

ADAM DYRDA

PRAGMATYCZNY WYMIAR TAK ZWANEJ TEZY CLIFFORDA*

Celem tego artykułu jest analiza etycznej wersji ewidencjalizmu XIX-wiecznego matematyka i filozofa W.K. Clifforda, a także obrona go przed zarzutami sformułowanymi przez pragmatystów. Postaram się wykazać, że argumentacja Clifforda, wpisująca się zasadniczo w XIX-wieczny program pozytywistycznej epistemologii, świadomie uwzględniała elementy pragmatyczne, wykluczające jej przesadnie radykalne odczytanie i krytykę. Na końcu pokażę, że pewne współczesne koncepcje pragmatyczne właściwie wspierają normatywne intuicje, kryjące się za programem „etyki przekonań” zaproponowanym przez Clifforda prawie 150 lat temu.

1. JANUSOWE OBLICZE EWIDENCJALIZMU

Postulat opierania się przez myślące podmioty na dobrych racjach lub świadectwach jest podstawowym postulatem tzw. ewidencjalizmu w epistemologii¹. Jak naucza Bertrand Russell, perfekcyjna racjonalność wymaga, aby

Dr hab. ADAM DYRDA, prof. UJ — Uniwersytet Jagielloński, Wydział Prawa i Administracji, Katedra Teorii Prawa; adres do korespondencji: ul. Bracka 12, 31-005 Kraków; e-mail: adam.dyrda@uj.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3032-8221>.

* Artykuł pozostaje w związku z badaniami prowadzonymi w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki pt. „Etyka przekonań instytucjonalnych” (grant nr 2020/37/B/HS5/00272). Dziękuję anonimowym recenzentom za uwagi i sugestie, które pozwoliły istotnie poprawić jakość mojej argumentacji.

¹ Ilekcroć będzie mowa o ewidencjalizmie, chodzi o teorię uzasadnienia epistemicznego. Opieranie się na dobrych racjach czy świadectwach nie oznacza jeszcze, że przekonania mające takie uzasadnienie są prawdziwe. Normatywny ewidencjalizm, o którym będzie mowa w tekście, to teoria, która choć stawia bardzo wysokie wymogi pod adresem przekonań, czyni to wyłącznie w odniesieniu do ich uzasadnienia, a nie prawdziwości. Utrzymywanie fałszywych, ale dobrze uzasadnionych przekonań, nie jest zatem przedmiotem krytyki ze strony ewidencjalizmu.

przypisywać określonym sądom taki poziom przekonania, jaki koresponduje ze stopniem ich prawdopodobieństwa (RUSSELL 1948, 397-398). Podobne twierdzenie można przypisać większości empirystów, od Davida Hume'a i Johna Locke'a począwszy². Ludzie jednak czasami nie zdają sobie sprawy, jaki poziom wiarygodności powinni przypisać przyjmowanym przekonaniom³. Zdarza się, że przyjmują uproszczoną perspektywę zero-jedynkową, zgodnie z którą albo posiadają odpowiednie dowody (świadczenia, *evidence*)⁴ na poparcie sądów lub też nie — i odpowiednio żywią przekonania *za* lub *przeciw* danemu sądowi *p*. Na gruncie takiego naiwnego — i niewiarygodnego — modelu można zatem albo być przekonanym („X jest przekonany, że *p*”), albo nie, przy czym ta druga sytuacja obejmuje jedynie przekonanie negatywne (tzn. „X jest przekonany, że nie-*p*”). Model ten wyklucza pośrednią postawę stopniowego przekonania/zwątpienia, włącznie z postawą zawieszenia sądu (tzn. sytuacji, w której „X nie jest przekonany, że *p* ani że nie-*p*”); ignoruje także fakt, że na temat wielu spraw ludzie nie mają po prostu żadnych przekonań, bo nie mają o nich zielonego pojęcia. Akceptowalne podejście epistemologiczne nie może pomijać stanów przekonaniowej indyferencji (CHISHOLM 1956, 450) i tego, że o statusie wielu przekonań rozstrzygną dopiero przyszłe świadectwa.

Niewiarygodność uproszczonego modelu nie powoduje, że nie może on być w praktyce stosowany jako potoczna normatywna teoria epistemiczna. Poczucie, że w danej sprawie można być albo przekonanym albo nie, pozwala ludziom z łatwością przechodzić do porządku dziennego nad pojawiającymi się wątpliwościami. To może prowadzić do żywienia „nadprzekonań” (*overbeliefs*)⁵, czyli

² John Locke wskazywał, że żywienie przekonania i stopień (prawdopodobieństwo) tego przekonania to dwie powiązane kwestie, uzasadniane dzięki odwołaniu do tej samej podstawy przekonania (LOCKE 1934, ks. 4, rozdz. 16). W tym samym dziele Locke'a jednak te kryteria nie są użyte przeciwko wierze chrześcijańskiej, sam Locke bowiem sądził, że wiara ta ma racjonalne podstawy. Por. KAUBER 1974, 161.

³ Przyjmuję, że przedmiotem przekonania jest pewien stan rzeczy, a jego treścią sąd wyrażony w zdaniu określonego języka. W pracach filozofów anglosaskich, które przywołuję, odróżnienie przedmiotu i treści przekonania niejednokrotnie się zaciera. Dotyczy to szczególnie pism (neo)pragmatystów, którzy często używają pojęcia sądu bez zamiaru implikowania metafizycznych twierdzeń na gruncie semantyki (np. pojmowania sądu jako fregowsko-platońskiego abstrakcyjnego bytu semantycznego). Dziękuję anonimowemu recenzentowi za zwrócenie uwagi na tę kwestię.

⁴ Pojęcie świadectwa może być na potrzeby tego opracowania rozumiane względnie szeroko jako obejmujące zarówno świadectwa a priori jak i a posteriori, choć ten pierwszy rodzaj świadectw rodzi istotne problemy filozoficzne i jedynie w pewnych granicach, które zostaną wskazane poniżej, odgrywa rolę na gruncie teorii Clifforda.

⁵ Pojęcie „overbelief” pojawia się u Williama Jamesa w jego wykładach o pragmatyzmie, gdzie wskazuje on, że tego rodzaju przekonania stanowią konieczne hipotezy, stanowiące warunki dostarczenia dalszych dowodów. W pierwszym polskim tłumaczeniu *Pragmatyzmu* Jamesa

przekonań nieopartych na dostatecznych świadectwach. Nadprzekonanie zachodzi wtedy, gdy stopień czyjegós przekonania, że p , jest nieproporcjonalnie wysoki w stosunku do „mocy” dostępnych świadectw, na których można to przekonanie, jako prawdopodobne, oprzeć. W świetle zero-jedynkowej teorii stopniowe dostosowanie poziomu przekonania do mocy świadectw jest jednak z urzędu wykluczone (uwzględniają je natomiast wyrafinowane koncepcje uwzględniające m.in. czynniki probabilistyczne⁶, argumentację statystyczną czy choćby refleksyjne ważenie racji).

Żywienie nadprzekonania może wynikać z postawy dogmatycznej, czyli szanowania przekonań tylko z tej przyczyny, że już się je ma, bądź fideizmu, a więc poglądu, że warto utrzymywać pewne przekonania (np. wiara) nawet wtedy, gdy nie ma dobrych argumentów (racji, świadectw) na ich poparcie (a nawet gdy wobec tych przekonań przedstawia się silne kontrargumenty). Dogmatyzm w tym rozumieniu absolutyzuje zasadę konserwatyzmu doksa-stycznego. Zgodnie z nią, konfrontując dotychczasowy system przekonań z nowymi świadectwami, ewentualne rewizje w jego ramach powinny być minimalistyczne i nie naruszać najmocniej zakorzenionych przekonań. Współ-cześni epistemologowie i metodologowie nauki są zgodni, że ta zasada w procesie oceny i rewizji dotychczasowych przekonań nie powinna stanowić jedyne kryterium. Zwykle proponuje się równoważenie jej innymi zasadami, postulującymi m.in. maksymalne uwzględnienie zinterpretowanego doświadczenia, spójność i prostotę systemu przekonań czy jego skuteczność predykcyjną. Szczególnie na gruncie neopragmatyzmu podkreśla się, że żadne przekonania nie stanowią nierewidowalnych dogmatów⁷. Przyjęcie naiwnego modelu może także skutkować tendencją do żywienia „podprzekonań”, występujących w sytuacji, w której pomimo posiadania pewnych, choć nie w pełni konkluzywnych świadectw, jednostka nie żywi przekonań na ich podstawie, choć byłoby to przynajmniej w pewnym stopniu uzasadnione⁸.

tłumacz, Władysław M. Kozłowski, tłumaczy „overbelief” jako „śmiałość”. W tłumaczeniu całe zdanie Jamesa brzmi: „Różne wierzenia dodatkowe ludzi, ich poszczególne śmiałości w zakresie wiary, są to rzeczy potrzebne, aby dostarczyć dowodów” (JAMES 1911, 161). Sam tłumacz „overbelief” technicznie jako „nadprzekonanie”, choć rozsądną alternatywną jest także „przekonanie nadmiarowe” (analogicznie w przypadku niedostatecznie uzasadnionych przekonań: „podprzekonanie” albo „przekonanie niedomiarowe”).

⁶ Takie podejście reprezentuje popularny nurt badań tzw. epistemologii bayesowskiej.

⁷ Na przykład, w słynnych „Dwóch dogmatach empiryzmu” W.V.O. Quine argumentował, że zasada konserwatyzmu (*minimum mutilation*) nie wystarcza sama przez się, aby „obronić” klasycznie pojmowanych prawd analitycznych przed możliwością rewizji (QUINE 1969, 35–70).

⁸ Sformułowanie, że podprzekonanie jest „żywione” — tak jak przekonanie — jest nieco niefortunne. Sądzę jednak, że taki sposób mówienia jest dopuszczalny, o ile przyjmujemy pragmatyczną zasadę powiązania przekonania z działaniem. W jej świetle zaciera się różnica między

Wyżej przywołany dogmatyzm to postawa charakterystyczna dla ludzi zakorzenionych w pewnej odizolowanej tradycji kulturowej i stroniących od konfrontacji swoich poglądów z poglądami innych. Mimo to czasami dogmatyzm jest śmiało broniony przez znaczące intelektualne autorytety, towarzyszy mu wtedy jednak szczegółowo wypracowane uzasadnienie: na przykład w sytuacjach, gdy jednostki będą przekonane, że oparcie się na nowych dowodach, nawet jeżeli byłoby pożądane z epistemicznego punktu widzenia, prowadziłyby do większego zła z punktu widzenia moralności (w myśl przysłowia wyspiarzy: *ignorance is bliss*). Trudno jednak uznać taki dogmatyzm za teorię normatywną w pełnym tego słowa znaczeniu.

