Quodlibet

{co się podoba}

Studia dominikańskie

w drodze

Quodlibet [co się podoba]
Studia dominikańskie

Pod redakcją Dominika Jarczewskiego OP i Piotra Freya OP

WYDAWNICTWO W DRODZE, POZNAŃ 2023

© Copyright by Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii", 2023
© Copyright for this edition by Wydawnictwo W drodze, 2023

Publikacja recenzowana zgodnie z procedurą *double blind review*
Korekta – MAGDALENA WOJTAŚ
Skład i łamanie – STANISŁAW TUCHOŁKA • panbook.pl
Redakcja techniczna – JÓZEFA KURPISZ
Projekt okładki i layoutu – KRZYSZTOF LORCZYK OP

ISBN 978-83-7906-674-2 (wersja drukowana)
ISBN 978-83-7906-675-9 (wersja elektroniczna)

Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze sp. z o.o.
Wydanie I
ul. Kościuszki 99, 61-716 Poznań
tel. 61 850 47 52
sprzedaz@wdrodze.pl
www.wdrodze.pl

Spis treści

DOMINIK JARCZEWSKI OP, PIOTR FREY OP
Wstęp — **7**

TOMASZ GAŁUSZKA OP
Dlaczego na Uniwersytecie Krakowskim w 1364 roku nie było wydziału teologicznego? Wokół hipotezy dominikańskiej — **11**

TOMASZ KALISZ OP
Gerarda de Fracheto OP *Vitae Fratrum* jako trzynastowieczna odpowiedź na kryzys tożsamości dominikańskiej — **33**

DOMINIK JURCZAK OP
Liturgiczna fatamorgana. Kilka uwag o „mszale dominikańskim" po Soborze Watykańskim II — **47**

BŁAŻEJ MATUSIAK OP
Mistyczne pokrewieństwo. Hildegarda i Jan Apostoł — **71**

KRZYSZTOF OŚKO OP
Co właściwie chcemy powiedzieć, mówiąc: „Bóg istnieje"? Na marginesie tomistycznych analiz Petera T. Geacha — **81**

DOMINIK JARCZEWSKI OP
Gadanie bredni. Odpowiedzialność, komunikacja i możliwość wspólnoty — **91**

PIOTR JANAS OP
Etyczne przywództwo jako wymiar głoszenia słowa, czyli o kaznodziei, który jest liderem służebnym — **113**

MICHAŁ MROZEK OP

Nemesis (słuszne oburzenie): cnota czy wada? Napięcie między naturą i łaską w doktrynie Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu — **121**

ARTUR HĄCIA OP

„Słyszenie głosów" – doświadczenie duchowe czy zaburzenie psychiczne? — **135**

MAREK NOWAK OP

Pośmiertne zwycięstwo Słowackiego, czyli Miciński, Lucyfer, kobiety i ksiądz — **165**

Noty biograficzne — **181**

DOMINIK JARCZEWSKI OP, PIOTR FREY OP

Wstęp

Kiedy św. Dominik rozsyłał pierwszych braci do rozwijających się intensywnie ośrodków miejskich, polecił im, by głosili, studiowali i zakładali klasztory. Wydaje się, że w ten sposób ofiarował przyszłym pokoleniom dominikanów syntezę życia dominikańskiego z jego trzema filarami: kaznodziejstwem, studium i życiem wspólnym. Ich obecność i roztropna równowaga między nimi stanowią gwarant zdrowego życia zakonnego oraz wyznaczają tożsamość Zakonu. Być może wiele kryzysów: tak indywidualnych, jak i wspólnotowych da się sprowadzić do zaniedbania jednego z tych elementów lub jego przeakcentowania.

Zestawienie to jest również pouczające co do specyfiki dominikańskiego studium. Dominik posyłał braci do nowo powstających uniwersytetów nie tylko po to, aby być ze współczesnymi sobie ludźmi w instytucji, do której ówczesne struktury Kościoła nie były jeszcze dostosowane, ale również po to, aby – przyjmując ten nowy sposób studiowania – zaproponować taką jego organizację, przeżywanie i usensownienie, aby stał się przestrzenią życia ewangelicznego, a nie tylko świeckim dodatkiem doń. Tak w czasach Dominika, gdy rodził się uniwersytet, jak i współcześnie, kiedy wielu wskazuje na kryzys życia akademickiego, statusu społecznego i etosu naukowca oraz blokujące kreatywność badawczą uwikłanie administracyjne, finansowe, a niekiedy również polityczne, misją dominikanów jest uczestnictwo w życiu akademickim i zaproponowanie odpowiedzi na pytanie o głębszy sens i powołanie studium.

Taką pomoc stanowią właśnie pozostałe dwa filary życia dominikańskiego: kaznodziejstwo i życie wspólne. Normują one studium, wskazując na jego sens i formułę. Studium w życiu dominikańskim nie jest bowiem celem samym w sobie. Jeśli dominikanin oddaje się „ascezie biurka", nie powinna kierować nim ambicja zdobywania kolejnych stopni naukowych i wyróżnień ani próżna ciekawość. Jedyną właściwą pobudką jest miłość bliźnich: potrzeby Kościoła, społeczeństwa. Miłość, której przejawem obok franciszkańskiego miłosierdzia względem ciała jest dominikańska *misericordia veritatis*. Dominikańskie studium nie jest zdobywaniem wiedzy dla samego zdobywania wiedzy, ale zdobywaniem jej po to, by odpowiedzieć na potrzeby współczesnego człowieka.

W tym duchu Tomasz z Akwinu pisał obie *Sumy*, komentarze biblijne i traktaty, szkoła w Salamance wypracowała koncepcję praw człowieka, a kolejne pokolenia dominikańskich teologów i filozofów starały się znaleźć świeże odpowiedzi na nowe pytania o Boga i człowieka. Z drugiej strony, dominikańskie studium ma wymiar wspólnotowy. Ideał stanowi tu nie mędrzec-samotnik, ale wspólnota braci o różnych talentach i zainteresowaniach, która poszukuje prawdy i zrozumienia, dzieli się owocami kontemplacji i dyskutuje, korzystając z bogactwa tych różnych spojrzeń oraz orientacji metodologicznych.

W tym duchu, świętując osiemsetlecie Polskiej Prowincji Dominikanów, Kolegium Filozoficzno-Teologiczne w Krakowie, jedna z najstarszych istniejących instytucji naukowych w Polsce, poprosiło braci wykładowców oraz braci związanych z krakowskim studium o prezentację prowadzonych przez nich badań, wokół łączącej je tematyki słowa. Część z tych referatów została zaprezentowana w czasie jubileuszowej konferencji w uroczystość Świętego Tomasza z Akwinu, 7 marca 2022. W niniejszym tomie, przedłużając świętowanie jubileuszu, proponujemy wybór dziesięciu artykułów. Na pierwszy rzut oka trudno znaleźć wśród nich punkty wspólne. Reprezentują nie tylko różne dyscypliny (historia, teologia, filozofia, nauki społeczne), ale też zdywersyfikowane podejścia w ramach każdej z nich. Autorzy w odmienny sposób podeszli do proponowanego tematu, czyniąc z niego główny przedmiot rozdziału lub bardzo luźno doń nawiązując. Jesteśmy jednak przekonani o wartości takiego interdyscyplinarnego zestawienia. Cieszymy się przy tym, że faktycznie nie chodzi w nim o nic nowego, tylko o nawiązanie do średniowiecznej tradycji *quodlibetów*, czyli akademickich otwartych dyskusji, które nie odbywały się na temat przygotowany uprzednio przez nauczyciela, ale zaproponowany w ich trakcie przez studentów, zgodnie z etymologią: co się podoba. Tę samą nazwę nosi również późniejszy gatunek muzyczny, w którym w jednej formie muzycznej współdziałają tematy różnego pochodzenia. Mamy nadzieję, że efektem końcowym będzie nie kakofonia niepowiązanych ze sobą wątków, do której przyzwyczaiła nas przestrzeń cyfrowa, ale wielowątkowa symfonia, w której spojrzenia z różnych stron uzupełniają się i wzajemnie wzbogacają. Takie było przynajmniej doświadczenie marcowej konferencji. Liczymy, że znajdzie ono swoje odbicie w niniejszym zbiorze.

Tom otwierają dwie rozprawy historyczne. Tomasz Gałuszka OP bada kwestię nieobecności wydziału teologicznego w planach fundacyjnych Akademii Krakowskiej i związaną z tym hipotezę, że podobnie jak w przypadku Bolonii i Montpellier byłoby to spowodowane istnieniem już dominikańskiego studium

teologicznego, które miałoby faktycznie spełniać rolę takiego wydziału. Z kolei Tomasz Kalisz OP analizuje *Vitae Fratrum* Gerarda de Fracheto. Wskazuje na znaczenie tego tekstu jako źródła historycznego oraz odtwarza kontekst jego powstania jako odpowiedź na kryzys i pytanie o tożsamość medykancką, z którymi musiało się mierzyć drugie pokolenie dominikanów (lata 40. XIII wieku). Wskazuje, że taka interpretacja pozwala lepiej zrozumieć szybki rozwój i dynamizm Zakonu, a być może też jego ponadosiemsetletnią trwałość.

Erudycyjna prezentacja rozwoju dominikańskich ksiąg liturgicznych, zaproponowana w trzecim tekście przez Dominika Jurczaka OP, prowadzi do odpowiedzi na pytanie o statut nowo wydanego „mszału dominikańskiego". Autor zwraca uwagę na zmieniający się stosunek liturgii dominikańskiej do liturgii rzymskiej oraz konieczność uwzględnienia liturgicznych tradycji lokalnych, przez co stworzenie finalnej wersji polskiego mszału dominikańskiego jest o wiele trudniejsze po XX-wiecznych reformach liturgicznych: w Kościele rzymskim i w samym Zakonie. Z innej perspektywy tematykę liturgii i języka dotyka rozprawa Błażeja Matusiaka OP, który analizuje responsorium Hildegardy z Bingen poświęcone Janowi Ewangeliście. Autor wskazuje, w jaki sposób Hildegarda pisze o Janie w stylu Janowym, oszczędnym w słowa, bogatym w obrazy, metafory i biblijne aluzje. W tym sensie rozdział otwiera dyskusję na temat literackiej strony i teologicznej jakości tekstów liturgicznych.

