

Деонтологическую трактовку обоснования связи эпистемологии и этики можно обнаружить у позднего Р. Рорти (Rorty, 1997; Madigan, 2008:

<sup>3</sup>Р. Гэйл иронизирует на тему стиля, в котором пишет Клиффорд: «Я полагаю, что десять минут прошло и читатель уже начал оправляться от истерических конвульсий, в которых он катался по полу» (Gale, 1996: 356)

153). С его точки зрения, для Клиффорда обоснование убеждений имеет значение само по себе, вне зависимости от последствий. Рорти обосновывает это тем, что различает прагматические и эпистемические моральные измерения в работе Клиффорда. Данная трактовка проблематична как минимум по двум причинам.

Во-первых, все фрагменты текста, которые можно трактовать «деонтологически», содержат дальнейшие «телеологические» уточнения. В качестве примера рассмотрим следующий, на первый взгляд, «деонтологический» фрагмент: «плохое действие всегда является плохим в тот момент, когда оно совершено, вне зависимости от происходящего после». Однако далее Клиффорд делает «телеологическое» уточнение:

Каждый раз, когда мы позволяем себе иметь убеждение, основанное на недостойных основаниях, мы снижаем наши способности к самоконтролю, к сомнению, к критическому и спокойному взвешиванию свидетельств [...]. Зло, рожденное принятием в расчет таких убеждений, — обширно и велико.

Во-вторых, как отмечает Тим Мадиган, для Клиффорда нет различия между стремлением к счастью и стремлением к истине. Стремление и обладание истинными убеждениями являются необходимыми для счастья, потому что счастье, которое основывается на самообмане или недостаточных свидетельствах, не является подлинным (Madigan, 2008: 154). Таким образом, предположение Рорти о возможном зазоре между эпистемологическими обязательствами и практической пользой очень сложно совместимо с рассуждениями Клиффорда.

С моей точки зрения, в тексте Клиффорда ясно утверждается, что связь между эпистемологией и этикой имеет *телеологическую* природу. Также Клиффорд считает, что убеждения, основанные на достаточном количестве свидетельств, *всегда* влекут более позитивные последствия, чем недостаточно обоснованные убеждения. Для дальнейшего раскрытия его подхода мы рассмотрим его теорию в современном контексте этики убеждения.

#### У. КЛИФФОРД И СОВРЕМЕННАЯ ЭТИКА УБЕЖДЕНИЯ

В современной этике убеждения позиция Клиффорда классифицируется как *строгий эвиденциализм*<sup>4</sup> (Chignell, 2018). Стоит отметить, что существует разница между эвиденциализмом в этике убеждения и эвиденциализмом в эпистемологии. Эпистемологический эвиденциализм

<sup>4</sup>От слова «evidence» — свидетельство.

утверждает, что *обоснованными / эпистемически рациональными* являются только те убеждения, которые основываются на свидетельствах. Эвиденциализм в этике убеждения утверждает, что *морально правильно* придерживаться только тех убеждений, которые основываются на свидетельствах. Наиболее знаменитыми сторонниками эвиденциализма в этике убеждения являются Д. Локк, Д. Юм и У. Клиффорд (Mađušić, 2011: 34). Строгий эвиденциализм Клиффорда называется строгим по той причине, что не допускает никаких исключений в том, каких убеждений следует придерживаться. С этой точки зрения, убеждения *всегда* должны быть основаны на достаточном количестве свидетельств. Иными словами, строгий эвиденциализм не допускает исключений из принципа Клиффорда. *Умеренный эвиденциализм*, наоборот, допускает подобные исключения. Давайте рассмотрим то, каким образом допущение этих исключений можно мотивировать.

Представим человека, которого зовут Семен. Он хочет сделать предложение девушке, в которую он влюблен. Он предполагает, что у них будет прекрасная семья, однако это убеждение не основано на достаточном количестве свидетельств. Он знает, что, если бы он руководствовался принципом Клиффорда, ему пришлось бы проверить то, каким образом девушка будет вести себя в различных ситуациях. Например, ему пришлось бы проверить ее реакцию на его раздраженный крик, который возможен в далеком будущем. Для этого ему пришлось бы специально накричать на нее, чтобы убедиться, что и в будущем девушка проявит мудрость и понимание и не уйдет от него. Только после сбора этих и других подобных свидетельств он имел бы моральное право считать, что у них будет хорошая семья. Семен поступает так, как того требует Клиффорд. В результате его поведение отталкивает девушку, и она уходит от него.

Во-первых, мысленный эксперимент демонстрирует, что *рациональность в целом* не ограничивается *эпистемической рациональностью*, но также включает и, например, *практическую рациональность* (Booth, 2007). Во-вторых, он демонстрирует, что существует очень сильная интуиция, согласно которой мы иногда имеем *моральное право* формировать и удерживать убеждения, не основываясь на достаточном количестве свидетельств, рационально это или нет. Если мы хотим сохранить идею, что существует связь между этикой и эпистемологией, то этот мысленный эксперимент склоняет нас к *умеренному эвиденциализму*.