W przeciwieństwie do dogmatyzmu ewidencjalizm jest normatywną teorią uzasadnionych przekonań, a zatem teorią, która ma przewyciężyć charakterystyczny dla dogmatyzmu naiwny epistemiczny oportunizm. Ta teoria normatywna ma za zadanie odpowiedzieć na pytanie, w jakich okolicznościach żywione przez ludzi przekonania są uzasadnione (jako oparte na dopuszczalnych racjach lub świadectwach), a w jakich nie.

Ewidencjalizm w diskutowanym sensie nie jest jednak jedyną godną rozważenia normatywną teorią epistemiczną. Po pierwsze, istotne pytanie brzmi: czy wszystkie przekonania powinny rzeczywiście podlegać tym samym ewidencjalistycznym kryteriom (problem uniwersalnego charakteru ewidencjalizmu)? Po drugie, nie istnieje ogólne i nadrzędne pojęcie świadectwa; gdy mowa o świadectwach, to są one zazwyczaj relatywizowane do domeny dyskursu czy dyscypliny naukowej⁹. Po trzecie, oprócz świadectw w sensie ewidencjalistycznym, najczęściej wiązanych z publicznie dostępnymi obserwacjami (świadectwa empiryczne), za dowody — szczególnie na gruncie „nauk o duchu” — uznaje się argumenty rozumowe, intuicje, a nawet wglądy czy emocje. Historyczne sukcesy filozoficznego racjonalizmu dowodzą, że argumenty spekulatywne (niekoniecznie w pejoratywnym rozumieniu) mogą zastępować świadectwa empiryczne zarówno tam, gdzie nie są one w ogóle dostępne, jak i po prostu wypierać te świadectwa¹⁰. Alternatywą dla dogmatyzmu i racjonalizmu — przynajmniej jeśli chodzi o niektóre sfery życia kulturowego (religia, instytucje społeczne

żywieniem przekonania i zawieszeniem sądu, a do tego ostatniego sprowadza się przecież żywienie podprzekonania.

⁹ Pojęcie świadectwa jest więc pojęciem teoretycznie uwarunkowanym.

¹⁰ Złośliwi komentatorzy przypisują niesłusznie Hegłowi albo Fichtemu — jako „niemieckim metafizykom” — stwierdzenie, że „jeśli teoria nie zgadza się z faktami, to tym gorzej dla faktów” (tak BOCHEŃSKI 1993, 195; por. także ROJT 2019 — wpis na blogu filozoficznym „Kompromitacje” pt. „Hegel, planety i powiedzenie ‘Tym gorzej dla faktów’”).

i prawne) — jest fideizm. Zgodnie z tym stanowiskiem racje uzasadniające przekonania w pewnych domenach dyskursu mogą mieć charakter poza-intelektualny i nie-empiryczny. Jak zobaczymy poniżej, tego typu fideistyczny pogląd głosił m.in. William James.

Osobną sprawą jest uzasadnienie moralne przyjmowania przekonań. Jeśli myślenie stanowi formę działania, to ocena etyczna winna towarzyszyć ocenie epistemicznej. Normatywna teoria akceptacji przekonań powinna zatem odnosić się do obu rodzajów kryteriów. Spośród wielu opcji szczególną uwagę zwracają teorie, zgodnie z którymi nie wszystkie przekonania, które są prawdziwe, są jednocześnie moralnie dobre (np. jeśli pozostają niedostatecznie uzasadnione), albo teorie, zgodnie z którymi żywienie pewnych przekonań bez dostatecznych świadectw jest moralnie dobre (przynajmniej w pewnych okolicznościach konieczne jest podjęcie działania, a to zwykle jest motywowane żywieniem odpowiedniego przekonania)¹¹. Natomiast przyjęcie normatywnego ewidencjalizmu, jako prowadzącego do uznania pewnych przekonań za niedostatecznie uzasadnione („złe” z epistemicznego punktu widzenia), może skłaniać do przyjęcia przeciwnej tezy moralnej, zgodnie z którą żywienie takich niedostatecznie uzasadnionych przekonań jest także moralnie złe. Problematiczna pozostaje zatem relacja między tzw. uzasadnieniem epistemicznym a uzasadnieniem etycznym. Ewidencjalizm normatywny może bowiem stanowić nie tylko koncepcję epistemiczną, ale także etyczną: „dobre racje” mogą być postrzegane jako dobre zarówno z poznawczego, jak i moralnego punktu widzenia. Zgodnie z tego typu poglądem utrzymywanie pewnych sądów bez posiadania dostatecznych świadectw na ich poparcie jest nie tylko nieracjonalne, ale także niemoralne. Teorię przyjmującą takie epistemiczno-moralne wymogi można nazwać maksymalistyczną etyką przekonań, stanowiącą „moralnie wzmocniony” wariant ewidencjalizmu.

¹¹ Roderick Firth podaje przykład naukowca, który głęboko wierzy, że Bóg stworzył go, aby odkrył doniosłe dla ludzkości prawdy naukowe. Choć jego wiara jest całkowicie irracjonalna, a przypuszczalnie również nieprawdziwa (i jako taka jest poznawczo bezwartościowa), może okazać się pożyteczna ze względu na swoje następstwa — faktyczne odkrycia naukowe (FIRTH 1980). Przykład ten ma pokazywać, że przy szczególnym, utylitarystycznym (w sensie tzw. utylitarystycznym czynów), rozumieniu słuszności nie każda teoretyczna postawa uchylająca regule ewidencjalizmu jest z założenia niesłuszna, bo jest racją dla postępowania optymalnie służącego do osiągnięcia celu poznawczego w tym konkretnym wypadku. Inaczej jednak wygląda to na gruncie utylitarystycznego reguł, gdzie racją postępowania ma być ogólna reguła, optymalna z punktu widzenia osiągania celów poznawczych — tu faktycznie reguła ewidencjalizmu mogłaby być uznana za regułę optymalną. Jak zauważa W. Galewicz, utylitarystyczny reguł ma poważny problem związany z pytaniem czy sam fakt tego, że dana reguła w większości wypadków prowadzi do optymalnych rezultatów stanowi rację, aby stosować tę regułę także w sytuacjach, kiedy czymś optymalnym byłoby ją złamać? (GALEWICZ 2007, 21–22).

Odróżnienie epistemicznego i etycznego aspektu uzasadnienia przekonań, a co za tym idzie — dwojakiego rodzaju odpowiedzialności, jest kluczowe. Ocena przekonań ma zatem janusowe oblicze. Ocena etyczna przekonań nie jest pojęciowo związana z ich oceną epistemiczną, niemniej w maksymalistycznej etyce przekonań negatywnej ocenie epistemicznej zawsze towarzyszy negatywna ocena etyczna.

Istnieją oczywiście „łagodniejsze” wersje etyki przekonań. Przykładowo Susan Haack proponuje, aby maksymalistyczną etykę przekonań zastąpić wersją bardziej umiarkowaną. Akceptując wysokie standardy ewidencjalistyczne w kontekście epistemicznym, stwierdza ona, że ich naruszenie rodzi odpowiedzialność moralną tylko wtedy, gdy prowadzi bezpośrednio do rzeczywistej (a nie jedynie potencjalnej) szkody (HAACK 1997, 129; por. CHRISTIAN 2009, 461–493). Z kolei wspomniana już argumentacja Williama Jamesa na rzecz przekonań religijnych („prawo do wiary”) opiera się na fideistycznym założeniu, że nie tylko epistemicznie, ale także etycznie dopuszczalne jest żywienie przekonań nieopartych na dostatecznym świadectwie (KAUBER 1974)¹².

2. EWIDENCJALIZM CLIFFORDA

Jak wskazałem na początku, niniejszy esej ma na celu rekonstrukcję pewnej ważnej historycznie wersji ewidencjalizmu, normatywnej zarówno w sensie epistemicznym, jak i etycznym. Chodzi o koncepcję „etyki przekonań” Williama Kingdona Clifforda (1845-1879), przedstawioną w jego słynnym eseju z 1876 r. pt. „The Ethics of Belief”. Wyłożona tam koncepcja posłużyła do ponownego postawienia szczególnej wersji problemu sceptycznego, aby następnie w nieoczekiwany sposób ten problem, przynajmniej częściowo, pragmatycznie rozwiązać. Rozwiązanie to nie jest jednak tak daleko idące jak rozwiązanie Williama Jamesa. Inaczej niż Jamesowska „etyka przekonań” teoria Clifforda wyznacza, przynajmniej *prima facie*, ekstremalnie wysokie wymagania pod adresem przekonań, aby te mogły zostać uznane za uzasadnione. Podstawowe twierdzenie Clifforda, któremu przypisuje się rangę motta ewidencjalizmu, brzmi: „Zawsze, wszędzie i bez względu na osobę niesłusznie jest żywić przekonania oparte na niedosta-

¹² *Nota bene*, propozycja Haack zajmuje mediacyjną pozycję w sporze Clifford–James, gdyż akceptując epistemiczną tezę Clifforda, odrzuca radykalizm jego konsekwencji, uznając przygodną (zależną od okoliczności) słuszność argumentacji fideistycznej.

tecznym świadectwie” (CLIFFORD 2017, 175)¹³. Teza ta implikuje, że żywienie jakiegokolwiek przekonania (*za* lub *przeciw p*) musi być oparte na dostatecznym świadectwie, a zatem brak świadectwa powinien prowadzić w ogóle do braku przekonania (zawieszenia sądu). Z kolei pojęcie „niedostatecznego świadectwa” wydaje się być bezpośrednio skierowane przeciwko tym świadectwom, które nie posiadają intersubiektywnie sprawdzalnego charakteru (tzw. świadectwa prywatne, nieempiryczne intuicje, a także — jak zobaczymy — świadectwa „ze słyszenia”, ang. *testimony*). Choć tego rodzaju świadectwa pojawiają się na gruncie różnych dyskursów, włącznie z dyskursem naukowym (wyznaczającym, jak się wydaje, najwyższe standardy dla weryfikacji przekonań-hipotez), twierdzenie Clifforda było zazwyczaj interpretowane jako wymierzone przede wszystkim przeciwko przekonaniom religijnym.