Kolejne dwa teksty dobrze ilustrują dwa możliwe podejścia do języka, jakie proponuje współczesna filozofia analityczna. Krzysztof Ośko OP analizuje i dyskutuje interpretację tomistycznego argumentu za istnieniem Boga przez Petera Geacha. Bada prawomocność koncepcji dwóch sensów słów „być/istnieć", a więc interpretacji Akwinaty w duchu Fregego. Z drugiej strony wskazuje na takie rozumienie kwantyfikatora szczegółowego, które pozwala poprawnie zrekonstruować stanowisko Tomasza. Z kolei Dominik Jarczewski OP, nawiązując do eseju Harry'ego Frankfurta, analizuje zakres oraz kryteria etycznej i epistemologicznej oceny gadania bredni. Korzysta z pojęć wypracowanych na gruncie współczesnej epistemologii cnót i epistemologii społecznej, i proponuje rozpatrywanie zła bredni w odniesieniu do świadectwa wyższego rzędu i osłabienia zaufania epistemicznego, upatrując w tym największe zagrożenie, niezależne od konsekwencji politycznych i czysto moralnych.

Wątki etyczne i kwestia odpowiedzialności powracają w rozprawie Piotra Janasa OP, który proponuje koncepcję etycznego przywództwa jako wymiaru głoszenia słowa, bada zależność między powołaniem kaznodziejskim a byciem liderem oraz formułuje program kształtowania etycznych, tj. służebnych liderów.

Natomiast Michał Mrozek OP analizuje Tomaszową koncepcję słusznego oburzenia (*nemesis*) w zestawieniu z Arystotelesem. Jest to niezwykle interesujące zagadnienie, bowiem Tomaszowa *Secunda Secundae* w ogromnej większości inspiruje się *Etyką nikomachejską* i obficie z niej korzysta. Ważnym wyjątkiem jest właśnie potraktowanie *nemesis* przez obu filozofów. Dla Arystotelesa była to cnota, dla Tomasza – wada. Rozdział bada argumentację obu myślicieli, ale nie ogranicza się do kwestii czysto historycznych, stawiając pytanie o chrześcijańską odpowiedź na krzywdę.

W kolejnym tekście Artur Hącia OP bada fenomen słyszenia głosów, łącząc wkład psychiatrii i teologii. To podwójne podejście pozwala mu odpowiedzieć na pytanie, czy rzeczywiście chodzi o wykluczające się wyjaśnienia tego zjawiska. Innymi słowy: czy diagnoza psychiatryczna automatycznie wyklucza ponadnaturalną genezę doświadczenia? Pouczające jest wskazanie granic obu podejść. W zamykającej tom rozprawie Marek Nowak OP wskazuje oddziaływanie twórczości Juliusza Słowackiego na Tadeusza Micińskiego. Analizuje przy tym wątki religijne i parareligijne obecne u obu autorów: lucyferyzm, wątki gnostyczne i inspiracje zaratusztriańskie.

DOMINIK JARCZEWSKI OP

Gadanie bredni. Odpowiedzialność, komunikacja i możliwość wspólnoty

Może uchodzić za pewnego rodzaju bezczelność, żeby filozof podejmował się analizy bredni. Nie tak osamotnione bywa przeświadczenie, że jeśli filozofowie są specjalistami od bredni, to raczej jako ich praktycy, a nie teoretycy. Tym niemniej, w niniejszym studium, wykorzystując i rozwijając klasyczną analizę bredni Harry'ego Frankfurta, opiszę zarówno mechanizm, jak i konsekwencje partactwa intelektualnego w publicznym dyskursie. Proponowane tu analizy wpisują się w program tak zwanej epistemologii nieidealnej, to znaczy filozoficznej refleksji nad kryteriami, strukturą i oceną poznania, która – w odróżnieniu od dotychczasowej metodologii – nie proponuje abstrakcyjnego modelu zakładającego idealne warunki (zarówno co do środowiska, jak i podmiotów poznawczych), ale wychodzi od niedoskonałej kondycji realnego świata i, biorąc pod uwagę aktualne (choć niekonieczne) ograniczenia po stronie świata i podmiotu (jednostkowego i zbiorowego), formułuje realistyczne wymagania oraz strategie naprawcze[1]. W ostatnim czasie sporo uwagi poświęcono zjawiskom obecnym i wzmacnianym przez media elektroniczne, takim jak *fake newsy*, postprawda i teorie spiskowe[2]. Jednak w środowisku intensywnej i bezgranicznej wymiany informacji również zasięg i konsekwencje dopuszczania bredni do dyskursu publicznego stanowią zbyt ważny i naglący problem, żeby z jednej strony filozof o nich milczał, a z drugiej – by wspólnota odmawiała przedstawicielowi

---

1 Wskazując na eksperymentalizm Deweya jako przykład nieidealnej normatywnej teorii praktyk społecznych, José Medina podaje trzy cechy nieidealnej teorii: (1) partykularyzm, tj. danie pierwszeństwa temu, co poszczególne, przed abstrakcjami i uogólnieniami; (2) empiryzm i fallibilizm co do formułowanych tez; (3) melioryzm, tj. nakierowanie na sposoby udoskonalenia x, bez przywiązania do konkretnej wizji ideału X. Zob. José Medina, *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 11–12. Nawiasem mówiąc, jest to program w duchu racjonalizmu krytycznego Poppera. Zob. też Endre Begby, *Prejudice: A Study in Non-ideal Epistemology* (Oxford: Oxford University Press, 2021), 43–60.

2 Zob. Quassim Cassam, *Conspiracy Theories* (Cambridge: Polity Press, 2019); Sven Bernecker, Amy K. Flowerree i Thomas Grundmann, red. *The Epistemology of Fake News* (Oxford University Press, 2021).

tej dyscypliny prawa głosu, skoro daje to szansę na adekwatną strategię przeciwdziałania epidemii intelektualnego partactwa.

Porządek artykułu jest następujący. Rozpocznę od wstępnej analizy problemu gadania bredni. Zaproponuję tu rozwinięcie wniosków z pracy Frankfurta. Na tej podstawie, w sekcji 2, dokonam analizy normatywnej gadania bredni. Problemem nie jest oczywiście to, czy gadanie bredni jest naganne, ale – dlaczego, jak ciężkie jest to przewinienie i w jakich granicach podmiot za nie odpowiada. Odwołam się tu do normy wiedzy dla asercji i różnych jej alternatyw. W sekcji 3, w celu głębszego zrozumienia fenomenu bredni, zbadam motywacje, które skłaniają podmiot do ulegania tej pokusie. Stanowi to konieczny element zbudowania realistycznej strategii przeciwdziałania partactwu intelektualnemu. W sekcji 4 powrócę do tematu oceny bredni i ich zła w kontekście wiedzy społecznej. Pozwoli to zobaczyć długofalowe konsekwencje tej wady – już nie dla pojedynczych mniemań[3] i interakcji społecznych, ale dla samej społecznej struktury wiedzy. W sekcji 5 wyróżnię dwa poziomy gadania bredni jako wady. Z jednej strony, pozwoli to rozszerzyć ocenę epistemiczną o ocenę *stricte* etyczną. Z drugiej strony, umieszczając brednie w szerszym kontekście komunikacji, wskażę poważne konsekwencje pozaepistemiczne, czym pogłębię analizę zła bredni. W sekcji ostatniej, podsumowującej, zbiorę wnioski normatywne i zaproponuję poszerzony model oceny: epistemologicznej i moralnej partactwa intelektualnego.

1. PARTACTWO INTELEKTUALNE

O ile mi wiadomo, pierwszym filozofem, który podjął tematykę bredni, był Harry Frankfurt. Opublikował on esej „On Bullshit" w *The Raritan Review* w 1986 roku. Dwa lata później tekst został przedrukowany w *The Importance of What We Care About*. Jednak prawdziwe zainteresowanie, wykraczające poza światek filozoficzny, przyniosło Frankfurtowi wydanie eseju jako osobnej książki w 2005 roku. O jej popularności niech świadczy to, że przez 26 tygodni utrzymywała się na liście bestsellerów *The New York Times*, a sam autor był zapraszany jako gość telewizyjnych programów rozrywkowych[4]. O czym jednak traktuje książka? Angielskie „*bullshit*" jako kolokwializm trudno jednoznacznie

[3] Zgodnie z konwencją zaproponowaną i umotywowaną przez Groblera, angielskie „*belief*" tłumaczę jako „mniemanie" i odpowiednio dobieram wyrazy pokrewne. Por. Adam Grobler, *Epistemologia: sandwiczowa teoria wiedzy* (Kraków: Universitas, 2019), 129.

[4] Zob. Gary Hardcastle i George Reisch, red. *Bullshit and Philosophy* (Chicago: Open Court, 2006), vii–viii.

oddać w innych językach. Polska tłumaczka zdecydowała się przełożyć tytuł jako *O wciskaniu kitu*, ale oczywiście nie jest to jedyna możliwość. Oryginał oddaje też dobrze „gadanie bredni" czy „bredzenie", jak konsekwentnie będę to tłumaczył. Wybór ten stanie się jaśniejszy w świetle dalszej części mojego wywodu.

Na czym polega gadanie bredni? Kiedy Frankfurt stara się analizować to pojęcie, wskazuje na analogię (do której często będzie powracał) z czymś niestarannie wykonanym. Brednie będą zatem mieć coś wspólnego z bublem. Chodziłoby więc o pewien rodzaj partactwa, ale już nie technicznego, tylko intelektualnego. W jaki sposób można być partaczem intelektualnym? Pierwsza intuicja, do której zasadniczo ogranicza się Frankfurt, to brak troski o prawdę. Dla amerykańskiego filozofa bredzenie wynika z bezmyślnego przyzwolenia, by do wypowiedzi wkradł się błąd.