Подходы в рамках умеренного эвиденциализма отличаются в том, как много исключений из принципа Клиффорда дозволено делать. Однако

существуют также и *неэвиденциалистские* подходы. С точки зрения этих подходов, не только возможны ситуации, в которых дозволено нарушать принцип Клиффорда, но иногда его нарушение является *моральным долгом* (Chignell, 2018). Эвиденциализм часто противопоставляют *прагматизму* (Mađušić, 2011). Наиболее известными прагматистами в этике убеждения являются Блез Паскаль и Уильям Джеймс (*ibid.*: 34). Для демонстрации принципов прагматизма представим, что Семен идет на свидание с девушкой. Он хочет ей понравиться, но не считает себя красивым. С точки зрения прагматизма, парень *должен* обрести убеждение, что он красив, потому что это поможет ему понравиться девушке. Иными словами, этого убеждения следует придерживаться по той причине, что оно *практически полезно*. Истинные убеждения чаще всего являются полезными. Однако, с точки зрения прагматизма, истинность — это не главное в вопросе о том, какие убеждения мы *должны* иметь.

Аргументы против прагматизма в этике убеждения часто сконцентрированы вокруг особой трактовки того, *что* такое убеждение. Некоторые философы считают, что убеждения не могут быть необоснованными. Например, Джонатан Адлер считает, что эвиденциализм необходимо трактовать как принцип, объясняющий то, каким образом мы приобретаем и удерживанием убеждения (Adler, 2002; Booth, 2007). С его точки зрения, парень, который *действительно* осознает, что не является красивым, не сможет убедить себя в обратном<sup>5</sup>. Подобная трактовка роли свидетельств в формировании и удерживании убеждений приводит к следующей проблеме теории прагматизма: невозможно иметь убеждение в чем-либо, имея полное осознание того, что не существует свидетельств, обосновывающих это убеждение. Например, вы *не сможете иметь убеждение*, что ваши дети находятся дома, основываясь лишь на том, что оно базируется на сильных практических соображениях (Kelly, 2002: 169–170).

Стратегия, которую предлагает Адлер, имеет три недостатка. Во-первых, люди *часто* имеют необоснованные убеждения, что требует *объяснения* с точки зрения его подхода. Во-вторых, кажется, что стратегия Адлера предполагает *интерналистскую* теорию обоснования, которую не разделяют многие современные философы. В-третьих, эта

<sup>5</sup>В данной ситуации предполагается определенная трактовка того, в какой мере мы можем контролировать процесс формирования и удерживания убеждений. Эта проблема представляет собой отдельный вопрос в этике убеждения.

стратегия предполагает спорную трактовку того, в какой степени мы можем контролировать наши убеждения.

Прагматистская позиция по отношению к стратегии Адлера состоит в том, что даже если иногда мы не можем сформировать какое-то убеждение на прагматических основаниях, это не означает, что нам *не следует* этого делать. К тому же, прагматизм можно трактовать более мягким образом: если вы не можете получить какое-то полезное убеждение, это означает, что вам *следует* начать искать релевантные свидетельства. Эта мягкая трактовка прагматизма совместима с тем взглядом на природу убеждений, которые предлагает Адлер.

Таким образом, с точки зрения прагматизма, в некоторых ситуациях люди *должны* приобретать убеждения, которые не основываются на достаточных свидетельствах, но основываются на практических соображениях. Полноценная прагматическая теория должна продемонстрировать, в каких конкретно ситуациях дозволено или необходимо формировать подобные убеждения.

У нас есть сильные интуиции, согласно которым предпочтительно иметь обоснованные убеждения (Mađušić, 2011: 37). Также кажется, что неправильно игнорировать релевантные свидетельства. Конкретная прагматическая теория может быть построена так, чтобы соответствовать этим интуициям. В рассмотренных примерах мы продемонстрировали *базовые предпосылки* прагматических теорий, однако это не значит, что *конкретная* прагматическая теория будет функционировать таким же образом: например, рекомендовать вам формировать убеждение, что ваши дети дома, тогда как у вас нет достаточных для этого свидетельств. В следующем разделе мы рассмотрим прагматическую теорию Уильяма Джеймса и сравним ее с теорией Уильяма Клиффорда.

#### КРИТИКА У. ДЖЕЙМСА

Наиболее влиятельная критика теории Клиффорда в истории была высказана американским философом и психологом Ульямом Джеймсом, и до 1970-х годов обсуждение работы Клиффорда было сконцентрировано на их дебатах (Madigan, 2008: 133). Работа Джеймса «Воля к вере», опубликованная в 1896 году в журнале «The New World», изначально была лекцией, адресованной философским клубам университетов Йеля и Брауна. Хотя Джеймс и Клиффорд придерживались разных взглядов касательно этики убеждения, в действительности они во многом были согласны. Джеймс согласен с Клиффордом в том, что убеждения должны основываться на свидетельствах, и что поиск свидетельств

необходим для формирования и удерживания убеждений (Madigan, 2008: 99). Однако Джеймс считал, что в некоторых особенных условиях нарушение принципа Клиффорда не просто дозволено, но и *необходимо*.

Джеймс утверждает, что иногда люди сталкиваются с тем, что он называет «истинным выбором». Некоторый выбор является истинным, если выполняются три условия. Выбор должен быть *живым, необходимым и важным*.