Jednym z poważnych zarzutów przeciwko twierdzeniu Clifforda jest to, że prowadzi ono do sceptycyzmu, co z kolei dyskwalifikuje je jako praktycznie bezużyteczne. Jak będę starał się wykazać, wbrew takiej krytyce, ewidencjalizm Clifforda ma pewien pragmatyczny aspekt, łagodzący wyśrubowane wymogi wyjściowej tezy. Zbadanie tych kwestii jest o tyle istotne, że wbrew *prima facie* zasadniczo antyreligijnej wymowie, która sprawiła, że twierdzenie Clifforda było historycznie dyskutowane głównie przez filozofów religii, a pomijane przez filozofów innych specjalności (w tym etyków i epistemologów), twierdzenie to stanowi element szerszej koncepcji filozoficznej i stosuje się do (niemal) wszystkich rodzajów przekonań (a nie jedynie przekonań religijnych). Moralny ewidencjalizm Clifforda zasługuje na uwagę także dlatego, że sama teza Clifforda jest przez krytyków nazbyt często wrywana z kontekstu, co prowadzi do uproszczeń i w ostateczności do niezrozumienia koncepcji Clifforda¹⁴. Co gorsza, do powstania obiegowego i częściowo zafałszowanego rozumienia tej tezy przyczynili się sami pragmatyści (z Jamesem na czele). Celem tego eseju jest zatem wskazanie tych ukrytych założeń tytułowej tezy, które mają charakter pragmatyczny. Nie chodzi jednak, rzecz jasna, o wskazanie historycznych wpływów pragmatystów na twórczość samego Clifforda, gdyż zmarł on zbyt wcześnie, aby

¹³ To tłumaczenie pierwszy raz pojawiło się jednak w VAN INWAGEN 2009. Odmienne tłumaczenie tezy Clifforda znajdujemy w polskim wydaniu *Prawa do wiary* W. Jamesa: „Dawanie wiary czemukolwiek bez wystarczających dowodów jest rzeczą złą zawsze, wszędzie i dla każdego” (JAMES 1996, 41).

¹⁴ Wyrwanie tezy Clifforda z kontekstu całego jego eseju powoduje, że jest ona odczytywana jako znajdująca zastosowanie do wszystkich rodzajów przekonań. Tymczasem sam Clifford wprowadza pewne zastrzeżenia, które dyskutuję dalej.

móc zapoznać się z pismami ojców pragmatyzmu (takimi jak choćby Charles S. Peirce). Jeśli jednak potraktujemy „pragmatyzm”, jak zachęca nas do tego James, jako „nową nazwę kilku dawnych metod myślenia”, to wskazanie na stosowanie metod i założeń pragmatycznych w myśli Clifforda naturalnie ograniczy siłę krytyki, jaka spłynęła na niego z tej właśnie strony. Wskażę także na pewne wątki neopragmatyczne, które w mojej opinii uzupełniają niedopowiedzenia, znajdujące się w z konieczności ogólnie sformułowanej teorii etyki przekonań Clifforda. Dodam, że w niniejszym artykule skupiam się na dyskusji wokół Cliffordowskiej etyki przekonań, natomiast czytelników zainteresowanych (tragicznym) życiorysem tego autora odsyłam do opublikowanego w innym miejscu polskiego przekładu słynnego eseju Clifforda wraz z zawierającym szersze omówienie biograficzne wprowadzeniem (CLIFFORD 2017; DUBOWSKA i DYRDA 2017)¹⁵.

Zasadniczym celem Clifforda było motywowanie do krytycznego myślenia. Esej zaczyna się więc od przedstawienia radykalnej tezy. Następnie jednak w drugiej części eseju ten radykalizm zostaje osłabiony rozważaniami dotyczącymi pragmatyczno-poznawczego i etycznego statusu ludzi jako podmiotów społecznych. Skupmy się najpierw na naczelnej tezie i sposobie jej uzasadnienia.

Clifford zaczyna esej od obrazowego przykładu, który był oparty na doświadczeniach jego epoki¹⁶. Armator przygotowywał do wyjścia w morze statek z emigrantami na pokładzie. Statek ten, choć leciwy, odznaczał się dotychczas niebywałą „dzielnością morską”. Niemniej, armatora zaczęły

¹⁵ Wskazany przekład został przygotowany na podstawie zredagowanego przez Timothy'ego Madigana (i z jego przedmową) wydania najważniejszych esejów Clifforda (CLIFFORD 1999).

¹⁶ W czasie gdy Clifford przygotowywał swój esej, w brytyjskim parlamencie został uchwalony *Merchant Shipping Act* (1876), stanowiący odpowiedź na wcześniejsze ustawodawstwo, które stworzyło niechlubny fakt licznych (statystyki podawały liczby około tysiąca rocznie) zatonięć marynarzy. Ustawa z 1871 r. pod groźbą surowej kary (z karą więzienia włącznie) nakazywała marynarzom wywiązać się z obowiązku żeglugi po podpisaniu kontraktu i nie wskazywała żadnych okoliczności wyłączających. Skutkowało to tym, że marynarze podejmowali ryzyko żeglugi pomimo poważnych wątpliwości co do zdolności żeglownych floty (tzw. *coffin ships*). W 1873 r. piętnastu marynarzy, którzy wbrew kontraktom odmówili uczestniczenia w rejsie na statku Peru, trafiło do więzienia. Po ponownym skompletowaniu załogi statek ten wypłynął z Cardiff, aby zatonać w Zatoce Biskajskiej. Wydarzenie to stało się pretekstem do interwencji posła S. Plimsolla, walczącego z lobby armatorów statków broniącym nieograniczonej swobody kontraktowej w żegludze. W 1876 r. Plimsollowi udało się doprowadzić do uchwalenia ustawy zapobiegającej przeladowywaniu statków. Zobowiązała ona armatorów do malowania na kadłubach statków linii, która miała pozostawać nad wodą przed wypłynięciem statku w morze. W kolejnych latach rozwijano procedury ochrony marynarzy, załadunku i weryfikacji zdolności żeglownych statków.

dreńczyć wątpliwości, czy przed rejsem statek nie powinien przejść gruntownego remontu, być może bowiem jego zdolności po wszystkich przebytych do tej pory rejsach się już wyczerpały. To jednak wiązałyby się z ogromnymi kosztami i wymagało czasu. Armator prędko powściągnął swoje wątpliwości (opierając się na dotychczasowym doświadczeniu, umiejętnościach budowniczych i żeglarzy, a także na wierze w opatrność, która pozwoli szczęśliwie odnaleźć emigrantom lepsze życie za oceanem); statek wypłynął w morze (CLIFFORD 2017, 166). Armator dobrodusznie żegnał statek, gdy ten opuszczał port; z nieukrywaniem zaś i szczerym smutkiem, jak pisze Clifford, przyjął odszkodowanie, które wypłacono mu po tym, gdy statek zatonął niedługo po wyjściu z portu. W jaki sposób należy skwitować tę smutną historię? Oddajmy głos Cliffordowi, który o armatorze pisze tak:

Cóż możemy powiedzieć o armatorze? Z pewnością to, że był on winien śmierci tych ludzi. Stwierdzono, że szczerze wierzył w sprawność swego statku; jednakże szczerłość jego przeświadczenia nie może w niczym tu pomóc, bowiem nie miał on prawa wierzyć na podstawie świadectw, jakie miał przed sobą. Nabył on swoje przekonanie nie w drodze uczciwego i cierpliwego badania, lecz poprzez zagłuszenie swoich obaw. I chociaż w rezultacie mógł rzeczywiście być go całkiem pewien, przez co nie mógł już nawet pomyśleć inaczej, to w stopniu w jakim świadomie i celowo wprowadził się w taki stan umysłu, jest za niego całkowicie odpowiedzialny. (Por. CLIFFORD 2017, 169)¹⁷

Następnie Clifford zapytuje czytelnika: czy gdyby statek nie zatonął i szczęśliwie dopłynął do brzegu, to odpowiedzialność armatora byłaby mniejsza? I odpowiada: w żadnym wypadku! Gdy pewne działanie zostanie już podjęte (statek wysłany w morze), to działanie jest dobre lub złe na zawsze (w oryginale: „right or wrong forever”). Armator nie byłby niewinny, gdyż w bardziej sprzyjających okolicznościach jego odpowiedzialność zaledwie nie wyszłaby na światło dzienne (CLIFFORD 2017, 170). Przypisanie odpowiedzialności nie opiera się na ocenie samej trafności (treści) przekonania, lecz wynika ze sposobu, w jaki ukształtował on przekonanie, na którego podstawie wysłał statek w morze.

Pytanie o dobro bądź zło sięga źródła samego przekonania, nie zaś tylko jego istnienia; nie tego, jakie przekonanie jest, lecz tego, w jaki sposób zostało nabyte; nie tego, czy okazało się prawdziwe czy fałszywe, lecz tego, czy posiadający je miał prawo w nie wierzyć na podstawie świadectw, które miał przed sobą. (CLIFFORD 2017, 170)

¹⁷ Z uwagi na drobne niedociągnięcia przekładu z 2017 r. dokonałem w nim niewielkich korekt.

Esaj Clifforda jest obrazowy i obfituje w podobne przykłady. Skupmy się jednak na argumentacji Clifforda. Każdy, kto popełnia podobny do armatora błąd, nawet gdyby nie był on tak brzemienny w skutkach, odpowiada moralnie za wadliwe ukształtowanie swoich przekonań¹⁸. Nieustanne kwestionowanie, sprawdzanie naszych przekonań jest, wedle Clifforda, obowiązkiem powszechnym (CLIFFORD 2017, 170). Przekonania ludzi nie są ich prywatną sprawą, gdyż wpływają nie tylko na los przekonanego, ale także na przekonania i losy innych. W Cliffordowskim przykładzie przekonanie armatora miało wpływ na życie wielu ludzi. Widoczne jest tutaj także głębokie związanie przekonania z działaniem¹⁹. Nie jest przekonaniem to, co nie wpływa na nasze działania, przy czym charakter tego wpływu nie ogranicza się do prostego, kauzalnego powiązania. Związok ten może być czysto myślowy, gdyż — jak pisze Clifford — kto utrzymuje wadliwe przekonania, choć na ich podstawie faktycznie nie działa, i tak popełnia w głębi serca grzech. Z punktu widzenia oceny moralnej nie da się oddzielić przekonania od działania, do którego ono prowadzi. Jeśli przekonanie nie realizuje się w działaniu, pisze Clifford, zostaje zachowane niejako na przyszłość, do przyszłej realizacji (CLIFFORD 2017, 172–174). W takim razie faktyczna szkoda zostaje jedynie odsunięta w czasie; jej dokonanie nie ma jednak wpływu na ocenę moralną. Niektórzy czynią Cliffordowi zarzut, że miesza on konsekwencjalizm z nonkonsekwencjalizmem (MADIGAN 1997, 9–18; por. ZAMULINSKI 2008, 335), przez co popada w niespójność. Wydaje się jednak,

¹⁸ Twierdzenie to jest radykalne, gdyż odpowiedzialność moralna towarzyszy odpowiedzialności epistemicznej *zawsze* (choć można analitycznie te kwestie, jak wskazywałem na początku, oddzielić). Na przykład Susan Haack uważa, że Clifford jest nazbyt radykalny i że powiązanie odpowiedzialności epistemicznej z moralną występuje tylko wtedy, gdy dane przekonania są brzemiennie w skutkach (tzw. *overlap thesis*; por. HAACK 1997). Zdaniem Haack nie ma powodu, aby przypisywać odpowiedzialność moralną za wadliwie uzasadnione przekonania, gdy nie prowadzą one bezpośrednio do moralnie złych skutków. Uważa ona natomiast, że Clifford nie odróżnia odpowiedzialności moralnej i etycznej, co powoduje, że jego teza jest zbyt radykalna i choć działa w obrazowym przykładzie armatora statku, to nie działa już w wielu innych. Jest to jednak zbyt upraszczająca interpretacja koncepcji Clifforda. Jak wskazuje niżej, etyczność bądź nieetyczność przekonań nie jest oceniana w duchu kontyngentnego konsekwencjalizmu, jako teorii, która ocenia przekonania przez pryzmat faktycznych konsekwencji, a raczej w duchu bardziej uniwersalnym, gdzie ocenia się moralnie przekonania przez pryzmat nawet potencjalnych skutków moralnych. Te ostatnie obejmują także po prostu degradację cnót intelektualnych ludzi. Pojawiają się zatem u Clifforda wątki z pogranicza współczesnej etyki i epistemologii cnót (o tym, że jego esej ma taki potencjał, świadczą niektóre jego reinterpretacje idące w tym kierunku, np. AMESBURY 2008, 25-37).