Czy jednak na tym kończy się bredzenie? Czy jego jedyną ofiarą staje się prawda? Powróćmy do analogii partactwa. Analizując daną czynność, czy to będzie rzemiosło, działanie wytwórcze czy akt performatywny, za podstawową płaszczyznę jego analizy uznamy celowość. Podmiot podejmuje się danej czynności ze względu na obrany cel. Konsekwentnie będziemy go oceniać przede wszystkim ze względu na osiągnięcie celu, a w dalszej kolejności przez pryzmat tego, w jakim stylu go osiągnął. Również jednak to drugie kryterium można sprowadzić do spełnienia celu, byłby to natomiast cel drugorzędny, podporządkowany głównemu celowi. Partactwo polegałoby na takim wykonaniu czynności, które nie spełnia kryteriów sukcesu w odniesieniu do głównych i przyporządkowanych im celów. Jeśli teraz przenieść ten model na specyficzny rodzaj działania, jakim jest działanie poznawcze, musimy odpowiedzieć na pytanie o cele poznawcze. Analiza Frankfurta ogranicza się do jednego, podstawowego celu, jakim jest prawda. Nie jest to jednak jedyny cel poznawczy i zarówno klasyczna, jak i współczesna epistemologia z podobnych względów nie zadowalały się prawdą jako podstawowym celem poznawczym. Sam problem *Timajosa* sprowadza się do tego właśnie pytania, czy i co należy dodać do prawdziwego mniemania, aby stało się ono przypadkiem wiedzy.

Klasyczną odpowiedzią, nagłośnioną przez słynny artykuł Gettiera, jest element uzasadnienia. Podmiot wie, że *p* wtedy i tylko wtedy, gdy: (1) mniema, że *p*; (2) *p* jest prawdziwe; oraz (3) podmiot w sposób uzasadniony mniema, że *p*. Jeśli przyjąć taką koncepcję wiedzy, a jednocześnie celu poznawczego, poznanie może być spartaczone nie tylko w odniesieniu do warunku prawdy, ale również – a może przede wszystkim – ze względu na warunek uzasadnienia.

Nawiasem mówiąc, nie bez powodu to warunek uzasadnienia stał się kluczowy w klasycznej analizie wiedzy. Z jednej strony chodziło bowiem o wykluczenie taniej, przypadkowej „wiedzy", z drugiej jednak – jeśli przyjąć realistyczną koncepcję prawdy jako niezależnej od podmiotu poznawczego – warunek prawdziwości stał się eksternalistycznym kryterium wiedzy, ale z perspektywy pierwszoosobowej jedynie uzasadnienie mogło stanowić przesłankę nie wprost na korzyść domniemania prawdziwości zdania. Że jest to przesłanka wysoce zawodna, świadczy cała literatura post-gettierowska. Partactwem byłoby przy tej analizie, przyjmowanie pewnych mniemań jako prawdziwych bez odpowiedniego uzasadnienia.

Jeśli przyjąć konkluzję Gettiera, że uzasadnione prawdziwe mniemanie niekoniecznie jest tożsame z wiedzą, możemy wymienić różne potencjalne cele poznawcze, które mogą paść ofiarą partactwa i odróżnić: mniemanie prawdziwe, prawdziwe mniemanie uzasadnione, prawdziwe mniemanie gwarantowane, wiedzę itd. Natomiast idąc krok dalej, za krytyką pojęcia wiedzy przez Jonathana Kvanviga, być może należałoby wymienić inne, bogatsze cele poznawcze, jak rozumienie i mądrość[5]. Starając się jak najszerzej ująć problem partactwa intelektualnego, tak by objąć różne teorie wiedzy oraz alternatywne dobra poznawcze, można przyjąć, że polega ono na przyjęciu pewnych mniemań za prawdziwe bez wykonania odpowiedniej pracy (epistemicznej) w celu odpowiedniego ich umocowania. Czy umocowanie to polegać będzie na uzasadnieniu czy jednej z alternatyw dla uzasadnienia, czy będzie to uzasadnienie specjalnego rodzaju albo wzmocnione dodatkowym warunkiem, czy w końcu przyjmiemy, że pojęcie wiedzy jest nieanalizowalne, za każdym razem chodzi o tę samą podstawową intuicję, że zdanie zostało przyjęte przedwcześnie, zbyt tanio, odwołując się do epistemologii normatywnej: w sposób nieodpowiedzialny. Pokrywa się to zresztą z pomysłem Johna Greco, który rozumie wiedzę jako osiągnięcie, a w związku z tym jej atrybucja nierozerwalnie związana jest z przypisaniem zasługi[6]. Intelektualny partacz, zwalniając się z rzetelnej i wymaganej według uznanych standardów pracy, niezasłużenie przypisuje sobie mniemanie, że *p*.

---

5 Jonathan L. Kvanvig, *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 185–203. Por. Linda Trinkaus Zagzebski, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* (New York: Cambridge University Press, 1996), 43–51.

6 John Greco, „Knowledge as Credit for True Belief", w: *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, red. Michael R. DePaul i Linda Trinkaus Zagzebski (Oxford: Oxford University Press, 2003), 111–34. Por. Wayne D. Riggs, „Reliability and the Value of Knowledge", *Philosophy and Phenomenological Research* 64, nr 1 (2002): 79–96.

W końcu, jeśli przyjąć reliabilizm, czyli stanowisko w epistemologii, które zastępuje warunek uzasadnienia warunkiem rzetelności, można powiązać ze sobą ściślej osiągniecie prawdy i osiągnięcie odpowiedniej gwarancji, a zatem powiązać również dwa gatunki partactwa, o których wspomniałem wyżej. Reliabilista wymaga, aby mniemanie kandydujące do wiedzy zostało zdobyte w wyniku działania rzetelnego procesu poznawczego (a w reliabilistycznej epistemologii cnót: rzetelnej zdolności poznawczej). Sama jednak rzetelność, jako cecha procesów bądź cnót, jest definiowana jako „zasadnicze prowadzenie do celu". Proces będzie rzetelny jeśli w większości wypadków doprowadzi do zamierzonego celu – w przypadku poznania: prawdy. Partactwo intelektualne polegałoby na zdobywaniu mniemań w sposób, który lekceważy nakierowanie na prawdę. W tym sensie, podejście reliabilistyczne godziłoby analizę partactwa w kategoriach prawdy, jak i umocowania. Brak szacunku do prawdy wyraża się w stosowaniu tanich sposobów zdobywania mniemań.

Zanim przejdziemy do dalszych rozważań, koniecznie należy podkreślić różnicę między wciskaniem kitu a wciskaniem fałszu, jakim jest kłamanie. Frankfurt wielokrotnie wraca do niej i jest ona bardzo ważna również w kontekście bieżącej analizy. Kiedy mówimy o bredniach, chodzi nie tyle o to, by skłonić słuchacza, żeby uwierzył w coś fałszywego, ile o zamazanie wagi samego rozróżnienia między tym, co prawdziwe, a tym, co fałszywe. Ten, kto wciska brednie, nie chce mnie okłamać. On w ogóle nie przejmuje się tym, czy mówi prawdę, czy fałsz. Nie stoi ani po stronie prawdy, ani fałszu. W tym sensie jest to strategia iście postmodernistyczna. Mówiącemu brednie prawda jest obojętna[7]. Wobec tego i samo kłamstwo traci znaczenie.

2. NORMA I NAGANA – PIERWSZE PRZYBLIŻENIE

W jakim sensie przybliżone w ten sposób pojęcie gadania bredni może być interesujące dla epistemologów, a nie ma jedynie wartości moralizatorskiej? Jednym z tematów obecnych we współczesnej debacie epistemologicznej jest pytanie o możliwość zbudowania deontologii poznawczej, to znaczy sformułowania pewnych norm i zasad, które regulują nasze zobowiązania poznawcze[8]. Najprościej jest je określić od strony negatywnej.

---

7 Harry G. Frankfurt, *O wciskaniu kitu*, tłum. Hanna Pustuła-Lewicka (Warszawa: Czuły Barbarzyńca Press, 2008), 70.

8 Por. Clayton Littlejohn i John Turri, red. *Epistemic Norms: New Essays on Action, Belief, and Assertion* (Oxford: Oxford University Press, 2014); David K. Henderson i John Greco, red. *Epistemic Evaluation: Purposeful Epistemology* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

X jest normą poznawczą wtedy, gdy podmiot *S*, który nie zastosował się do normy (dla uproszczenia, zakładamy tu jego świadomość i dobrowolność), zasługuje na naszą naganę.

W ten sposób pojawia się pojęcie zobowiązań poznawczych – obowiązków, którymi związane są osoby, a których niedopełnienie jest naganne. Co ważne (jest to przedmiot dyskusji), obowiązki te należy odróżnić od obowiązków moralnych[9]. Nie chodzi tu zatem o proste i intuicyjne sformułowanie, że kłamstwo (jako uchybienie zobowiązaniu do prawdomówności) jest czynem nagannym. Epistemolodzy stawiają natomiast pytanie, czy możemy wprowadzić pewne zobowiązania, które dotyczą oceny pozamoralnej. Być może przekroczenie normy epistemicznej jest niekiedy (lub zawsze) również naganne moralnie. W tym miejscu interesuje nas jednak perspektywa czysto epistemologiczna. Mamy tu do czynienia z sytuacją analogiczną jak w przypadku gier. Mówimy o pewnych zasadach i zobowiązaniach właściwych w danej grze. Poza grą nie mają one jednak w większości mocy normatywnej. Jednocześnie oszukiwanie w grze jest ogólnie naganne.

Jedną z podstawowych norm wiążących pojęcie wiedzy z etyką słowa i komunikacji jest tzw. norma wiedzy dla asercji. Pojawiła się ona po raz pierwszy w kontekście paradoksu Moore'a, a w ostatnich latach została wypromowana przez Timothy'ego Williamsona[10]. W najprostszej postaci brzmi ona w następujący sposób:

Podmiotowi *S* wolno stwierdzić, że *p*, jedynie jeśli *S* wie, że *p*.