- (1) Выбор является *живым* при условии, что субъект совершает выбор между *жизненными* гипотезами (James, 2010: 15). Гипотеза является жизненной для субъекта, если она приемлема для него как в *эпистемическом* смысле, так и в *психологическом*. Например, если существует большое количество свидетельств против какой-то гипотезы, она не будет являться жизненной для субъекта, даже если она ему кажется интуитивно допустимой. Если субъект обладает сильными интуициями против какой-то гипотезы, она тоже не будет являться для него жизненной. Как пишет Джеймс, живая гипотеза проводит «электрическое соединение с вашей природой» (ibid.: 14).
- (2) *Необходимым* является выбор, который основан на логической дизъюнкции (ibid.: 15). Например, можно избежать выбора между покупкой чашки кофе или чашки чая в кафе, купив горячего молока или не купив ничего. Моральные дилеммы, с другой стороны, являются примером необходимого выбора. Если поезд едет на пятерых людей, но вы можете их спасти, убив другого человека, кажется, что вы совершаете выбор между «убить одного и спасти пятерых» или «не убивать одного, но умрут пять человек». В данной ситуации отказ от выбора *уже* является выбором одного из двух.
- (3) *Важным* является тот выбор, который уникален для жизни субъекта. Например, выбор «жениться / выйти замуж за конкретного человека», очевидно, является уникальным. Или, если вас неожиданно позвали в экспедицию на Северный полюс, отказавшись, вы, скорее всего, никогда там больше не окажетесь. Напротив, выбор является *тривиальным*, когда ставки невысоки (ibid.: 16). Например, выбор между покупкой томатного или апельсинового сока является тривиальным.

Аргумент Джеймса можно сформулировать следующим образом: если выбор является необходимым, то агент не сможет его избежать. Если выбор важен, то агент и не захочет его избегать, и выбор повлияет

на жизнь агента. Если выбор является живым, то агент не обладает достаточным количеством свидетельств, которые могли бы склонить его к одной или другой альтернативе, но обе гипотезы *резонируют* с агентом. Это означает, что в ситуации истинного выбора агент обязательно совершит его, и он не будет продиктован свидетельствами. В связи с этим возникает два вопроса. Во-первых, на каких основаниях агент будет выбирать между двумя гипотезами, если эпистемологических оснований недостаточно? Во-вторых, каким образом данный выбор необходимо оценивать с точки зрения этики убеждения?

Сконцентрируемся на первом вопросе. С точки зрения Джеймса, центральным элементом в принятии решения является наша страстная природа (*passional nature*) или, как он иногда выражается — волевая природа (*willing nature*). Он считает, что наша интеллектуальная жизнь очень сложна, и в большинстве случаев мы не можем просто решить поверить во что-то. Скорее наоборот, мы обнаруживаем в себе убеждения, и мы едва ли знаем, почему они у нас есть (James, 2010: 21). Этот сложный процесс, который основывается на неэпистемических основаниях, протекает в нашей страстной природе. Среди элементов страстной природы он выделяет следующие: волевые акты, которые могли сформировать привычки нашего ума, от которых мы теперь не можем избавиться; предубеждения; страсть; имитация; приверженность; давление нашего сословия и группы (*ibid.*).

Сконцентрируемся на втором вопросе. В конечном счете Джеймс отстаивает следующий тезис:

Наша страстная природа не только правомерно может, но и должна совершать выбор между пропозициями, если это истинный выбор, который по своей природе не может быть совершен на интеллектуальных основаниях (*ibid.*: 24).

Защита этого тезиса строится на основании следующей идеи: в нашей практике обретения убеждений мы можем либо *стремиться к знанию истины*, либо *стремиться избежать ошибок*. Как утверждает Джеймс, сами эти установки лежат в области нашей страстной природы. Он считает, что Клиффорд предлагает нам *стремиться избежать ошибок*. Подобный совет он сравнивает с командой генерала, который сказал бы своим солдатам, что им не нужно ввязываться в битву, потому что они рискуют получить ранения. С его точки зрения, *ценность истины важнее, чем риск ошибки*.

Хотя Джеймс и эксплицитно утверждает, что выбор между двумя установками в отношении получения убеждений относится к области

нашей страстной природы (James, 2010: 31), некоторые исследователи видят в его работе то, что можно назвать прагматическим аргументом в пользу предпочтительности *стремления знать истину* (Jordan, 2018). Некоторые факты имеют место по той причине, что мы *считаем*, что они имеют место. Например, любой социальный организм<sup>6</sup> может существовать только в том случае, когда каждый член этого организма совершает свою работу, считая, что остальные выполняют свою. *Факт*, что существует социальный организм, *зависит от наличия убеждений* людей в том, что существует социальный организм. Как только люди перестанут верить в существование социального организма, его не станет. В результате, по-видимому, существуют такие убеждения, которые являются истинными в силу того, что *мы имеем эти убеждения*. Иными словами, «трусмэйкером»<sup>7</sup> (truthmaker) некоторых убеждений является само наличие этих убеждений. Если это так, то совет Клиффорда избегать ошибок *изолирует* нас от некоторого класса истин. Поскольку стратегия *стремления к истине* не изолирует нас от этого класса истин, то она является предпочтительной.