¹⁹ To powiązanie jest charakterystyczne dla myśli pragmatycznej i idzie w parze z innymi wątkami pragmatycznymi, na które wskazuję dalej.

że życzliwa interpretacja nakazuje uznać, iż dla Clifforda „nadprzekonanie” jest złe, gdyż po prostu *zagroza* życiu innych²⁰.

Rzecz jasna, pokusa posiadania przekonania jest bardzo silna. Posiadanie wiedzy daje poczucie władzy nad rzeczywistością i jest jedną z największych przyjemności ludzkich (CLIFFORD 2017, 173). Ten jednak sens wiedzy *qua* władzy osiąga swoją pełnię jedynie wtedy, gdy nasze przekonanie jest prawdziwe i zostało ukształtowane we właściwy sposób (jako rezultat bezstronnych badań). Zaakceptowanie nawet prawdziwego przekonania na odstawie niedostatecznych świadectw jest nie tylko błędem epistemicznym, ale także grzechem moralnym. Niewłaściwie ugruntowane przekonanie nie poświadcza bowiem samodzielnie prawdy, którą sobie rości, może natomiast spowodować, choćby niechcący, rodzinną tragedię czy sprowadzić plagę na przyjaciół i kraj (CLIFFORD 2017, 173). W rezultacie pojawiają się dwie postaci zła: z jednej strony zło indywidualne i epistemiczne, z drugiej zaś zło moralne i społeczne, polegające na przynajmniej możliwości rozprze-strzenia się nieuzasadnionych przekonania. Te ostatnie mogą ze złowrogim skutkiem wpływać na krzewienie się zabobonnych zwyczajów, a także, nawet gdy przekonania są prawdziwe, zwiększać naiwność i łatwowierność ludzi i wpływać destrukcyjnie na ich cnoty intelektualne²¹. Żywienie nadprzekonań powoduje, że w praktyce jednostka systematycznie obniża poziom własnych standardów epistemicznych²².

²⁰ Clifford stosuje rodzaj rozumowania z potencjalnych konsekwencji. Używając żargonu dogmatyków prawa karnego, można powiedzieć, że powodem negatywnej oceny jest tutaj już samo „abstrakcyjne” narażenie dobra na niebezpieczeństwo.

²¹ „Cierpimy już dostatecznie mocno z powodu utrzymywania i wspierania fałszywych przekonania, które prowadzą do tragicznie błędnych działań, a zło, które rodzi się w tych okolicznościach, jest potężne i wszechobecne. Lecz zło szerzy się tym bardziej, gdy się wspiera i utwierdza łatwowierność charakteru i gdy zwyczaj wierzenia z niegodnych powodów staje się normą” (CLIFFORD 2017, 174).

²² „Żadne rzeczywiste przekonanie, jakkolwiek błahe i wybrakowane, nie jest nigdy zupełnie nieznaczące; zawsze przygotowuje grunt dla przyjęcia innych mu podobnych, potwierdza te, które wcześniej były do nich podobne, zaś osłabia te, które odznaczają się jakąś odmiennością; i tak stopniowo i niezauważenie do naszych najszybszych myśli wjeżdża parowóz, który pewnego dnia może pociągnąć za sobą wiele niecnym czynów i już na zawsze pozostawić piętno na naszym usposobieniu.” (CLIFFORD 2017, 171). Zdaniem Clifforda konsekwentnie odpowiedzialne epistemicznie działanie zapobiega „nadprzekonaniom” nawet jeśli pierwsze „nadprzekonanie” okazało się praktycznie nieszkodliwe (albo nawet pożyteczne, jak wskazywał wcześniej cytowany James, por. przypis 6). Clifford wyjaśnia, dlaczego stan „nadprzekonania” jest zawsze stanem niepożądanym, nawet jeśli nie prowadzi bezpośrednio do żadnych szkodliwych skutków. W tym kontekście teoria Clifforda przeważa nad podobnymi teoriami współczesnymi, w tym teorią Richarda Dawkinsa przedstawioną w *The God Delusion*, który stara się wykazać, że *faktycznie*

Pojęcie nadprzekonania należy odróżnić, wedle Clifforda, od pojęcia założenia czy hipotezy. Opieranie swoich przekonań na założeniach jest konieczne wtedy, gdy działa się na podstawie prawdopodobieństwa (CLIFFORD 2017, 176). Warunkowe przyjęcie założenia pozwala sprawdzić eksperymentalnie, czy jest ono prawdziwe. W takich sytuacjach przekonanie zostaje uprawomocnione dopiero, gdy wyniki eksperymentu je potwierdzą. Różnica polega na tym, że nadprzekonania urągają naszym standardom epistemicznym (dowodowym), natomiast założenia — nie. To odróżnienie opiera się na konstrukcji modelu hipotetyczno-dedukcyjnego i odpowiada naturalistycznemu pojmowaniu eksperymentalnych świadectw przez Clifforda. W tym sensie Clifford nawiązuje do pozytywistyczno-pragmatycznego modelu racjonalności.

Pierwszy, radykalny i teoretyczny, fragment swojego eseju Clifford kończy symbolicznym nawiązaniem do Milтона, który napisał:

Człowiek może okazać się heretykiem w prawdzie; i jeśli wierzy w istnienie pewnych rzeczy tylko dlatego, że tak mówi jego proboszcz bądź jakieś zgromadzenie, bez wskazania jakiejś innej racji, to choćby nawet przekonanie to było prawdziwe, prawda, którą w ten sposób utrzymuje, staje się jego herezją²³.

Jeśli ktoś nie ma czasu weryfikować swoich przekonań, nie powinien ich żywić, konstatuje Clifford. Taka postawa okazałaby się jednak zupełnie niepraktyczna i groziłaby sceptycyzmem. Pojawia się także problem związany z możliwością przymuszenia się do żywienia przekonań określonego typu (czego wymagałaby od nas określona etyka). Jeśli nasze przekonania nie są kwestią naszej wolnej woli, bo je po prostu mamy, to proponowana przez Clifforda etyka przekonań jest niemożliwa. Cliffordowi nie chodzi jednak o to, że ludzie powinni bezpośrednio wpływać własną wolą na żywienie bądź nie określonych przekonań (na przykład stanowiących nadprzekonania)²⁴. Raczej chodzi mu o to, że powinni wpływać pośrednio na własne

więcej tracimy niż zyskujemy żywiąc nadprzekonania. Clifford nie musi tego wykazywać, bo jego teoria opiera się na zidentyfikowaniu potencjalnej szkody (por. ZAMULINSKI 2008, 337).

²³ W oryginale: „A man may be a heretic in the truth; and if he believe things only because his pastor says so, or the assembly so determine, without knowing other reason, though his belief be true, yet the very truth he holds becomes his heresy” (MILTON 1838, 131).

²⁴ Takie rozwiązanie woultarystyczne proponuje William James w przypadku takich hipotez, które, jak na przykład hipoteza istnienia Boga, są „żywymi hipotezami”; podaje on przykład „zakładu Pascala”, gdzie przekonanie o istnieniu Boga podlega bezpośredniemu kształtowaniu woli. Wydaje się jednak, że prosty i bezpośredni woultaryzm jest nie do utrzymania, tym bardziej, że wybór co do żywienia pewnego przekonania nie jest wyborem (działaniem) jedno-

standardy epistemiczne, na przykład studiując logikę, sztukę argumentacji, statystykę, a także przyjmując staranne i ściśle metody badań (można powiedzieć, że jego teza dotyczy kontekstu poznawczego a nie samego faktu posiadania przekonań)²⁵. To właśnie dlatego może ich oskarżyć o zaniedbanie. Wobec tego ci, którzy nie mają sami czasu, by ulepszać własne standardy dowodowe lub samodzielnie badać uzasadnienie własnych przekonań, powinni co do zasady powściągać swoje przekonania (zawiesić sąd) w tych kwestiach, poza sprawami, gdzie rozsądnym (praktycznym) jest oprzeć swoje przekonanie na świadectwie ze słyszenia (*testimony*) rozpoznanego autorytetu. Clifford jednoznacznie określa formalne warunki jakie musi spełniać taki autorytet²⁶.

Oparcie się na autorytecie jest dopuszczalne, gdy posiadamy dobrze uzasadnione przekonanie, że autorytet jest wiarygodny i posiada odpowiednie środki i wiedzę, aby wydać rzetelną opinię w danej sprawie. Rodzaj autorytetu, o jaki zasadniczo chodzi Cliffordowi to tzw. autorytet epistemiczny (teoretyczny), a nie autorytet deontyczny (praktyczny), choć tych dwóch kwestii zdaje się on wprost nie odróżniać²⁷. Clifford uznaje za właściwe opieranie się na autorytecie poznawczym eksperta bądź grupy ekspertów. Wydawany przez nich sąd musi leżeć w ramach ich specjalności i możliwości poznawczych (znacznym fragment jego eseju można odczytywać jako przestrożę przeciwko swoistej „ekstrapolacji autorytetów”, tzn. traktowaniu autorytetu w pewnych sprawach jako autorytetu ogólnego w innych

razowym, lecz podlega bardzo skomplikowanemu procesowi formowania w kontekście rozmaitych okoliczności.

²⁵ W moim przekonaniu Clifford przyjmuje umiarkowaną wersję „woluntaryzmu doksytycznego”, który pozostaje w zgodzie ze współcześnie rozwijanymi koncepcjami „pośredniego wpływu” na przekonania (por. AUDI 2008, 403–418).

