

*Alvin Plantinga*

## Uzasadnienie, internalizm i deontologia\*

Przedmiotem mojego zainteresowania jest gwarancja: to, czymkolwiek miałyby to być, co wraz z prawdą stanowi o różnicy pomiędzy wiedzą a jedynie prawdziwym przekonaniem. Mówiąc konkretniej, przedmiotem mojego zainteresowania są współczesne poglądy na temat gwarancji. Rozpocznę od krótkiego przeglądu stanowisk na temat gwarancji dominujących w wieku dwudziestym, ale najpierw wypada odpowiedzieć na pytanie, jak należy scharakteryzować własność, która ma być przedmiotem dyskusji. Naturalnie jest ona tym, co odróżnia wiedzę od jedynie prawdziwego przekonania, ale należy też zauważyć, iż bez wątpienia przysługuje jej również pewien moment normatywny. Przypisać gwarancję przekonaniu to tyle, co ocenić to przekonanie, i to ocenić z aprobatą. Gdy postępujemy w ten sposób, używamy takich wyrażeń jak ‘gwarantowany’, ‘uzasadnienie’\*\* , ‘uzasadniony’ oraz podobnych jako „wyrażeń oceny epistemicznej”<sup>1</sup>. Powiedzieć, że przekonanie „posiada gwarancję” lub jest „uzasadnione” dla pewnej osoby, to ocenić pozytywnie przekonanie, osobę

---

\* Tytuł oryginału: *Warrant: The Current Debate*, New York – Oxford 1993, s. 3-29. Przekład za zgodą autora.

\*\* Angielskie *justification* oddają przez polskie ‘uzasadnienie’. Ze względów merytorycznych w wielu miejscach poniższego tekstu bardziej merytorycznie odpowiednie byłoby słowo ‘usprawiedliwienie’. W angielskim słowo *justification* jest dwuznaczne i znaczy zarówno uzasadnienie, jak i usprawiedliwienie. O tym, które ze znaczeń w danym wypadku wchodzi w grę, rozstrzyga przeważnie kontekst. Najczęściej, ale nie zawsze, w tekście Plantingi chodzi o *justification* jako usprawiedliwienie. Jednakże w piśmiennictwie polskim występuje w rozważaniach epistemologicznych słowo ‘uzasadnienie’. By nie łamać tego zwyczaju i nie wprowadzać dodatkowych nieporozumień, nie stosuję słowa ‘usprawiedliwienie’, nawet jeżeli jest to rzeczowo umotywowane. Inaczej jest, gdy chodzi o przymiotnik *justified* orzekany o osobie, gdy Plantinga twierdzi, że osoba jest usprawiedliwiona w żywieniu przekonania. Po polsku mówi się częściej, że ktoś jest usprawiedliwiony lub ma usprawiedliwienie, nie mówi się natomiast, że jest uzasadniony. Stąd *justified* orzekane o osobach tłumaczę jako „usprawiedliwiony”, a nie „uzasadniony”. Byłoby to spójne z przyjętym przeze mnie sposobem tłumaczenia słowa *justification*, ale brzmiałoby w języku polskim nieporęcznie. Dla oddania różnicy pomiędzy *warrant* i *justification* używa natomiast polskiego ‘gwarancja’, co nie nastrocza, jak sądzę, problemów natury stylistycznej.

<sup>1</sup> Wyrażenie Rodericka Chisholma: zob. *Theory of Knowledge*, sec. ed. (Engelwood Cliffs, N.J.: Prentice – Hall, 1977), s. 5.

lub jednocześnie jedno i drugie; to ocenić pozytywnie, że przekonanie w sytuacji, w jakiej znajduje się dana osoba jest słuszne, właściwe, akceptowalne, dające się zaaprobować lub też zgodne z pewnymi standardami. Oceniamy przekonania pewnej osoby (dokładniej, żywienie przez nią przekonania) jako posiadające gwarancję, uzasadnione, racjonalne lub zrozumiałe, przeciwstawiając je przekonaniom pozbawionym gwarancji, nieuzasadnionym, irracjonalnym i niezrozumiałym. Dla przykładu, osoba stosująca zarzut ewidencjalistyczny<sup>2</sup> twierdzi, że teista wierzący w Boga bez racji bądź dowodu, nie posiada gwarancji i postępuje w sposób nieuprawniony, i dlatego sugeruje on, by ocenić negatywnie zarówno przekonanie teisty, jak i jego samego. Być może jest on zdania, że wierząc w Boga, dana osoba lekceważy pewną powinność lub (życzliwiej mówiąc) cierpi na pewien rodzaj zaburzeń poznawczych lub (jeszcze życzliwiej), że część aparatu poznawczego odpowiedzialna za przekonania religijne nie jest skierowana ku prawdzie, ale ku czemuś zupełnie innemu.<sup>3</sup>

W ten sam sposób możemy ocenić przekonanie, że cała współczesna flora i fauna powstały poprzez przypadkową mutację genetyczną i selekcję naturalną z prostych form życia, a te z kolei wyłoniły się w podobny sposób w pozbawionym celu procesie z form materii nieorganicznej. Oczywiście również mniej spektakularne przekonania życia codziennego są podatne na takie oceny. Oceniamy przekonania pewnej osoby, ale także jej sceptycyzm lub (by użyć innego wyrażenia Chisholma) jej powstrzymanie się lub powściągnięcie od przekonania. Osoba zanadto łatwowierna może być przekonana o czymś, o czym nie powinna być przekonana, natomiast sceptyk (bądź cynik) może nie być przekonany o czymś, o czym powinien być przekonany. Możemy podtrzymywać przekonanie z większą lub mniejszą siłą, bardziej lub mniej pewnie. Wobec tego oceniamy nie tylko samo przekonanie, ale też stopień, z jakim jest ono akceptowane. Jeżeli jestem przekonany, że Homer urodził się 800 lat przed Chrystusem i jestem o tym przekonany w równym stopniu jak o tym, że nowojorska metropolia jest większa od Cleveland, to (zakładając okoliczności epistemiczne, w jakich się znajduję) mój stopień ufności w pierwsze z powyższych twierdzeń jest przesadny i pozbawiony gwarancji.

W końcu należy się zgodzić, że gwarancja jest stopniowalna. Pewne moje przekonania mają dla mnie więcej gwarancji niż inne. Tak oto moje przekonanie, że mieszkam w stanie Indiana posiada większy stopień gwarancji niż przekonanie, że Szekspir jest autorem sztuk teatralnych nagminnie mu przypisywanych. Moje przekonanie, że  $2 + 1 = 3$  jest bardziej gwarantowane aniżeli przekonanie, że aksjomat wyboru jest równoważny zasadzie maksimum Hausdorffa. (Nie znaczy to oczywiście, że nie jestem w równym stopniu racjonalny i usprawiedliwiony, akceptując te przekonania w stopniu, w jakim je faktycznie akceptuję, ponieważ jestem przekonany o dwóch ostatnich składnikach wyżej wymienionych par twierdzeń w mniejszym stopniu niż o dwu pozostałych.) Wobec tego jednak jesteśmy w stanie odróżnić stopnie pozytywnego statusu epistemicznego, przynajmniej dla danej oso-

<sup>2</sup> Zob. moje „Reason and Belief in God”, [w:] *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, eds. A. Plantinga and N. Wolterstoff (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983), s. 24 i n.; zob. też moją pracę *Warrant and Proper Function* (New York: Oxford University Press, 1993), rozdz. I, koniec podrozdziału pierwszego i początek drugiego.

<sup>3</sup> Zob. „Reason and Belief in God”, s. 27 i n.

by.<sup>4</sup> Wstępnie więc możemy powiedzieć, że gwarancja jest to wielkość normatywna, złożona, o charakterze stopniowalnym, której odpowiednia ilość odróżnia wiedzę od jedynie prawdziwych przekonań.

Kolejna sprawa, mniej trywialna niż się to początkowo wydaje, to kwestia jak mamy nazwać tę wielkość? Proponuję nazywać ją „gwarancją”, jednakże ci z nas, którzy wychowali się w mrocznych czasach przed Gettierem i odziedziczyli pogląd, że wiedza jest to przekonanie prawdziwe i uzasadnione, będą także w czasach oświeconych – postgettierowskich, sądzili, że uzasadnienie i wiedza są ściśle powiązane ze sobą. Dlaczego więc nie nazwać tej własności uzasadnieniem? Dlatego, że byłoby to zarówno błędne, jak i nie fair. „Uzasadnienie” przywołuje powinność, obowiązek, wymaganie, przypomina o zezwoleniu i prawach, przywołuje na myśl zwolnienie od odpowiedzialności z powodu nieposiadania zdolności bycia oskarżonym, konotuje za pomocą jednego, dwóch słów cały repertuar znaczeń deontologicznych. Problem polega na tym, że jedna z głównych rywalizujących tu ze sobą teorii (sięgająca swoimi historycznymi, robiącymi wrażenie, korzeniami co najmniej do Kartezjusza i Locke’a) *explicitie* pojmuje wielkość, o której mowa, przynajmniej częściowo za pomocą takich pojęć, jak: wypełnienie czyichś epistemicznych powinności, spełnienie czyichś epistemicznych obowiązków, dostosowanie się do czyichś epistemicznych wymagań. Tak więc użycie wyrażenia „uzasadnienie” jako nazwy dla tej wielkości dawałoby tej teorii oraz teoriom jej pokrewnym wprowadzającą zamieszanie i niezasłużoną (jeśli już, to jedynie werbalnie) przewagę początkową nad innymi konkurencyjnymi teoriami. Tak zatem „uzasadnienie” nie jest wyborem słusznym. We wcześniejszej pracy<sup>5</sup> zapożyczyłem od Rodericka Chisholma bardziej neutralne wyrażenie „pozytywny status epistemiczny” jako mojej oficjalnej nazwy dla wielkości, o której tu mowa. Wyrażenie powyższe jest jednak zbyt długie, dlatego w jego miejsce będę używał terminu „gwarancja”. Oczywiście, „gwarancja” także niesie ze sobą pewne deontologiczne skojarzenia (nawet jeśli nie są one tak silne). Być może (jak zasugerował Ernst Sosa podczas rozmowy) „epistemiczna trafność” jest lepszym określeniem. Jednakże ja wolę termin „gwarancja”, ale musimy być ostrożni, by nie dać się zwieść pozostałościami jego sensu deontologicznego.

## I. Internalizm

Główny wątek historii dwudziestowiecznej epistemologii toczy się wokół trzech pojęć: uzasadnienia, internalizmu i deontologii. Proponuję rozpocząć analizę współczesnych punktów widzenia dotyczących gwarancji od prześledzenia niektórych internalistycznych teorii gwarancji. Czym jednak jest „internalizm”? Co znaczy nazywać kogoś

<sup>4</sup> Weźmy którąkolwiek z tych par i nazwijmy je odpowiednio „A” i „B”. Możliwe są następujące stopnie gwarancji: stopień gwarancji, jakie mają te przekonania, które mają dla mnie więcej gwarancji niż B, stopień gwarancji właściwy dla tych przekonań, które są bardziej gwarantowane niż B, ale mniej niż A, oraz stopień gwarancji tych przekonań, które są gwarantowane w stopniu równym lub większym niż A. Rzecz jasna klasyfikacja może być bardziej skomplikowana niż powyżej przedstawiona, gdy weźmie się pod uwagę przekonania z mniejszym stopniem gwarancji niż B, przekonania bardziej gwarantowane niż A, a także przekonania lokujące się pod względem stopnia gwarancji pomiędzy A i B, ale różniące się między sobą stopniem gwarancji.

<sup>5</sup> Na przykład, „Positive Epistemic Status and Proper Function”, [w:] *Philosophical Perspectives, Epistemology*, 1988, ed. James Tomberlin (Atascadero, Calif.; Ridgeview, 1988).

internalistą? Określenie to jest dosyć mętne. Różni ludzie rozmaicie się nim posługują. Wyraża ono odmienne idee luźno powiązane przez analogie i podobieństwa rodzinne. Jak możemy pojąć czym jest internalizm? Które z pojęć jest tu pojęciem centralnym, pojęciem za pomocą którego będziemy mogli zrozumieć pozostałe z tych luźno ze sobą powiązanych idei? Co jest źródłem atrakcyjności internalizmu i co czyni go wartym akceptacji? Jak wreszcie jest on powiązany z fundamentalnym pytaniem o naturę gwarancji?

Podstawowa myśl internalizmu głosi, iż tym, co determinuje fakt, że jakieś przekonanie posiada gwarancję dla pewnej osoby, są czynniki lub stany w pewnym sensie wewnętrzne dla tej osoby; własności udzielające gwarancji są w pewnym sensie wewnętrzne dla podmiotu poznającego. Ale pytanie brzmi – w jakim sensie? Poziom pH mojej krwi jest dla mnie warunkiem wewnętrznym, tak jak rozmiar mojego serca, ale rzecz jasna nie są one wewnętrzne w sensie wchodzącym tu w grę. Pierwszą sprawą, jaką należy, jak sądzę, uwzględnić, jest to, że pojęcie internalizmu jest fundamentalnie epistemiczne. Gwarancja i własności jej udzielające są wewnętrzne poprzez to, że są one stanami i warunkami, których poznający jest lub może być świadomy; są one stanami, o których ma on bądź z łatwością może mieć wiedzę, są one stanami czy własnościami, do których poznający podmiot ma poznawczy lub też epistemiczny dostęp. Jednakże nie każdy rodzaj epistemicznej dostępności wchodzić tu będzie w grę; posiadam epistemiczny dostęp do odległości dzielącej Ziemię od Księżyca bądź też do tego, jaka jest głębokość Pacyfiku (zawdzięczam to encyklopedii), lecz nie jest to odpowiedni rodzaj dostępności. Tym, czego potrzeba, jest pewien specjalny dostęp. Być może (jak sugeruje Chisholm) S może określić za pomocą samej refleksji, czy jakieś przekonanie ma dla niego gwarancję, tudzież może on określić z pewnością, czy przekonanie posiada własność zapewniającą i udzielającą gwarancji; lub też zachodzi pewien rodzaj błędu – błędu co do gwarancji bądź też własności jej dostarczających, którego nie może on popełnić bez własnej winy. Tak więc wchodzący tu w grę sens przymiotnika „wewnętrzny” jest zdecydowanie epistemiczny. Internalista utrzymuje, że dana osoba posiada pewien specjalny epistemiczny dostęp do gwarancji, jak też do własności ją fundujących. Eksternalista natomiast twierdzi, że gwarancja nie zależy od czynników w istotny sposób wewnętrznych dla poznającego podmiotu; gwarancja zależy od, czy też jest następstwem, własności takich, że do niektórych z nich podmiot może nie mieć żadnego specjalnego dostępu lub też nawet żadnego dostępu poznawczego w ogóle. Rozważmy typowo eksternalistyczny punkt widzenia np. wczesnego Alвина Goldmana utrzymującego, że „w pierwszym przybliżeniu” przekonanie ma gwarancję, o tyle, o ile jest wytworzone przez reliabilny mechanizm wytwarzania przekonań<sup>6</sup>. Co czyni to stanowisko eksternalistycznym? Dlaczego nie jest ono internalistyczne? Przede wszystkim, mój mechanizm wytwarzający przekonania w odróżnieniu od mojego domu czy samochodu są bez wątpienia dla mnie wewnętrzne. Tym, co czyni to twierdzenie eksternalistycznym, w moim przekonaniu, jest fakt, że własności, które, zgodnie z tym stanowiskiem, udzielają gwarancji, nie są tego rodzaju, żebym potrzebował do nich jakiegokolwiek specjalnego dostępu. Według eksternalistycznego punktu widzenia, własności udzielające gwarancji to takie własności (przekonania) jak bycie wytworzonym przez reliabilny

<sup>6</sup> „What Is Justified Belief”, [w:] *Justification and Knowledge: New Studies in Epistemology*, ed. George Pappas (Dordrecht: D. Reidel, 1979), s. 10.

mechanizm wytwarzania przekonania lub pozostawania w łańcuchu przyczynowym we właściwy sposób obejmującym podmiot przekonania bądź też pozostawanie w stosunku prawdopodobieństwa R do pewnych innych relewantnych twierdzeń; i żadna z tych własności nie jest tą, do której mamy relewantny rodzaj specjalnego dostępu.