В этом аргументе существует путаница в трактовке того, что является «трусмэйкером». Утверждение, что существует социальный организм, является *истинным в силу того*, что *существует социальный организм*. Иными словами, «трусмэйкером» выступает не то, что мы имеем *убеждение* о наличии социального организма, а само *наличие социального организма*, хотя существование этого организма и *зависит* от наличия убеждения. Наличие убеждения в существовании социального организма и существование самого социального организма находятся в *причинно-следственной* зависимости. В свою очередь, трусмэйкер и пропозиция находятся в другом, не причинно-следственном типе зависимости.

Другой аргумент в пользу стратегии стремления к истине состоит в том, что иногда для получения *свидетельств* в пользу некоторых убеждений нам необходимо сначала *обрести* это убеждение. Например, если вы избегаете дружеских отношений с кем-то от недостатка свидетельств в пользу того, что вы являетесь друзьями, то вы *и не сможете* получить свидетельства в пользу того, что вы являетесь друзьями. Из этого следует, что существует такой класс истинных пропозиций, которые могут быть обоснованы свидетельствами только после того,

<sup>6</sup>В данном фрагменте используется терминология Джеймса.

<sup>7</sup>Трусмэйкер — это то, что делает утверждение / пропозицию / предложение истинным.

как мы обрели убеждение в их истинности. Если следовать правилу Клиффорда и стремиться избегать ошибок, то мы изолируем себя от этого класса истинных пропозиций и не можем быть в них убеждены. Поскольку предпочтительнее иметь много истинных убеждений, то и стратегия стремления знать истину является предпочтительнее. Строгий сторонник Клиффорда возразит, что мы *не должны стремиться* к этому классу истинных пропозиций, потому что для доступа к ним мы должны обрести *необоснованные* убеждения, что идет вразрез с этикой убеждения.

Давайте рассмотрим причину, по которой Джеймс считает, что в случае с вопросом о существовании Бога совершение выбора является *моральным долгом*. Если мы не можем на эпистемических основаниях знать, существует ли Бог, и мы психологически допускаем такую возможность, то выбор между теизмом и атеизмом является *живым*. Выбор между теизмом и атеизмом является *важным*, потому что он оказывает большое влияние на жизнь. Однако является ли выбор между теизмом и атеизмом необходимым? Кажется, что в этой ситуации мы можем не совершать никакого выбора, ожидая большего количества свидетельств. Иными словами, *скептицизм* касательно теизма или атеизма кажется возможным, а поэтому выбор теизма не попадает под условия истинного выбора. Давайте рассмотрим контраргументацию Джеймса.

Во-первых, скептицизм предполагает отсутствие убеждения, что существует Бог. В этом смысле атеизм предполагает не только отсутствие убеждения, что существует Бог, но и наличие позитивного убеждения, что Бога не существует. Поэтому, с точки зрения Джеймса, выбор между убеждениями «Бог существует» и «Бога не существует» — это необходимый выбор, ведь с утверждением «Бога не существует» совместим как атеизм, так и скептицизм.

Во-вторых, выбор скептицизма приводит к тем же последствиям для жизни агента, что и выбор атеизма. Скептицизм влечет такое поведение, *как будто* Бога не существует. Если окажется, что Бог существует, то скептицизм *настолько же прагматически рискован, насколько рискован атеизм*. Иными словами, выбор между теизмом и атеизмом является выбором между тем, будет ли агент жить такую жизнь, которая предполагает существование Бога, или же не будет. В этом смысле, а именно в контексте человеческой жизни, человеческого поведения и жизненных рисков, атеизм не отличается от скептицизма.

В-третьих, Джеймс считает, что вопрос о существовании Бога является достаточно *важным* для того, чтобы совершить выбор в *надежде*

узнать истину. Даже если аргументы в пользу стратегии «стремления к истине» не успешны, агент имеет право избрать эту стратегию в силу важности вопроса о существовании Бога. Таким образом, Джеймс возражает на теорию Клиффорда, демонстрируя ситуацию, в которой агент обладает моральным долгом совершить выбор между двумя гипотезами, которые основываются на равном количестве свидетельств. Такая ситуация — это выбор между теизмом и атеизмом (в том смысле, который включает как скептицизм, так и позитивное убеждение, что Бога не существует)<sup>8</sup>.

В результате наличие скептицизма как возможности не подрывает аргументацию Джеймса. Однако можно исключить возможность скептицизма в отношении существования Бога в целом. Давайте рассмотрим эту стратегию.