²⁶ Można odróżnić dwa sposoby, na jakie mogą być kształtowane przekonania, co wpływa na rodzaj akceptowanego modelu etyki przekonań. Po pierwsze, o materialnej lub substancjalnej etyce przekonań można mówić wtedy, gdy etyka ta określa, że przekonania o określonej treści są dobre. Tego rodzaju etyka przekonań, charakterystyczna m.in. dla religijnego dogmatyzmu, określa „obowiązki materialne” (*content obligations*) pod adresem przekonań. Przykładem takiej reguły obowiązku może być twierdzenie, że „powinniśmy wierzyć w Boga” lub, że „nie powinniśmy sądzić, że Holocaustu nie było” (tzw. kłamstwo oświęcimskie). Clifford jednoznacznie odrzuca takie podejście. Jego teoria wpisuje się w drugi możliwy model: model formalny, zgodnie z którym pewne przekonania są obowiązkowe, a inne nieuprawnione ze względu na procedurę (genezę) ich uformowania. Przykładem reguły obowiązku będzie tutaj twierdzenie, że „nie powinieneś wierzyć innym w to, co mówią, tylko dlatego, że tak mówią”. Ten typ obowiązków wobec przekonań można nazwać „obowiązkami proceduralnymi” (*procedural obligations*) (por. WOOD 2008, 8).

²⁷ W sprawie tego odróżnienia por. BOCHEŃSKI 1992, 26–28.

sprawach, wykraczających poza jego merytoryczną „jurysdykcję”). W kontekście tych rozważań jest widoczne to, że ewidencjalizm Clifforda ogranicza pojęcie świadectwa do „świadectwa empirycznego”, które może być zinterpretowane w świetle przyjętej metody naukowej. Jednocześnie Clifford nie czyni pojęcia świadectwa zależnym od zdolności badawczych aktualnej nauki — chodzi mu o możliwe do przedstawienia przez wszelką przyszłą naukę świadectwa. Świadectwo empiryczne pozostaje w zasięgu ludzkiej nauki (CLIFFORD 2017, 182). Jest jednak jasne, że teza Clifforda nie pasuje do eksternalistycznego modelu uzasadnienia epistemicznego, tj. modelu, który dopuszcza, aby jednostki w pewnych przypadkach posiadały uzasadnienie swoich przekonań, pomimo że podstawa dla tego uzasadnienia nie jest poznawczo (kognitywnie) dostępna. Wobec tego należy uznać, że koncepcja Clifforda wpisuje się raczej w nurt epistemologii zorientowanej internalistycznie (WOOD 2002, 4-5; por. CHRISTIAN 2009, 470)²⁸.

3. AUTORYTET ZDROWEJ TRADYCJI

Odróżnienie dwóch wskazanych rodzajów autorytetu wydaje się niekontrolowersyjne. Clifford wskazuje, że fakt, iż ktoś jest autorytetem moralnym, nie oznacza, że mówi prawdę. Mahomet mógł być najbardziej moralnym mężem swoich czasów, co nie oznacza, że jego proroczy przekaz jest prawdziwy (CLIFFORD 2017, 177 n.). Co ciekawe, kwestie, które są zarezerwowane do rozstrzygnięcia przez autorytet deontyczny (określanie zasad moralnych, którymi kieruje się społeczeństwo), są przez Clifforda także uznawane za weryfikowalne empirycznie. Prowadzi to do przynajmniej częściowego pomieszania deontycznego i epistemicznego rozumienia autorytetu; można bowiem odnieść wrażenie, że autorytet moralny jest także autorytetem epistemicznym, a jego twierdzenia podlegają takiemu samemu testowaniu jak twierdzenia empiryczne. To pomieszanie stanowi konsekwencję ewolucjonizmu Clifforda, który stosuje się także do kwestii społecznych (w tym moralności społecznej). Kwestie poznawcze, zarówno naukowe, jak i moralne, kształtują tradycję. Analizie autorytetu tradycji poświęca Clifford kilka istotnych akapitów eseju.

²⁸ Mając to na uwadze, nie dziwi, że poglądy Clifforda są paradygmatycznym przedmiotem ataków ze strony epistemologów zorientowanych eksternalistycznie. Na temat różnych odmian internalizmu i eksternalizmu epistemologicznego por. PAPPAS 2017.

Kwestia autorytetu tradycji stanowi dla Clifforda problem praktyczny, autorytet ten pozwala bowiem uchronić społeczeństwo przed zgubnymi przesądami. Odróżnia on jednak tradycję zafałszowaną, nieweryfikowalną, opartą na przesądzie, od tradycji *prawdziwie* umocowanej na doświadczeniach wcześniejszych pokoleń. Kluczowe wydaje się tutaj pojęcie „doświadczenia”, które obejmuje zarówno doświadczenie potwierdzające zasadność twierdzeń opisowych nauki, jak i twierdzeń normatywnych etyki. To powiązanie empirii i etyki, która nawet jeśli jest rozumiana naturalistycznie, to stanowi zbiór postulatów normatywnych, zasługuje na uwagę. Clifford pisze:

Porzućmy dyskusję nad sposobem przekazywania tradycji kolejnym pokoleniom bez jej sprawdzenia i skupmy się na tym, co rzeczywiście jest ufundowane na wspólnym doświadczeniu ludzkości. Ta wspaniała tkanina doświadczeń stanowi przewodnik dla naszych myśli, a poprzez nie dla naszych działań — zarówno w świecie moralnym, jak i fizycznym. W świecie moralnym dostarcza nam, na przykład, ogólnych pojęć słuszności, sprawiedliwości czy dobroczynności i innych im podobnych. Są one nam dane jako teorie, a nie jako poszczególne zdania czy sądy; odpowiadają pewnym określonym instyktom, które z pewnością posiadliśmy, wszystko jedno jak. Nasze prawo do działań dobroczynnych związane jest z bezpośrednim, personalnym doświadczeniem, albowiem, gdy człowiek spojrzy w głąb siebie i znajdzie tam coś okazalszego i bardziej trwałego niż swą samotną jaźń i to coś powie mu „Chcę czynić to, co słuszne” oraz „Chcę czynić dobro wobec innych”, to może on przy pomocy bezpośredniej obserwacji sprawdzić, że pierwszy instykt opiera się na drugim i zgadza z nim wprost. I jest jego obowiązkiem sprawdzać takie i inne podobne sądy. (CLIFFORD 2017, 184)

Sposób sprawdzania tradycji jest naturalną konsekwencją rodzaju doświadczeń, jakie sama ona obejmuje. Clifford podaje przykład dwóch powiązanych aspektów idei dobroczynności (*beneficence*), która jest elementem tradycji moralnej społeczeństwa. Pierwszy aspekt to indywidualny instykt czynienia dobra (*the instinct of beneficence*), drugi to społeczne, intelektualne pojęcie) dobroczynności, które można porównać z każdym działaniem w celu zbadania, czy to działanie rzeczywiście jest dobroczynne. Nieustanne zapytywanie służy rozwojowi pojęcia, sprawia, że się poszerza i niuansuje, instykt zaś, który stał u jego podstaw, zostaje przez to wzmocniony i oczyszczony (CLIFFORD 2017, 184). Ten przykład, w oczach samego Clifforda, ujawnia właściwą funkcję autentycznej tradycji czy też dziedzictwa intelektualnego, które pozwala nam nieustannie zadawać pytania i poszukiwać odpowiedzi. Tradycja wzrasta i umacnia się właśnie przez to, że pytania dotyczące jej prawomocności zostają zadane: odpowiedzi na wcześniejsze pytania stanowią jedynie punkt wyjścia dla zadawania kolejnych

pytań²⁹. Natomiast zaniedbanie zadawania pytań powoduje, że cel tradycji zostaje sprzeniewierzony, a jej autentyczność — utracona: zamiast wartościowej tradycji pozostanie bezrefleksyjny kodeks reguł, które z moralnością nie mają nic wspólnego³⁰.

4. PRAGMATYZM TEZY CLIFFORDA

Aspekt pragmatyczny rozważań nad tradycją u Clifforda jest oczywisty. Pojawiają się tu dwie idee postulowane przez ojców pragmatyzmu. Po pierwsze, analiza pojęć intelektualnych, składających się na tradycję, pokazuje, że są to pojęcia, które podlegają swoistemu, ewolucyjnemu wzrostowi. Podobne zjawisko rozpoznał Charles S. Peirce, gdy pisał o „wzroście znaczeń” (*growth of meaning*)³¹. Druga wartość to antydogmatyzm, który jest wpisany, nieco paradoksalnie, w naturę samej autentycznej tradycji. Takie postrzeganie tradycji wyklucza to, przed czym przestrzegali już klasyczni pragmatyści, a mianowicie skostnienie przyjętych reguł w koleinach nawyków.

²⁹ „Jeśli chodzi o uświęconą tradycję ludzkości, to wiemy już, że składa się ona nie z sądów lub twierdzeń, które będąc przedmiotem uznanych przekonań, wynikają z autorytetu tej tradycji, lecz raczej z dobrze zadanych pytań i z teorii, które umożliwiają nam zadawanie pytań jeszcze dalszych, jak i z metod zadawania tych pytań. Wartość tych wszystkich rzeczy zależy od weryfikowania ich dzień po dniu. Sama świętość tego drogiego depozytu nakłada na nas obowiązki i odpowiedzialność sprawdzania go, oczyszczania z błędów i powiększania z całych sił. Ten, kto użyje rezultatów prowadzonych badań do tłamszenia swych własnych wątpliwości lub do hamowania dociekań innych, będzie winnym świętokradztwa, którego kolejne stulecia nie będą w stanie zamazać” (CLIFFORD 2017, 186).

³⁰ Pozostaje pytanie o to, czy można rozsądnie oczekiwać od przeciętnego zjadacza chleba, by angażował się krytycznie w proces ewolucji tak rozumianej tradycji. Niektórzy epistemolodzy kwestionują to założenie obecne u Clifforda, wskazując, że tę rolę mogą odgrywać jedynie wybitne jednostki (por. CODE, 1987, 251; por. także MADIGAN 2009, 174).

³¹ „Maksyma pragmatyczna” Peirce’a jest maksymą testowania pojęć intelektualnych (*conceptions*). Peirce, tak jak Clifford, pojmował język jako rozwijającą się strukturę, dostosowującą się do nowych źródeł wiedzy, znaczenia słów uważał zaś za przynajmniej pośrednio powiązane (HAACK 2009, 14). Krytykując ideę statycznych, pojmowanych nieco później na wzór G. Fregego znaczeń, Peirce pisze: „Men and words reciprocally educate each other” (cyt. za: HAACK 2009, 14). Peirce początkowo stosował pojęcie „wzrostu znaczenia” wyłącznie do pojęć naukowych (np. pojęcia elektryczności), aby wkrótce zastosować je do analizy pojęć społecznych, takich jak „prawo”, „bogactwo” czy „małżeństwo”. „A symbol, once in being, spreads among the peoples. In use and in experience, its meaning grows. [...] Such words as force, law, wealth, marriage, bear for us a very different meaning than they bore to our barbarous ancestors” (cyt. za: HAACK 2009, 14). Porównując obie koncepcje, wnoszę, że w kwestii ewolucyjnego pragmatyzmu pojęciowego Clifford z Peircem byłoby zgodni (DYRDA i DUBOWSKA 2017, 163, przypis 22).