Dlatego fundamentalny wkład internalizmu do epistemologii wyraża się w tezie, że własności udzielające gwarancji przekonaniu są własnościami, do których podmiot żywiący przekonania ma pewien rodzaj specjalnego epistemicznego dostępu. Dlaczego jednak tak ma być? Co jest źródłem internalizmu i dlaczego jest on atrakcyjny? Aby to zrozumieć, musimy powrócić do innej, ale pokrewnej idei: idei epistemicznego uzasadnienia.

## II. Uzasadnienie

Byłoby kolosalnym niedomówieniem stwierdzenie, że dwudziestowieczna anglo-amerykańska epistemologia wniosła wiele do pojęcia epistemicznego uzasadnienia. Przede wszystkim, istnieje powszechnie akceptowany schemat analizy wiedzy jako „uzasadnionego prawdziwego przekonania” (UPP), taki schemat analizy stanowi niejako nasze dziedzictwo. Zgodnie z dziedzictwem kulturowym „epistemologicznych ludów pierwotnych”, schemat (UPP) posiadał status epistemologicznej ortodoksji do roku 1963, kiedy to został całkowicie zdruzgotany przez trzystronicowy artykuł Edmunda Gettier’a „Czy prawdziwe uzasadnione przekonanie jest wiedzą”<sup>7</sup>. Po 1963 roku rozumienie wiedzy jako prawdziwego uzasadnionego przekonania było postrzegane jako wadliwe i straciło szczególny status. Jednakże nawet ci, którzy zostali przekonani przez Gettier’a, iż uzasadnienie (a wraz z nim prawda) nie jest warunkiem wystarczającym dla wiedzy, wciąż najczęściej sądzą, że jest to warunek konieczny i prawie wystarczający: podstawowy kształt czy też kontur pojęcia wiedzy jest określony przez prawdziwe uzasadnione przekonanie, nawet jeśli potrzebny jest quasi-techniczny dodatek („czwarty warunek”), aby ułagodzić Gettier’a. Oczywiście, zachodzi tu wypadek interesującej historycznej ironii: niełatwo jest znaleźć wiele naprawdę wyraźnych analiz wiedzy w duchu UPP przed Gettierem. To niemalże tak, jak gdyby renomowany krytyk stworzył jakąś tradycję w samym akcie jej niszczenia.<sup>8</sup> Mimo wszystko jednak spotykamy wypadki dość wyraźnej analizy wiedzy typu UPP

<sup>7</sup> *Analysis* 23 (1963), s. 121-123.

<sup>8</sup> Tak oto np., w pracy Rodericka Chisholma *Perceiving: A Philosophical Study* (Ithaca: Cornell University Press 1957) znajduje się analiza wiedzy, ale bez żadnego wyraźnego odniesienia do uzasadnienia: „S wie, że h jest prawdziwe” znaczy: (i) S akceptuje h; (ii) S posiada odpowiednie racje dla h i (iii): h jest prawdziwe. (s. 16). W pierwszym wydaniu *Theory of Knowledge* opublikowanej w 1966 r., czyli po publikacji Gettier’a, ale zanim powszechnie uznano, że Gettier dokonał w niej analizy schematu UPP, Chisholm ponownie zaoferował analizę wiedzy, ale w której znowu uzasadnienie nie odgrywa żadnej wyraźnej roli: S wie w czasie t, że h jest prawdziwe pod warunkiem, że (1) S jest przekonany, że h w momencie t, (2) h jest prawdziwe oraz (3) h jest oczywiste w momencie t dla S (s. 23). (W przypisie Chisholm odnosi się do artykułu Gettier’a, uznając punkt widzenia Gettier’a i proponując poprawkę; był to jeden z pierwszych strumyków w tym, co stało się z czasem potężną rwącą rzeką reakcji na tekst Gettier’a). Jednakże w *Foundations of Knowing* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), Chisholm mówi o „tradycyjnej definicji wiedzy”: „Obecnie jesteśmy w stanie zdefiniować typ uzasadnienia presupponowany przez tradycyjną definicję wiedzy...” i zdefiniowawszy ów typ, kontynuuje,

jeszcze przed Gettierem. Tak np. zdaniem, C.I. Lewisa: „Wiedza jest to przekonanie, które nie tylko jest prawdziwe, ale także jego żywienie jest uzasadnione.”<sup>9</sup> A.J. Ayer mówi ponadto o wiedzy jako „prawie do bycia pewnym”<sup>10</sup> z powodów, które staną się jaśniejsze nieco później. Moim zdaniem, jest to deklaracja schematu wiedzy UPP. I nawet jeśli mamy do czynienia zaledwie z kilkoma wyeksplikowanymi w publikacjach deklaracjami, to istnieje rozległa i robiąca wrażenie tradycja ustna.

Tak więc składnikiem dominującej dwudziestowiecznej tradycji epistemologicznej jest pogląd, że uzasadnienie jest koniecznym i (wraz z prawdą) prawie wystarczającym (wystarczającym aż do pojawienia się problemów Gettier’a) warunkiem wiedzy. Ale czym dokładnie jest uzasadnienie? Mamy tu do wyboru szeroki i naprawdę wprawiający w zakłopotanie wachlarz możliwości. Rozważmy następujące: w *Theory of Knowledge* (1989) Roderick Chisholm stawia pytanie „co to jest wiedza?” i twierdzi, że:

Tradycyjna lub klasyczna odpowiedź, zaproponowana właśnie w Platońskim dialogu *Teajtet*, mówi, że wiedzą jest prawdziwe u z a s a d n i o n e przekonanie.\*\*\* (s. 90 – zob. także cytata z *The Foundations of Knowing* w przypisie 8).

Zdaniem Rodericka Firtha:

Aby rozstrzygnąć, czy Watson wie, że woźnica to zrobił, musimy rozstrzygnąć czy Watson ma czy też nie ma podstaw do żywienia przekonania, że woźnica to zrobił. Tak zatem, jeżeli Watson jest przekonany, że woźnica to zrobił, musimy zdecydować, czy jego wniosek racjonalnie wspiera się na świadectwach.<sup>11</sup>

Laurence Bonjour<sup>12</sup> utrzymuje, że tradycyjne rozumienie wiedzy UPP jest co najmniej „w przybliżeniu poprawne” (s. 3-4) i dodaje:

W co najmniej większości wypadków nie jesteśmy w stanie wykazać bezpośrednio, że nasze przekonania są prawdziwe, ale jesteśmy przypuszczalnie w stanie wykazać bezpośrednio (choć być może jedynie w wielu krokach), że są one epistemicznie uzasadnione. (s. 8)

Wynika z tego, że czyjeś zabiegi poznawcze są epistemicznie uzasadnione tylko o tyle, o ile zmierzają one do tego celu, co znaczy, mówiąc bardzo powierzchownie, że akceptuje się te i tylko te przekonania, dla których ma się dobrą rację, by sądzić, że są one prawdziwe. Akceptacja przekonania, gdy nie posiada się takiej racji, jest zaniechaniem dążenia do prawdy, akceptacja taka jest, można by powiedzieć, epistemicznie nieodpowiedzialna. Twierdzą, że idea unikania takiej nieodpowiedzialności, bycia epistemicznie odpowiedzialnym w żywieniu przekonania, jest jądrem pojęcia epistemologicznego uzasadnienia. (s. 8)

Jeśli domniemany posiadacz wiedzy ma być sam epistemicznie odpowiedzialny za akceptację przekonania, gdy spełniają one zasady danej teorii epistemologicznej,

mówiąc: „I tak oto, zachowujemy tradycyjną definicję wiedzy: S wie, że p = Df p; S jest przekonany, że p oraz S jest usprawiedliwiony, żywiąc przekonanie, że p.” (s. 47).

<sup>9</sup> *An Analysis of Knowledge and Valuation* (La Salle, III: Open Court, 1946), s. 9.

<sup>10</sup> *The Problem of Knowledge* (London: Macmillan, 1956), s.28.

\*\*\* Roderick Chisholm, *Teoria poznania*, przekład Renata Ziemińska, Daimonion, Lublin 1994, s. 173.

<sup>11</sup> „Are Epistemic Concepts Reducible to Ethical Concepts?”, [w:] *Values and Morals*, ed. A. Goldman i J. Kim (Dordrecht: D. Reidel, 1978), s. 219.

<sup>12</sup> *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge: Harvard University Press, 1985).

to wydaje się, że wynika z tego, iż stosowne metauzasadnienie owych reguł, musi być, przynajmniej w zasadzie, j e m u dostępne. (s. 10)

Hilary Kornblith, podobnie jak Bonjour, wiąże uzasadnienie z epistemicznie odpowiedzialnym działaniem:

Przekonanie uzasadnione epistemicznie jest to przekonanie, które jest wynikiem epistemicznie odpowiedzialnego działania; epistemicznie uzasadnione działanie jest działaniem kierowanym przez pragnienie posiadania prawdziwych przekonań. Epistemicznie odpowiedzialny podmiot będzie więc pragnął posiadania prawdziwych przekonań i w ten sposób posiadania przekonań wytworzonych w procesie reliabilnym.<sup>13</sup>

Earl Conee i Richard Feldman postulują, że:

Postawa D bycia przekonany w stosunku do twierdzenia p jest epistemicznie usprawiedliwiona dla S w czasie t, wtedy i tylko wtedy, gdy posiadanie D względem p jest zgodne ze świadectwami, jakie S posiada w czasie t.

Conee dodaje, że:

Dana osoba posiada uzasadnione przekonanie wtedy i tylko wtedy, gdy osoba ta posiada świadomy dostęp do świadectwa, że przekonanie jest prawdziwe... Przykłady takie sprawiają, że rozumnie jest wnioskować, iż istnieje epistemiczne uzasadnienie dla przekonania tylko tam, gdzie osoba posiada poznawczy dostęp do świadectwa wspierającego prawdziwość przekonania. Świadectwo uzasadniające musi być wewnętrznie dostępne.<sup>14</sup>

William P. Alston rozważa i odrzuca teorię uzasadnienia posługującą się pojęciami odpowiedzialności czy też wypełnienia obowiązku i zamiast tego proponuje, że:

S jest uprawniony  $J_{eg}$  [ „e” oznacza „oceniający” i „g” oznacza „podstawy”], by być przekonany, że p, wtedy i tylko wtedy, gdy bycie S przekonany, że p, co uczynił S, było rzeczą dobrą z epistemicznego punktu widzenia, w ramach którego przekonanie S, że p, było oparte na odpowiednich podstawach oraz S nie dysponował wystarczającymi nadrzędnymi racjami za tym, że jest inaczej.<sup>15</sup>

Ponadto, odpowiednie podstawy to te, które wystarczająco poświadczają prawdziwość p.<sup>16</sup> Również Alston oświadcza, że dysponuje „powszechnie podzielanymi i silnymi intuicjami na korzyść istnienia pewnego wymogu dostępności dla uzasadnienia”.<sup>17</sup>

Według Ernesta Sosa:

Tym, co ma znaczenie dla uzasadnienia jest to, jak podmiot zachowuje się względem czynników wewnętrznych dla niego, [...] nie ma znaczenia dla uzasad-

<sup>13</sup> „Justified Belief and Epistemically Responsible Action”, *Philosophical Review* (January 1983), s. 48.

<sup>14</sup> Conee and Feldman, „Evidentialism”, *Philosophical Studies* (1985), s. 15 ( Analiza ewidencjalizmu Connee’go i Feldmana znajduje się w mojej pracy *Warrant and Proper Function*, rozdz. 9); oraz Conee, „The Basic Nature of Epistemic Justification” *Monist* (July 1988), s. 398.

<sup>15</sup> „Concepts of Epistemic Justification”, *Monist* (January 1985), s. 71, rozdz. 9, (s. 184 i następne) zawiera analizę koncepcji uzasadnienia Alstona.

<sup>16</sup> „An Internalist Externalism”, *Synthese* 74, No. 3 (March 1988), s. 269.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 272.

nienia czy zewnętrzne czynniki są anormalne i niekorzystne do tego stopnia, że pomimo postępowania bez zarzutu, S nie posiada wiedzy.<sup>18</sup>

Problem złego demona dla reliabilizmu nie jest naturalnie problemem Kartezjusza, ale jest czymś pokrewnym. Co się dzieje, jeśli bliźniaczym nam istotom w innym możliwym świecie dano życie świadome dokładnie takie jak nasze z dokładnością co do każdego przeżycia czy myśli, ale byłyby one całkowicie w błędzie co do natury ich otoczenia, a ich zmysłowe i inferencyjne procesy pozyskiwania przekonań nie wnosząby niczego istotnego poza utwierdzeniem ich coraz głębiej i systematycznie w błędzie? Czy powiemy, że jesteśmy uprawnieni do naszych przekonań, a owe bliźniacze nam istoty nie? Mają one, oczywiście, całkowicie błędne przekonania, ale wydaje się cokolwiek mało przekonywające, przypuszczać, że są one [do nich] n i e u p r a w n i o n e (wyróżnienie pochodzące od autora cytowanego fragmentu).<sup>19</sup>

W „Justification and Truth” Stewart Cohen utrzymuje, że hipoteza demona pociąga za sobą, iż „nasze doświadczenie jest dokładnie takie, jakie by było, gdyby nasze procesy poznawcze były reliabilne” i stąd też, że bylibyśmy usprawiedliwieni, wierząc w to, w co wierzymy, kiedy nasze czynności poznawcze są reliabilne. Tak więc reliabilność – jego zdaniem – nie może być warunkiem koniecznym uzasadnienia. Wydaje się też, iż podziela on pogląd BonJoura w traktowaniu uzasadnienia jako zagadnienia epistemicznej odpowiedzialności. Keith Lehrer, podążając za Cohenem, rozwija ten punkt widzenia:

Wyobraźmy sobie, że bez naszej wiedzy, nasze czynności poznawcze zaangażowane w spostrzeganie, zapamiętywanie i wnioskowanie stałyby się niereliable w wyniku interwencji jakiegoś potężnego demona czy też wrogiego uczonego. Wynikałoby wówczas z tego, zgodnie z reliabilistycznym punktem widzenia, że w takich warunkach nasze przekonania wytwarzane przez te czynności poznawcze nie byłyby uzasadnione. Wniosek ten jest nie do przyjęcia. Prawdziwość hipotezy demona (prawie wszystkie moje przekonania są fałszywe) pociąga za sobą również to, iż nasze doświadczenia i rozumowania są dokładnie takie, jakie by były, gdyby nasze procesy poznawcze były reliabilne, i dlatego też [implikuje], że bylibyśmy usprawiedliwieni, wierząc w to, w co wierzymy zarówno wtedy, kiedy hipoteza demona byłaby prawdziwa, jak i wtedy, gdyby była fałszywa. W przeciwieństwie do reliabilizmu, oświadczamy, że w warunkach hipotezy demona nasze przekonania byłyby uzasadnione w sensie epistemicznym. Uzasadnienie jest pojęciem normatywnym. Jest to ocena tego, jak dobrze dążyło się do własnych celów epistemicznych. W konsekwencji, jeśli mamy powód, by wierzyć, że np. percepcja jest czynnością reliabilną, to sam fakt jedynie, że okazuje się ona nie być reliabilna wskutek pewnego nieprawdopodobnego przypadku, nie usuwa naszego uzasadnienia dla przekonania spostrzeżeniowego. Jest to szczególnie oczywiste, kiedy mamy dobry powód, by sądzić, że przypadek, który faktycznie czyniłby nasze procesy poznawcze niereliable, nie zachodzi.<sup>20</sup>

Natomiast wczesny Alvin Goldman zajmuje zupełnie odmienne stanowisko:

<sup>18</sup> „Knowledge and Intellectual Virtue”, *Monist* 68 (1985), s. 241.

<sup>19</sup> „Beyond Scepticism, to the Best of Our Knowledge”, *Mind* 97, No. 386 (April 1988), s. 164.

<sup>20</sup> S. Cohen, „Justification and Truth”, *Philosophical Studies* 46 (1984), s. 281, 282, 284; oraz K. Lehrer, „Justification, Truth and Coherence”, *Synthese* 55 (1983), s. 192-193.



Status bycia przekonania uzasadnionym jest funkcją reliabilności czynności, które je powodują, gdzie (w pierwszym przybliżeniu) reliabilność polega na skłonności procesu do wytwarzania raczej przekonanych prawdziwych niż fałszywych.<sup>21</sup>

Natomiast w opinii późniejszego Goldmana – autora *Epistemology and Cognition*<sup>22</sup>:

(P1\*) Przekonanie podmiotu poznającego dotyczące p w czasie t jest uzasadnione, wtedy i tylko wtedy, gdy jest ono ostatnim elementem skończonego ciągu stanów przekonaniowych [*doxastic*] poznającego, takim, że pewien (pojedynczy) poprawny oparty na regule J system pozwala na przechodzenie każdego elementu ciągu z pewnego poprzedniego stanu (stanów) [gdzie]... (ARI) Oparty na regule J system R jest poprawny, wtedy i tylko wtedy, gdy R dopuszcza pewne (podstawowe) czynności psychiczne, a realizacja tych czynności skutkowałyby taką dozą prawdy w przekonaniu, która osiąga pewien określony wysoki próg (większy niż .5) (s. 83, 106)

Jak należy rozumieć to coraz większe zamieszanie w kwestii uzasadnienia? Wydaje się, że w powyższych cytatach mamy do czynienia z czterema zasadniczymi ideami. Po pierwsze, oczywiście, dominujące jest powiązanie między uzasadnieniem i gwarancją lub wiedzą. Po drugie, (BonJour, Cohen, Kornblith, pierwsze pojęcie Alstona) uzasadnienie jest kwestią epistemicznej odpowiedzialności; przekonanie jest uzasadnione, jeżeli osoba je posiadająca nie jest winna epistemicznej nieodpowiedzialności tworzenia lub utrzymywania tego przekonania.<sup>23</sup> Po trzecie, (Alston, Conee, Lehrer i Cohen, Cohen, Sosa, Lehrer) mamy tu do czynienia z sugestią, że istnieje internalistyczny składnik uzasadnienia (Goldman jest raczej przeciwny temu): żywiący przekonanie musi mieć poznawczy dostęp do czegoś ważnego pozostającego w bezpośrednim zasięgu – do tego czy jest np. uprawniony, albo do podstaw jego uzasadnienia (do tego przez co jest uprawniony) [Alston], tudzież do związku pomiędzy owymi podstawami a uzasadnionym przekonaniem. Oczywiście, musi to być pewien rodzaj specjalnego dostępu; S może określić w drodze refleksji np., czy jest on uprawniony (Alston, Conee, Lehrer i Cohen, BonJour, Chisholm). Po czwarte, w wielu cytatach można znaleźć myśl, że uzasadnienie jest kwestią posiadania świadectwa lub też przynajmniej zależy od świadectwa (Alston, Firth, Conee, Conee i Feldman, Chisholm).

Ostatecznie, jest jeszcze jedno szersze (może mniej jasne) pojęcie uzasadnienia również wyraźnie obecne w niektórych cytatach (Lehrer i Cohen, Cohen, Sosa): bardzo trudno je w sposób precyzyjny wyrazić, ale wydaje się, że jest ono uogólnieniem pojęcia uzasadnienia w sensie deontologicznym. Jest to myśl, że wszystko odbywa się właściwie z perspektywy poznającego podmiotu lub też o tyle, o ile chodzi o poznający podmiot jako o poznający. Co jest włączone w „perspektywę poznającego podmiotu” albo też „poznającego podmiotu jako poznającego”? Nie jest łatwo odpowiedzieć na to pytanie. Jednakże częścią tego, co jest włączone jest to, że sposób, w jaki doświadczenie podmiotu jest powiązane ze światem, jest pominięty. Być może jest on [poznający podmiot] „mózgiem w kadzi” albo też jego doświadczenie jest wywołane

<sup>21</sup> [A. Goldman,] „What is Justified Belief”, s. 10.

<sup>22</sup> Cambridge:Harvard University Press, 1986.

<sup>23</sup> Jak zobaczymy w następnym rozdziale, jest to także centralne zagadnienie w Chisholma teorii gwarancji.

przez kartezjańskiego demona i jest całkowicie mylące, niemniej jest on usprawiedliwiony, jeśli wszystko dalej dobrze idzie, by tak się wyrazić, jeżeli w szczególności, rozumuje on prawidłowo i formułuje właściwie przekonania zgodnie z przebiegiem jego doświadczenia. Nazwijmy to uzasadnieniem w *szerokim* sensie. Będziemy mieli do czynienia z różnymi sposobami określenia tego, co znaczy, że wszystko dzieje się prawidłowo. Mogłoby tu wchodzić w grę odpowiedzialne formowanie przekonań (Cohen) bądź też mogłoby to być należyte dążenie do swoich celów epistemicznych (Lehrer i Cohen) lub też byłaby to wewnętrzna odpowiedniość wiążąca doświadczenie i przekonanie (zob. rozdział 3), mogłaby to wreszcie być kwestia sprawności władz psychicznych (rozumowania i formowania przekonań) *funkcjonujących w klasyci* w i e, niepodlegających żadnym zaburzeniom.

Mamy więc kilka różnych możliwości co do tego, na czym polega uzasadnienie: na byciu odpowiedzialnie sformułowaniem, byciu wytworzonym w sposób reliabilny, byciu takim, że posiadający przekonanie dysponuje odpowiednim świadectwem, na byciu sformułowaniem na bazie wewnętrznie dostępnych i sprzyjających prawdzie podstaw, byciu oszacowaniem tego, jak dobrze żywiąca przekonania osoba dążyła do swoich celów epistemicznych itd. Cała sprawa ma także związek z wiedzą, z internalizmem i świadectwem. Jak mamy rozumieć to kłębowisko stanowisk co do natury uzasadnienia? I jak to się dzieje, że uzasadnienie jest w ten sposób powiązane ze świadectwem? Co jest źródłem internalistycznego wymagania i jak może być ono wypełnione. I dlaczego uzasadnienie jest związane w ten sposób z wiedzą?

### III. Deontologizm klasyczny

Tym, czego tutaj potrzebujemy, jest historia i hermeneutyka: archeologia – jak mówi Foucault (choć, jeśli Foucault nie miałby nic przeciwko, nie ma powodu, aby sądzić, że odsłoniemy ukryty program polityczny). Musimy powrócić do źródeł zachodniej teorii wiedzy, owych dwu filarów zachodniej epistemologii – Kartezjusza i Locke’a. Dla *niektórych* zagadnień takich jak natura nazw własnych bądź też może problem aktualizmu (to jest pytania, czy przedmioty mogą posiadać własności w możliwych światach, w których nie istnieją) ujęcie historii problemu nie jest oczywiście istotne dla ujęcia samego problemu. Nie jest tak jednak w wypadku internalizmu i uzasadnienia epistemicznego: ażeby zrozumieć współczesną sytuację tych pojęć, musimy uważnie przyjrzeć się ich historii, w szczególności niektórym ideom Kartezjusza, i być może, co nawet istotniejsze, Locke’a. Uważani powszechnie (i słusznie) za prekursorów tradycji klasycznego fundacjonalizmu – Kartezjusz i Locke – są również, i może nawet w większym jeszcze stopniu, prekursorami tradycji klasycznego internalizmu.<sup>24</sup> W trakcie obecnych dyskusji zwracano, jak dotąd, minimalną uwagę na zagadnienie początków i korzeni tradycji internalistycznej. Doprowadziło to do zamieszania i niepowodzenia w rozumieniu głównych problemów z prawdziwą

<sup>24</sup> Być może historycy zauważą, że tradycja internalistyczna sięga znacznie dalej, co najmniej do czasów późnej Akademii Platńskiej, a być może do stoików i samego Platona. Nie zamierzam dyskutować tej sprawy. Jednakże w filozofii średniowiecznej tradycja internalistyczna jest niemalże niewidoczna, i oczywiście ważnym, historycznie najbliższym źródłem współczesnej wersji tej tradycji są Kartezjusz i Locke. To, co mam do powiedzenia na temat Locke’a zawdzięczam mającej się ukazać książce Nicholasa Wolterstorffa *When Tradition Fractures*.

jasnością czy też osiągnięcia stopnia jasności możliwego dla nas. Ahistoryczność współczesnej filozofii analitycznej nie wyszła jej w tym wypadku na dobre. Aby uchwycić naturę uzasadnienia i internalizmu, ażeby zrozumieć podstawowe intuicje internalisty, musimy prześledzić tę tradycję, cofając się do jej źródła, do Kartezjusza i (co bardziej istotne) do Locke'a. Nie ma tutaj ani miejsca ani ja nie posiadam kompetencji do odpowiednich analiz historycznych; obawiam się, że to, z czym mamy tu do czynienia, jest, nie więcej jak tylko małym krokiem w tym kierunku. Jednakże jest to ważny kierunek i aby zrozumieć współczesny internalizm, musimy we wspomnianym kierunku podążyć.

Przede wszystkim należy zauważyć, że zarówno dla Kartezjusza, jak i Locke'a pojęcia *powinności* czy też *obowiązku* odgrywają główną rolę w całym przekonaniowym [*doxastic*] programie. Roderick Firth<sup>25</sup> i Chisholm<sup>26</sup> (a także inni współcześni badacze) wskazują, że w takich fundamentalnych pojęciach epistemologicznych jak uzasadnienie i gwarancja występuje silnie normatywny komponent. Chisholm (jak zobaczymy) twierdzi nawet, że ów normatywny składnik jest w istocie *deontologiczny*<sup>27</sup>, mający do czynienia z *powinnościami*, *obowiązkami* czy *wymaganiami* (moralnymi). Potrzeba naprawdę rzetelnych wglądów, aby jasno ujrzeć normatywny charakter tych pojęć epistemicznych. Jednakże dla Kartezjusza i Locke'a pojęcia deontologiczne występują w sposób wyraźny *in excelsis*. Ich przeświadczenie, że *powinność* i *gwarancja* są ze sobą ściśle spokrewnione, nie jest oczywiście nieuchronne – można by sądzić, że posiadamy niewielką lub żadną kontrolę nad naszymi przekonaniem, w wyniku czego nie mamy żadnych znaczących *powinności* wobec nich. Można by też sądzić, że pomimo posiadania rzeczywiście znacznej kontroli nad tym, o czym jesteśmy przekonani, pojęcia deontologiczne: *obowiązku*, *powinności* i *pozwolenia*, nie znajdują zastosowania. Jedyne, co możemy powiedzieć, to – można by sądzić – tyle, że pewne przekonania (lub pewne nawyki formowania i zachowywania przekonań bądź też pewne strategie epistemologiczne) są bardziej wartościowe same w sobie lub też bardziej użyteczne dla nas niż inne, ale żadne przekonanie czy sposób lub strategia ich formowania nie są tego rodzaju, że zachodzi *powinność* ich akceptacji albo odrzucenia.

Jednakże dla Kartezjusza i Locke'a pojęcia deontologiczne odgrywają kluczową rolę. Podążając za Augustynem (*De Libero Arbitrio*), Kartezjusz wyklada swoją klasyczną koncepcję genezy błędu:

Skoro więc powstrzymuję się od wydania sądu, gdy nie ujmuję dosyć jasno i wyraźnie, co jest prawdą, jest rzeczą jasną, że postępuję słusznie i nie błędzę; lecz, gdy twierdzę lub przeczę, wtedy nie używam w sposób należyty wolności decyzji. Jeżeli zwrócę się w stronę tego, co jest fałszywe, to oczywiście błędzę; jeżeli zaś w stronę przeciwną, to wprawdzie przypadkowo utrafię w prawdę, ale tym samym

<sup>25</sup> Zob. np. jego: „Are Epistemic Concepts Reducible to Ethical Concepts?”, s. 215 i nn.

<sup>26</sup> Zob. dla przykładu, *Perceiving*, cz. 1; *Theory of Knowledge* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice – Hall, wyd. I, 1966; wyd II, 1977; wyd III 1989), s. 11 i n. w wydaniu I i s. 12 w wydaniu drugim; zob także *The Foundations of Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982) s. 7 i nn.