Во-первых, следует различать то, каким образом пропозиции могут содержаться в рамках нашей ноэтической структуры<sup>9</sup>. Мы можем либо *принять* какую-то пропозицию как истинную, либо *иметь убеждение*, что пропозиция истинна (Plantinga, 1983: 57). Например, для построения аргументации мы можем *принять*, что  $2 + 2 = 5$ , но мы не можем быть в этом *убеждены*. Во-вторых, неоднозначность свидетельств обладает интересным, хотя и спорным свойством. Джон Бишоп сравнивает тезис неоднозначности свидетельств с тем, как функционирует гештальтное восприятие (Bishop, 2006: 71). Возможно, и мир в целом мы способны схватывать в нашем восприятии либо натуралистически, либо видеть в нем божественную активность. Если это так, то скептицизм может быть лишь *принят*, но мы не можем быть *убеждены* в скептицизме на самом деле. Принимая скептицизм, мы надеваем «натуралистические очки» и посредством этого *обретаем убеждение*, что Бога не существует (поскольку это восприятие предполагает, что его не существует), хотя можем и *принимать скептицизм* интеллектуально. Если наше восприятие мира действительно устроено подобным образом, то аргументация Джеймса становится более полной. Выбирая скептицизм, люди не просто действуют так, будто Бога не существует, но и воспринимают мир так, будто Бога не существует. То есть, выбирая скептицизм, люди

<sup>8</sup>Стоит отметить, что Джеймс не был христианином и не защищал конкретные религиозные утверждения. Под теизмом в данной статье понимается минимальное утверждение, что существует Бог.

<sup>9</sup>Ноэтическая структура агента — это множество убеждений агента со спецификацией взаимосвязей между ними.

обретают *позитивное убеждение*, что Бога не существует, хотя могут *принять* и то, что они не знают, существует ли он или нет.

Хотя выбор между теизмом и атеизмом может быть эпистемически позволительным, кажется, что аргументация Джеймса недостаточна для того, чтобы выбор между теизмом и атеизмом *являлся моральным долгом*. Если это так, то эту теорию корректнее классифицировать не как прагматизм, а как разновидность *умеренного эвиденциализма*, в отличие от строгого эвиденциализма Клиффорда.

Наиболее влиятельный анализ дискуссии между Джеймсом и Клиффордом был предложен Джорджем Мавроди (Mavrodes, 1963; Mavrodes, 1986). С его точки зрения, между реальными утверждениями Клиффорда и Джеймса нет логического противоречия.

Для разъяснения его позиции необходимо различить два типа эвиденциализма: *пороговый эвиденциализм* (threshold evidentialism) и *пропорциональный эвиденциализм* (proportional evidentialism) (ibid.: 207–209). С точки зрения порогового эвиденциализма, убеждения обоснованы только в случае, когда количество свидетельств переходит определенную границу. С точки зрения пропорционального эвиденциализма, убеждения могут быть обоснованными в различной степени пропорционально количеству свидетельств, на которых они основываются. От количества свидетельств также зависит сила убеждения или уверенность агента. С точки зрения этого подхода, конкурирующие убеждения могут иметь низкий уровень обоснованности, но наиболее обоснованным будет из них то, которое основывается на большем количестве свидетельств в сравнении с другими релевантными убеждениями.

Текст Клиффорда позволяет трактовать его как пропорционального эвиденциалиста. Данная трактовка Клиффорда, как утверждает Мавроди, не противоречит позиции Джеймса. Предположим, что вопрос о моральных свойствах убеждений агентов определяется эпистемической обоснованностью убеждений. В этом случае, если теизм и атеизм одинаково обоснованы, то одинаково этично придерживаться как теизма, так и атеизма.

Более того, Клиффорд, кажется, не советует быть пассивным в отношении наших убеждений, как ему предписывает Джеймс (Hollinger, 1997). В своей теории *Клиффорд не дает никаких рекомендаций касательно выбора между одинаково обоснованными убеждениями*, в то время как Джеймс дополняет его теорию и дает такие рекомендации

(Mavrodes, 1986: 212). В следующем разделе мы рассмотрим теорию Алвина Плантинги как один из самых влиятельных современных подходов к критике теории Клиффорда.

#### КРИТИКА А. ПЛАНТИНГИ

Теорию Клиффорда также можно трактовать как разновидность *порогового* эвиденциализма. В этом случае, если свидетельства в пользу теизма или атеизма не переходят через границу, достаточную для того, чтобы убеждение было обоснованным, то придерживаться теизма или атеизма<sup>10</sup> *одинаково неэтично*. Теория Алвина Плантинги иногда рассматривается как ответ на работу Клиффорда, проинтерпретированную в русле порогового эвиденциализма (Plantinga, 1982; 1983; Evans, 1998: 41–47). Эта критика является одной из самых влиятельных в наше время (Madigan, 2008: 147).

Основная идея Плантинги в том, что принцип Клиффорда не должен применяться к убеждению, что существует Бог, поскольку оно является *правомерно базовым* (properly basic beliefs). Правомерно базовые убеждения — это такие убеждения, которые не требуют обоснования, но принятие которых является эпистемически дозволенным. Если мы принимаем, что существуют правомерно базовые убеждения и что на них должны основываться другие убеждения, то мы являемся *фундаменталистами в эпистемологии*. Конкретная фундаменталистская теория должна специфицировать, какие типы убеждений являются правомерно базовыми.