Jeśli zatem podmiot nie spełnia pewnych warunków, które są nakładane na wiedzę (stosownie do przyjętej teorii wiedzy), to wówczas nie powinien wypowiadać danego sądu. Istnieje bowiem domniemanie konwersacyjne (przyjęte w sposób domyślny przez społeczność komunikacyjną), że jeśli jakakolwiek osoba wyraża dany sąd, to posiada odpowiednie racje na jego rzecz. Jest to ogólnie przyjęte oczekiwanie względem każdego uczestnika konwersacji. Oczekujemy od siebie nawzajem wypowiadania sądów prawdziwych i możemy pociągnąć

---

9 Por. Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 137–65; Jason S. Baehr, *The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 206–22; Dominik Jarczewski, „What Intellectual Ethics for Contemporary Science? Perspectives of Virtue Epistemology", *Ruch Filozoficzny* 77, nr 4 (2021), 25–40.

10 George E. Moore, *Commonplace Book 1919–1953* (London–New York: George Allen & Unwin LTD–Macmillan, 1962), 277; Timothy Williamson, *Knowledge and Its Limits* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 260–63.

się nawzajem do odpowiedzialności za mówienie fałszu. Uzasadnienie czy jakiekolwiek inne kryterium „mocujące" wiedzę stanowi rękojmię, ubezpieczenie przed ryzykiem błędu.

Patrząc od strony negatywnej, pouczające jest tu porównanie dwóch sytuacji, w których podmiot wyraża zdanie, które jest w obu wypadkach nieświadomie chybione (przypadek kłamstwa wyłączyliśmy już z naszych analiz). W pierwszym wypadku podmiot nie posiada wystarczającego (spodziewanego) umocowania sądu. Dla prostoty ograniczmy się tu do uzasadnienia. W takim wypadku, podmiot nie posiada uzasadnienia lub posiada za słabe (w danym kontekście) uzasadnienie, żeby przyjąć i wyrazić sąd *p*. W drugiej sytuacji podmiot posiada spodziewane uzasadnienie, ale nie gwarantuje ono prawdy i istotnie podmiot chybia prawdy. W pierwszym wypadku możemy potępić podmiot za nieodpowiedzialną asercję, jednak w drugim – choć podobnie nie trafił w prawdę – spełnił akceptowane oczekiwania normatywne. Obie sytuacje można przyrównać do analogicznej sytuacji w etyce. Pacjent zmarł, ale w pierwszym wypadku wobec braku lub nieadekwatnej interwencji medycznej lub przedmedycznej, natomiast w drugim wypadku pomimo prawidłowej interwencji. Co istotne, nagana w obu wypadkach jest niezależna od ostatecznego wyniku działania lub jego zaniechania. W pierwszej sytuacji, z odpowiedzialności nie zwolni lekarza lub ratownika fakt, że gdyby podjął się akcji ratunkowej, nic by to nie zmieniło. W drugiej sytuacji niepowodzenie nie obala wartości podjęcia działania i, jeśli pojawi się kwestia winy za śmierć człowieka, standardowo dopełnienie wszystkich norm zwalnia z odpowiedzialności karnej. Ostatecznie to nie ratownik jest przyczyną śmierci. Wynika stąd, że kryterium oceny stanowi dopełnienie lub niedopełnienie zobowiązań zgodnie z normatywnymi oczekiwaniami (społecznymi).

Normę asercji możemy wzmocnić lub osłabić. Przykładem osłabienia będzie wyłączenie warunku uzasadnienia i prawdziwości, i poprzestanie na dobru epistemicznym, jakim jest po prostu mniemanie:

S wolno stwierdzić, że *p*, jedynie jeśli *S* mniema, że *p*.

W tym wypadku norma asercji sprowadza się do postulatu szczerości, od strony negatywnej – zakazu kłamania. Jest to zdecydowanie za słaba norma, aby była jedyną i wyłączną normą asercji, zwróćmy jednak uwagę na to, że jeśli przyjąć analizowalność wiedzy oraz że jej składnikiem jest mniemanie, wówczas ta norma szczerości będzie się zawierać w bogatszych normach asercji. Będzie to miało fundamentalne znaczenie dla transmisji i generacji wiedzy z drugiej ręki.

Innym (ale bardzo problematycznym) przykładem modyfikacji tej asercji byłoby ograniczenie jej do warunku prawdziwości:

S wolno stwierdzić, że *p*, jedynie jeśli p jest prawdziwe.

Jest to sformułowanie czysto eksternalistyczne, ale z tego dokładnie powodu problematyczne dla podmiotu normy. Musielibyśmy bowiem założyć, że podmiot ma absolutny i nieomylny dostęp do prawdy. Pomijamy tu kwestię warunku uzasadnienia dla takiego mniemania. Wydaje się, że wobec nieprzejrzystości poznawczej oraz dość realistycznego założenia ogólnej omylności człowieka, byłby to warunek nie tyle trudny do spełnienia, ile w pierwszym rzędzie niemożliwy do stwierdzenia. Pociągnięty do odpowiedzialności podmiot powinien być w stanie nie tylko działać zgodnie z regułami, które go obowiązują, ale mieć świadomość tego, czy i kiedy te reguły spełnia. Ten właśnie punkt (a nie tylko sam problem ze spełnieniem) jest tu szczególnie problematyczny.

W końcu, biorąc pod uwagę różne współczesne teorie poznania, można próbować rozwinąć warunek wiedzy do jej analiz (lub składników) albo zastąpić namiastkami bądź alternatywami, które też oczywiście można uporządkować pod względem wysokości wymagań. Dla przykładu podaję kilka propozycji, jednak już bez dalszej dyskusji:

S wolno stwierdzić, że *p*, jedynie jeśli *S* racjonalnie mniema, że *p*.
S wolno stwierdzić, że *p*, jedynie jeśli *p* jest zagwarantowane.
S wolno stwierdzić, że *p*, jedynie jeśli *p* jest wysoce prawdopodobne.

Szczególnie to ostatnie sformułowanie będzie dogodne dla epistemologii formalnej. W dziedzinie empirycznej nie możemy bowiem mieć pewności co do prawdy *p*, tym niemniej obowiązuje nas norma asercji polegająca na tym, że powinniśmy wypowiadać jedynie takie sądy, które są wysoce prawdopodobne na podstawie odpowiednio szerokiego, zgromadzonego materiału dowodowego.

Nie opowiadając się za żadną z powyższych propozycji sformułowania norm asercji, możemy potępić naszego intelektualnego partacza jako osobę, która gwałci te zasady – i to możliwie na każdym poziomie: prawdy, wiedzy, namiastek wiedzy, zamienników wiedzy i innych możliwych celów poznawczych[11].

[11] W rozprawie intencjonalnie przywołuję propozycje norm asercji powiązane z istniejącymi stanowiskami we współczesnej dyskusji na temat analizy wiedzy, jej namiastek i zamienników. Zależy mi bowiem na pokazaniu, w jaki sposób klasyczne analityczne podejście w epistemologii można przełożyć na język epistemologii normatywnej. Oczywiście można też zaproponować inne normy asercji, inspirowane bardziej pragmatyką oraz pojęciem

Zauważmy przy tym, że w pewnym sensie intelektualny partacz gwałci również najuboższą normę – zasadę szczerości. Zauważa to zresztą sam Frankfurt, kiedy mówi o pewnej nieszczerości czy też łgarstwie partacza. Powiedzieliśmy wprawdzie, że na poziomie przedmiotowym sądów partacz różni się od kłamcy, bo w ogóle nie zależy mu ani na prawdzie, ani na fałszu. Jednak na metapoziomie partacz dopuszcza się łgarstwa co do cech osobowych. Oczekujemy bowiem od siebie jako rozmówców pewnego szacunku do prawdy oraz norm epistemicznych i asertorycznych. Jest to naturalne domniemanie w sytuacjach społecznych. Partacz oszukuje w tym sensie, że stwarza pozory takiego właśnie człowieka, natomiast nie przestrzega tych zasad. O ile zatem nie oszukuje na poziomie przedmiotowym sądu, o tyle – co będzie niezwykle ważne w przypadku wiedzy z drugiej ręki – oszukuje co do wiarygodności świadka.

3. DLACZEGO GADANIE BZDUR SIĘ OPŁACA?

Dotychczas powiedzieliśmy, co mamy na myśli, mówiąc o gadaniu bzdur. O jakie zjawisko chodzi, a o jakie – nie. Scharakteryzowaliśmy mechanizm partactwa intelektualnego. Następnie, przy pomocy ujęcia normatywnego, określiliśmy wstępnie, na czym polega naganność wciskania bzdur. Nie wystarczy jednak nazwać zjawiska oraz go ocenić. Trzeba jeszcze wytłumaczyć, dlaczego, pomimo naganności, gadanie bzdur jest aż nazbyt powszechne. Bez tego nie zrozumiemy właściwie samego zjawiska. Niemożliwa też będzie realistyczna, to jest dostosowana do nieidealnego świata odpowiedź, jak przeciwdziałać partactwu intelektualnemu. W przeciwnym razie wszelka analiza ograniczy się do nic niewnoszącego moralizatorstwa. W niniejszej sekcji zbadam zatem, co motywuje ludzi do wciskania innym bzdur.

Pierwsza obserwacja jest taka, że jeżeli wiedza jest jakimś dobrem poznawczym, jeżeli ta wiedza ma też pewne zastosowanie praktyczne, to ma również swoją cenę. C.I. Lewis napisał kiedyś, że wiedza jest walutą, za którą kupujemy wartości[12]. Innymi słowy, jest paliwem, dzięki któremu poprzez działanie możemy posiąść określone dobra. Nierzadko, gdy gra toczy się o wysoką stawkę, również potrzebna nam i oczekiwana od nas wiedza jest droga. Nie musi tu chodzić

racjonalności praktycznej z filozofii działania. Przykładem może być sformułowanie zaproponowane przez anonimowego recenzenta: *S* wolno publicznie w dyskursie prowadzonym na serio powiedzieć, że *p*, zawsze i tylko wtedy, gdy (i) *S* sądzi, że *p*; (ii) *S* potrafi wyjaśnić, dlaczego sądzi, że *p*; (iii) wyjaśnienie (o którym mowa w (ii)) zawiera racje za uznaniem *p* w określonym stopniu w kontraście do racji za jego odrzuceniem w tym stopniu.