<sup>27</sup> W języku greckim *déon* (to, co obowiązkowe). Nie występuje tu żaden bezpośredni związek ze stanowiskiem metaetycznym, według którego podstawowym pojęciem etycznym jest pojęcie *obowiązku*, posługując się tym pojęciem, aby wskazać na fakt, że *normatywność*, o jaką chodzi w tych rozważaniach, jest egzemplifikowana przez pojęcia *powinności* i *obowiązku* (nawet jeżeli Ross i Prichard twierdzą, że nie są to podstawowe pojęcia etyczne).

nie będę wolny od winy, ponieważ na mocy przyrodzonego światła rozumu jest oczywiste, że ujmowanie rozumem powinno zawsze wyprzedzać decyzję woli. I w tym właśnie niewłaściwym używaniu wolności decyzji zawiera się ów brak, który stanowi istotę błędu.<sup>28</sup>

Zdaniem Kartezjusza, błąd jest spowodowany nadużyciem wolnej woli, nadużyciem zasługującym na potępienie („nie uwolnię się od winy nadużycia mojej wolności”). Zachodzi tu p o w i n n o ś ć lub o b o w i ą z e k nieakceptowania twierdzenia, jeśli nie postrzegamy go z dostateczną jasnością i wyraźnością; o tym, że taka powinność zachodzi, jesteśmy pouczeni przez „światło rozumu”<sup>29</sup>.

W *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, Locke wyraźniej jeszcze zwraca uwagę na ten deontologiczny składnik poznania:

Wiara nie jest niczym innym niż mocnym uznaniem czegoś za prawdę; jeśli zaś zgodnie z naszym obowiązkiem uznanie to poddamy pewnym regułom, to można uznawać za prawdę tylko to, za czym przemawiają; stąd widać, że wiara nie może sprzeciwiać się rozumowi. Kto wierzy nie mając żadnej racji, by wierzyć, ten jest rozmiłowany w swych własnych twórcach fantazji, lecz ani nie szuka prawdy tak, jak powinien, ani nie okazuje należącego posłuszeństwa swemu Stwórcy, który chciałby, aby człowiek danych mu zdolności poznawczych używał na to, by unikać błędu i złudzenia. Kto nie czyni tego z całych swych sił, ten może wprawdzie czasem natrafić na prawdę, ale ma słuszność tylko przypadkiem, i nie wiem, czy pomyślny traf może usprawiedliwić niewłaściwość jego postępowania. Tyle co najmniej jest pewne, że musi ponosić odpowiedzialność za wszystkie błędy, w jakie wpada; gdy tymczasem kto używa światła i zdolności udzielonych mu przez Boga i szczerze dąży do prawdy, korzystając z posiadanych środków i możliwości, ten ma prawo żywić przekonanie, że skoro spełnia swój obowiązek jako istota obdarzona rozumem, to nie ominie go za to nagroda, nawet gdyby prawdy nie zdobył. Kieruje bowiem należycie swym uznaniem i umieszcza je tam, gdzie je powinien umieszczać ten, kto w każdym przypadku, w każdej sprawie wierzy albo nie wierzy, jak mu rozum dyktuje. Kto czyni inaczej, ten grzeszy przeciw światłu, jakie posiada, i nadużywa zdolności, które zostały mu dane.<sup>30</sup>

Ponownie mamy tu do czynienia z jasnym potwierdzeniem tego, że jest naszą epistemiczną lub przekonaniową powinnością nieakceptowanie niczego, za czym nie przemawiają dobre racje. Postępować zgodnie z tymi powinnościami czy obowiązkami, to postępować w ramach uprawnień, robić to tylko, co jest dozwolone; nie być podmiotem winy bądź dezaprobaty, nie uchybić żadnym powinnościom, być

<sup>28</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przekład: Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie, PWN, Warszawa 1958, t. 1, s. 79.

<sup>29</sup> W „What is Cartesian Doubt?” (dotąd nieopublikowane) [*American Catholic Philosophical Quarterly*, LXVII, 4, Autumn 1993, s. 467-495] Nicolas Wolterstorff argumentuje, że przy najkorzystniejszej interpretacji Kartezjuszowi nie chodziło o to, by upierać się, że istnieje powinność czy obowiązek akceptacji twierdzenia, tylko jeśli jest ono postrzegane jasno i wyraźnie. Zamiast tego chodziło mu o to, że dane twierdzenie stanowi dla nas *scientia* tylko wtedy, gdy spełnia ten warunek. Wolterstoffa interpretacja Kartezjusza nadaje sens wielu wypowiedziom Kartezjusza; być może generalnie jest ona słuszna. Tutaj Kartezjusz mówi chyba jednak, że jestem zobowiązany powstrzymać się od akceptacji przekonania, które nie jest (dla mnie) jasne i wyraźne – jest to sposób, w jaki był on zwykle rozumiany. I to właśnie zwyczajne rozumienie jest relewantne dla powstania rozpowszechnionej dwudziestowiecznej tradycji pojmowania uzasadnienia.

<sup>30</sup> John Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przekład: Bolesław J. Gawęcki, PWN, Warszawa 1955, t. 2, s. 443-444.

deontologicznie „w porządku”, to, by wyrazić się jednym słowem, być u s p r a w i e d l i w i o n y m . I rzeczywiście, pojęcie epistemicznego uzasadnienia ma swoje źródło w deontologicznym obszarze powinności i pozwolenia, a tylko dzięki analogicznej ekstensji wyrażenie „epistemiczne uzasadnienie” jest stosowane na różne inne sposoby. Pierwotnie uzasadnienie epistemiczne j e s t uzasadnieniem deontologicznym: deontologicznym uzasadnieniem odnośnie regulowania przekonania.

Być może więc Kartezjusz akceptuje teorię wiedzy jako prawdziwego uzasadnionego przekonania, ponieważ sądzi, że uzasadnione jest akceptowanie tylko tych twierdzeń, które są jasne i wyraźne, tylko takie twierdzenia są, jego zdaniem, przedmiotem wiedzy. Jednakże Locke, bez wątpienia, tego nie czyni; dla niego bowiem wiedza i przekonanie to dwa różne stany psychiczne, a powinność czy obowiązek stosują się tylko do przekonania. Naszą powinnością jest – twierdzi on – kierowanie przekonaniami w taki sposób, że akceptujemy jakieś twierdzenie tylko wtedy, kiedy mamy po temu dobre racje. Tymi racjami są twierdzenia pewne dla nas i takie, które stanowią naszą wiedzę. Sama wiedza nie angażuje jednak wypełnienia powinności epistemicznej ani jakiegokolwiek innej, pojęcia powinności i obowiązku nie mają w tym wypadku faktycznie zastosowania. Wiedza, jego zdaniem, polega na ujęciu związków pomiędzy ideami i tylko taka wiedza może być pewna. Ale jeżeli twierdzenie jest pewne dla mnie, to wówczas nie ma, w jego opinii, problemu kierowania moim przekonaniem dotyczącym tego twierdzenia. Dzieje się tak, ponieważ nie posiadamy żadnej kontroli nad takimi twierdzeniami, skutkiem czego to, czy jestem przekonany czy nie, nie zależy ode mnie: „Tak więc wszelkie takie twierdzenia i zaprzeczenia nie zostawiają miejsca wątpieniu, niepewności lub wahaniu i z konieczności trzeba je uznać, skoro tylko się je zrozumie.” (Księga IV, rozdz. vii, paragraf 4, s. 296) Mówiąc tutaj dokładnie o jednym z kilku różnych rodzajów bytów, o których możemy mieć pewność, ma on na myśli, bez wątpienia, to samo także w odniesieniu do innych.

Tak zatem Locke nie zrównuje gwarancji – tej wielkości, której dostateczna ilość wraz z prawdą jest warunkiem wystarczającym dla wiedzy – z epistemicznym uzasadnieniem lub też jak moglibyśmy to określić, mając na oku powinność i obowiązek, z d e o n t o l o g i c z n y m epistemicznym uzasadnieniem. Niemniej deontologiczne uzasadnienie ma pierwszorzędne znaczenia dla niego, jak i dla Kartezjusza. Główną jego myślą jest, że bycie usprawiedliwionym w żywieniu przekonania jest wypełnieniem epistemicznej powinności formowania czy też kontynuowania żywienia tego przekonania. Dodaje on w zgodzie z Kartezjuszem, iż jeżeli postąpię wbrew mojej epistemicznej powinności, stracę pewną bardzo ważną epistemiczną jakość i obaj twierdzą, że jeśli tak zrobię, to, chociaż może mi się przydarzyć „światło prawdy”, będzie tak (nie dzięki mnie), ale jedynie przez czysty przypadek. (Ważnym składnikiem naszej koncepcji wiedzy jest, że jeśli jakiejś osobie właśnie p r z y t r a f i a s i ę owo „światło prawdy”, jeśli jest ona przekonana o tym, co jest prawdą przez przypadek bądź zbieg okoliczności, to przekonanie takie może być jak najbardziej prawdziwe, ale nie stanowi wiedzy).<sup>31</sup> Ta myśl – że bycie usprawiedliwionym w żywieniu pewnego przekonania – polega na wypełnieniu epistemicznych powinności formowania lub podtrzymywania tego przekonania jest *fons et origo* całej internalistycznej tradycji.

<sup>31</sup> W: *Warrant and Proper Function*, rozdz. 2, I, wyjaśniam, co leży u podstaw tej myśli i jaka jest tutaj siła owego „przypadku”.

Jest to pojęcie deontologicznego uzasadnienia, które jest źródłem internalizmu – można powiedzieć, że deontologia implikuje internalizm. Niech będzie mi wolno to wyjaśnić.

#### IV. Deontologia i internalizm

Według deontologicznej koncepcji uzasadnienia Kartezjusza i Locke'a, to, czy przekonania [jakiegoś podmiotu] S są uzasadnione, jest oczywiście zależne od S i pod jego kontrolą. O tym, kto posiada uzasadnienie, powiada Locke, że: „skoro spełnia swój obowiązek jako istota obdarzona rozumem, to nie ominie go za to (to znaczy: bycie usprawiedliwionym, wypełnianie swojej powinności) nagroda, nawet gdyby prawdy nie zdobył”. Klasyczny internalista uważa, że nie musimy stawać się zakładnikami ślepego losu, gdy dochodzi do uzasadnienia; tutaj nasze przeznaczenie jest całkowicie w naszych rękach. Okoliczności mogą mnie zwodzić; mógłbym się mylić co do tego, czy istnieje świat zewnętrzny, przeszłość, inne osoby, pomimo wszystkiego, czego mogę być naprawdę pewien, czy będę „mózgiem w kadzi” czy też ofiarą złośliwego kartezjańskiego demona cieszącego się z oszukiwania mnie, mogę być zwiedziony tak bardzo, jak to tylko możliwe. Nawet wtedy jednak, mogę wciąż spełniać moją epistemiczną powinność, mogę wciąż robić wszystko, co w mojej mocy, niczego nie można mi zarzucić. Uzasadnienie (inaczej niż powiedzmy mocna budowa ciała) nie jest czymś, co przysięga się komuś; jest ono wynikiem czyichś własnych starań. Nie jest zapewne moją zasługą, że prawidłowo trawię lub też, że posiadam ujmujące usposobienie, uzasadnienie natomiast może być taką zasługą. Zdaniem klasycznego deontologisty, usprawiedliwienie nie jest rezultatem wiary, ale wysiłków, to czy nasze przekonania są uzasadnione, zależy od nas.

To jest faktycznie ta własność klasycznej koncepcji uzasadnienia, której wynikiem jest internalizm, ale aby zrozumieć dokładnie jak to się dzieje, musimy odbyć krótki wypad na stromy i ciernisty obszar etyki. Większość z nas zgodzi się, że jakaś osoba jest winna, słusznie pociągana do odpowiedzialności, słusznie jest obiektem moralnego potępienia i dezaprobaty wtedy i tylko wtedy, gdy nie wypełnia swoich powinności (pośród których może być powstrzymanie się od robienia pewnych rzeczy). Tak zatem

- (a) słusznie jesteś winny niezrobienia pewnej rzeczy A, wtedy i tylko wtedy, gdy obowiązkiem twoim jest zrobić A (a ty tego nie robisz).

Naturalnie sądzymy również, że ktoś, kto nie zrobił więcej niż to, o czym w sposób niezawiniony sędzi, że pozwala mu czy wymaga od niego powinność, nie jest winny zrobienia tego, co zrobił, nawet jeśli sędzimy, że to, co zrobił, jest niesłuszne. Załóżmy, że posiadasz władzę gubernatora i od twojej decyzji zależy, czy pewnemu skazanemu zostanie wymierzona kara śmierci. Rozważasz sprawę tak starannie i bezstronnie jak tylko potrafisz i podejmujesz decyzję; być może jesteś przekonany, że w danych okolicznościach powinnością twoją jest utrzymać wydany już wyrok i pozwolić na doprowadzenie procedury prawnej do końca. W tym wypadku nie będę miał słuszności, uważając cię za winnego czy godnego potępienia za to, co zrobiłeś, nawet jeśli sądzę, że podjąłeś błędną decyzję. Nie możesz być obwiniany za to, co zrobiłeś, jeśli uwa-

żałość, że jest to słuszne. Oczywiście pod warunkiem, że doszedłeś do swojej decyzji właściwie. Jeśli uformowałeś swój sąd pod wpływem mściwości, pychy, wyniosłej pogardy wobec kogoś kogo traktujesz jako sobie podporządkowanego, wtedy sprawy mają się zupełnie inaczej. Tak zatem mamy:

- (b) Jeśli dana osoba jest przekonana w sposób przez siebie niezawiniony, że zrobienie A jest moralnie wymagane albo dozwolone, to nie jest ona winna (nie należy jej oskarżać) za zrobienie A oraz jeśli jest w sposób niezawiniony przekonana, że powstrzymanie się od zrobienia A jest moralnie wymagane albo dozwolone, to wtedy nie jest ona winna za powstrzymanie się od zrobienia A.

Ponadto można dodać, że, jeśli, rozważywszy wszystkie okoliczności, jestem przekonany, że jest moim obowiązkiem zrobić A, jestem winny, zasługuję na naganę moralną, jeśli nie zrobię A.<sup>32</sup>

Kłopotliwe jednak jest to, że zasady te wzięte razem implikują pewien problem. Załóżmy bowiem, że w sposób niezawiniony sędzę, że wolno mi powstrzymać się od zrobienia A. Wtedy na mocy (b) nie jestem winny i nie należy mnie obwiniać za zaniechanie zrobienia A, ale wtedy na mocy (a) zrobienie A nie jest moim obowiązkiem. Tak więc, jeśli w sposób niezawiniony sędzę, że nie jest moją powinnością zrobić A, to nie jest to moją powinnością. Oraz jeśli w sposób niezawiniony sędzę, że nie jest moją powinnością powstrzymać się od zrobienia A, to nie jest moją powinnością powstrzymanie się od zrobienia A. Ponadto (biorąc pod uwagę dodatek do (b)), możemy argumentować podobnie, że jeśli sędzę, iż jest moją powinnością zrobić A, to ponoszę winę, jeśli tego nie zrobię, w wypadku, gdy moim obowiązkiem jest zrobić A. Jednakże czy konsekwencja ta nie jest błędna? Można by obszernie argumentować za tym, czego wymaga powinność w danych okolicznościach. Może być tak, że jestem przekonany, iż powinieneś złagodzić wyrok, a ty utrzymujesz, iż należy go podtrzymać. Nie mógłbyś rozsądnie twierdzić, że skoro rzeczywiście jesteś przeświadczony, że jest to twoim obowiązkiem, i jesteś przeświadczony bez winy, automatycznie miałbyś rację. Nie jest przesądzone z góry, że mam zawsze rację co do tego, czego wymaga ode mnie powinność, tak długo, jak długo pozostaję bez winy w podtrzymywaniu opinii, którą podtrzymuję. Jeśliby tak było, dlaczemu miałbym się do ciebie zwracać z prośbą o radę co do tego, jaki jest naprawdę mój obowiązek w danej sytuacji? Tak zatem (a) i (b) wydają się poprawne, ale wzięte razem implikują zdanie ewidentnie fałszywe.