В своей работе Плантинга формулирует то, что он называет *классическим фундаментализмом*. С точки зрения этого типа фундаментализма, правомерно базовыми являются такие убеждения, которые либо *самоочевидны*, либо *очевидны для органов чувств*, либо *неисправимы* (incorrigible) (Plantinga, 1983: 59). Под «неисправимыми» понимаются такие убеждения, которые касаются лишь нашего феноменального опыта (ibid.: 58). В пример можно привести убеждение, что в моем опыте сейчас присутствует что-то, что я называю компьютером на столе. Самоочевидные убеждения — это такие убеждения, истинности которых можно определить, просто взглянув на них и поняв их (ibid.: 56). Например, убеждение, что  $2 + 1 = 3$  попадает под этот класс убеждений. Наконец, убеждение является очевидным для органов чувств, если истинность

<sup>10</sup>В данном фрагменте под атеизмом понимается позитивное утверждение, что Бога не существует.

этого убеждения может быть определена посредством использования органов чувств (Plantinga, 1983: 57). Убеждение, что на улице снег, основывается на зрении и попадает под эту категорию убеждений.

Убеждение, что существует Бог, не может быть правомерно базовым в рамках классического фундаментализма, потому что оно не попадает ни в одну из выделенных категорий. Поскольку именно такого типа фундаментализма придерживается большинство мыслителей, включая Клиффорда и защитников естественной теологии, это заставляет их требовать свидетельств в пользу существования Бога. Однако, с точки зрения Плантинги, классический фундаментализм ложен по двум причинам.

Во-первых, существуют убеждения, которые, очевидно, являются правомерно базовыми, но не попадают под критерий классического фундаментализма. Убеждение, что сегодня на завтрак я ел овсянку, является примером такого убеждения. Другой пример — убеждение, что у других людей есть сознание.

Во-вторых, классический фундаментализм является внутренне противоречивым, что является более серьезным аргументом против него. Возьмем следующее утверждение:

*Классический фундаментализм:* пропозиция «Р» является правомерно базовой только в том случае, если она является либо самоочевидной, либо очевидной для органов чувств, либо неисправимой.

Плантинга утверждает, что рациональное принятие классического фундаментализма либо предполагает его обоснованность каким-то аргументом, либо он должен являться правомерно базовым сам по себе (ibid.: 60). Поскольку классический фундаментализм не основывается на аргументе и не является правомерно базовым, то и его принятие является иррациональным с точки зрения его собственных стандартов. Плантинга считает, что этого достаточно для отвержения классического фундаментализма. Взамен Плантинга не предлагает ничего, предполагая, что у нас нет эксплицитного критерия, позволяющего отличать правомерно базовые утверждения<sup>11</sup>. Очевидно, что убеждение «Бог существует» является базовым для некоторых людей, но Плантинга утверждает, что оно является и правомерно базовым. Каким образом он это обосновывает?

<sup>11</sup>В этом он повторяет ход Родерика Чизолма в решении проблемы критерия (Chisholm, 1973).

Для ответа необходимо отметить, что Плантинга является *экстерналистом* в эпистемологии, то есть он считает, что *обоснованность*<sup>12</sup> убеждения связана с *внешними* по отношению к агенту условиями. Если агент «правильным» образом «подсоединен» к миру, то его убеждение является обоснованным. Например, наши глаза могут быть надежными, когда речь идет о повседневных ситуациях. Пускай мы и можем усомниться в их надежности, но если они являются надежными *объективно*, то есть «подсоединяют» нас к миру «правильным» образом, то и убеждения, основанные на нашем зрении, являются обоснованными. Таким образом, убеждение «Бог существует» может быть правомерно базовым, если оно основано на «правильной» связи с миром. С точки зрения Плантинги, в каждого человека Бог заложил *механизм*, с помощью которого он может обрести убеждение, что существует Бог. Этот механизм как раз и гарантирует правильность внешних условий, которые делают убеждение, что Бог существует, правомерно базовым.

Можно возразить, что мы не знаем, существует ли Бог. Поэтому мы не знаем, устроены ли мы таким образом, чтобы убеждение «Бог существует» было правомерно базовым для нас. Плантинга ответил бы следующим образом: «Условия обоснованности убеждений лежат *за пределами агента*». Это означает, что если Бог существует и мы имеем базовое убеждение, что Он существует, то мы *знаем*, что Он существует, поскольку он вложил в нас надежный механизм распознавания его существования. Тогда убеждение, что существует Бог, является правомерно базовым, а следовательно, и рациональным. Иными словами, если Бог существует, то иметь базовое убеждение «Бог существует» эпистемически рационально.

Истинность или ложность теории Плантинги сводится к следующим вопросам: какова правильная теория эпистемического обоснования: интернализм, экстернализм (Chisholm, 1973), или какая-то другая теория (Alston, 1993)? Если интернализм и экстернализм просто отсылают к разным типам эпистемического обоснования (Swinburne, 2001), то каким из них мы должны руководствоваться при построении фундаменталистской теории и почему? Здесь мы не будем рассматривать эти вопросы. Если все же экстернализм является полностью или частично

<sup>12</sup>В данном фрагменте под обоснованностью имеется в виду понятие *warrant*, а не понятие *justification*. Разница между ними в том, что у Плантинги под *warrant* понимается то, что устанавливает разницу между истинным убеждением и знанием. Понятие *justification* часто имеет более узкий смысл в дискуссии об анализе знания.