12 Clarence I. Lewis, „On Two Types of Judgment" (1 marzec 1937), 4, Box 14, Folder 17, C.I. Lewis Archives.

jedynie o działalność odkrywczo-wytwórczą, gdzie rzeczywiście wiedza pozwala osiągnąć materialny zysk. Nierzadko będą to dobra niematerialne, a wspomniany kapitał będzie raczej kapitałem społecznym. Prosi się nas na przykład, abyśmy zajęli stanowisko w danej sprawie albo udzielili odpowiedzi na pytanie o fakty. Wiemy już, że na mocy normy asercji za naszymi wypowiedziami musi stać określona wiedza. Może ona jednak być dla nas za droga. Wówczas wciskanie bredni będzie sposobem wykpienia się z zobowiązania do wiedzy w wymianie informacji czymś zdecydowanie tańszym. Zauważa to Frankfurt: „Ilekroć czyjeś zobowiązania bądź możliwości wypowiadania się na jakiś temat przewyższają znajomość faktów odnoszących się do tego tematu, następuje produkcja kitu"[13]. Jest on zresztą dość pesymistyczny co do perspektyw na przyszłość. Współcześnie podążamy w takim kierunku, że tego kitu będzie coraz więcej, ponieważ coraz częściej czujemy się zmuszeni – społecznie, a być może sami czujemy wewnętrzną presję – żeby wypowiadać się na tematy, na których się nie znamy. Co ważne, podkreślmy to, że nierzadko w takich wypadkach mamy jednak pewne uzasadnione mniemania w danej kwestii. Uzasadnienie nie jest kwestią zero-jedynkową, raczej jest kwestią stopnia. W wielu więc kwestiach będziemy mieli jakieś niezerowe uzasadnienie, a nawet silniejsze. Wciąż jednak to uzasadnienie nie będzie spełniać normy asercji. Choćby dane mniemania były ostatecznie prawdziwe, to pamiętając dodatkowe warunki, wzmacniające wymagania do wiedzy, wciąż będzie to mniej niż wiedza (czy jej pożądana namiastka albo alternatywa), a zatem wciąż będzie to złamanie normy i partactwo intelektualne. Innymi słowy, naganny będzie fakt, że na targowisku mniemań wyrażam pewne sądy, za które nie mogę podjąć całkowitej odpowiedzialności.

Być może jednak nie da się sprowadzić gadania bredni do względów pragmatycznych i usprawiedliwić go ekonomią badania. W poszczególnych wypadkach chodzić może o intencjonalną strategię. Gadanie bredni nie byłoby wtedy wymigiwaniem się od pracy intelektualnej, ale strategią o konkretnych celach politycznych[14]. W przypadku takiej pozytywnej motywacji do gadania bredni,

---

13 Frankfurt, *O wciskaniu kitu*, 73.

14 Tematyka bredni i postprawdy we współczesnej epistemologii traktowana jest dziś w dużej mierze w kontekście wątków z filozofii polityki. Stąd wspominam tu o strategiach nakierowanych na cele polityczne. Drugim ważnym kontekstem są interesy ekonomiczne i marketingowe, szczególnie wielkich, międzynarodowych korporacji. Por. Naomi Oreskes i Erik M. Conway, *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming* (New York: Bloomsbury Press, 2010). Szersze rozumienie „polityki", obejmujące również działalność prywatnych (niepaństwowych) podmiotów gospodarczych, obejmowałoby obie kategorie przypadków. Taka jest też moja intencja.

jeśli rzeczywiście może to służyć celowi pozaepistemicznemu, perspektywy uwolnienia się od bredni mogą być znacznie bardziej pesymistyczne. Wciskacze kitu za dużo zyskują, żeby mieli zrezygnować z bredni[15]. Aby zbadać, w jaki sposób to funkcjonuje i jak dalekie ma konsekwencje, musimy jednak najpierw umieścić wciskanie bredni w szerszym kontekście epistemologii społecznej.

4. Gadanie bredni a wiedza społeczna

Mówienie bredni ma dosyć ważne konsekwencje dla samej produkcji wiedzy jako systemu społecznego. Epistemologia społeczna pojawia się jako autonomiczny i ważny nurt teoriopoznawczy w latach 90. XX wieku i zdobywa popularność po 2000 roku[16]. W odróżnieniu od tradycyjnego modelu pojmowania epistemologii, ten nurt (podobnie jak „rówieśnicza" epistemologia cnót) będzie patrzył na wiedzę nie tyle jako na pewien produkt – zdobycz konkretnego podmiotu, ile jako na pewien proces pozyskiwania, zachowywania i przekazywania dóbr poznawczych, który jest z gruntu procesem społecznym[17]. Wychodzi od

---

Anonimowy recenzent zwrócił uwagę na gadanie bredni w celu budowania popularności przez celebrytów. Wydaje się, że przypadek ten można rozbić na wspomnianą powyżej bezmyślność bądź pragmatyzm (i będzie to chyba zdecydowana większość przypadków), oraz – ewentualnie – jeśli można przypisać takim osobom jakąś przemyślaną strategię, cele polityki budowania własnej marki.

15 Jestem wdzięczny Adamowi Gibbonsowi za zwrócenie uwagi na ów polityczny wymiar *bullshit talk* w czasie V Konferencji Aretai Center w Genui (wrzesień 2021). Z niecierpliwością czekam na zapowiadany przez niego artykuł, choć jego konkluzje są niezwykle pesymistyczne.

16 Zob. Steve Fuller, *Social Epistemology* (Bloomington: Midland Books, 1991); Alvin I. Goldman, *Knowledge in a Social World* (Oxford–New York: Clarendon Press–Oxford University Press, 1999); Sanford Goldberg, *Relying on Others: An Essay in Epistemology* (Oxford: Oxford University Press, 2010); Goldberg, *To the Best of Our Knowledge: Social Expectations and Epistemic Normativity* (Oxford: Oxford University Press, 2018).

17 W tym punkcie epistemologia społeczna różni się od epistemologii cnót jako całości. Szczególnie na początku epistemologia cnót skupiona była na jednostce. Takie podejście jest wciąż dominujące, ale w wyniku spotkania z epistemologią społeczną następuje stopniowe przesuwanie akcentów. Epistemologowie cnót włączają w swoją refleksję wymiar społeczny cnót: zarówno w ich formacji, kultywacji, jak i konsekwencjach. Z jednej strony pojawiają się interesujące analizy poszczególnych społecznych cnót (i wad!) intelektualnych. Z drugiej strony podejmowane są próby „uspołecznienia" ogólnej epistemologii cnót. Zob. Miranda Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (Oxford: Oxford University Press, 2007); Robert Campbell Roberts i W. Jay Wood, *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology* (Oxford–New York: Clarendon Press–Oxford University Press, 2007); Medina, *The Epistemology of Resistance*; Allan Hazlett, „The Civic Virtues of Skepticism, Intellectual Humility, and Intellectual Criticism", w: *Intellectual Virtues and Education: Essays in Applied Virtue Epistemology*, red. Jason S. Baehr (New York: Routledge, 2015), 71–92; Lani Watson,

konstatacji, że wiedza jest na tyle poważnym przedsięwzięciem, a spełnienie kryteriów akceptowalnych w kontekście praktycznego zastosowania wiedzy jest na tyle trudne i pracochłonne, że przekracza możliwości jednostki. Wiedzę zdobywamy na sposób społeczny poprzez pewien podział pracy poznawczej[18]. Nie ma w tym nic nadzwyczajnego. Co więcej, nie da się inaczej, choć zdawali się to przeoczać niektórzy z nowożytnych filozofów, hołdując ideałowi indywidualistycznego, bezpośredniego poznania i uzasadnienia wiedzy[19].

Skoro zatem zdecydowana większość naszej wiedzy jest wiedzą drugiego stopnia, zawsze już ją dziedziczymy czy otrzymujemy od kogoś innego. Co ważne, większości informacji nie weryfikujemy osobiście. W przeciwnym wypadku system zdobywania wiedzy społecznej byłby przeciwskuteczny. Aby móc przyjąć mniemanie od podmiotu *S*, musiałbym najpierw zdobyć uzasadnienie, że jest to wiarygodne mniemanie. Jakkolwiek czasochłonne, nie byłoby to aż tak problematyczne w przypadku prostej wiedzy obserwacyjnej. Co najwyżej odwołanie się do świadectwa w takim wypadku byłoby zbędną komplikacją, skoro i tak ostatecznie sam musiałbym sprawdzić mniemanie u źródła[20]. Jednak o wiele ważniejszy (i droższy) dla nas przypadek wiedzy

„Why Should We Educate for Inquisitiveness?", w: *Intellectual Virtues and Education: Essays in Applied Virtue Epistemology*, red. Jason S. Baehr (New York: Routledge, 2015), 38–53; Ian James Kidd, „Epistemic Corruption and Social Oppression", w: *Vice Epistemology*, red. Ian James Kidd, Heather Battaly i Quassim Cassam (New York: Routledge, 2021), 69–85; Adam Green, *The Social Contexts of Intellectual Virtue: Knowledge as a Team Achievement* (New York: Routledge, 2016); Mark Alfano, Colin Klein i Jeroen de Ridder, red. *Social Virtue Epistemology* (London–New York: Routledge, 2022).

18 Jeden z wiodących przedstawicieli współczesnej epistemologii społecznej, Sanford Goldberg zbudował całą koncepcję wiedzy właśnie wokół pojęcia podziału pracy epistemicznej, zob. Sandford Goldberg, „The Division of Epistemic Labor", *Episteme* 8, nr 1 (2011): 112–25.

19 Przywołajmy tu indywidualizm znajdujący się u podstaw wątpienia metodologicznego Kartezjusza (wiedza społeczna jest najsłabszym przypadkiem i tak już skrajnie niepewnej wiedzy ze świata), Baconowską krytykę idoli czy wreszcie przeświadczenie Locke'a, że „dryfowanie opinii innych ludzi w naszych mózgach nie czyni nas *ani na jotę lepiej wiedzącymi*, choć zdarza się, że są one poprawne". Model ten kulminuje w filozofii Hume'a i to jego stanowisko w kwestii wiedzy z drugiej ręki będzie punktem odniesienia dla następców, a także współcześnie jak uosobienie redukcjonistycznego podejścia do świadectwa z drugiej ręki (również w kontekście polemicznym). Zob. John Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, ks. 1, 4.24, tłum. Bolesław J. Gawecki, t. 1 (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1955), 115.