Te dwa wątki pragmatyczne wydają się najważniejsze, lecz z pewnością można wymienić ich też więcej. Do klasycznych wątków tego rodzaju można zaliczyć także: odrzucanie fałszywych dychotomii, naturalistyczną krytykę apriorycznej metody filozofowania, tendencję do patrzenia w przeszłość (HAACK 2009, 11), co widoczne jest w jego „poszerzonym” konsekwencjalizmie.

Zakończenie eseju Clifforda dotyczące „granic inferencji” także ma wydźwięk pragmatyczny, choć opiera się w zasadzie na podobnych przesłankach co słynny argument Hume’a na temat indukcji i przyczynowości. Zdaniem Clifforda nasza praktyczna zdolność działania byłaby zagrożona, gdybyśmy stosowali metody empiryczne do każdego przekonania, które posiadamy. Przekonanie dziecka, że ogień parzy, oparte na doświadczeniu oparzenia się wczoraj, byłoby ograniczone tylko do twierdzenia, że ogień wczoraj parzył, a dzisiaj eksperyment musiałby zostać powtórzony (CLIFFORD 2017, 186–190). Dotyczy to każdego przekonania, także przekonania „ja jestem”, które dla dokonania jakiegokolwiek działania wymaga wykraczającego poza doświadczenie przekonania „powiniennem być” (CLIFFORD 2017, 187). Oznacza to, że pewne przekonania są potrzebne, by móc działać, lecz są to przekonania wykraczające poza ewidencjalizm tezy naczelnej. Zdaniem Clifforda podstawową zasadą, która musi być założona, by móc działać, która jest obecna także w kształtującej nasze doksastyczne postawy tradycji, jest zasada jednolitości natury. Ludzką zaś rzeczą jest pragmatycznie dodawać do naszych doświadczalnie uzasadnionych przekonań takie przekonania pozadoświadczone, które uczynią nasz obraz świata spójnym (jako odzwierciedlającym jednolitą naturę). Jak pisze Clifford:

Możemy sądzić o kwestiach wykraczających poza nasze doświadczenie jedynie pod warunkiem, że sądy nasze są wywnioskowane z uprzedniego doświadczenia dzięki założeniu, że to, czego jeszcze nie znamy, jest podobne temu, co już poznaliśmy, bądź, innymi słowy, możemy dołączać coś do naszych doświadczeń, zakładając jednolitość natury. (CLIFFORD 2017, 187)

Wydaje się, że wskazane owe pozadoświadczone przekonania, stanowią konieczny składnik naszego myślenia, stanowią budulec naszej wiedzy, który pragmatysta Clarence I. Lewis nazwał sądami apriorycznymi³², a o których Ludwig Wittgenstein w *O pewności* pisał: „U podłoża ugrunto-

³² Jak wskazuje Lewis, aprioryczne prawdy pojęciowe określają „postawę w jakimś sensie przyjętą dowolnie, postulat samego umysłu i to postulat, który mógłby być inny, stosownie do naszych skłonności i potrzeb” (LEWIS 1970, 231-239; por. SZUBKA 2012, 59).

wanego przekonania leży przekonanie nieugruntowane” (WITTGENSTEIN 1993, 58). Spostrzeżenia Clifforda na temat „granic inferencji” w zasadzie pozwalają uchylić zarzut związany z tym, że nie definiuje on dostatecznie ściśle pojęcia świadectwa, ani też nie przedstawia kryteriów jego „dostatecznego” charakteru. Na przykład Susan Haack uważa, że poza zakresem zastosowania maksymy Clifforda znajdują się wszelkie tzw. przekonania tła (*background beliefs*)³³, które są ukształtowane przez kulturowo wykształcony i zinternalizowany system epistemiczny danej osoby (GOLDMAN 2010, 189 n). Haack konstatuje, że nikt nie może odpowiadać moralnie za przekonania, które nabył w drodze prostej socjalizacji, a te obejmują podstawowe pojęcie świadectwa, którym posługują się ludzie na co dzień. Ponadto, dodaje Haack, pojęcie świadectwa jest kontekstowo zmiennie (w różnych okolicznościach to, co jest „dostatecznym” świadectwem, może być inaczej identyfikowane). Te uwagi Haack są oczywiście jak najbardziej słuszne, nie stanowią one jednak krytyki Clifforda, a co więcej — wydają się z koncepcją Clifforda zgodne. Clifford celowo nie definiuje ściśle pojęcia świadectwa, gdyż dostrzega, że to pojęcie, tak jak inne, podlega „ewolucyjnemu wzrostowi” w ramach określonej kultury — co *nota bene* świadczy także o tym, że zdaje on sobie sprawę z kulturowego uwarunkowania naszych „systemów epistemicznych”. Zdaje się jednak sądzić, tak jak współcześni naturaliści, że to nauka wyznacza zasadniczo kierunek tej ewolucji. Podstawowe przekonania, które kształtują system epistemiczny, nie podlegają bezpośredniemu sprawdzianowi tezy Clifforda — podobnie jak fundamentalne normatywne założenia kierunkujące naukę. Problemy, które dotyczą tych podstawowych pojęć, to problemy filozoficzne, dla których rozstrzygnięcia, z samej natury tych problemów, maksyma Clifforda nie może wystarczyć³⁴. Spostrzeżenia te ukazują tę tezę w innym świetle: nie jest to teza tak radykalna, jak chcieliby nieżyczliwi krytycy.

Zasadnicze obiekcje pod adresem ewidencjalizmu typu cliffordowskiego wiążą się z twierdzeniem, że żywienie pewnych typów przekonań (np.

³³ Susan Haack wskazuje na różne rodzaje ograniczeń poznawczych (*cognitive inadequacies*), które, niczym kontratypy w prawie karnym wyłączają odpowiedzialność etyczną podmiotu w określonych okolicznościach. Poza wskazanymi „kulturowymi” racjami dla ograniczenia odpowiedzialności etycznej za przekonania Haack wskazuje także na racje personalne takie jak trudności związane z analizą rozległego i skomplikowanego zbioru świadectw (HAACK 1997, 135 i n.).

³⁴ Rodzi się bowiem coś w rodzaju „otwartego pytania”: każda próba zastosowania maksymy rodzi pytanie o to czym jest „dostateczne świadectwo”; z kolei samo to pytanie nie może być rozstrzygnięte bez wskazania kryterium rozstrzygnięcia, które także obejmuje wskazanie „dostatecznego świadectwa” i tak *ad infinitum*.

przekonań religijnych czy moralnych), choć niepoparte żadnym świadectwem empirycznym, nie tylko nie prowadzi do szkody, lecz czasem posiada pewne pozytywne skutki. Ten typ rozumowania jest charakterystyczny dla fideizmu. Jedną ze współczesnych wersji takiej argumentacji znajdujemy w wykładzie Petera van Inwagena z 1996 r. (VAN INWAGEN 2009). Van Inwagen dowodzi, że znacznie więcej przekonań niż tylko jedno zasadnicze przekonanie o jedności świata w naszym praktycznym życiu wymaga przyjęcia założeń nieempirycznych, o czym świadczą nieustanne spory filozoficzne, religijne i polityczne. Van Inwagen argumentuje, że gdyby potraktować tezę Clifforda poważnie, to główną konsekwencją byłoby uznanie tych sporów za nieracjonalne i niedorzeczne. Praca ta zapoczątkowała niezwykle żywy obecnie nurt badań w filozofii znany pod nazwą „epistemologii sporów” (FELDMAN i WARFIELD 2010).

Argumentacja van Inwagena kontynuuje w zasadzie tradycyjne Jamesowskie rozwiązanie wyrażone w *Prawie do wiary*. Koncepcja Clifforda jest tam przywołana bezpośrednio jako przykład twardego pozytywizmu i skrytykowana jako wyraz „kosmicznych emocji”, które „nie mają żadnego zastosowania do uczuć chrześcijańskich” (JAMES 1996, 43). Koncepcja Jamesa pozostaje w bezpośredniej opozycji do koncepcji Clifforda, gdyż przyznaje on nam prawo do posiadania przekonań w sytuacji, w której Clifford tego prawa odmawia i nakazuje zawiesić sąd. Dla Jamesa Clifford jest wzorcowym przykładem „teoretycznego sceptyka”, przeciwstawieniem zaś dla sposobu weryfikacji twierdzeń zaproponowanego przez Clifforda jest metoda dokonywania „żywych wyborów”, dotyczących wiary czy moralności, których paradygmatycznym przykładem jest dla Jamesa „zakład Pascala”.

Niestety James wykoślawia dla własnych potrzeb koncepcję Clifforda, zresztą szerzej jej nie referując. Oskarża Clifforda o to, że ten wymaga, aby zawieszać sąd we wszystkich sprawach, które nie są poparte dostatecznym świadectwem, aby wykazać następnie praktyczną absurdalność takiej taktyki. Ale przecież przykład armatora statku służy wykazaniu czegoś nieco innego. Przekonanie armatora, że statek jest właściwie przygotowany do bezpiecznej żeglugi, jest *prima facie* uzasadnione, lecz przestaje takim być, gdy pojawiają się wątpliwości, a armator, zamiast wykluczyć te wątpliwości w drodze skrzętnego badania, mityguje je. Zło epistemiczne i moralne polega na tym, że armator stosuje niewłaściwą procedurę weryfikacji zaistniałych wątpliwości, które podlegają weryfikacji w kontekście ograniczającej inferencję zasady jednolitości natury. A zasada ta zdaje się dla Clifforda najlepszym sposobem determinującym sposób zarządzania naszymi

przekonaniami, choć nie wcale przesądzone, że jest to sposób jedyny. Gdyby armator odwołał się do tradycji, zawierającej liczne opowieści i statkach, które utonęły z przyczyn technicznych, a nie jedynie indukował z przeszłych sukcesów swojego konkretnego statku, nie mógłby pozbyć się wątpliwości z taką łatwością.