верной теорией эпистемического обоснования и позволительно закладывать ее в основание нашей фундаменталистской теории, то позиция Плантинги является убедительной. В этом случае для убеждения, что существует Бог, не требуется свидетельств, если оно лежит в основании поэтической структуры агента.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной статье мы рассмотрели теорию Клиффорда в контексте современной этики убеждения, а также рассмотрели наиболее влиятельную критику его теории как в целом (критика Уильяма Джеймса), так и в рамках нашего времени (критика Алвина Плантинга). Мы надеемся, что после прочтения этой статьи у читателя сформировалось более полное представление о внутренней структуре теории Клиффорда, о том, как она встраивается в современную этику убеждения, и том, каким образом она может критиковаться. К сожалению, в рамках данной работы мы не затронули критику Клиффорда его современниками, а именно — членами «Метафизического объединения». Также мы не смогли полноценно раскрыть все современные подходы к критике Клиффорда. Поэтому для последующего погружения в тему мы советуем работу знаменитого исследователя Клиффорда — Тима Мадигана (Madigan, 2008). Поскольку в современной философии практически нет людей, которые отстаивают строгий эвиденциализм, эта работа Мадигана особенно интересна, потому что в ней он развивает теорию Клиффорда в русле этики добродетелей.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Adler J. E.* Belief's Own Ethics. — Cambridge (MA) : The MIT Press, 2002.
- Alston W. P.* Epistemic Desiderata // Philosophy and Phenomenological Research. — 1993. — Vol. 53, no. 3. — P. 527–51.
- Ammerman R. R., Singer M. G.* Belief, Knowledge, and Truth : Readings in the Theory of Knowledge. — NY : Scribner, 1970.
- Bishop J.* Believing by Faith : An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief. — Oxford : Clarendon Press, 2006.
- Booth A. R.* The Two Faces of Evidentialism // Erkenntnis. — 2007. — No. 3. — P. 401–417.
- Chignol A.* The Ethics of Belief / The Stanford Encyclopedia of Philosophy ; ed. by E. N. Zalta. — 2018. — URL: <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-belief/> (visited on Sept. 10, 2019).

- Chisholm R. M.* The Problem of the Criterion. — Milwaukee : Marquette University Press, 1973.
- Code L.* Epistemic Responsibility. — Hanover, N.H. : Published for Brown University Press by University Press of New England, 1987.
- Evans C. S.* Faith Beyond Reason : A Kierkegaardian Account. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 1998.
- Gale R. M.* On the Nature and Existence of God. — Cambridge : Cambridge University Press, 1996.
- Hollinger D. A.* James, Clifford, and the Scientific Conscience // The Cambridge Companion to William James / ed. by R. A. Putnam. — Cambridge : Cambridge University Press, 1997. — P. 69–83.
- James W.* The Will to Believe // The Will to Believe : And Other Essays in Popular Philosophy. — Auckland, N.Z. : The Floating Press, 2010. — P. 13–44.
- Jordan J.* Pragmatic Arguments and Belief in God / Metaphysics Research Lab, Stanford University ; ed. by E. N. Zalta. — 2018. — URL: <https://seop.illc.uva.nl/entries/pragmatic-belief-god/> (visited on Sept. 10, 2019).
- Kelly T.* The Rationality of Belief and Some Other Propositional Attitudes // Philosophical Studies. — 2002. — Vol. 110, no. 2. — P. 163–96.
- Madigan T. J.* W. K. Clifford and “The Ethics of Belief”. — Newcastle : Cambridge Scholars Publishing, 2008.
- Marušić B.* The Ethics of Belief // Philosophy Compass. — 2011. — Vol. 6, no. 1. — P. 33–43.
- Mavrodes G.* James and Clifford on “The Will to Believe” // Pacific Philosophical Quarterly. — 1963. — Vol. 44, no. 2. — P. 191.
- Mavrodes G.* Intellectual Morality in Clifford and James // The Ethics of Belief Debate / ed. by G. D. McCarthy. — Atlanta (GA) : Scholars Press, 1986. — P. 20–27.
- Plantinga A.* Rationality and Religious Belief // Contemporary Philosophy of Religion / ed. by S. M. Cahn, D. Shatz. — Oxford : Oxford University Press, 1982. — P. 255–377.
- Plantinga A.* Reason and Belief in God // Faith and Rationality : Reason and Belief in God / ed. by A. Plantinga, N. Wolterstorff. — Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1983. — P. 16–93.
- Rorty R.* Religious Faith, Intellectual Responsibility, and Romance // The Cambridge Companion to William James / ed. by R. A. Putnam. — Cambridge : Cambridge University Press, 1997. — P. 84–102.
- Schellenberg J. L.* The Hiddenness Argument : Philosophy’s New Challenge to Belief in God. — Oxford : Oxford University Press, 2015.
- Swinburne R.* Epistemic Justification. — Oxford, NY : Clarendon Press, 2001.
- Swinburne R.* The Existence of God. — Oxford, NY : Clarendon Press, 2004.
- The Blackwell Companion to The Problem of Evil / ed. by J. P. McBrayer, D. Howard-Snyder. — Malden (MA) : Wiley Blackwell, 2014.