Musimy tutaj, jak powiada Akwinata, dokonać pewnego rozróżnienia. Atrakcyjny sposób wyjścia z tego dylematu oferuje dystynkcja pomiędzy o b i e k t y w n ą a s u b i e k t y w n ą powinnością lub słusnością. Jesteś winny czy też zasługujesz na napiętnowanie, jeśli nie uda ci się spełnić twojej s u b i e k t y w n e j powinności, natomiast nie jesteś koniecznie winien, gdy nie wypełniasz twojej o b i e k t y w n e j powinności. Wina, bycie słusznie obwinionym, bycie słusznie obiektem nagany –

<sup>32</sup> Jak wskazuje apostoł Paweł, ci którzy uważają spożywanie mięsa za złe zasługują na naganę, jeśli je spożywają, nawet jeżeli faktycznie nie jest to (obiektywnie) złe: „a jest nieczyste jedynie dla tego, kto je uważa za nieczyste” (Rz 14, 14, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, przekład zbiorowy, Pallottinum, Poznań – Warszawa 1984).

wszystko to wiąże się z naruszeniem subiektywnej powinności. Możliwe, że obiektywne powinności istnieją same dla siebie, możliwe też, że wypełniając je, powiększam jakieś ogólne dobro albo też są one dziełem Boga, być może też zachodzi pomiędzy nimi a okolicznościami jakieś szczególne przyporządkowanie. Jakaś osoba mogłaby dobrze nie wiedzieć czy nie być w stanie zrozumieć, że określone działanie było słusznym, pożądanym w danej sytuacji. Być może cierpię na pewien rodzaj moralnej ślepoty; po prostu nie jestem w stanie pojąć, że mam obowiązek opiekować się moimi starzejącymi się rodzicami. Wtedy nie jestem winny pozostawienia ich bez opieki, jeśli moja ślepota moralna nie wyrasta jakoś z zaniedbania obowiązku. Przypuśćmy, dla potrzeb argumentacji, że podstawą nakazu, by nie kraść, jest Boże przykazanie „Nie kradnij”. Z trudem można by mnie posądzić o kradzież, jeżeli (bez winy własnej) nie wiedziałem, że kradzież jest rzeczą złą albo też nie wiedziałem o danym akcie kradzieży, którego się dopuszczam, że jest on zły bądź też nie wiedziałem, że biorąc coś, rzeczywiście popełniam kradzież. Jesteś winny tudzież jesteś słusznym obiektem potępienia tylko jeśli, jak mówimy, *s w i a d o m i e* nie zważasz na swoją powinność. Ignorancja może nie dawać podstawy do uwolnienia od winy w systemie prawnym, ale niezawiniona ignorancja jest okolicznością usprawiedliwiającą w moralności. Czasami też jest ona taką okolicznością w prawie; zgodnie z Regułą M’Naghtena nie ponosisz winy w sensie prawnym, jeżeli nie jesteś w stanie odróżnić tego, co słuszne od tego, co niesłuszne.

W jaki sposób może to być pomocne w wypadku powyższego dylematu? Problem polegał na tym, że (a) i (b) zdawały się pociągać za sobą, że nie mogłem popełnić niezawinionego błędu co do tego, co było moim obowiązkiem, ale to wydało się niesłuszne, skoro zupełnie zrozumiałe jest, że możesz zakwestionować moje przekonanie co do tego, czego wymaga powinność, nawet jeśli w danej chwili nie sądzisz, że doszedłem do tego przekonania w sposób zawiniony. Rozwiązanie [dylematu] jest takie, że podczas gdy nie mogę popełnić niezawinionego błędu co do mojej *s u b i e k t y w n e j* powinności, to nie zachodzi to w przypadku powinności *o b i e k t y w n e j*. Jednakże to, o czym rozprawiamy, gdy rozprawiamy, jaka jest w danych okolicznościach moja powinność, nie jest moją subiektywną, ale obiektywną powinnością. Dość łatwo w odpowiednich okolicznościach popełnić błąd co do *t e g o*.<sup>33</sup>

Zakładając, że nikt nie jest winien zrobienia tego, co w sposób niezawiniony uważa za słuszne, można by oczekiwać, że bylibyśmy zwykle skłonni uznać ignorancję za okoliczność usprawiedliwiającą. Faktem jednak jest, że w wielu wypadkach jesteśmy bardzo niechętni do uczynienia tego. Przypuśćmy, że biorę udział w rasistowskim linczu – nie wywrę na tobie [dobrego] wrażenia – twierdząc, że po starannym namyśle uznałem moje postępowanie za słuszne. Jesteśmy głęboko podejrzliwi wobec takich deklaracji. Zwykle nie jesteśmy przychylni wobec oświadczenia mordercy czy złodzieja, że po należyтым zastanowieniu się, sądził on, że po-

<sup>33</sup> Czy możemy wyjaśnić pojęcie subiektywnej powinności za pomocą pojęcia obiektywnej powinności i *vice versa*? Ale jeśli jest to zbyt wiele, to czy przynajmniej możemy stwierdzić jakąś interesującą relację pomiędzy oboma rodzajami powinności? Być może, jak twierdzi Alan Donagan w: *The Theory of Morality* [University of Chicago Press, Chicago 1977], rozdz. 2.2, s. 52-57 oraz rozdz. 4, s. 112 i nn.), moja subiektywna powinność jest tą, co do której byłoby obiektywnie słuszne obwiniać mnie za jej niedopełnienie. Z drugiej strony, zdanie stwierdza pewną obiektywną powinność dla mnie wtedy i tylko wtedy, gdy jest prawdziwe i takie, że gdybym je znał, to stwierdzałoby ono subiektywną powinność dla mnie.



postępowanie jakie obrał, jest najbardziej słusznym w sensie moralnym ze wszystkich, jakie miał do wyboru.

Myślę, że powód tego jest taki, że istnieje wiele przekonań moralnych, o których nie sądzimy, by prawidłowo funkcjonująca istota ludzka mogła (w normalnych okolicznościach) bez winy je nabyć. Nie sądzimy, aby dobrze uformowana, właściwie funkcjonująca istota ludzka mogła w sposób prawy dojść do przekonania, że nie ma znaczenia, jak traktuje swoich towarzyszy; że jeśli, zadając ból komuś innemu, dostarczam sobie pewnej słodkiej przyjemności, to nie ma żadnych poważnych zarzutów wobec takiego mojego postępowania. Nie wydaje nam się, aby jakaś osoba mogła w sposób prawy dojść do przekonania, że wszystkim, co się liczy, jest jego własna przyjemność i powodzenie, a inne osoby tylko o tyle posiadają wartość, o ile przyczyniają się do osiągnięcia tego celu. Oczywiście nie jest tak, że uważamy za *l o g i c z n i e* niemożliwe (w szerokim sensie) istnienie osób, które w sposób prawy nabyły takich przekonań. Uważamy raczej, że nie zdarzyłoby się to, a dokładniej, nie mogłoby się zdarzyć, zakładając normalne okoliczności oraz naturę ludzką taką, jaka ona faktycznie jest. Teista będzie przypuszczalnie sądził, że zostaliśmy stworzeni przez Boga w taki sposób, iż po prostu *w i d z i m y*, że ohydne postępowanie jest naprawdę ohydne; nieteista będzie tłumaczył ten fakt w jakiś inny sposób.

Jednakże w obu wypadkach będziemy zapewne uważali, że jeśli pozbawiona zaburzeń poznawczych osoba dochodzi do przekonania, iż czyny takie są całkowicie słuszne i właściwe, musi to być następstwem jakiejś winy tej osoby. Być może w pewnym momencie w przeszłości *p o s t a n o w i ł a* ona zaakceptować takie poglądy i presja tego zobowiązania spowodowała, że przekonania te są teraz drugą naturą takiej osoby. Obwinianiu ludzi za żywienie zdegenerowanych przekonań, towarzyszy, jak myślę, nasze przypuszczenie, iż istota ludzka, której władze funkcjonują prawidłowo i która nie ponosi winy w formowaniu i utrzymywaniu jej przekonań, *o d r z u c i* te przekonania, tak jak uważamy, istota ludzka, której władze funkcjonują prawidłowo, *z a k a c e p t u j e* *modus ponens* jako poprawny, ale nie *z a k a c e p t u j e* błędu afirmacji następnika. Sądzimy, że prawidłowo funkcjonująca istota ludzka odkryje niesprawiedliwość – np. taką, jaka jest zobrazowana w historii opowiedzianej przez proroka Natana królowi Dawidowi<sup>34</sup> – nikczemną i haniebną. Tylko człowiek z zaburzeniami poznawczymi mógłby po skrupulatnym namyśle sądzić, że zachowanie bogatego człowieka w tej przypowieści nie jest odrażające moralnie; jakikolwiek dorosły człowiek po chwili zastanowienia jest w stanie zrozumieć, że tego rodzaju niesprawiedliwość jest ohydna i zasługuje na potępienie. (Nie musimy zresztą ograniczać się do dorosłych: małe dzieci często wykazują bardzo dobrze rozwinięte poczucie sprawiedliwości i bezstronności). W obliczu tej naturalnej skłonności czy głosu akceptacja takiego zachowania jako całkowicie właściwego wymaga czegoś w rodzaju specjalnego aktu woli – specjalnego aktu *c h o r e j* woli. Uważamy, że taka osoba *w i e l e p i e j*, a w każdym razie *p o w i n n a* wiedzieć lepiej; wybiera ona to, o czym w pewnym sensie wie, że jest niesłuszne. I, jeśli z drugiej strony, uważamy, że pewnej osobie *r z e c z y w i ś c i e* *b r a k u j e* zdolności ujrzania, że czyny te są moralnie złe, to wtedy jesteśmy zdania, że dotknięta jest ona pewnymi zaburzeniami, że pewne jej władze poznawcze nie działają prawidłowo.

<sup>34</sup> 2 Sam 11-12.

Dlatego jesteśmy przeciwni, z moralnego punktu widzenia, pewnym rodzajom czynów, które (w skrócie rzecz ujmując) są całkowicie zgodne z sumieniem [działającego]; uważamy, że może być tak, że jakaś osoba robi coś, co jest złe, nikczemne lub niedopuszczalne, nawet jeżeli jest ona naprawdę przekonana, że postępowanie, o którym mowa, wchodzi w zakres jej powinności. Nasz sprzeciw dotyczy tutaj tego, że osoba ta *n i e p o w i n n a* sądzić, że owo postępowanie jest dopuszczalne czy też nakazane; fakt, że ona tak *n a p r a w d ę* myśli, świadczy o tym (jeśli jej władze poznawcze działają prawidłowo), że w pewnym momencie zrobiła coś z własnej winy, co przyćmiło jej moralny wzrok. O tych, których uważamy za odpowiedzialnych, myślimy, że naprawdę wiedzą lepiej. Odrzucili oni to, co jest oczywiste dla każdego człowieka dobrej woli. Zignorowali oni bądź zdławili głos natury – naturalną skłonność do traktowania np. niesprawiedliwego postępowania jako haniebnego – i zamiast tego obrali oni inną drogę, być może taką, która sankcjonuje pragnienie własnej wielkości i ogranicza kontrolę na tym perwersyjnym i odwiecznym grzechem, jakim jest *p y c h a*. Tak więc zachodzi tutaj związek pomiędzy powinnością obiektywną i subiektywną, związek – naszym zdaniem – ugruntowany w naszej naturze. Związek ten jest ugruntowany przez fakt, w każdym razie, tak jesteśmy skłonni sądzić, że pewien rodzaj błędu nie jest możliwy dla dobrze ukształtowanej istoty ludzkiej, która działa (i działała) w zgodzie z sumieniem.

Tak zatem, sądzymy, że dla dużej i ważnej klasy przypadków obiektywna i subiektywna powinność pokrywają się ze sobą, i dzieje się tak z powodu poznawczej natury; istnieje wielka klasa przypadków, w których prawidłowo funkcjonująca istota ludzka jest w stanie dokładnie ujrzeć (wszyscy są tu równi), że pewne postępowanie jest niewłaściwe. Ta sama myśl – myśl, że w wielkiej ilości przypadków obiektywna i subiektywna powinność pokrywają się ze sobą, leży u podstaw klasycznego internalizmu. Owo pokrywanie się obiektywnej i subiektywnej powinności jest siłą napędową klasycznego internalizmu Kartezjusza i Locke’a. Bardziej konkretnie przedstawia się to następująco.

#### ***A. Pierwszy motyw internalistyczny***

Według Locke’a i Kartezjusza epistemiczne uzasadnienie jest uzasadnieniem *d e o n - t o l o g i c z n y m*. I tu bez wątplenia mają oni na myśli *s u b i e k t y w n ą* powinność czy obowiązek, tu chodzi o winę i niewinność, uchybienie i nienagannność. Jeśli nie mam pewności, ale mimo wszystko jestem przekonany, to, jak twierdzi Kartezjusz, „tym samym nie będę wolny od winy nadużycia wolności”. Także Locke nie pozostawia wątpliwości, że chodzi mu o powinność subiektywną („Tyle co najmniej jest pewne, że musi ponosić odpowiedzialność za wszystkie błędy, w jakie wpada”). Pierwszy motyw internalistyczny przedstawia się tedy następująco:

- M1. Uzasadnienie epistemiczne (tj. subiektywne epistemiczne uzasadnienie, bycie takim, że nie zasługuję na napiętowanie) jest całkowicie zależne ode mnie i pozostaje w granicach mojej władzy.

Wszystko, czego potrzeba to to, żebym wypełnił swoją subiektywną powinność, działał w sposób nienaganny. Wypełnić powinność – oto wszystko – co mam do zrobienia,

i założywszy, że być zobowiązanym implikuje moc, posiadam gwarancje, że jestem w stanie to zrobić. Tak więc uzasadnienie jest całkowicie w mojej mocy; to, czy moje przekonania są uzasadnione czy nie są, zależy ode mnie, pozostaje pod moją kontrolą. Mój system przekonań może być zdeformowany i bardzo odległy od prawdy; mogę być „mózgiem w kadzi” albo ofiarą złośliwego kartezjańskiego demona, ale to, czy moje przekonania posiadają uzasadnienie wciąż zależy ode mnie.