Ponadto zasada Clifforda nie nakazuje wątpić we wszystko, wszędzie i w każdych okolicznościach i nie opiera się na krytykowanej przez klasycznych pragmatystów idei metodycznego, Kartezjańskiego wątpienia³⁵. Wydaje się wręcz, że jest zgodna z przyjmowaną przez pragmatystów teorią przekonania Baina, zgodnie z którą wątpliwość, gdy się już pojawia, jest stanem nieprzyjemnym, drażniącym, który pragniemy jak najszybciej usunąć. Zasada Clifforda wskazuje natomiast, w jaki sposób prawidłowo usunąć ten stan, by nie wytworzyć szkodliwego nadprzekonania. Jednocześnie, choć wywody Clifforda sugerują niejednokrotnie, że zdolność do poprawnego reagowania na tego rodzaju doksastyczne stany drażniące, stanowi zaletę charakteru (cnotę), co nasuwa skojarzenia z etyką cnót (NOTTELMANN i FESSENBECKER 2020), to jest to cnota, którą każdy może wypracować. W przeciwnym razie jego uniwersalne twierdzenie o tym, że każdy odpowiada za swoje niedostatecznie uzasadnione przekonania, należałoby jakoś zmytygować.

W powyższym kontekście teza Clifforda jest zgodna z szerszą koncepcją zarządzania przekonaniem, która przypomina pewne współczesne koncepcje pragmatyczne, m.in. holizm W.V.O. Quine'a. Zgodnie z tą ostatnią teorią nasze przekonania są testowane jako teorie w całości, kryterium zaś rewizji przekonania jest spójność w obrębie struktury wiedzy oraz relacja do jej brzegu, którym jest doświadczenie (QUINE 1969). Podobieństwo polega na tym, że u Clifforda pragmatyczna akceptacja przekonania nieempirycznych jest warunkowana jakimś pośrednim związkiem tych zasad z doświadczeniem (np. służących do jego interpretacji; przywołana fundamentalna zasada jedności, która może być rozumiana jako element podstawowej aparatury pojęciowej nauki, nie jest dla Clifforda dogmatem, ale najlepszym pragmatycznym wyborem). Oznacza to, że wszelkie przekonania tworzące holistyczną strukturę przekonania są dla Clifforda, podobnie jak dla Quine'a

³⁵ Por. krytykę Peirce'a pod adresem Kartezjusza w PEIRCE 1868. Zresztą przyjmowany przez Clifforda umiarkowany doksastyczny woluntaryzm, czyli twierdzenie, że przekonania zależą pośrednio od naszej woli (gdyż to ona może je kierunkować, wpływać na dobór dostatecznie „higienicznego” środowiska dla kształtowania się przekonania), różni się istotnie do radykalnego woluntaryzmu Kartezjusza, u którego nieograniczone panowanie woli nad podsuwającym sądy intelektem było warunkiem zastosowania metody wątpienia.

przekonaniami w jakimś stopniu naukowymi³⁶. Filozofia Quine'a była często krytykowana za ignorowanie problemów etyki i szerzej rozumianej kultury, które niejako z urzędu, ze względu na Quine'owski nonkognitywizm etyczny, wykraczają poza domenę intersubiektywnie testowalnych twierdzeń (w myśl maksymy: „Philosophy of science is philosophy enough”)³⁷. Takie podejście stanowi z punktu widzenia konsekwentnego pragmatyzmu dogmat: pragmatyzm zostaje ograniczony do pewnej arbitralnie dobranej domeny nauki, która także stanowi jedną z instytucji kultury i opiera się na pewnych normatywnych, quasi-etycznych kryteriach (m.in. skuteczności przewidywania). Natomiast z punktu widzenia pozytywistycznej i ewidencjalistycznej filozofii Clifforda takie podejście jest jak najbardziej uzasadnione. Nie stanowi ono niekonsekwencji, a jedynie przyjęcie „ograniczonego pragmatyzmu”, który niweluje problem globalnego sceptycyzmu prowokowanego przez mocną tezę teoretyczną, którą przyjmuje on w punkcie wyjścia.

Naukowy pragmatyzm Clifforda nie jest jednak całkiem „ślepy na kulturę”. Wskazują na to rozważania Clifforda nad autorytetem tradycji, obejmujące także problem autorytetu moralnego i znaczenia pojęć etycznych (w tym wyżej cytowana wypowiedź na temat pojęcia „dobroczynności”). Twierdzenia Clifforda dotyczą tylko tego, co można nazwać „moralnością publiczną” lub „społeczną”, lecz widoczne jest tutaj odwołanie do wspólnych doznań moralnych ludzi, którzy są skoryzy reagować na przejawy niemoralności w podobny sposób. Test empiryczny dotyczy potencjalnych dobroczynnych skutków moralnych norm, które sankcjonuje tradycja; ich podstawa jest ewolucyjna, co zakłada zmienność zasad moralnych, wskazując jednak na ich osobnicze umocowanie. Co jednak istotne, tego typu pogląd, zgodnie z którym pewne powszechne intuicje moralne mogą zostać zweryfikowane empirycznie (w jakimś stopniu, niekoniecznie jednak tak wysokim, w jakim sprawdzian empiryczny działa w naukach przyrodniczych), jest bliższy „poszerzonej” wersji pragmatycznego holizmu, którego głównym współczesnym propagatorem jest Morton Gabriel White. Jego dewizą jest hasło „Philosophy of culture is philosophy enough”. Zgodnie z jego teorią holistyczno-pragmatyczny mechanizm porządkowania przekonań obejmuje

³⁶ „Każdemu człowiekowi dane jest dziedzictwo nauki plus nieprzerwany strumień bodźców zmysłowych; względy, którymi kieruje się on, naruszając dziedzictwo nauki dla zharmonizowania go ze swymi doznaniem zmysłowymi, mają — o ile są racjonalne — charakter pragmatyczny” (QUINE 1969, 70). Quine'owskie odwołanie do dziedzictwa naukowego także przypomina Cliffordowskie pojęcie tradycji w sensie, w jakim obejmuje dokonania nauk przyrodniczych (empirycznych), stanowiących niejako przedłużenie zdrowego rozsądku.

³⁷ Por. np. teorię kulturowego holizmu Mortona White'a (WHITE 2001; 1981).

także te rodzaje sądów normatywnych, które odpowiadają intersubiektywnie weryfikowalnym, a więc mającym sens empiryczny, przekonaniom oddającym zasadnicze uczucia moralnego obowiązku (*feelings of moral obligation*)³⁸. Niemniej, ponieważ z jednej strony żadne przekonania nie stanowią nierewidowalnych dogmatów (nawet przekonania oparte na obserwacjach i emocjach), a z drugiej strony siła uzasadnienia przekonania jest warunkowana także strukturalnie (koherentystycznie), to zadaniem myśliciela jest przedstawienie takiej zbalansowanej struktury przekonaniowej, która jako całość będzie w zadowalający sposób organizować całe doświadczenie i służyć rozwiązywaniu określonych problemów (naukowych, moralnych itp.). Przekonania nie są uzasadniane wyłącznie indywidualnie, ale także dzięki relacjom, w jakie wchodzą z pozostałymi przekonaniem (holizm).

³⁸ Rozwiązania White'a wpisują się w nurt post-Jamesowskiej znaturalizowanej etyki, choć mają swoisty charakter. Poglądy etyczne White'a wykształciły się w szczególnej opozycji do poglądów Quine'a, który uznawał, jako nonkognitywista, że nie istnieją autentyczne zdania obserwacyjne na gruncie dyskursu normatywnego (etycznego, estetycznego itd.). Zarówno Quine, jak i White przyjmowali w punkcie wyjścia naturalistyczny, holistyczny pragmatyzm (w związku z akceptacją tzw. tezy Duhema-Quine'a). White jednak utrzymywał, że charakterystyczne dla Quine'a ograniczenie zastosowania tej tezy wyłącznie do sądów (przekonań) wyrażanych przez opisowe zdania obserwacyjne jest zbyt rygorystyczne i nie ma uzasadnienia, tym bardziej że w ujęciu samego Quine'a różnica między różnymi rodzajami zdań tego typu — w zależności od roli, jaką odgrywa obserwacja — jest różnicą jedynie stopnia (w tym sensie np. zdania logiki też są obserwacyjne, choć w znacznie mniejszym stopniu niż zdania fizyki; w tym sensie także sądy etyki czy estetyki, jak np. sąd „To okropne!”, wygłaszany w reakcji na jakiś czyn niesprawiedliwy, jest w pewnym stopniu sądem obserwacyjnym). Sam Quine podkreślał, że tylko nauki ściśle posiadają dostatecznie dopracowaną metodologię, by mówić w ogóle o zdaniach obserwacyjnych, a samo zdanie obserwacyjne definiował jako zdanie, które określonych okolicznościach faktycznych zostaje ocenione podobnie przez wszystkich znających dany język. White, podobnie jak Owen Flanagan, Jr i Hilary Putnam, wskazywał, że jest to stanowisko niekonsekwentne (ze względu na wskazany gradualizm) i przynajmniej pewne metody charakterystyczne dla nauk przyrodniczych można zastosować do ustalenia wspólnych rodzajów reakcji związanych z pewnymi typami wypowiedzi normatywnych. Nie chodzi przy tym o to, aby odrzucić w ogóle podział wypowiedzi na deskryptywne i normatywne (redukując tym samym zdania powinnościowe do zdań opisowych), a jedynie o wskazanie, że sposób testowania sądów normatywnych i deskryptywnych w obrębie naszej struktury myślenia jest metodologicznie jednolity. Dany sąd opisowy może zostać odrzucony w świetle określonego uczucia moralnego, np. uczucia obowiązku (*feeling of moral obligation*), które stanowi w pewnym sensie także bodziec „obserwacyjny” (WHITE 1981; por. także FLANAGAN 1982, 56-74). Naturalizm White'a doczekał się pozytywnego komentarza także m.in. ze strony Richarda Hare'a (HARE 2015). Warto nadmienić, że sam White, obejmując swoim holizmem także domenę sądów normatywnych, nawiązuje wprost do Jamesa i jego koncepcji emocji moralnej jako podstawy sądu; zważywszy na to, staje się jeszcze bardziej widoczne podobieństwo między Cliffordem, który także upatruje źródła powszechności sądów normatywnych w podzielanych emocjach moralnych (por. wyżej cytaty dotyczące „dobroczyńności”) a teoriami Jamesa i jego „etycznych epigonów” (takich jak White).

5. ZAKOŃCZENIE: EWIDENCJALIZM MIĘDZY INDYWIDUALIZMEM I HOLIZMEM

Koncepcja Clifforda w wymiarze indywidualnym jest motywowana ochroną stosujących ją jednostek przed samooszukiwaniem się i nieuczciwością intelektualną, a także zaniedbaniem i lenistwem intelektualnym. Formułuje ona zatem epistemiczną normę wpływającą zarówno na bezpośrednie, jak i na pośrednie sposoby kształtowania przekonań jednostek, które stosując ją będą starały się refleksyjnie weryfikować ich podstawy; w tym sensie koncepcja ta jest zgodna z tzw. umiarkowaną wersją woluntaryzmu doksastycznego (AUDI 2008). Powyższe rozważania pokazują też, że na gruncie koncepcji Clifforda nasze przekonania podlegają ogólnej ocenie moralnej w kontekście społecznym. W istocie, większość normatywnych rozważań Clifforda w kwestiach epistemologii jest motywowana troską o innych. Teza o etycznych podstawach epistemologii także zbliża poglądy Clifforda do poglądów klasycznych i współczesnych pragmatystów.

Etyka przekonań ma zatem przede wszystkim funkcję społeczną. Wobec jedyne go rozbitka na bezludnej wyspie nie będzie miała zastosowania. Wiara Robinsona Crusoe w ocalenie przez opatrność nie będzie niemoralna, a jedynie epistemicznie nieuprawniona. Ale stanie się niemoralna, gdy już uratowany Robinson zacznie wysławiać Boską opatrność w swoich późniejszych opowieściach, przekazując tym samym nieuzasadnione epistemicznie przekonanie dalej, szerząc zabobon i praktycznie obniżając powszechne standardy poznawcze społeczeństwa.

REFERENCJE

- AMESBURY, Richard. 2008. „The Virtues of Belief: Towards a Non-Evidentialist Ethics of Belief Formation”. *International Journal for Philosophy of Religion* 63, no. 1: 25–37.
- AUDI, Robert. 2008. „The Ethics of Belief: Doxastic Self-control and Intellectual Virtue”. *Synthese* 161, no. 3: 403–418. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11229-006-9092-2>.
- BOCHEŃSKI, Józef Maria Ignacy. 1992. *Sto zabobonów*. Kraków: Wydawnictwo Philed.
- BOCHEŃSKI, Józef Maria Ignacy. 1993. *Zarys historii filozofii*. Kraków: Wydawnictwo Philed.
- CHISHOLM, Roderick. 1956. „Epistemic Statements and the Ethics of Belief”. *Philosophy and Phenomenological Research* 16, no. 4: 447–460. DOI: <https://doi.org/10.2307/2104247>
- CHRISTIAN, Rose Ann. 2009. „Restricting the Scope of the Ethics of Belief: Haack’s Alternative to Clifford and James”. *Journal of the American Academy of Religion* 77, no. 3: 461–493. DOI: <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfp037>.
- CLIFFORD, William Kingdon. 1999. *The Ethics of Belief and Other Essays*. Introduction by Timothy Madigan. New York: Prometheus.

- CLIFFORD, William Kingdon. 2017. „Etyka przekonań”. Tłum. Marta Dubowska i Adam Dyrda. *ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura* nr 2 (35): 169–190.
- CODE, Lorraine. 1987. *Epistemic Responsibility*. Albany: University Press of New England.
- DUBOWSKA, Marta, i Adam DYRDA. 2017. „Jakim prawem toną statki: rzecz o Etyce przekonań W.K. Clifforda”. *ER(R)GO Teoria–Literatura–Kultura* nr 2 (35): 147–166
- FELDMAN, Richard, i Ted WARFIELD (red.). 2010. *Disagreement*. Oxford: Oxford University Press.
- FIRTH, Roderick. 1981. „Epistemic Merit, Intrinsic and Instrumental”. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 55, no. 1: 5–23.
- FLANAGAN, Owen. 1982. „Quinean Ethics”. *Ethics* 93, no. 1: 56–74. DOI: <https://doi.org/10.1086/292405>
- GALEWICZ, Włodzimierz. 2007. *Studia z etyki przekonań*. Kraków: Universitas.
- GOLDMAN, Alvin. 2010. „Epistemic Relativism and Reasonable Disagreement”. W: *Disagreement*, red. Richard Feldman i Ted Warfield, 187–215. Oxford: Oxford University Press.
- HAACK, Susan. 1997. „The Ethics of Belief Reconsidered”. W: *The Philosophy of Roderick M. Chisholm*, red. Lewis Edwin Hahn, 192–144. Chicago and La Salle, IL: Open Court.
- HAACK, Susan. 2009. „The Meaning of Pragmatism: The Ethics of Terminology and the Language of Philosophy”. *Teorema* 27, no. 3: 9–29.
- HARE, Richard. 2015. „Thickening Holistic Pragmatism”. W: Richard HARE. *Pragmatism with Purpose: Selected Writings*, red. Douglas R. Anderson Steven A. Miller i Joseph Palencik, 132–151. New York: Fordham University Press.
- JAMES, William. 1911. *Pragmatyzm*. Tłum. Władysław M. Kozłowski. Warszawa: Księgarnia E. Wende i S-ka.
- JAMES, William. 1996. *Prawo do wiary*. Tłum. Adam Grobler, wprowadzenie Włodzimierz Galewicz. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- KAUBER, Peter. 1974. „The Foundations of James’s Ethics of Belief”. *Ethics* 4, no. 2: 151–166. DOI: <https://doi.org/10.1086/291913>.
- LEWIS, Clarence Irving. 1970. „The Pragmatic Conception of the A Priori”. W: Clarence Irving LEWIS. *Collected Papers of Clarence Irving Lewis*, 231–239. Stanford, CA: Stanford University Press.
- LOCKE, John. 1934. *An Essay Concerning Human Understanding*, red. A.S. Pringle-Pattison. Oxford: Clarendon Press.
- MADIGAN, Timothy. 1997. „Ethics and Evidentialism: W.K. Clifford and the Ethics of Belief”. *The Journal for the Critical Study of Religion, Ethics and Society* 2: 9–18.
- MADIGAN, Timothy. 2009. *Clifford and ‘the Ethics of Belief*. Cambridge: Cambridge Scholars.
- MILTON, John. 1838. „Aeropagitica”. W: John MILTON. *The Prose Works of John Milton With an Introductory Review* by Robert Fletcher. London: W. Ball.
- NOTTELMANN, Nikolaj, i Patrick FESSENBECKER. 2020. „Honesty and Inquiry: W.K. Clifford’s Ethics of Belief”. *British Journal for the History of Philosophy* 28, no. 4: 797–818. DOI: <https://doi.org/10.1080/09608788.2019.1655389>.
- PAPPAS, Geroge. 2014. „Internalist vs. Externalist Conceptions of Epistemic Justification”. W: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), red. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/justep-intext/>. Dostęp 15.05.2022.
- PEIRCE, Charles Sanders. 1868. „Some Consequences of Four Incapacities”. *Journal of Speculative Philosophy* 2, no. 3: 140–157.
- QUINE, Willard Van Orman. 1969. *Dwa dogmaty empiryzmu*. W: Willard Van Orman QUINE, *Z punktu widzenia logiki*. Tł. Barbara Stanosz, 35–70. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- ROJT, Ebenzer. 2019. „Hegel, planety i powiedzenie ‘Tym gorzej dla faktów’”: Blog filozoficzny „Kompromitacje”. <http://kompromitacje.blogspot.com/2021/05/hegel-planety-tym-gorzej-dla-faktow.html>. Dostęp 15.05.2022.
- RUSSELL, Bertrand. 1948. *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. New York: Allen & Unwin.
- SZUBKA, Tadeusz. 2012. *Neopragmatyzm*. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- VAN INWAGEN, Peter. 2009. „Zawsze, wszędzie i bez względu na osobę niesłusznie jest żywić przekonania oparte na niedostatecznym świadectwie”. Tłum. Joanna Klara Teske. *Roczniki Filozoficzne* 57, nr 2: 173–192. <https://www.jstor.org/stable/43408857>.
- WHITE, Morton Gabriel. 1981. *What Is and What Ought to be Done? An Essay on Ethics and Ontology*. Oxford: Oxford University Press.
- WHITE, Morton Gabriel. 2001. *A Philosophy of Culture: The Scope of Holistic Pragmatism*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 1993. *O pewności*. Tłum. Małgorzata Sady i Wojciech Sady. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- WOOD, Allen. 2002. *Unsettling Obligations: Essays on Reason, Reality and the Ethics of Belief*. Stanford, CA: CTR FOR STUDY OF LANG & INFO.
- WOOD, Allen. 2008. „The Duty to Believe According to the Evidence”. *International Journal for Philosophy of Religion* 63, no. 1: 7–24. <https://www.jstor.org/stable/27646253>.
- ZAMULINSKI, Brian. 2008. „Christianity and the Ethics of Belief”. *Religious Studies* 44, no. 3: 333–346. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0034412508009426>.

PRAGMATYCZNY WYMIAR TAK ZWANEJ TEZY CLIFFORDA

Streszczenie

Celem artykułu jest analiza etycznej wersji ewidencjalizmu XIX-wiecznego matematyka i filozofa W.K. Clifforda i obrona go przed zarzutami sformułowanymi przez pragmatystów. Znana teza Clifforda brzmi: „Zawsze, wszędzie i bez względu na osobę niesłusznie jest żywić przekonania oparte na niedostatecznym świadectwie”. Argumentacja Clifforda na rzecz tej tezy, wpisująca się zasadniczo w XIX-wieczny program pozytywistycznej epistemologii, świadomie uwzględniała elementy pragmatyczne, wykluczające jej przesadnie radykalne odczytanie i krytykę. Okazuje się też, że współczesne koncepcje pragmatyczne właściwie wspierają normatywne intuicje, kryjące się za programem „etyki przekonania”, zaproponowanym przez Clifforda prawie 150 lat temu. Te ostatnie obejmują twierdzenie o normatywnych-etycznych podstawach epistemologii.

Słowa kluczowe: W.K. Clifford; W. James; etyka przekonania; pragmatyzm; autorytet tradycji.

THE PRAGMATIC DIMENSION OF THE SO-CALLED CLIFFORD'S THESIS

Summary

The main aim of this paper is to scrutinize William Kingdon Clifford's ethical evidentialism and to defend it against the criticism formulated by pragmatist thinkers. Clifford famous thesis states: "It is wrong, always, everywhere, and for anyone, to believe anything upon insufficient

evidence.” Clifford’s argumentation for this thesis, which fits into 19th century positivist epistemology, consciously included pragmatist elements which defy the classical pragmatist criticism of its supposed radicality. Additionally, it seems that contemporary pragmatists accounts support normative intuitions that backed up Clifford’s account of ethics of belief, proposed almost 150 years ago. The latter includes a normative-ethical argument for the grounds of epistemology.

Keywords: W.K. Clifford; W. James; ethics of belief; pragmatism; the authority of tradition.

Information about the Author: Dr. habil. ADAM DYRDA, Prof. at UJ — Jagiellonian University, Faculty of Law and Administration, Department of Theory of Law; correspondence address: ul. Bracka 12, 31-005 Kraków; e-mail: adam.dyrda@uj.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3032-8221>.