*Van Inwagen P. QuamDilecta // God and the Philosophers : The Reconciliation of Faith and Reason / ed. by T.V. Morris. — NY : Oxford University Press, 1996. — P. 31–60.*

*Van Inwagen P. The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics. — Boulder, Colorado : Westview Press, 1998.*

---

Faul', B. V. 2019. "Этика убеждения У. К. Клиффорда [The Ethics of Belief of W. K. Clifford]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* III (3), 15–36.

---

BOGDAN FAUL'

PHD STUDENT AT THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY, SAINT-PETERSBURG STATE UNIVERSITY

## THE ETHICS OF BELIEF OF W. K. CLIFFORD

**Abstract:** This article is an introduction to "The Ethics of Belief" by William Kingdon Clifford. The author examines the connection of "The Ethics of Belief" with contemporary philosophy of religion, analyzes the nature of relationships between epistemology and ethics in Clifford's theory, and puts it into the context of the ethics of belief in contemporary philosophy. The author concentrates on such notions as epistemic and practical rationality, compares Clifford's theory with moderate evidentialism and pragmatism in the ethics of belief. After that, the author analyzes the most famous critique of Clifford's theory introduced by William James. Then, he discusses the analysis of Clifford-James debates proposed by George Mavrodes. In the end, the author concentrates on Alvin Plantinga's approach to epistemology, as an example of contemporary criticism of Clifford's theory.

**Keywords:** Ethics of Belief, Epistemology, Pragmatism, Evidentialism, Clifford's Principle, Theism, Atheism, Moral Philosophy.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-15-36.

### REFERENCES

- Adler, J. E. 2002. *Belief 's Own Ethics*. Cambridge (MA): The MIT Press.
- Alston, W. P. 1993. "Epistemic Desiderata." *Philosophy and Phenomenological Research* 53 (3): 527–51.
- Ammerman, R. R., and M. G. Singer. 1970. *Belief, Knowledge, and Truth: Readings in the Theory of Knowledge*. NY: Scribner.
- Bishop, J. 2006. *Believing by Faith: An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief*. Oxford: Clarendon Press.
- Booth, A. R. 2007. "The Two Faces of Evidentialism." *Erkenntnis*, no. 3: 401–417.
- Chignell, A. 2018. "The Ethics of Belief." The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Accessed Sept. 10, 2019. <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-belief/>.
- Chisholm, R. M. 1973. *The Problem of the Criterion*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Code, L. 1987. *Epistemic Responsibility*. Hanover, N.H.: Published for Brown University Press by University Press of New England.

- Evans, C. S. 1998. *Faith Beyond Reason: A Kierkegaardian Account*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Gale, R. M. 1996. *On the Nature and Existence of God*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hollinger, D. A. 1997. "James, Clifford, and the Scientific Conscience." In Putnam 1997, 69–83.
- James, W. 2010. "The Will to Believe." In *The Will to Believe : And Other Essays in Popular Philosophy*, 13–44. Auckland, N. Z.: The Floating Press.
- Jordan, J. 2018. "Pragmatic Arguments and Belief in God." Metaphysics Research Lab, Stanford University. Accessed Sept. 10, 2019. <https://seop.illc.uva.nl/entries/pragmatic-belief-god/>.
- Kelly, T. 2002. "The Rationality of Belief and Some Other Propositional Attitudes." *Philosophical Studies* 110 (2): 163–96.
- Madigan, T. J. 2008. *W. K. Clifford and "The Ethics of Belief"*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Marusic, B. 2011. "The Ethics of Belief." *Philosophy Compass* 6 (1): 33–43.
- Mavrodes, G. 1963. "James and Clifford on 'The Will to Believe'." *Pacific Philosophical Quarterly* 44 (2): 191.
- . 1986. "Intellectual Morality in Clifford and James." In *The Ethics of Belief Debate*, ed. by G. D. McCarthy, 20–27. Atlanta (GA): Scholars Press.
- McBrayer, J. P., and D. Howard-Snyder, eds. 2014. *The Blackwell Companion to The Problem of Evil*. Malden (MA): Wiley Blackwell.
- Plantinga, A. 1982. "Rationality and Religious Belief." In *Contemporary Philosophy of Religion*, ed. by S. M. Cahn and D. Shatz, 255–377. Oxford: Oxford University Press.
- . 1983. "Reason and Belief in God." In *Faith and Rationality : Reason and Belief in God*, ed. by A. Plantinga and N. Wolterstorff, 16–93. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Rorty, R. 1997. "Religious Faith, Intellectual Responsibility, and Romance." In Putnam 1997, 84–102.
- Schellenberg, J. L. 2015. *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*. Oxford: Oxford University Press.
- Swinburne, R. 2001. *Epistemic Justification*. Oxford and NY: Clarendon Press.
- . 2004. *The Existence of God*. Oxford and NY: Clarendon Press.
- Van Inwagen, P. 1996. "QuamDilecta." In *God and the Philosophers : The Reconciliation of Faith and Reason*, ed. by T. V. Morris, 31–60. NY: Oxford University Press.
- . 1998. *The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics*. Boulder, Colorado: Westview Press.