20 Bernard Williams nazywa taki sposób myślenia o wiedzy, typowy dla klasycznej analitycznej filozofii wiedzy, modelem egzaminacyjnym. Zadając pytanie, czy *S* wie, że *p*, nie chodzi nam *de facto*, o to, czy *p*. My na wstępie już to wiemy; nie wiemy jednak, czy *S* naprawdę wie, że *p*. Chcemy go dopiero sprawdzić. Zdaniem Williamsa jest to dość osobliwy rodzaj pytania o wiedzę i funkcjonuje w niecodziennych sytuacjach. Natomiast podstawowym

dotyczy dziedzin, w których brakuje nam odpowiednich kompetencji. Właśnie dlatego odwołujemy się do źródeł trzecioosobowych, bo sami nie zdobylibyśmy tej wiedzy[21]. W jaki jednak sposób mielibyśmy w takim wypadku ocenić wiarygodność otrzymywanego mniemania? Wydaje się zatem, że jeśli ograniczyć się do zwykłego (dowodowego – *evidential*) uzasadnienia, stajemy w tym wypadku przed dylematem. Aby przyjąć mniemanie od *S*, potrzebuję uzasadnienia dla wiarygodności tego mniemania. Jeśli brak tego uzasadnienia, wówczas albo w sposób nieuzasadniony przyjmuję mniemanie od *S*, albo zostaje zawieszony warunek gwarancji źródła. Szczególnie w kontekście wątpliwych autorytetów i pseudonauki nie jest to opcja do wyboru. Stąd epistemologowie społeczni wprowadzają odrębny (niedowodowy – *non-evidential*) rodzaj umocowania mniemania z drugiej ręki – zaufanie.

Rolę zaufania epistemicznego w kontekście umocowania wiedzy można pokazać, wychodząc od zmodyfikowanej nieco zasady Clifforda (to podejście pozwoli nam też powiązać aktualną analizę z interesującym nas podejściem normatywnym). Co mówi tzw. ewidencjalistyczna norma mniemania sformułowana przez Clifforda? Na pierwszy rzut oka jest niekontrowersyjna i wyraża pewne ogólne przeświadczenie normatywne (a zatem pewne oczekiwanie społeczne w przekazie wiedzy).

ZASADA CLIFFORDA: Zawsze jest niesłuszne mniemać na podstawie niewystarczającego świadectwa[22].

Zauważmy, że pod wieloma względami norma ta jest bliźniacza do przywołanej wcześniej normy wiedzy dla asercji. Tamta dotyczyła komunikacji, ta natomiast – sformułowana z perspektywy pierwszoosobowej – czyni wiedzę (jeśli przyjąć ją jako prawdziwe, odpowiednio umocowane wystarczającym świadectwem mniemanie) normą dla mniemania. Jeśli mniemanie nie spełnia normy wiedzy (lub w rozumieniu osłabionym: nie jest odpowiednio uzasadnione), podmiot powinien je porzucić (zawiesić, wstrzymać). Clifford jest dzieckiem filozofii nowożytnej i cechuje go indywidualistyczne nastawienie

kontekstem, w którym pojawia się pytanie o wiedzę, jest sytuacja, kiedy faktycznie nie wiemy, czy *p* i właśnie dlatego staramy się znaleźć podmiot *S*, który tę wiedzę posiada. Ten drugi model nazywa Williams modelem badania (*inquiry*). Zob. Bernard Williams, *Problems of the Self: Philosophical Papers, 1956–1972* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 146.

21 Por. Elizabeth Fricker, „Testimony and Epistemic Autonomy", w: *The Epistemology of Testimony*, red. Jennifer Lackey i Ernest Sosa (Oxford: Oxford University Press, 2006), 225–53.

22 William K. Clifford, „The Ethics of Belief", w: William K. Clifford, *Lectures and Essays*, red. Leslie Stephen i Frederick Pollock, t. 2 (New York: Macmillan, 1901), 205.

w epistemologii. Bez problemu możemy jednak dokonać adaptacji tego ogólnego schematu do wiedzy społecznej. W tym wypadku świadectwo w znaczeniu dowodowym (*evidence*) zostaje zastąpione zaufaniem epistemicznym[23].

> ZASADA CLIFFORDA DLA WIEDZY SPOŁECZNEJ: Zawsze jest niesłuszne dla każdego podmiotu *S* przyjąć mniemanie *p* na podstawie świadectwa z drugiej ręki, jeśli *S* brakuje wystarczającego zaufania epistemicznego dla źródła *p*.

To sformułowanie pozwala nam powrócić do tematu bredni i zobaczyć, na jakim poziomie oddziałują one na społeczną produkcję, zachowanie i dystrybucję wiedzy, a także na czym polega ich szkodliwość. Dotychczas rozważaliśmy działanie bredni w odniesieniu do poszczególnych mniemań. Partactwo intelektualne lekce sobie waży prawdę i uzasadnienie, a w ten sposób przyczynia się do rozprzestrzeniania mniemań, które uchybiają standardom epistemicznym: partacze ryzykują fałszem, ponieważ nie troszczą się o rozgraniczenie między prawdziwością a fałszywością, propagują mniemania nie dość umocowane, łamiąc tym samym normę wiedzy dla asercji. Jednak jeśli przyjąć zarysowaną powyżej perspektywę epistemologii społecznej, możemy wskazać wpływ bredni nie tylko na uzasadnienie pierwszego rzędu (a więc uzasadnienie przyporządkowane poszczególnemu mniemaniu *p*), ale również na szczególny rodzaj uzasadnienia wyższego rzędu, od którego zależy struktura wiedzy społecznej – zaufanie epistemiczne. Propagowanie bredni osłabia bowiem zaufanie społeczne, najpierw do konkretnego osobowego lub instytucjonalnego źródła wiedzy, natomiast w dalszej perspektywie – poprzez uogólnienie – do określonego typu źródła, a ten można rozumieć bardzo szeroko. Brednie zatem nie są zjawiskiem czysto poznawczym, ale ze względu na międzyludzki, interakcyjny charakter wiedzy społecznej – jako wszechobecny i niezbywalny wymiar poznania – dotyczą samych relacji społecznych oraz wspólnoty. Brednie systematycznie nadwyrężają wiarygodność w relacjach społecznych. W ten sposób gadanie bredni *de facto* korumpuje społeczeństwo i jego struktury poznawcze, w których wiedza jest zdobywana i przekazywana.

---

[23] Co ważne, na tym etapie abstrahuję od tego, jak dalej analizować samo zaufanie. Można na przykład spróbować wyrazić je w terminach rzetelności czy podać kryteria wystarczające, ale konieczne, tłumaczące samą racjonalność zaufania. Ze względu na temat artykułu pozostawiam tę kwestię niedookreśloną, a przez to możliwie otwartą na różne poszczególne doprecyzowania.

Przedmiotem szkody bredni nie są więc same poszczególne mniemania czy poszczególne osoby, które słusznie można określić jako niewiarygodne. Brednie, poprzez neutralizację społecznych norm dla asercji i zawieszenie społecznego oczekiwania co do standardów w transmisji mniemań, sukcesywnie nadwątlają fundamentalne zaufanie społeczne. W dalszej kolejności może przy tym wystąpić pewien paradoks. Jeśli w wyniku działań siewców bredni ogólny poziom zaufania epistemicznego zostanie obniżony, na mocy generalizacji dotknie również (choć w różnym stopniu) bardziej zaawansowane i specjalistyczne źródła wiedzy – na przykład związane ze środowiskiem naukowym. Kiedy ten poziom zaufania zostanie odpowiednio obniżony, może się niebezpiecznie zbliżyć do skądinąd niskich wartości zaufania dla źródeł zasadniczo niewiarygodnych. W ten sposób zaufanie do przykładowego szarlatana, choć bezwzględnie pozostanie niezmienne (a nawet nieco obniżone), względnie przybliży się do zaufania wobec środowisk eksperckich. Ten pozorny, względny „skok" wiarygodności, może skłonić członków społeczności do co najmniej poważnego rozważenia, a być może również uznania mniemań, które w normalnych warunkach – ze względu na niską wiarygodność – nie były nigdy brane pod uwagę.

Widać tu wyraźnie mechanizm dla strategii, o której wspomniałem pod koniec poprzedniej sekcji: pozwala on zwiększyć atrakcyjność mniemań (siatek mniemań) o zasadniczo niskiej wiarygodności, ale nie poprzez zwiększenie ich wiarygodności, tylko zmniejszenie zaufania do konkurencyjnych stanowisk. Obniżenie ogólnego poziomu społecznego zaufania epistemicznego tak zmienia standardy, że nieatrakcyjne poznawczo mniemania wkraczają do głównej strefy „targowiska mniemań".

Co niezwykle istotne, zaufanie społeczne nie jest silnie związane dziedzinowo i jego wzrost lub spadek zasadniczo systematycznie dotyka różnych dziedzin poznawczych. Oznacza to, że sprawny polityk (w znaczeniu: podmiot realizujący w społeczeństwie pewne cele praktyczne) może wywołać sztuczną wojnę bredni w jednej dziedzinie, aby faktycznie wprowadzić niewiarygodne mniemanie w innej. Przedmiot fantomowej wojny będzie tu całkowicie obojętny dla agendy politycznej. Chodzi jedynie o „konflikt epistemiczny", na którym „wykrwawi się" ogólne zaufanie do społecznych źródeł wiedzy. Nierzadko w praktyce manipulator będzie propagował sprzeczne mniemania. Intencjonalny brak szacunku do prawdy i uzasadnienia odpowiadać będzie zasadniczemu brakowi szacunku do tych standardów, bo mniemania, które będzie chciał wprowadzić w innej dziedzinie, nie zaspokajają tych wymagań.