### **B. Drugi motyw internalistyczny**

Kartezjusz i Locke, jak twierdzą, mówią o subiektywnej powinności. Ale także oczywiście mówią o obiektywnej powinności. Kartezjusz oświadcza, iż jest jasne dla nas, że nie wolno nam uznać tego, co nie jest pewne: światło natury – twierdzi on – poucza nas, że wiedza powinna zawsze poprzedzać akt woli. Locke twierdzi, że jest moim obowiązkiem kierować przekonaniem w taki sposób, ażebym był przeświadczony tylko o tym, dla czego posiadam dobre racje, tj. o tym, co jest epistemicznie prawdopodobne względem świadectwa.<sup>35</sup> Kto postępuje inaczej, w jego opinii, „ten grzeszy przeciw światłu, jakie posiada, i nadużywa zdolności, które zostały mu dane”. „Osoba taka – kontynuuje – ani nie szuka prawdy jak powinna, ani nie jest posłuszna swojemu stwórcy, który chciałby, aby używała ona tych podarowanych jej zdolności, by trzymać się z dala od błędu i fałszu”. Kierowanie przekonaniem w ten sposób jest moją obiektywną powinnością; tym, co czyni akt żywienia przekonania dopuszczalnym czy słusznym, jest bycie odpowiednio wspartym przez świadectwo pozostające w dyspozycji danej osoby. Locke jednak twierdzi także, iż jest to moją subiektywną powinnością; jeśli nie kieruję swoimi przekonaniem w ten sposób, zasługuję na napiętnowanie, jestem winny uchybienia epistemicznej powinności. (Sama tylko próba kierowania przekonaniem nie jest wystarczająca, moje starania muszą zakończyć się powodzeniem, jeśli mam uniknąć winy. W ten sposób obiektywna i subiektywna powinność pokrywają się ze sobą. Podobnie jest zdaniem Kartezjusza: jeśli uznajesz to, co nie jest pewne, to (*ceteris paribus*) jesteś winny, uchybiłeś subiektywnej, jak i obiektywnej powinności. Tak więc drugi motyw internalistyczny głosi:

M2. Dla dużej, ważnej i podstawowej klasy obiektywnych epistemicznych powinności, obiektywne i subiektywne powinności pokrywają się ze

<sup>35</sup> Chodzi tu o cały korpus przekonań pewnych dla mnie. Zarówno Locke, jak i Kartezjusz są klasycznymi internalistami, ale także oczywiście klasycznymi fundacjonalistami. Przypuśćmy, że jakieś twierdzenie jest dla mnie bazowe, jeśli je akceptuję, ale nie akceptuję go na bazie innych oczywistych przekonań; przykładem byłoby tu  $2 + 1 = 3$ . Przypuśćmy następnie, że jakieś przekonanie jest poprawnie utrzymywane przez mnie jako bazowe, jeśli jest bazowe dla mnie i jestem usprawiedliwiony, gdy je akceptuję, nie naruszając żadnych epistemicznych powinności. Wtedy zdaniem Locke’a i Kartezjusza, jedynymi twierdzeniami bazowymi dla mnie są twierdzenia pewne i są to te twierdzenia, które są dla mnie oczywiste, takie jak  $2 + 1 = 3$  albo bezpośrednio dotyczące mojego życia umysłowego takie, jak „coś jawi mi się na czerwono lub też (może) jestem przekonany, że  $7 + 5 = 12$ . (Jest wiele niejasności co do tego, które dokładnie twierdzenia, zdaniem Kartezjusza i Locke’a, są we właściwym sensie bazowe, nie tu jednak miejsce, by podejmować dyskusję na ten temat). Tak zatem twierdzenia tego rodzaju są we właściwym sensie bazowe; jakiegokolwiek inne twierdzenie, o którym jestem przeświadczony, jest takie, że jeśli moja akceptacja takiego twierdzenia ma być uzasadniona, to muszą być o nim przeświadczony, na podstawie twierdzeń bazowych we właściwym sensie. Pełniejsza charakterystyka fundacjonalizmu znajduje się w rozdziale 4 mojej pracy *Reason and Belief in God*, s. 47-59.

sobą; to, co obiektywnie powinienes zrobić odpowiada temu, czego niezrobienie uczyni cię winnym i zasługującym na napiętnowanie.

Związek jest dostarczony przez naszą naturę: w wypadku dużej i ważnej klasy przypadków, prawidłowo funkcjonująca istota ludzka po prostu widzi, czy dane przekonanie jest, czy też nie jest (obiektywnie) dla niej uzasadnione. (W ten sam sposób, w bardziej ogólnym przypadku moralności, pewne haniebne zachowania, tak sądzimy, są tego rodzaju, że prawidłowo funkcjonująca istota ludzka nie może popełnić niezawinionego błędu co do tego, czy zachowania te są moralnie akceptowalne).

Drugi motyw internalistyczny ma trzy następstwa:

Pierwsze: jeśli twoją subiektywną powinnością jest kierowanie twoimi przekonaniem w ten sposób, musisz być w stanie pojąć lub stwierdzić, że taki sposób kierowania przekonaniem jest naprawdę twoją powinnością. Locke i Kartezjusz jasno oświadczają, że sumienna, skrupulatna osoba, której władze poznawcze funkcjonują prawidłowo, nie popełni błędu, co do tego, jaka jest stosowna metoda czy praktyka kierowania przekonaniem. Kartezjusz oznajmia, że jasnym jest dla nas, iż nie wolno nam uznawać tego, co niepewne: „na mocy przyrodzonego światła rozumu jest oczywiste, że ujmowanie rozumem powinno zawsze wyprzedzać decyzję woli”. Locke powiada, że kto nie kieruje swoimi przekonaniem odpowiednio do posiadanego świadectwa: „grzeszy przeciw światłu, jakie posiada, i nadużywa zdolności, które zostały mu dane” (moje wyróżnienie). Tak więc oto pierwsze następstwo:

C1 Dla dużego i ważnego zbioru przypadków prawidłowo funkcjonująca istota ludzka po prostu widzi (nie może popełnić niezawinionego błędu, co do tego), czego wymaga epistemiczna powinność.

Ażeby uchwycić drugie następstwo, musimy najpierw zauważyć, że (zgodnie zarówno z Kartezjuszem, jak i Lockiem) nie określam *b e z p o s r e d n i o*, by się tak wyrazić, czym jest to, o czym do bycia przekonany i do powstrzymywania się przed czym jestem zobowiązany. Według Locke’a, określam, czy dane przekonanie jest dla mnie akceptowalne bądź uzasadnione poprzez określenie czegoś innego: czy wspiera się ono na tym, co jest dla mnie pewne – tzn. czy jest prawdopodobne ze względu na to, co wiem. Podobnie jest u Kartezjusza. Nie określam *b e z p o s r e d n i o*, czy dane twierdzenie jest akceptowalne lub uzasadnione dla mnie; robię to poprzez określenie, czy jest ono czy też nie jest dla mnie *j a s n e i w y r a ż n e*. Tak więc posiadam sposób określenia, kiedy jakieś przekonanie jest dla mnie uzasadnione – posługując się wyrażeniem średniowiecznym – posiadam *ratio cognoscendi* dla stwierdzenia, czy przekonanie jest dla mnie uzasadnione. Jak widzieliśmy, Locke i Kartezjusz są zdania, że prawidłowo ukształtowana istota ludzka (w owych podstawowych wypadkach) po sumiennym namyśle nie może popełnić błędu, co do tego, czy dane przekonanie jest dla niej uzasadnione; wobec tego jednak, nie będzie ona także w stanie popełnić takiego błędu, co do tego, czy dane przekonanie posiada własność, za pomocą której, *o k r e ś l a* ona, czy to przekonanie jest dla niej uzasadnione. Dlatego też Locke i Kartezjusz przeświadczeni są, że prawidłowo ukształtowana, skrupulatna ludzka istota będzie (przynajmniej w tej dużej i ważnej klasie przypadków) w stanie stwierdzić, czy

dane przekonanie posiada własność stanowiącą *ratio cognoscendi* dla uzasadnienia. Stąd następstwo drugie:

- C2 W dużej i ważnej klasie przypadków prawidłowo funkcjonująca istota ludzka widzi (nie może popełnić niezawinionego błędu co do tego), czy pewne twierdzenie posiada własność, za pomocą której rozstrzyga ona, czy dane twierdzenie jest dla niej uzasadnione.

Jak właśnie zauważyliśmy, Locke i Kartezjusz utrzymują, że posiadam środki pozwalające rozstrzygnąć, czy dane twierdzenie jest dla mnie uzasadnione; robię tak poprzez stwierdzenie, czy jest ono wsparte przez wszystkie moje świadectwa (Locke) czy też, czy jest dla mnie pewne (Kartezjusz). Należy jednak zauważyć, że tym, co u d z i e l a dla mnie uzasadnienia przekonaniu, p o d s t a w ą jego uzasadnienia jest, w ich mniemaniu, dokładnie ta sama własność, d z i ę k i k t ó r e j r o z s t r z y g a m , czy jest ono dla mnie uzasadnione. Zdaniem Locke'a *ratio essendi* (by przywołać drugą część tego średniowiecznego zestawienia) jest to własność bycia wspartym przez świadectwo żywiącego przekonanie, podczas gdy według Kartezjusza jest to własność bycia pewnym dla danego podmiotu żywiącego przekonanie. Wtedy jednak podstawa uzasadnienia (stanowiąca o uzasadnieniu własności) jest identyczna z własnością, za pomocą której rozstrzygam, czy pewne przekonanie posiada uzasadnienie: *ratio cognoscendi* pokrywa się z *ratio essendi*<sup>36</sup>. (Nie jest to oczywiście nieuchronne; w przypadku odry, prędkości z jaką się poruszamy, ciśnienia krwi, ciężaru, poziomu cholesterolu nasze *ratio cognoscendi* nie pokrywa się z *ratio essendi*). Jednakże jeśli tak jest, to istnieje jeszcze inny rodzaj błędu, którego prawidłowo funkcjonująca, sumienna istota ludzka nie może popełnić; osoba taka tak jest skonstruowana (dla klasy owych podstawowych przypadków), że nie może, po skrupulatnym namyśle, osiągnąć przeświadczenia o własności stanowiącej o uzasadnieniu, iż dane przekonanie posiada ją, gdy w rzeczywistości jej nie ma. Zdaniem Locke'a prawidłowo funkcjonująca istota ludzka nie mogłaby zarówno być odpowiednio skrupulatna w kształtowaniu jej przekonań (w tych przypadkach) oraz być błędnie przekonana co do pewnego twierdzenia, że wsparte było ono na świadectwie. Według Kartezjusza, osoba taka w takim wypadku nie mogłaby sądzić, że pewne przekonanie było pewne dla niej, gdy w istocie nie było. Posiadamy pewien zagwarantowany dostęp do *ratio cognoscendi* uzasadnienia, ale jeśli *ratio cognoscendi* i *ratio essendi* pokrywają się, to wtedy także mamy zagwarantowany dostęp do *ratio essendi*. Stąd trzecie następstwo:

- C3 W dużej ważnej i podstawowej klasie epistemicznych przypadków prawidłowo funkcjonująca istota ludzka po prostu widzi (nie może popełnić niezawinionego błędu, co do tego), czy jakieś twierdzenie posiada własność udzielającą uzasadnienia temu twierdzeniu dla niej.

<sup>36</sup> Nie twierdzę, że Locke i Kartezjusz mieli jasność, co do dystynkcji pomiędzy *ratio essendi* i *ratio cognoscendi*, jak i co do dystynkcji pomiędzy modalnością *de re* i modalnością *de dicto* oraz pomiędzy koniecznością następnika i koniecznością następstwa – jest to poważna część średniowiecznego dziedzictwa znana każdemu średniowiecznemu studentowi, ale zatracona w renesansowym odrzuceniu wszystkiego, co scholastyczne.

Faktem jest, inaczej niż sądzi Locke, że przypadki, w których jest oczywiste, co jest wsparte na świadectwie, są mimo wszystko, stosunkowo nieliczne. Dość łatwo jest popełnić niezawiniony błąd w odniesieniu do tego, co wspiera się na wszystkich świadectwach, jakie posiadam; naprawdę często trudno jest stwierdzić, czy pewne przekonanie posiada (to, co Locke postrzega jako) *ratio cognoscendi* uzasadnienia. Być może Locke czasami to dostrzegał, w każdym razie, powraca on od czasu do czasu do słabszej tezy, że tym, co udziela uzasadnienia, jest taka własność przekonania, o której sądzę dzięki refleksji, że wspiera się na wszystkich świadectwach, jakimi dysponuję. Wydaje się jasne, że właśnie tu posiadam wymagany specjalny dostęp.

### C. Trzeci motyw internalistyczny

Istnieje tu jeszcze jeden nieco gorzej zdefiniowany motyw internalistyczny. Zdaniem Locke'a i Kartezjusza, posiadam pewien rodzaj zagwarantowanego dostępu do tego, czy jakieś przekonanie jest dla mnie uzasadnione oraz do tego, co czyni je dla mnie uzasadnionym: nie mogę (jeśli nie mam żadnych zakłóceń poznawczych) być przeświadczonym w sposób niezawiniony, ale błędny, że przekonanie jest uzasadnione bądź posiada własność stanowiącą o uzasadnieniu. Jest to źródło jeszcze jednego motywu internalistycznego: ponieważ pewność zachodzi tylko co do moich stanów i własności, o których w ogóle zasadnie można sądzić, że mam do nich taki rodzaj dostępu. Nie można mieć, bez wątplenia, tego rodzaju dostępu, do poziomu pH naszej krwi, wielkości wątroby, czy chwilowego stanu trzustki. Tym, o czym można zasadnie sądzić, że nie sposób pomylić się co do tego, będzie np. to, że jestem przekonany, iż Albuquerque położone jest w stanie Nowy Meksyk, to, że teraz coś jawi mi się czerwono, że usiłuję dostać się w porę do Bostonu, czy też, że staram się uznawać każde rozważane twierdzenie, wtedy i tylko wtedy, kiedy jest prawdziwe. Tak więc własność stanowiąca o uzasadnieniu będzie się wiązać z takimi stanami jak moje bycie przeświadczonym, jawienie mi się czegoś jakoś, moje celowanie w dany stan rzeczy, usiłowanie zrobienia czegoś i tym podobne. Stany te są tego rodzaju, że zasadnie jest sądzić o nich, iż nie mogę popełnić niezawinionego błędu, co do tego, czy zachodzą. Jednakże są one, w widocznym, choć trudnym do zdefiniowania sensie, wewnętrzne dla mnie – wewnętrzne dla mnie jako poznającego czy istoty poznającej. Myślenie o uzasadnieniu w sposób deontologiczny charakterystyczny dla klasycznego internalizmu wywołuje internalizm epistemiczny. Ten z kolei wywołuje internalizm tego innego, ale spokrewnionego rodzaju. Niełatwo jest nazwać internalizm tego rodzaju, ale być może nazwa „internalizm personalistyczny” (wskazująca na sposób, w jaki moje przekonania, dążenia, doświadczenia i cele są istotne dla mnie jako dla osoby) nie jest gorsza niż inne.

Nie jest oczywiście konieczne, aby rzeczy, do których osoba posiada ten specjalny dostęp, były wewnętrzne w tym sensie; mogłaby istnieć istota posiadająca zagwarantowany i logicznie naprawdę nekorygowalny dostęp do własności, które nie byłyby w ten sposób dla niej wewnętrzne. Jeśli rację mają teści, to istotnym atrybutem Boga jest wszechwiedza, wtedy wszelako niemożliwe jest (niemożliwe w szerokim sensie logicznym), że myli się on na jakikolwiek temat, wewnętrzny bądź nie. Nie jest tak w naszym wypadku.

Punkt decydujący. Nie ulega wątpliwości, że Kartezjusz i Locke zajmują pewną odmianę stanowiska w o l u n t a r y z m u p r z e k o n a n i o w e g o : tj. poglądu, że mamy przynajmniej do pewnego stopnia swobodną kontrolę nad naszymi przekonaniami. Obaj naturalnie utrzymują, że nie mogą powstrzymać się od uznania tego, co autentycznie oczywiste, tak zatem, zdaniem Locke'a (jak widzieliśmy) „wszelkie takie twierdzenia i zaprzeczenia nie zostawiają miejsca wątpieniu, niepewności lub wahaniu i z konieczności trzeba je uznać, skoro tylko się je zrozumie” (Księga IV, rozdział 7, paragraf 4, s. 296). Z poglądem takim zgadza się Kartezjusz. Kartezjusz wszakże uważał, że jest wiele twierdzeń – twierdzeń początkowo nieoczywistych dla mnie – takich, że leży w mojej mocy je uznać bądź odrzucić oraz, że powinnością moją jest je zaakceptować, tylko jeśli są one lub też stają się dla mnie pewne. (Oczywiście zdawał on sobie sprawę z tego, że niezbędna mogłaby się okazać pewna dyscyplina, by być w stanie odrzucić wszelkie przekonania, które nie są pewne; być może należy zwracać uwagę na fakt, że zmysły często nas zwodzą, bądź też na argument snu lub także hipotezę, iż moglibyśmy pozostawać co do naszych przekonań we władzy złośliwego demona. W istocie Kartezjusz sugeruje miejscami, że nie od rzeczy byłoby przeczytać ponownie dwie pierwsze z jego *Medytacji*, gdy pojawia się pokusa uznania czegoś, co nie jest całkowicie niepowątpiewalne; w podobnym duchu wiktorianie zachęcali młodzież, by nie ulegała pokusie lenistwa, do czytania inspirującej poezji wychwalającej ciężką pracę.)<sup>37</sup> Podobnego zdania jest Locke. Sądził on, że zależy wyłącznie ode mnie, czy poddam coś refleksji, chociaż jeśli już dokonałem tej czynności i widzę, że dane przekonanie jest w solidny sposób wsparte przez to, co pewne, to akceptacja tego przekonania, nie jest już ode mnie zależna. Jednakże wiele przekonań, wedle jego opinii, jest tego rodzaju, że przed wystąpieniem refleksji, posiadam silną skłonność, by je akceptować, ale skłonności tej mogę się oprzeć.<sup>38</sup> Mogę je akceptować i mogę też powstrzymać się przed ich akceptacją. Sądził on również, iż właśnie to ostatnie zachowanie jest moją powinnością. Powstrzymanie się przed akceptacją jest moją powinnością, jeśli to, co ma być przekonaniem, nie wspiera się na tym, co pewne. Czy wobec tego powinniśmy zaakceptować woluntaryzm przekonaniowy jako czwarty motyw internalistyczny?

Nie sądzę. Przede wszystkim należy zauważyć, że w typowym wypadku, gdzie przekonanie narzuca się samo – nawet jeśli nie jest pewne – nie jest tak, że jest w mojej mocy uznać je oraz jest w mojej mocy je odrzucić. Jadąc drogą, napotykam coś, co wygląda jak nadjeżdżający samochód, w takim wypadku zwykle nie zależy ode mnie, czy jestem przekonany, że jest to zbliżający się samochód. (Nie kłóciłoby się chyba z opinią Kartezjusza, że na niewiele się tu zda ponawianie lektury pierwszych dwóch jego *Medytacji*.) Kiedy spostrzegam drzewo lub niebo, nie jest zwykle w mojej mocy

<sup>37</sup> Przykładem może być wiersz Isaaca Watts'a „Przeciw lenistwu i swawoli?”. Oto pierwsza zwrotka tego wiersza:

Jak ślicznie, mała pilna pszczołko,  
Upiększasz blask tego lata,  
Gdy cały dzień miód zbierasz w kółko  
Z złociście pięknego kwiatu!

Poemat ten został sparodiowany w miazdzący sposób przez Lewisa Carrolla w: *Przygody Alicji w Krainie Czarów*: „Jak ślicznie, mały krokodylu, upiększasz blask ogona,...” (*Przygody Alicji w Krainie Czarów*, przeł. Robert Stiller, Letrex, Warszawa 1990, s. 51).

<sup>38</sup> Zob. N. Wolterstorff, *When Tradition Factures*.

powstrzymać się przed stwierdzeniami takimi, jak „tam oto znajduje się drzewo” lub „dzisiaj niebo jest błękitne”. Jeśli zaoferuje mi się milion dolarów, abym nabrał przekonania, że populacja Stanów Zjednoczonych jest liczniejsza niż Chin, mogę robić co tylko w mojej mocy, starać się najusilniej, ale na próżno. Ale czy epistemiczny deontologizm jako taki pociąga za sobą negację tych faktów? W żadnym wypadku nie. Być może jest tak z poglądami Kartezjusza i Locke’a, możliwe również, że epistemiczny deontologizm pociąga za sobą woluntaryzm przekonaniowy *per se* w rodzaju, odmianę jakiegoś słabego woluntaryzmu; nie implikuje on jednakże jako taki, że istnieją jakiegokolwiek takie przekonania, iż jedynie poprzez akt woli mogę je nabyć, stracić lub powstrzymać się od ich żywienia. Ten, kto pojmuje uzasadnienie deontologicznie, nie musi być przeświadczony, że w danych okolicznościach jest kiedykolwiek moją powinnością uznać bądź powstrzymać się od uznania jakiegoś twierdzenia. Być może jest natomiast tak, że powinnością moją jest podążyć za radą Locke’a i zastanowić się nad pytaniem, czy przekonanie, o jakim tu mowa, podparte jest przez świadectwo; być może wreszcie obowiązkiem moim jest przyjąć lub dążyć do przyjęcia polityki pewnego rodzaju. Jest w zasięgu moich możliwości obrać politykę, która modyfikuje i wpływa na moje skłonności do żywienia przekonań, mogę obrać strategię zwracania baczej uwagi na świadectwa, jakimi dysponuję, unikania myślenia życzeniowego, uświadamiania sobie takich źródeł przekonań jak: zazdrość, pożądanie, przekora, nadmierny optymizm, lojalność i tym podobne. Być może obowiązkiem moim jest doskonalić epistemiczną czy też przekonaniową cnotę, o której mówi Ernest Sosa, możliwe też, że jakieś moje przekonanie jest uzasadnione, gdy spełnia wymogi owej epistemicznej cnoty; że jest tego rodzaju, iż osoba epistemicznie cnotliwa, żywiłaby je w danej sytuacji. Nie ulega wątpliwości, że nawet to pociąga za sobą przynajmniej do pewnego stopnia *pośrodkową* kontrolę nad moimi przekonaniami. Przypuśćmy, że obecnie jestem epistemicznie występny i obowiązkiem moim jest osiągnąć cnotę epistemiczną. Osiągnięcie tego stanu (cnotliwości) jest w mojej mocy, ale przekonania jakie żywiłbym, będąc epistemicznie cnotliwy, różniłyby się od przekonań podtrzymywanych przeze mnie w stanie epistemicznego występku; zatem tak czy owak posiadam pewną *pośrodkową* kontrolę nad tym, o czym jestem przekonany. Kontrola ta może być wszakże bardzo ograniczona i słaba.

Dlatego też internalizm jest konglomeratem swobodnie ze sobą powiązanych i spokrewnionych idei. Jeśli jednakże wrócimy do źródeł internalistycznej tradycji, zobaczymy, że internalizm wyrasta z deontologii; deontologiczna koncepcja gwarancji (lub jak w przypadku Locke’a, aspektu gwarancji) wiedzy bezpośrednio do internalizmu. Postrzeganie internalizmu jako wyrastającego w ten sposób z deontologii, pozwala na zrozumienie, dlaczego składa się on z takich składników, z jakich się składa oraz jak składniki te są ze sobą powiązane.

## V. Powrót do współczesności

Wracamy do wieku dwudziestego; jesteśmy teraz, w mojej opinii, w lepszej sytuacji, by zrozumieć zróżnicowaną mnogość poglądów na temat uzasadnienia, z jaką mamy tu do czynienia. Według dominującej w dwudziestym wieku tradycji, jak widzieliśmy powyżej, (1) uzasadnienie jest warunkiem koniecznym oraz (wraz z prawdą) prawie



wystarczającym dla wiedzy, (2) istnieje silny związek pomiędzy uzasadnieniem a świadectwem i (3) uzasadnienie wiąże się z internalizmem dwóch rodzajów (internalizmem epistemicznym oraz personalistycznym). Nadto, samo uzasadnienie jest traktowane jako kwestia epistemicznej odpowiedzialności za czy też zdolności do wypełnienia epistemicznej powinności (Firth, Lehrer, Cohen, Kornblith, Chisholm), jako „ocena” tego, jak zostały zrealizowane cele epistemiczne (Lehrer i Cohen), jako bycie przedmiotem przeświadczenia lub akceptacji na podstawie adekwatnych warunków prawdziwości (Alston), jako bycie wytworzonym przez reliabilny mechanizm kreowania przekonań (Goldman), jako bycie wspartym przez świadectwo lub bycie z nim zgodnym (Conee, Conee i Feldman, Firth i wielu innych) i jako zagadnienie, czy rzeczy dzieją się, mają się prawidłowo z punktu widzenia podmiotu poznającego. Chodziło o to, aby zrozumieć tę mnogość oraz pojąć, co leży u podstaw ścisłego związku uzasadnienia z wiedzą, a także, jakie są podstawy internalistycznych wymogów nałożonych na epistemiczne uzasadnienie oraz nacisku położonego na świadectwo w powiązaniu z uzasadnieniem. Uważam, że obecnie łatwiej jest zrozumieć tę różnorodność stanowisk.

Trzeba najpierw odnotować, iż w realizacji tego zamierzenia, fundamentalna Kartezjańsko-Locke’owska koncepcja uzasadnienia jako wypełniania epistemicznej powinności czy obowiązku, jest bezpośrednio odzwierciedlona w pracach wszystkich tych (np. Bonjour, Cohen, Kornblith i zwłaszcza Chisholm), którzy traktują uzasadnienie jako epistemiczną odpowiedzialność czy też zdolność do wypełnienia epistemicznego obowiązku. Ta deontologiczna koncepcja epistemicznego uzasadnienia stanowi fundament epistemicznego uzasadnienia; pozostałe pojęcia epistemicznego uzasadnienia wyrastają z tego pojęcia poprzez analogię. Nazywanie deontologicznego uzasadnienia uzasadnieniem jest jak najbardziej słuszne.<sup>39</sup> (W rozdziale następnym będę rozważał skrupulatne usiłowania Chisholma zmierzające do objaśnienia gwarancji za pomocą tak rozumianego pojęcia uzasadnienia.)

Przejdźmy teraz do drugiego momentu w pojęciu natury uzasadnienia związanego z tym, że w istotny sposób obejmuje ono posiadanie odpowiedniego świadectwa dla przekonania [uzasadnionego]. Mówimy często, że jakieś przekonanie jest uzasadnione, kiedy żywiący je posiada to, co uważamy za wystarczające ś w i a d e c t w o czy też r a c j ę dla danego przekonania bądź też (może bardziej dokładnie), że pod tymi warunkami osoba przeświadczona o czymś jest usprawiedliwiona w żywieniu tego przekonania. Według „evidencjalizmu” Conne’go i Feldmana masz słuszość, będąc przekonanym o B wtedy dokładnie, kiedy posiadasz wystarczające świadectwo dla niego albo (jak oni to przedstawiają), kiedy przekonanie to odpowiada świadectwu, jakim dysponujesz. (Conee: „Przykłady takie sprawiają, że słusznym jest wnioskować, że istnieje epistemiczne uzasadnienie przekonania wyłącznie tam, gdzie osoba posiada poznawczy dostęp do świadectwa wspierającego to przekonanie.”<sup>40</sup>) W istocie, zrównanie bycia uzasadnionym z posiadaniem świadectwa przeważa w takiej mierze, że analiza w kategoriach prawdziwego, uzasadnionego przekonania prezentowana często była jako koncepcja, że posiadasz wiedzę wtedy i tylko wtedy, kiedy twoje

<sup>39</sup> William Alston pisze: „Muszę wyznać, że nie uważam określenia ‘uzasadniony’ za trafny termin dla uprzywilejowanego bądź pożądanego stanu *resp.* warunku, w sytuacji, gdy to, co czyni go pożądanym, jest oderwane od rozważań na temat obowiązku i winy.” („Concepts of Epistemic Justification”, *Monist* [January 1985], s. 86.)

<sup>40</sup> *Monist*, (July 1988), s. 398.

przekonanie jest prawdziwe oraz dysponujesz odpowiednim świadectwem dla niego.<sup>41</sup> W jaki sposób dochodzi do powiązania uzasadnienia ze świadectwem? Przyjąwszy stanowisko Kartezjusza, a bardziej jeszcze Locke'a, odpowiedź na to pytanie jest łatwa. Mieć słusność to być bez winy, pozostawać w ramach swoich praw, zrobić nie więcej niż jest to dozwolone, nie naruszyć żadnej powinności czy też obowiązku, nie usprawiedliwiać żadnej winy czy błędu. Załóżmy wraz z Lockiem, że wśród naszych powinności znajduje się nieuznawanie „w trwały sposób” jakiegokolwiek twierdzenia (twierdzenia niepewnego dla nas, nieoczywistego bądź też nieodnoszącego się we właściwy sposób do naszego życia umysłowego), bez posiadania dobrych racji, tj. bez świadectwa. Wtedy dość oczywiste jest, że będziemy uważać, iż nikt nie posiada słusności, akceptując jakieś przekonanie bez racji lub świadectwa. Można w końcu posunąć się do tego, żeby używać wyrażenia „przekonanie uzasadnione” i mieć nam y ś l i po prostu „przekonanie, dla którego dysponuje się dobrymi racjami”.

Oto dwie następne sprawy: (a) Conee i Feldman nie czynią jakichkolwiek odniesień deontologicznych – nie twierdzą oni, że *ratio essendi* uzasadnienia jest wypełnieniem powinności, gdzie główną powinnością jest bycie przeświadczonym o tym (lub zasadniejsze usiłowanie sprawienia, aby być przeświadczonym), co odpowiada świadectwu. Jest jednak bardzo wielu współczesnych i bliskich współczesności: W[illiam] K. Clifford („urocze *enfant terrible*” jak nazywa go William James) obwieszcza wszem i wobec, że „jest rzeczą złą, zawsze, wszędzie i dla każdego być przekonanym o czymś bez dostatecznych racji”<sup>42</sup>, jego głos jest najbardziej donośny w szerokim chórze poglądów upierających się przy tym, że jedynym bądź jednym z podstawowych obowiązków intelektualnych jest żywienie przeświadczenia tylko na podstawie świadectwa. (Kilku innych w tym gronie to: Zygmunt Freud<sup>43</sup>, Brand Blanshard<sup>44</sup>, H[enry] H. Price<sup>45</sup>, Bertrand Russell<sup>46</sup> oraz Michael Scriven<sup>47</sup>.) I (b): zachodzą dwie równorzędne możliwości dla ewidencjalisty; z jednej strony może on utrzymywać, że do samej natury uzasadnienia należy bycie przeświadczonym (bądź dążenie do spowodowania, aby być przeświadczonym) na podstawie świadectwa (że uzasadnienie jest żywieniem przekonania lub dążeniem do przeświadczenia w taki sposób) lub też mógłby on sądzić, bardziej zasadnie, że naturą uzasadnienia jest wypełnienie epistemicznej powinności, główną z tych powinności byłoby żywienie przeświadczenia lub dążenie do takiego stanu wyłącznie na podstawie świadectwa. (Skoro Conee i Feldman nie wspominają o epistemicznej powinności, prawdopodobnie wydaje się, że obierają oni pierwszą z dróg.)

<sup>41</sup> Dla przykładu, Chisholma *Perceiving* (s. 16). Jednakże w pierwszym wydaniu *Theory of Knowledge* odrzuca on tę definicję (s. 20).

<sup>42</sup> „The Ethics of Belief”, [w:] *Lectures and Essays* (Macmillan, London 1879), s. 183.

<sup>43</sup> *The Future of an Illusion* (Norton, New York 1961), s. 32 (pierwsze wydanie niemieckie było opublikowane w roku 1927).

<sup>44</sup> *Reason and Belief* (Allen & Unwin, London 1974), s. 400 i nn.

<sup>45</sup> *Belief* (Allen & Unwin, London 1969) s. 85 i nn.

<sup>46</sup> „Give to any hypothesis which is worth your while to consider just that degree of credence which the evidence warrants” [„Każdej hipotezie wartej rozważania zaufaj w stopniu gwarantowanym przez świadectwo”] (B. Russell, *A History of Western Philosophy*, Simon & Schuster, New York 1945, s. 816).

<sup>47</sup> *Primary Philosophy*, (McGraw Hill, New York 1966), s. 102 i nn.

Przejdźmy do usprawiedliwienia w szerokim sensie, do koncepcji, że wszystko odbywa się prawidłowo, z punktu widzenia podejmującego działanie epistemiczne, z punktu widzenia epistemicznego podmiotu jako podmiotu, czy też płynącego strumienia doświadczeń. Jest to proste rozszerzenie deontologicznego pojęcia uzasadnienia. Zgodnie z tym pojęciem deontologicznym, doświadczenie nasze mogłoby być całkowicie mylące (moglibyśmy być „mózgiem w kadzi” lub ofiarami kartezjańskiego demona), niemniej słuszność byłaby po naszej stronie, jeśli spełnialibyśmy nasze epistemiczne powinności i kształtowali przekonania tak, jak wymagają tego okoliczności (i obowiązki). To, że wszystko odbywa się prawidłowo, uwzględniając epistemiczny podmiot jako podmiot, równoważne jest spełnianiu epistemicznego obowiązku, byciu epistemicznie odpowiedzialnym. Jest to wszakże podobne do koncepcji, że wszystko odbywa się prawidłowo, gdy chodzi o inne warunki ważne internalistycznie dla poznającego i stąd do koncepcji, że wszystko odbywa się prawidłowo z perspektywy podmiotu epistemicznego bądź też z uwzględnieniem epistemicznego podmiotu jako podmiotu.

Lehrer i Cohen rozprawiają o epistemicznym uzasadnieniu jako o ocenie tego, jak zrealizowane zostały cele epistemiczne. W tym wypadku koncepcja nie polega na tym, że posiadamy powinności czy obowiązki, ale raczej na tym, że mamy lub możemy mieć cele epistemiczne i jesteśmy usprawiedliwieni do tego stopnia, w jakim nasze epistemiczne zachowanie jest dobrym sposobem realizacji tych celów. W takiej sytuacji słowo „racjonalność” mogłoby być bardziej stosowne niż „uzasadnienie”. Tym, o co tu rzeczywiście chodzi, jest *Zweckrationalität* – racjonalność środków i celów, dostosowanie środków do celów. Pojęcie to jest podobne do pojęcia epistemicznej racjonalności Richarda Foleya, dobitnie wyłożonej w *The Theory of Epistemic Rationality*<sup>48</sup>. Pojęcie Lehrera i Cohena nie jest bezpośrednio związane z klasyczną deontologiczną koncepcją uzasadnienia, ale pozostaje z nią w pewnym związku pośrednim. Jeżeli powstaną w nas wątpliwości, czy istnieją jakiegokolwiek specyficzne powinności epistemiczne, bądź też, gdy sądzimy, że pewne takie powinności istnieją, ale mamy wątpliwości, że spełnienie ich odgrywa jakąkolwiek rolę w tworzeniu i kierowaniu przekonaniem, to pojęcie racjonalności „środków – celów” może wydawać się atrakcyjne. Być może nie ma niczego takiego jak epistemiczna powinność; nawet jeśli tak właśnie jest, to ma miejsce dobre lub złe realizowanie własnych celów epistemicznych i nie jest czymś nienaturalnym, przyjąwszy nasze wątpliwości, co do epistemicznych powinności, traktowanie uzasadnienia w kategoriach epistemicznych środków i celów.

Istnieje też koncepcja uzasadnienia ufundowana w poglądach zarówno wczesnego, jak i późnego Goldmana. Według wczesnego Goldmana (wedle pierwszego przybliżenia) pewne przekonanie jest uzasadnione wtedy i tylko wtedy, kiedy jest wytworzone przez reliabilny proces czy mechanizm wytwarzania przekonania (zob. s. 197-199). Zdaniem nowszego Goldmana, przekonanie jest uzasadnione, jeżeli jest ostatnim ogniwem procesu poznawczego, który jest dopuszczony poprzez właściwy zbiór reguł J oraz zbiór reguł J jest właściwy w wypadku, gdy obowiązuje w pokrewnych, możliwych światach.<sup>49</sup> Sądzę, że zachodzi tu tylko nieznaczny zwią-

<sup>48</sup> R. Foley, *The Theory of Epistemic Rationality*, Harvard University Press, Cambridge 1987.

<sup>49</sup> Zob. [A. Goldman, „What is Justified Belief?”,] s. 200. W sprawie krytyki wczesnego Goldmana zob. moją pracę „Positive Epistemic Status and Proper Function”, s. 24-32. W sprawie krytyki poglądów późnego Goldmana zob. [*ibidem*,] rozdz. 9.

zek z klasycznym pojęciem uzasadnienia obejmującym wypełnienie epistemicznej powinności. Prawda, że u późniejszego Goldmana występuje pojęcie *reguły* oraz procesu *do p u s z c z o n e g o* przez pewną regułę. Jednakże reguły tego rodzaju nie mają nic wspólnego z powinnością czy też obowiązkiem; nie ma w związku z nimi niczego deontologicznego. Posługiwanie się przez Goldmana tym wyrażeniem, w moim przekonaniu, powinno być rozumiane w inny sposób: założmy, że posługujemy się wyrażeniem „uzasadnienie” tylko jako *n a z w ą* dla tego, co jest konieczne dla wiedzy i (wraz z prawdą) wystarczające dla niej, jak było przed problemem Gettier’a; założmy też, że sądzimy wraz z Goldmanem, że wypełnienie epistemicznej powinności, jakkolwiek gorliwe i sumienne by ono nie było, w zasadniczy sposób nie ma żadnego znaczenia dla wiedzy. W takim wypadku mogłoby być tak, że sami używamy tego wyrażenia w taki właśnie sposób, jak on to czyni. Zachodzi tu jedynie dość odległe podobieństwo z koncepcją klasyczną.<sup>50</sup>

Tyle na temat głównych współczesnych koncepcji uzasadnienia; wszystkie one mogą być rozumiane, w moim przekonaniu, jako pozostające w relacji do klasycznej koncepcji deontologicznej. To samo wszakże można powiedzieć na temat współczesnych poglądów w kwestii relacji pomiędzy uzasadnieniem i internalizmem. Według Conee’ego „uzasadniające świadectwo” musi być internalistycznie dostępne; jego koncepcja polega na tym, że świadectwo, o jakim mowa, nie może być pozyskane z zewnętrznego świata, ale musi być zdobyte właśnie drogą refleksji. Alston „znajduje powszechnie podzielane i silne intuicje na korzyść istnienia pewnego wymogu dostępności dla uzasadnienia”. Pojawia się tu echo klasycznego związku pomiędzy uzasadnieniem deontologicznym a epistemicznym internalizmem; jest to wpływ klasycznego deontologizmu odpowiedzialnego za te powszechne intuicje. Także internalizm w rozumieniu personalistycznym jest szeroko rozpowszechniony (co nie powinno dziwić, przyjąwszy relację pomiędzy internalizmem w dwu zaznaczonych wyżej sensach). Tak zatem Lehrer i Cohen przekonują, że reliabilizm jest stanowiskiem błędnym w kwestii uzasadnienia:

Prawdziwość hipotezy demona (prawie wszystkie moje przekonania są fałszywe) pociąga za sobą również to, iż nasze doświadczenia i rozumowania są dokładnie takie, jakie by były, gdyby nasze procesy poznawcze były reliabilne, i dlatego też [implikuje], że bylibyśmy usprawiedliwieni wierząc w to, w co wierzymy zarówno wtedy, kiedy hipoteza demona byłaby prawdziwa, jak i wtedy, gdyby była fałszywa.

Chodzi tu bez wątplenia o to, że tylko to, co jest wewnętrzne dla mnie jako dla poznającego w sensie personalistycznym, w taki sposób, jak są moje przekonania i doświadczenia, jest istotne dla uzasadnienia. Może to być, jak sądzę rozumiane jako odzwierciedlenie związku pomiędzy deontologicznym uzasadnieniem a internalizmem.

Klasyczny deontologiczny internalizm charakteryzuje się pewną głęboką integralnością. Kwestią zasadniczą jest to, że posiadamy pewne epistemiczne powinności lub obowiązki; prowadzi to do zarówno internalizmu w sensie epistemicznym, jak i internalizmów nieepistemicznych; a główną powinnością, zdaniem Locke’a, jest nieuznawanie twierdzenia niewspartego na świadectwie. Jak się o tym przekonamy,

<sup>50</sup> Innym jeszcze przykładem takiego, odległego podobieństwa jest internalizm prezentowany w pracy Johna Pollocka *Contemporary Theories of Knowledge* (Totowa, N. J.: Rowman and Littlefield, 1986). Zob. mój rozdz. 8, s. 162 i nn.

rzetelnie opracowany internalizm Chisholma, posiada wszystkie te własności, wyjąwszy to, że w jego opinii podstawową powinnością epistemiczną jest zmierzanie do osiągnięcia epistemicznej doskonałości. Jednakże inne współczesne poglądy eksponują czasami ten czy ów składnik klasycznego dziedzictwa, nierzadko w taki sposób, że zatracona zostaje jego pierwotna integralność lub też nie jest ona równie klarowna. (Sprawę tę obszerniej omawiam w odniesieniu do Alstona poniżej w rozdz. 9). Jeszcze jednego przykładu dostarczają Conee i Feldman traktujący uzasadnienie jako kwestię posiadania adekwatnego świadectwa i utrzymują, że świadectwo to musi być wewnętrznie dostępne żywiącemu przekonanie. Ma to sens, jeśli powiązane jest, jak u Locke'a, z ideą, iż uzasadnienie posiada deontologiczny charakter wypełnienia obowiązku. Wspomniani autorzy nie mówią wszakże niczego na temat tego ostatniego składnika (obowiązku), co czyni internalizm pozbawionym umotywowania, a jego związek z ewidencjalizmem staje się trudno zrozumiały.

Lehrer i Cohen, by sięgnąć po jeszcze inny przykład, mówią o usprawiedliwieniu jako o „ocenie tego, jak dobrze dążyliśmy do naszych epistemicznych celów”. Taka odmiana internalizmu pozostaje w luźnym bardzo związku z omawianą koncepcją uzasadnienia. Zakładając, że uzasadnienie jest oceną tego, jak dobrze dążymy do naszych celów epistemicznych, jest ono wtedy zapewne oceną trafności środków wybranych dla osiągnięcia celu. Przypuśćmy, że naszym celem przekonaniowym jest, na przykład, żywienie prawdziwych przekonań lub osiągnięcie zbawienia bądź też sławy i powodzenia; dlaczego miałyby być nieuchronne, że bylibyśmy w stanie stwierdzić, po prostu, jedynie poprzez refleksję, jak dobrze dobrane są nasze środki dla osiągnięcia owych celów? I dlaczego należałoby sądzić, że tylko to, co bezpośrednio przynależy do naszych doświadczeń i przekonań jest istotne dla pytania, jak dobrze środki dostosowane są do realizacji tych celów? Jaki jest powód, by sądzić, że ocena tego, jak dobrze dążyliśmy do naszych epistemicznych celów, miałaby mierzyć coś takiego, dla czego byłyby istotne tylko nasze przekonania i doświadczenia? Widać tu jeszcze ślady internalizmu klasycznej koncepcji, ale zarówno jego źródła, jak i podstawy, nie są już tu obecne.

Reasumując: uzasadnienie, internalizm i epistemiczna deontologia, właściwie rzecz ujmując, stanowią ścisły triumwirat: internalizm wypływa z deontologii i bez niej jest pozbawiony podstaw a uzasadnienie jest, w gruncie rzeczy, pojęciem prawdziwie deontologicznym. Przyjmując właściwe rozumienie tych trzech pojęć, możemy wyrobić sobie pewne wyobrażenie o wielości współczesnych poglądów na temat uzasadnienia, jego powiązania z gwarancją. (Ponadto jesteśmy również w stanie zrozumieć związek pomiędzy uzasadnieniem i świadectwem.) Oczywiście, najbardziej interesującym zagadnieniem jest, czy dominująca w dwudziestym wieku tradycja jest tu słuszna; czy gwarancja (wyjąwszy być może poruszenie, powstałe aby usatysfakcjonować Gettier'a) może być objaśniona za pomocą pojęcia uzasadnienia? Pora, by zastanowić się nad tym pytaniem i nie ma lepszego sposobu na to, jak zajęcie się stanowiskiem Rodericka Chisholma, co jest przedmiotem następnego rozdziału.

*Z angielskiego przełożył Dariusz Łukasiewicz.*