5. Brednie a możliwość komunikacji

Gadanie bredni okazuje się nie tylko pewną wadą w znaczeniu uchybienia normom poznawczym (motywowaną ekonomią poznawczą). W poszczególnych wypadkach może stanowić część strategii politycznej. Analizując strukturę wad epistemicznych, Jason Baehr wyróżnia dwa poziomy wady związane z odmienną motywacją[24]. Na poziomie podstawowym do tego, aby dana trwała cecha była wadą, wystarczy ułomna motywacja epistemiczna (pozytywna lub negatywna). Ta ułomność może się przełożyć na spaczenie pozostałych wymiarów cnoty-wady (zgodnie z czteroaspektową strukturą wady): osądu, kompetencji i uczuć. W tym sensie ułomność wady można wyjaśnić w kategoriach reliabilistycznych jako zawodność epistemiczną. Wada, ze względu na strukturalną ułomność, nie będzie w sposób systematyczny prowadzić do dóbr poznawczych. Jednak obok tego podstawowego wymiaru wady, Baehr wspomina również o wadach na skutek niegodziwej (*malevolent*) motywacji. W tym przypadku mechanizm kontrolowany przez wadę będzie jak najbardziej rzetelny, jednak sukces zostanie przedefiniowany. Celem działania, przykładowo, nie będzie zdobywanie i propagowanie prawdziwych, dobrze utwierdzonych mniemań, ale rozpowszechnianie fałszu, przesądów, pseudonauki itp.

Wydaje się, że to rozróżnienie dobrze opisuje podwójne rozumienie wady gadania bredni zarysowane w poprzednich sekcjach. Po pierwsze, gadanie bredni może być wadą w znaczeniu podstawowym: brak należytej troski o prawdę i uzasadnienie, czy szerzej: brak troski o wypełnienie norm epistemicznych (i powiązanych z nimi oczekiwań) systematycznie prowadzi do osłabienia struktur poznawczych, a w poszczególnych wypadkach – tracenia cnotliwych mniemań i przyjmowania mniemań wadliwych (choćby prawdziwych). Po drugie, gadanie bredni może być umyślną strategią korumpowania sieci poznawczych w określonych celach politycznych. W pierwszym wypadku należałoby interpretować gadanie bredni w kategorii nieodpowiedzialności poznawczej (różnego stopnia), w drugiej – poważnej winy nie tylko epistemicznej, ale i moralnej.

Gadanie bredni – naganne epistemicznie, a w poszczególnych wypadkach również moralnie – wydaje się jednak, jak dotąd, strategią racjonalną instrumentalnie. Niezależnie od oceny poszczególnych celów, skutecznie do nich prowadzi – czy to pozwalając się wykpić z niemożliwych (względnie) do spełnienia standardów poznawczych, czy to stanowiąc narzędzie w realizacji programu

[24] Jason S. Baehr, „The Structure of Intellectual Vices", w: *Vice Epistemology*, red. Ian James Kidd, Heather Battaly i Quassim Cassam (New York: Routledge, 2021), 25.

politycznego. Choć partacz szkodzi innym, sam w ogólnym rozrachunku – choćby ponosił koszty – wychodzi na plus. Czy jednak na pewno? Aby zdać sobie z tego sprawę i dopełnić obrazu szkodliwości partactwa intelektualnego, wskażę dalsze konsekwencje tej strategii.

Powróćmy do punktu, w którym wskazałem na związek relacji społecznych (i samej struktury społecznej) z procesem wytwarzania i dystrybucji wiedzy. Wówczas zwróciłem uwagę na to, jak – w modelowej sytuacji – solidna struktura społeczna (oparta na zaufaniu) pozwala utwierdzić mniemania. W sytuacji pozytywnej dobro sieci społecznych przyczynia się do dobra epistemicznego. W przypadku dystrybucji bredni następuje przeciwny proces, w odwrotnym kierunku: korupcja epistemiczna prowadzi do korupcji więzi społecznych. Można to pokazać, odwołując się do pragmatyki aktów mowy. Sama gramatyka mniemania stawia warunek domniemania jego prawdziwości. Zdanie „*S* mniema, że *p*" można poprawnie rozwinąć do zdania: „*S* mniema, że *p* jest prawdziwe". Jednak, co zauważył już Frankfurt, w przypadku gadania bredni *S* wcale nie mniema, że *p* jest prawdziwe. Owszem, nie przyjmuje – z perspektywy subiektywnej – fałszu. Być może nie byłoby to nawet psychologicznie możliwe, a gramatycznie byłoby to błędem. Natomiast tutaj zostaje uchylona sama normatywność prawdy dla mniemań. *S* pretenduje, że mniema *p*, uchylając wagę kryterium, czy *p* jest prawdziwe. W ten sposób jednak odbiorca asercji zostaje oszukany. Wypowiadając zdanie *p*, podmiot *S* symuluje, że mniema *p* i, na mocy implikacji konwersacyjnej, że przyjmuje mniemanie „*p* jest prawdziwe". Nie czyni zadość odpowiedniej maksymie konwersacyjnej. A w efekcie wprowadza w błąd odbiorcę, który poprawnie może oczekiwać spełnienia jej, i przyjmuje implikaturę „jeśli *S* mówi, że *p*, to *S* mniema, że *p* jest prawdziwe". To uchybienie powinności konwersacyjnej nie dotyczy tylko tego epizodu, ale podważa samą możliwość komunikacji.

W tym kontekście warto odwołać się do Donalda Davidsona, który zwrócił uwagę na bardzo ważne powiązanie między prawdziwością zdań a ich znaczeniem, a zatem między językiem a poznaniem, semantyką a epistemologią. Rozważając problem radykalnej interpretacji[25], zauważył, że do samego ustalenia

[25] Inspirację stanowił Quine'owski problem radykalnego tłumaczenia. W oryginalnym przykładzie antropolog miał za zadanie zbudować słownik języka dżungli, nie posiadając na wstępie żadnych danych językowych oraz przy pierwotnej rozbieżności języka dżungli i angielskiego. Quine'a interesował zakres, w jakim dane empiryczne determinują znaczenie. Z kolei Davidson, przeformułowując problem, stawia inne pytanie (w polemice z Quine'em): o związek rozumienia znaczenia z wiedzą. Innymi słowy, ile i jakiej wiedzy potrzeba, aby poprawnie zinterpretować znaczenie zdania. Por. Willard V.O. Quine, *Word and Object* (Cambridge: The MIT Press, 1960), 26–79.

referencji potrzebujemy zdań, o których wiemy, że są prawdziwe[26]. W przeciwnym wypadku nie jesteśmy w stanie powiązać wypowiedzeń z odpowiednim stanem faktycznym. Potrzebujemy prawdy nie tylko po to, żeby wiedzieć jak się rzeczy mają, ale również po to, żebyśmy w ogóle mogli ustalić znaczenie słów. Nie bylibyśmy w stanie stwierdzić, co dane słowa znaczą, jeżeli nie potrafimy odnieść ich do konkretnego wycinka konkretnego świata. Gdyby jakiś znak sukcesywnie wprowadzał nas w błąd, to nie tylko groziłoby nam systematyczne popadnięcie w fałsz, ale również pod znakiem zapytania stanęłaby sama sensowność znaku.

Z analogicznej argumentacji korzysta Coady w kontekście uzasadnienia wiedzy przez świadectwo[27]. W jego przykładzie marsjańskim spotykamy się ze społecznością notorycznych kłamców. Coady argumentuje, że w takim wypadku nie stalibyśmy się po prostu ofiarami fałszu. Nie zaistniałaby w ogóle komunikacja. Komunikacja, która systematycznie rezygnuje z normy prawdziwości, nie jest kłamliwa – nie jest komunikacją w ogóle, staje się bełkotem. W przypadku bredni nie mamy do czynienia z intencjonalnym kłamaniem, ale również mamy tu postać zawieszenia normy prawdziwości. Jak pokazałem na początku, jest to w istocie o wiele bardziej radykalne zerwanie z normą, ponieważ podważa samo rozróżnienie między prawdą i fałszem. Skoro tak – skoro dla Davidsona i Coady'ego istotnie kluczowy jest nie sam błąd czy kłamstwo, ale systematyczne gwałcenie normy prawdziwości, gadanie bredni podobnie: uderza nie tylko w nasze możliwości poznawcze, ale również w samo oznaczanie języka, a zatem w możliwość komunikacji. Pokrywa się to z analizą Frankfurta: „Słowa wychodzące z ust danej osoby nie niosą ze sobą żadnej treści. Są puste: równie dobrze mogłoby ich wcale nie być"[28].

Nawiasem mówiąc, przedstawiony powyżej model umocowania wiedzy społecznej i komunikacji ma ciekawe konsekwencje dla samej teorii komunikacji. Standardowo wyróżnia się dwie rodziny teorii komunikacji. W pierwszym modelu – przedmiotowym – w komunikacji chodzi o przekazanie pewnej informacji. W drugim – relacyjnym – celem komunikacji jest umocnienie więzi społecznych. Jeśli teraz przyjąć, że przekaz wiedzy społecznej opiera się na zaufaniu poznawczym, a ono jest funkcją relacji społecznych, widać wówczas, że oba modele są współzależne. Wiedza – ze względu na cenę i zasięg pracy w jej zdobyciu – jest niemożliwa bez zaufania epistemicznego. Transmisja wiedzy

---

26 Donald Davidson, „Radical Interpretation", *Dialectica* 27, nr 3/4 (1973): 313–28.

27 C.A.J. Coady, „Testimony and Observation", *American Philosophical Quarterly* 10, nr 2 (1973): 152–54.

28 Frankfurt, *O wciskaniu kitu*, 51.

wymaga umocnienia więzi społecznych. Z drugiej strony nadwyrężenie systemu transmisji wiedzy (poprzez chociażby partactwo intelektualne) rozwiązuje więzy społeczne[29].

6. Brednie i odpowiedzialność

Tytułem podsumowania postawmy pytanie o odpowiedzialność i ocenę: moralną i epistemiczną głoszenia bredni. Proponowana ocena będzie podwójna. W pierwszej kolejności podsumuję wnioski dotyczące odpowiedzialności i przedstawię karygodność wady z perspektywy internalistycznej (odpowiedzialności podmiotu). W drugiej kolejności podsumuję wnioski z perspektywy eksternalistycznej, przyglądając się skutkom gadania bredni.

Korzystając z analizy Baehra, zaproponowałem rozróżnienie na dwa rodzaje (dwa poziomy) gadania bredni. W sensie podstawowym to (motywowany nieraz ekonomią poznawczą) brak należytej troski o prawdę i uzasadnienie, czy szerzej: brak troski o wypełnienie norm epistemicznych (i powiązanych z nimi oczekiwań). Jest to wada przez brak należytej motywacji oraz wadliwe kompetencje, osądy i uczucia. Zgadza się z reliabilistycznym rozumieniem wad jako systematyczne uchybienie. Gadanie bredni może być jednak też wadą w sensie silniejszym jako niegodziwość, wtedy gdy jest intencjonalną strategią polityczną. W tym wypadku może być rzetelną strategią, ale obróconą w nieetycznym, nieepistemicznym kierunku. Niezależnie od zła epistemicznego, cechuje ją zło na poziomie czysto moralnym. Jeśli nieodpowiedzialność epistemiczna zaciąga winę moralną, wówczas oba przypadki wady wiążą się ze szkodą nie tylko epistemiczną, ale i moralną. W drugim wypadku istnieje jednak dodatkowo niezależny tytuł do winy moralnej.

W odniesieniu do skutków działania wady przeprowadzone analizy pozwalają na wskazanie podwójnej oceny – epistemologicznej i moralnej – i to

[29] Efekt ten będzie oczywiście różny, w zależności od pozycji społeczno-epistemicznej gadającego brednie. Tym niemniej, co chcę wyraźnie podkreślić w niniejszej rozprawie, nie istnieje niewinne gadanie bredni. Każda wypowiedź – choć w różnym stopniu – ma miejsce w skomplikowanej sieci zależności epistemicznych, które budują złożony byt organizmu społecznego. Przyzwolenie na nierzetelność i lekceważenie norm epistemicznych oraz norm asercji systematycznie osłabia więzi zaufania, które fundują przekaz wiedzy przez świadectwo z drugiej ręki. Nie dotyczą tylko ujętej atomistycznie jednostki w jej sytuacji komunikacyjnej, ale – poprzez kumulację – wpływają (stosownie do pozycji podmiotu, ale wciąż choć w minimalnym stopniu) na jakość tych więzi. Korumpują środowisko epistemiczne. Od pozycji podmiotu zależy nie tyle sam fakt korumpowania, co jego zasięg – mniej lub bardziej lokalny.

na dwóch poziomach: poszczególnych mniemań oraz uzasadnienia wyższego rzędu. W przypadku pojedynczego mniemania szkoda poznawcza polegać będzie na chybieniu dobra poznawczego. Partacz wprowadza w błąd co do samego *p* (nieczułość na prawdę) lub do jego utwierdzenia (nieczułość na normy uzasadnienia). Będzie to jednak miało również konsekwencje etyczne. Ofiara partacza ma prawo mieć pretensje o oszustwo: co do jego rzetelności i szczerości. W poszczególnych wypadkach zło może być poważniejsze. Rozprzestrzenianie bredni może służyć nieczystym interesom. Wówczas sama komunikacja i domniemanie zachowania norm u odbiorcy zostają zinstrumentalizowane do celów politycznych.

Z kolei na poziomie świadectwa wyższego rzędu, w wymiarze epistemicznym dochodzi do osłabienia pewnych źródeł mniemań, a poprzez uogólnienie – osłabienia bazowego zaufania epistemicznego. W konsekwencji może to doprowadzić (i to niezależnie od tego, czy chodzi o intencjonalną, złośliwą strategię, czy „jedynie" ułomność – wadę w sensie słabszym) do systematycznego przyjmowania wadliwych mniemań i tracenia mniemań cnotliwych. Ze względu na związek więziotwórczego i epistemicznego wymiaru komunikacji, to osłabione zaufanie poznawcze na dłuższą metę będzie miało bardzo poważne konsekwencje etyczne. Prowadzić bowiem może do rozbicia samej wspólnoty – na poziomie relacyjnym i językowym. Okazuje się zatem, że niezależnie od tego, czy chodzi o wadę jako ułomność (motywowaną prostą ekonomią poznawczą), czy niegodziwą instrumentalizację bredni, niechlujstwo, brak szacunku wobec prawdy, niefrasobliwe podejście do mniemań ostatecznie ma konsekwencje dotykające dobrostanu człowieka i społeczeństwa.

BIBLIOGRAFIA

Alfano, Mark, Colin Klein i Jeroen de Ridder, red. *Social Virtue Epistemology*. London–New York: Routledge, 2022.

Baehr, Jason S. *The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

___. „The Structure of Intellectual Vices". W: *Vice Epistemology*, red. Ian James Kidd, Heather Battaly i Quassim Cassam, 21–36. New York: Routledge, 2021.

Begby, Endre. *Prejudice: A Study in Non-ideal Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

Bernecker, Sven, Amy K. Flowerree i Thomas Grundmann, red. *The Epistemology of Fake News*. Oxford University Press, 2021.

Cassam, Quassim. *Conspiracy Theories*. Cambridge: Polity Press, 2019.

Clifford, William K. „The Ethics of Belief". W: William K. Clifford, *Lectures and Essays*, 163–205. Red. Leslie Stephen i Frederick Pollock. New York: Macmillan, 1901.

Coady, C.A.J. „Testimony and Observation". *American Philosophical Quarterly* 10, nr 2 (1973): 149–55.

Davidson, Donald. „Radical Interpretation". *Dialectica* 27, nr 3/4 (1973): 313–28.

Frankfurt, Harry G. *O wciskaniu kitu*. Tłum. Hanna Pustuła-Lewicka. Warszawa: Czuły Barbarzyńca, 2008.

Fricker, Elizabeth. „Testimony and Epistemic Autonomy". W: *The Epistemology of Testimony*, red. Jennifer Lackey i Ernest Sosa, 225–53. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Fricker, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Fuller, Steve. *Social Epistemology*. Bloomington: Midland Books, 1991.

Goldberg, Sanford. „The Division of Epistemic Labor". *Episteme* 8, nr 1 (2011): 112–25.

___. *Relying on Others: An Essay in Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

___. *To the Best of Our Knowledge: Social Expectations and Epistemic Normativity*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

Goldman, Alvin I. *Knowledge in a Social World*. Oxford–New York: Clarendon Press–Oxford University Press, 1999.

Greco, John. „Knowledge as Credit for True Belief". W: *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, red. Michael R. DePaul i Linda Trinkaus Zagzebski, 111–34. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Green, Adam. *The Social Contexts of Intellectual Virtue: Knowledge as a Team Achievement*. New York: Routledge, 2016.

Grobler, Adam. *Epistemologia: sandwiczowa teoria wiedzy*. Kraków: Universitas, 2019.

Hardcastle, Gary i George Reisch, red. *Bullshit and Philosophy*. Chicago: Open Court, 2006.

Hazlett, Allan. „The Civic Virtues of Skepticism, Intellectual Humility, and Intellectual Criticism". W: *Intellectual Virtues and Education: Essays in Applied Virtue Epistemology*, red. Jason S. Baehr, 71–92. New York: Routledge, 2015.

Henderson, David K. i John Greco, red. *Epistemic Evaluation: Purposeful Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Jarczewski, Dominik. „What Intellectual Ethics for Contemporary Science? Perspectives of Virtue Epistemology". *Ruch Filozoficzny* 77, nr 4 (2021): 23–40.

Kidd, Ian James. „Epistemic Corruption and Social Oppression". W: *Vice Epistemology*, red. Ian James Kidd, Heather Battaly i Quassim Cassam, 69–85. New York: Routledge, 2021.

Kvanvig, Jonathan L. *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Lewis, Clarence I. „On Two Types of Judgment", 1 marca 1937. Box 14, Folder 17. C.I. Lewis Archives.

Littlejohn, Clayton i John Turri, red. *Epistemic Norms: New Essays on Action, Belief, and Assertion*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Locke, John. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Tłum. Bolesław J. Gawecki. T. 1. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1955.

Medina, José. *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Moore, George E. *Commonplace Book 1919–1953*. London–New York: George Allen & Unwin LTD–Macmillan, 1962.

Oreskes, Naomi i Erik M. Conway. *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*. New York: Bloomsbury Press, 2010.

Quine, Willard V.O. *Word and Object*. Cambridge: The MIT Press, 1960.

Riggs, Wayne D. „Reliability and the Value of Knowledge". *Philosophy and Phenomenological Research* 64, nr 1 (2002): 79–96.

Roberts, Robert Campbell i W. Jay Wood. *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*. Oxford–New York: Clarendon Press–Oxford University Press, 2007.

Watson, Lani. „Why Should We Educate for Inquisitiveness?" W: *Intellectual Virtues and Education: Essays in Applied Virtue Epistemology*, red. Jason S. Baehr, 38–53. New York: Routledge, 2015.

Williams, Bernard. *Problems of the Self: Philosophical Papers, 1956–1972*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

Williamson, Timothy. *Knowledge and Its Limits*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Zagzebski, Linda Trinkaus. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. New York: Cambridge University Press, 1996.

W książce zebrano 10 rozpraw dominikanów związanych z krakowskim Kolegium Filozoficzno-Teologicznym. Wszyscy mieli całkowitą wolność w wyborze tematu i podejściu do niego. Postawiono jeden warunek: inspiracją dla tekstu ma być słowo.

Efektem jest symfonia, w której wielość wątków i wariacji jednoczy wspólny temat. I tak na przykład historycy, odtwarzając początki dominikanów w Polsce, odpowiadają na pytanie o krytykę tekstów źródłowych. Liturgista mierzy się z przekładem ksiąg liturgicznych na języki narodowe. Psychiatra i moralista bada granicę między objawieniami prywatnymi a patologicznym słyszeniem głosów. Filozof formułuje normy etyki wypowiedzi i ostrzega przed inflacją sensu.

Cena det. 39,90 zł

ISBN 978-83-7906-674-2

9 788379 066742

wdrodze.pl

Patronaty medialne:

dominikanie.pl

w drodze miesięcznik

Partnerzy:

KOLEGIUM FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNE POLSKIEJ PROWINCJI DOMINIKANÓW

1222 • 2022 • 800 •

Jubileusz klasztoru dominikanów w Krakowie

STUDIUM DOMINIKAŃSKIE

Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii