

John Greco

Epistemologia cnoty

Przekład Bartłomieja Męczyńskiego hasła "Virtue Epistemology", [w:] The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2004 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2004/entries/epistemology-virtue/>.

Kierunek w epistemologii wykorzystujący możliwości teorii cnoty do rozwiązywania problemów teorii wiedzy. Uważa się, że czyniąc tak można uzyskać pouczające rozstrzygnięcia dotyczące wiedzy, świadectw i innych ważnych pojęć epistemicznych, rozwiązując tym samym wiele trudności, obecnych na gruncie innych podejść w teorii wiedzy.

1. Wprowadzenie

Epistemologia cnoty wychodzi od założenia, że epistemologia jest dyscypliną normatywną. Celem nadrzędnym jest tu pojmowanie normatywności na podobieństwo teorii cnoty w etyce. Ten główny cel najlepiej zrozumieć jako tezę o kierunku wyjaśniania. Tak jak teorie cnoty w etyce starają się pojmować normatywne własności działań, w terminach normatywnych własności podmiotów moralnych, tak epistemologia cnoty stara się pojmować normatywne własności przekonań, w terminach normatywnych własności podmiotów poznawczych. Stąd też, etyczne teorie cnoty uznaje się za oparte raczej na podmiocie (person-based), niż na czynie (act-based), epistemologię cnoty zaś, za opartą raczej na podmiocie, niż na przekonaniu (belief-based).

Podejścia różne od teorii cnoty starałyby się, na przykład, pojmować epistemiczne uzasadnienie danego przekonania w terminach spełniania epistemicznej powinności, wierzenia na mocy świadectw, czy stosowania wiarygodnej metody. W żadnym z tych przypadków wyjaśnienie zasadności przekonania nie odwołuje się do normatywnych własności podmiotów. Przeciwnie, na gruncie każdego z nich naturalnym się wydaje myśleć o cnotach epistemicznych jako o skłonnościach do wierzenia w podany wyżej sposób. Epistemologia cnoty zmienia ten kierunek badań, starając się pojmować uzasadnione przekonanie w terminach cnót epistemicznych. Ernest Sosa, na przykład, twierdzi, że uzasadnione przekonanie to przekonanie ugruntowane w cnotie epistemicznej. Podobnie Linda Zagzebski, za wiedzę uznaje prawdziwe przekonanie wyrastające z aktów cnoty intelektualnej. Od dalszego dookreślenia cnót poznawczych, pojawiających się w tych definicjach, zależeć będą, rzecz jasna, kolejne wersje epistemologii cnoty.

W imieniu epistemologii cnoty wysuwane są różne roszczenia. Wiemy już, że epistemologowie cnoty obiecywali zdefiniować szeroką gamę istotnych pojęć epistemicznych, czerpiąc z możliwości teorii cnoty. Ponadto uważa się, że epistemologia cnoty może przewyciężyć spór między internalistycznymi a eksternalistycznymi koncepcjami uzasadnienia, rozwiązać problemy dotyczące sceptycyzmu i problemy Gettier'a,

oraz wnieść wkład do jednoczącej epistemologię i etykę teorii wartości. Zainteresowanie epistemologią cnoty narodziło się wraz z artykułem Ernesta Sosa, w którym stwierdził on, że zwrot w stronę teorii cnoty mógłby zaowocować wyjściem z impasu między fundamentalistycznymi i koherencjonistycznymi teoriami uzasadnienia. Omówienie tej dyscypliny można rozpocząć właśnie od wystąpienia Sosa, przyglądając się następnie, jak rozwija on własną wersję epistemologii cnoty i z jakimi reakcjami spotkała się jego pionierska praca. Jak zobaczymy, reakcje te można podzielić na dwie grupy. Podczas gdy jedni krytycy zakwestionowali sensowność zwrotu w stronę teorii cnoty w epistemologii, inni zauważyli, że Sosa wykorzystuje możliwości tkwiące w teorii cnoty w niewystarczającym stopniu.

2. Perspektywizm

W artykule "Tratwa i piramida: koherencja a fundamenty w teorii wiedzy" Sosa zasugerował, że epistemologia cnoty mogłaby wskazać rozwiązanie sporu fundamentalizm/koherencjonizm w epistemologii. Stanowisko fundamentalistyczne można metaforycznie przedstawić jako piramidę: wiedza ma strukturę opartą na niesymetrycznej relacji wspierania między poziomami, przy czym jeden z poziomów posiada wyróżniony status fundamentu, wpierającego wszystkie pozostałe poziomy. W najbardziej zadowolających wersjach fundamentalizmu, doświadczenie zmysłowe odgrywa istotną rolę jako fundament, zapewniając grunt pod wiedzę obserwacyjną, z której dalszą wiedzę można wyprowadzić na wyższych poziomach. Koherencjonizm sprzeciwia się takiemu pojmowaniu wiedzy, oferując własną metaforę tratwy: wiedza to konstrukcja dryfująca swobodnie, bez żadnego zakotwiczenia. Żaden jej element nie jest na tle całej struktury bardziej fundamentalny od pozostałych, wszystkie zaś powiązane są siecią związków logicznych.

Według Sosa, obydwa te podejścia mają krytyczne wady. Problem koherencjonizmu polega na tym, że nie radzi sobie z wiedzą na granicach systemu przekonań. Dzieje się tak, ponieważ koherencjonizm pojmuje uzasadnienie wyłącznie jako funkcję związków logicznych między przekonaniem wewnątrz systemu, podczas gdy przekonania spostrzeżeniowe posiadają z pozostałymi bardzo mało takich związków. Możliwe jest więc tworzenie kontrprzykładów dla koherencjonizmu według następującej reguły. Bierzymy najpierw doskonale koherentny system przekonań, który zdaje się dostarczać dobrych przykładów wiedzy i uzasadnionego przekonania. Zamieniamy następnie jedno z przekonań zmysłowych jego negacją, wprowadzając jednocześnie drobne poprawki, niezbędne do zachowania koherencji. Zabieg ten będzie miał bardzo niewielki wpływ na całościową koherencję systemu, jako że ta ostatnia zależy wyłącznie od związków logicznych między przekonaniem wewnątrz systemu. W efekcie okaże się, że nowe "przekonanie" będzie równie koherentne jak stare, będzie więc na gruncie koherencjonizmu równie uzasadnione. Wynik ten kłóci się jednak z intuicją, gdyż doświadczenie zmysłowe podmiotu pozostało takie samo. Z pewnością nie będzie on wierzył, że na przykład nie stoi naprzeciwko drzewa, podczas gdy jego doświadczenie zmysłowe jest takie, jak by tam rzeczywiście stał. Przykłady tego rodzaju wskazują, że uzasadnienie jest funkcją czegoś więcej, niż jedynie relacji między przekonaniem. Mówiąc dokładniej, jest ono po części funkcją doświadczenia zmysłowego.

Daje to przewagę fundamentalizmowi, który w przypadku uzasadnionego przekonania i wiedzy przyznaje doświadczeniu zmysłowemu pewną rolę. Lecz równie kłopotliwy dylemat pojawia się w zależności od tego, jak myślimy o epistemicznych zasadach fundamentalizmu. Przypuśćmy, że istnieje jakaś prawdziwa epistemiczna zasada łącząca (i) odpowiednie doświadczenie zmysłowe z (ii) czymś uzasadnionym przekonaniem, że stoi naprzeciwko drzewa. Mamy ją rozumieć jako fundamentalną zasadę uzasadnienia epistemicznego, czy też jako przykład zasady bardziej ogólnej? Jeśli wskażemy odpowiedź pierwszą, to fundamentalizm stanie w obliczu nieskończonej, jak się zdaje, różnorodności zasad fundamentalnych pozbawionych wspólnego podłoża. Mielibyśmy wówczas do czynienia zarówno z fundamentalnymi zasadami doświadczenia wzrokowego i słuchowego na przykład, jak i z możliwymi zasadami dla istot różnych od nas, lecz posiadających właściwe im doświadczenie zmysłowe. Bardziej obiecujące jest myślenie o zasadach fundamentalizmu jako o wywiedzionych, lecz wówczas musielibyśmy się odwołać do jakiegoś głębszego, jednoczącego podłoża.

W tej właśnie sytuacji, jak sugeruje Sosa, można by wykorzystać epistemologię cnoty. Załóżmy, że pojmujemy cnoty najogólniej jako doskonałości charakteru. Cnota to trwała i efektywna dyspozycja: wrodzona zdolność albo wyrobiony nawyk, umożliwiający skuteczne osiągnięcie pewnych dóbr. Cnota intelektualna będzie wówczas doskonałością poznawczą: wrodzoną zdolnością albo wyrobionym nawykiem umożliwiającym skuteczne osiągnięcie dóbr intelektualnych, takich jak na przykład prawda w danej kwestii. Za uzasadnione przekonanie możemy więc uznać przekonanie, które jest odpowiednio ugruntowane w czyichś cnotach intelektualnych; za wiedzę natomiast takie przekonanie, które jest ponadto prawdziwe. Na gruncie takiego stanowiska, epistemiczne zasady fundamentalizmu jawią się jako przypadki tego bardziej ogólnego podejścia do uzasadnionego przekonania i wiedzy. Chodzi o to, że istoty ludzkie posiadają cnoty intelektualne związane z doświadczeniem zmysłowym; posiadają, innymi słowy, trwałe i wiarygodne dyspozycje do wytwarzania przekonań o środowisku zewnętrznym, na podstawie danych doświadczenia. Dyspozycje takie wykorzystują różne rodzaje zmysłów, jak wzrok czy słuch. Inne istoty poznające mogłyby być wyposażone w podobne dyspozycje, wykorzystujące doświadczenia zmysłowe nieznanne ludziom. W ten właśnie sposób, jak sugeruje Sosa, epistemologia cnoty dostarcza potrzebnego, jednoczącego podłoża.

Stanowisko to oddaje również sprawiedliwość prawdzie, na gruncie koherencjonizmu. Koherencja mianowicie umożliwia powstanie wiedzy i uzasadnionego przekonania dlatego, że sama jest przejawem cnoty intelektualnej. W naszym świecie i dla istot takich jak my, koherencja zwiększa wiarygodność, dzięki czemu tworzy swego rodzaju cnotę intelektualną, istniejącą na swych własnych prawach. Ponadto koherencja określonego typu umożliwia pojawienie się wiedzy refleksyjnej, w odróżnieniu od jedynie zwierzęcej. Według Sosy, wnosimy się na wyższy poziom uzasadnienia i wiedzy, gdy jesteśmy w stanie postrzegać nasze przekonania jako wypływające z cnót intelektualnych. Takie spojrzenie na nasze cnoty samo wypływać musi z cnoty intelektualnej drugiego rzędu, która umożliwia nam skuteczne kontrolowanie i regulowanie naszych poznawczych dyspozycji pierwszego rzędu.

Zauważmy, że powyższe idee stanowią ucieleśnienie omawianej na początku tezy o kierunku badań. Tradycyjny fundamentalizm i koherencjonizm starają się tłumaczyć uzasadnione przekonanie i wiedzę wyłącznie poprzez odniesienie do własności przekonań, czyli do związków logicznych między nimi (koherencjonizm), bądź ponadto do związków z doświadczeniem zmysłowym (tradycyjny fundamentalizm). Epistemologia cnoty proponowana przez Sosę, stara się tłumaczyć różne rodzaje uzasadnionych przekonań i wiedzy poprzez najpierw zdefiniowanie pojęcia cnoty intelektualnej, a następnie przez zdefiniowanie różnych normatywnych własności przekonań w terminach tej bardziej fundamentalnej cechy podmiotu.

Reakcją na zarysowane stanowisko Sosy był szereg zarzutów dotyczących, między innymi, twierdzenia, że zwrot w stronę teorii cnoty mógłby być owocnym podejściem w epistemologii. Druga grupa krytyków, która popierała potrzebę zwrotu w stronę teorii cnoty, podkreślała jednocześnie, że Sosa niewystarczająco wykorzystał różnorodne możliwości tkwiące w tej koncepcji.

3. Responsybilizm I

Jedną z pierwszych odpowiedzi tego drugiego typu jest, wysunięta przez Lorraine Code, propozycja skupienia się w epistemologii na pojęciu epistemicznej odpowiedzialności. Code zgadza się z tezą Sosy o kierunku badań podkreślając, że pierwotne uzasadnienie najlepiej jest rozumieć jako dotyczące trwałych dyspozycji do działania w określony sposób, podczas gdy uzasadnienie drugoplanowe przysługuje konkretnym czynom, ze względu na ich źródła w cnotach. Takie podejście, jak twierdzi autorka, skupia epistemologię na podmiotach, na ich czynnościach poznawczych i uczestnictwie we wspólnocie, określonej przez społeczne praktyki badań. Jednostkowy podmiot wiedzy funkcjonuje teraz jako część wspólnoty, wraz ze wszystkimi moralnymi i intelektualnymi zobowiązaniami, jakie to za sobą pociąga. Według Code jednak, taka zmiana kierunku w epistemologii nadaje kluczowego znaczenia pojęciu epistemicznej odpowiedzialności. Określając stanowisko Sosy jako jedną z wersji raliabilizmu autorka stwierdza, że jej własny "responsybilizm" lepiej oddaje pewne wyjściowe intuicje poprzednika. Dzieje się tak, ponieważ pojęcie odpowiedzialności po części wskazuje na aktywną naturę podmiotu posiadającego wiedzę, po części zaś na element wyboru obecny w czynnościach poznawczych tegoż podmiotu. Podczas gdy zwyczajnie bierny odbiorca doświadczenia może uchodzić za wiarygodny, tylko aktywny i twórczy podmiot poznawczy można nazwać odpowiedzialnym bądź nieodpowiedzialnym, w zależności od tego, czy spełnił wymagania kolegów po fachu itp. Tak więc, według Code, Sosa słusznie wzywa do skupienia się na cnotach w epistemologii i, co za tym idzie, na aktywności i wspólnocie. Bardziej naturalnym rozwinięciem tej koncepcji jest jednak pojmowanie cnot intelektualnych w terminach epistemicznej odpowiedzialności. Code posuwa się nawet do stwierdzenia, że odpowiedzialność epistemiczna jest główną cnotą intelektualną, z której wypływają wszystkie pozostałe.

Kolejny ciekawy element koncepcji Code dotyczy perspektyw dla epistemologii. Nacisk położony na cnoty i odpowiedzialność ma duże znaczenie, zarówno dla właściwego uprawiania epistemologii, jak i dla rezultatów, których powinniśmy się po niej spodziewać. Przede wszystkim, podkreślenie kontekstualnych i społecznych wymiarów wiedzy wprowadza do sfery teoretycznej pewną złożoność, która wskazuje na zupełną nieadekwatność dotychczasowych przykładów i kontrprzykładów w epistemologii. Przykłady takie pomijają istotne okoliczności epistemiczne, wyłączając poza nawias takie czynniki jak historię, rolę społeczną, konfliktujące zobowiązania itp. By podkreślić rzeczywiste znaczenie tych czynników, trzeba zastąpić tamte, ubogie (thin) przykłady, narracją bogatą treściowo (thick). Tylko te opisy, które chwytają życie w jego całości, odsłaniają odpowiednie podłoże dla ocen epistemicznych, a to dlatego, że czynniki regulujące te oceny same są tak złożone i bogate.

Ponadto, jak wskazuje Code, narracje bogate treściowo są niezbędne do zrozumienia samej natury cnoty intelektualnej. Idąc za Alasdair'em MacIntyre, Code sugeruje, że właściwe zrozumienie, czym jest bycie cnotliwym, wymaga umieszczenia cnotliwych podmiotów w obrębie narracji. W rezultacie nie powinniśmy oczekiwać jednoznacznego określenia warunków dla wiedzy i uzasadnionego przekonania. Kryteria istotne dla oceny epistemicznej są zbyt różnorodne i złożone by tego dokonać, a każda uproszczona teoria wiedzy raczej je zniekształci niż uchwyci właściwie. Nie znaczy to bynajmniej, że wgląd w naturę i warunki uzasadnienia i wiedzy jest niemożliwy. Możemy go osiągnąć, jednak raczej dzięki opisowej historii niż tradycyjnym konstrukcjom teoretycznym.

4. Responsybilizm II

Podobnie jak Sosa, Code zwykle traktuje cnoty intelektualne jako szeroko pojęte władze poznawcze albo zdolności, mające zastosowanie w danej dziedzinie. W tym sensie obydwój idą za Arystotelesem, który za cnoty intelektualne uważa intuicję, wiedzę, mądrość czy rozsądek. Intuicja, na przykład, jest dla niego zdolnością poznawania pierwszych zasad, wiedza zaś, umiejętnością dedukowania z nich dalszych prawd. James Montmarquet rozwinął pojęcie cnoty intelektualnej w nieco innym kierunku, pojmując ją na wzór arystotelesowskich cnót moralnych. Zamiast myśleć o cnotach intelektualnych jak o poznawczych władzach czy zdolnościach, uważa je za cechy osobowości, takie jak bezstronność czy odwaga intelektualna. Krótko mówiąc, cnoty intelektualne to cechy osobowości, które chciałyby mieć osoba pragnąca dotrzeć do prawdy.

Podobnie jak Code, Montmarquet krytykuje stanowisko Sosy za niedostateczne wykorzystanie możliwości tkwiących w teorii cnoty w etyce. Również jak Code, krytykuje on Sosę za skupienie się na wiarygodności cnót intelektualnych, pragnąc zamiast tego położyć nacisk na odpowiedzialność i inne pojęcia związane z aktywną rolą podmiotu. Według Montmarqueta błędem jest pojmowanie cnót intelektualnych jako wiarygodnych, czy też jako prowadzących do prawdy. Możemy sobie bowiem pomyśleć światy, jak na przykład świat ze złośliwym demonem kartezjańskim, w których przekonania osób epistemicznie cnotliwych są niemal zawsze fałszywe. Alternatywnie możemy sobie pomyśleć światy, gdzie intelektualnie

leniwi i niedbali osiągają przekonania przeważnie prawdziwe. Przypuśćmy, że w jakiś sposób odkryjemy, iż sami żyjemy w takim świecie. Czy zmienilibyśmy wówczas nasze przekonania dotyczące tego, które cechy uważamy za cnoty, a które za wady? Montmarquet uważa, że nie. Cechy takie jak intelektualna odwaga czy uważność, są cnotami nawet wtedy, gdy niefortunnie padamy ofiarą kartezjańskiego zwodziciela, zaś lenistwo i niedbałość to wady, nawet gdy, wbrew pozorom, okazują się wiarygodne. Wówczas jednak, wiarygodność nie może być cechą dystynktywną cnót intelektualnych.

Innym podejściem jest charakteryzowanie cnót w kategoriach pragnienia prawdy. Dla Montmarqueta najważniejszą cnotą jest epistemiczna sumienność. Być sumiennym znaczy tu tyle, co mieć motywację do osiągania prawdy i unikania błędu, mieć właściwe pragnienie prawdy. Przypomina to trochę sumienność moralną, polegającą na jak najlepszych staraniach czynienia tego, co słuszne. Pojęcie epistemicznej sumienności wiąże się bezpośrednio z pojęciem epistemicznej odpowiedzialności, albo jest z nim wręcz tożsame. Tak więc podobnie jak Code, Montmarquet czyni odpowiedzialność a nie wiarygodność, kluczowym pojęciem dla swego rozumienia cnoty intelektualnej.

Dla Montmarqueta epistemiczna odpowiedzialność jest najważniejszą cnotą intelektualną. Jednakże nie można jej rozumieć wyłącznie w terminach pragnienia prawdy, tym pragnieniem bowiem trzeba odpowiednio pokierować. Musimy więc wprowadzić dodatkowe cnoty regulatywne, wyznaczające możliwe sposoby bycia sumiennym. Montmarquet dzieli je na trzy kategorie. Do "cnót bezstronności" zaliczyć można takie cechy osobowości, jak otwartość na cudze pomysły, chęć wymiany poglądów, czy też żywe poczucie własnej omylności. "Cnoty opanowania intelektualnego" przeciwstawiają się pośpiechowi i ekscytacji przesadnie rozentuzjasmowanych. Wreszcie, w skład "cnót intelektualnej odwagi" wejść może chęć wymyślania i testowania rozwiązań alternatywnych do rozpowszechnionych, wytrwałość w obliczu sprzeciwu ze strony innych, czy determinacja, by rozpoczęte badania doprowadzić do końca.

Montmarquet sugeruje, że możemy wykorzystać powyższe rozumienie cnoty intelektualnej by wydobyć istotny sens subiektywnego uzasadnienia. Mianowicie

Przekonanie S że p jest subiektywnie zasadne tak długo, jak długo żywiąc to przekonanie S jest epistemicznie cnotliwy.

Nie jest to ten rodzaj uzasadnienia, które czyni prawdziwe przekonanie wiedzą. Dzieje się tak, gdyż przykłady Gettier'a sugerują, że można w powyższym sensie zasadnie żywić dane przekonanie, nie mając jednocześnie obiektywnego odniesienia do prawdy, niezbędnego dla wiedzy. Mimo to, powyższy rodzaj uzasadnienia ma dla Montmarqueta istotne znaczenie w innej kwestii. Chodzi mianowicie o problemy związane z moralną oceną. A dokładnie, o obwinianie osób za działania, które z ich punktu widzenia są moralnie uzasadnione. Zdarza się często, że w świetle ich zwichniętych systemów przekonań, odrażające czyny tyranów, rasistów czy terrorystów wydają się całkowicie rozsądne, wręcz konieczne. By uznać czyny za naganne musielibyśmy w takich sytuacjach, jak się zdaje, uznać za naganne pewne

przekonania. Potrzebujemy, innymi słowy, jakiegoś pojęcia "odpowiedzialności przekonaniowej", albo takiej odpowiedzialności za przekonania, która mogła by stworzyć grunt pod odpowiedzialność za czyny. Proponowane rozumienie subiektywnego uzasadnienia jest, według Montmarqueta tym, czego szukamy. Ponieważ uzasadnienie pojmujemy tu w terminach intelektualnie cnotliwego postępowania, podejście to umożliwia takie rozumienie, w którym uzasadnione (lub nieuzasadnione) przekonanie, jest pod kontrolą danej osoby. To z kolei czyni odpowiednie przekonania właściwym przedmiotem nagany i pochwały.

Tego rodzaju stanowisko spotkać się może z zarzutem, że w dziedzinie poznawczej nie ma miejsca na sądy dotyczące odpowiedzialności. Nagana lub pochwała zakładają bowiem świadomą kontrolę, której jednak nie posiadamy nad naszymi przekonaniem. Montmarquet odnosi się do tego zarzutu wyróżniając kontrolę w słabym i w mocnym sensie. Mówiąc najogólniej, dane przekonanie jest pod kontrolą w słabym sensie, gdy zostało nabyte w okolicznościach, które nie kłócą się z cnotliwym nabywaniem przekonania. Ten rodzaj panowania nad przekonaniem sprowadza się do bycia wolnym od przymusu i wpływów zewnętrznych. Przekonanie jest natomiast pod kontrolą w mocnym sensie (ogólnie rzecz ujmując), gdy podlega czyjejś woli. Zamysł Montmarqueta opiera się, z jednej strony, na uznaniu, że odpowiedzialność wymaga słabej kontroli nad przekonaniem, i że taką kontrolę często posiadamy; z drugiej zaś strony na uznaniu, że choć zwykle nie mamy nad przekonaniem mocnej kontroli, to odpowiedzialność jej nie wymaga.

Przykład z działaniem będzie pouczający. Można obwiniać daną osobę zarówno za zaniechanie działania, jak i za czyny nieumyślne i to nawet w sytuacji, gdy nie dokonała jakichkolwiek wyborów. Zarówno w przypadku działania, jak i w przypadku przekonania, mocna kontrola nie jest konieczna by mówić o odpowiedzialności. Z drugiej strony tam, gdzie działanie wynika z przymusu, nie można mówić o pochwie czy naganie. Wiele z naszych przekonania spełnia jednak warunek "wolności od przymusu", i w tym sensie podlega słabej kontroli.

5. Podejście mieszane

John Greco utrzymując, że cnota intelektualna jest ściśle związana z epistemiczną odpowiedzialnością, zachował jednocześnie pogląd Sosa, że cnoty są wiarygodne, tudzież prowadzą do prawdy. Na gruncie tego stanowiska, adekwatne wyjaśnienie pojęcia wiedzy powinno spełniać zarówno warunek odpowiedzialności jak i wiarygodności. Odwołanie się do cnót wytłumaczyć może ponadto, jak obydwie te warunki są ze sobą powiązane. W przypadku wiedzy, obiektywna wiarygodność jest ugruntowana w epistemicznie odpowiedzialnym czynie.

W praktyce wygląda to następująco. Najpierw wyjaśniamy subiektywne uzasadnienie w terminach epistemicznej odpowiedzialności:

S zasadnie wierzy że p wtedy i tylko wtedy, gdy żywiąc to przekonanie S jest epistemicznie odpowiedzialny

Pojęcie odpowiedzialności można z kolei rozumieć w terminach dyspozycji, jakie przejawia S , gdy myśli sumiennie, bądź gdy jest zmotywowany by wierzyć w prawdę. Taka motywacja nie musi być ani uświadomiona ani jednoznaczna. Służy ona raczej określeniu normalnego położenia, w jakim ludzie się najczęściej znajdują i przeciwstawieniu go pewnym motywacjom związanym z pobożnymi życzeniami, oślim uporem i przyciąganiem uwagi. W efekcie otrzymujemy następującą formułę subiektywnego uzasadnienia:

S zasadnie wierzy że p wtedy i tylko wtedy, gdy żywienie tego przekonania wynika z dyspozycji, które S przejawia, gdy jest zmotywowany by wierzyć w prawdę.

W końcu, na gruncie takiego subiektywnego uzasadnienia i przy pomyślnym obrocie spraw, można mówić o obiektywnej wiarygodności:

S wie że p tylko wtedy gdy a) S zasadnie wierzy że p i b) gdy w rezultacie tego jest obiektywnie wiarygodny wierząc że p .

Stanowisko powyższe charakteryzuje się między innymi tym, że tłumaczy uzasadnione przekonanie i wiedzę w terminach dyspozycji, składających się na poznawczy charakter S . Innymi słowy, czyni pojęcie cnotliwego charakteru pierwotnym i dopiero na tym gruncie wyjaśnia uzasadnione przekonanie i wiedzę. Odpowiednio, możemy zdefiniować cnotliwy charakter przy pomocy właściwej motywacji i wiarygodności, rozumianych jak powyżej, otrzymując w rezultacie poniższe (częściowe) pojęcie wiedzy:

S wie, że p tylko wtedy, gdy żywienie tego przekonania wynika z cnotliwego charakteru poznawczego.

6. Ujęcie społeczno-genetyczne

Jonathan Kvanvig zaproponował bardziej radykalne odejście od zagadnień tradycyjnej epistemologii. Według niego tradycyjna epistemologia zdominowana jest przez synchroniczne i indywidualistyczne pojmowanie wiedzy. Stąd, za jedno z jej najważniejszych zadań uważa się określenie warunków, w których indywidualny podmiot S posiada w danym czasie t wiedzę na temat pewnego przekonania p . Perspektywę taką trzeba porzucić, według Kvanviga, na rzecz nowego, społeczno-genetycznego ujęcia. Podczas gdy tradycyjnie zorientowana epistemologia skupia się na problemach wiedzy i uzasadnionego przekonania posiadanych w danym czasie przez jednostki, nowa genetyczna epistemologia miałaby poświęcić uwagę poznawczej aktywności umysłu rozwijającego się w kontekście społecznym. Na gruncie takiego ujęcia, pytania dotyczące jednostek zastąpione zostają pytaniami o grupę, zaś pytania o wiedzę w konkretnym czasie porzuca się na rzecz pytań o rozwój poznawczy i uczenie się. Cnoty, według Kvanviga, byłyby tu istotne co najmniej na dwa sposoby. Po pierwsze są one kluczowe dla zrozumienia poznawczego życia umysłu, a w szczególności rozwoju i uczenia się, opartych na procesie naśladowania cnotliwych podmiotów. Po drugie, w ujęciu społeczno-genetycznym cnoty odgrywałyby istotną rolę przy

określaniu poznawczych ideałów. Tym, na przykład, co czyni dane uporządkowanie informacji lepszym, jest fakt, że to je właśnie wytworzyłaby, w odpowiednich okolicznościach, osoba obdarzona cnotą intelektualną.

7. Ujęcie Neo-Arystotelesowskie

Widzieliśmy, że zarówno Code, jak i Montmarquet kładą nacisk na bliższe pokrewieństwo między epistemologią a arystotelesowską teorią cnót moralnych. Montmarquet, na przykład, traktuje cnoty intelektualne jako istotne epistemicznie cechy osobowości; razem z Code podkreślają bliski związek między cnotą, aktywnością i odpowiedzialnością. Jednakże najbardziej szczegółowe i systematyczne opracowanie koncepcji neo-arystotelesowskiej można znaleźć u Lindy Zagzebski. Wprowadza ona zintegrowane ujęcie cnót intelektualnych i moralnych, oparte na modelu cnót moralnych u Arystotelesa. Koncepcję tą uważać należy raczej za neo-arystotelesowską, gdyż Arystoteles sam nie uważał, by cnoty intelektualne i moralne były tak ze sobą powiązane.

Przede wszystkim Zagzebski zgadza się z omówioną już wcześniej tezą o kierunku badań. Cechą charakterystyczną teorii cnoty w etyce jest, według niej, wyjaśnianie słusznego działania w terminach cnotliwego charakteru, a nie na odwrót.

"Za czystą teorię cnoty uważam teorię, która czyni pojęcie słusznego czynu pochodnym w stosunku do pojęcia cnoty albo innego, będącego jej składnikiem, wewnętrznego stanu osoby. Dotyczy to zarówno pierwotności pojęciowej jak i ontologii moralnej. W czystej teorii cnoty pojęcie słusznego czynu definiuje się w terminach cnoty albo w terminach jednego z jej składników, takich jak motywacja. Ponadto samo pojęcie słusznosci wypływa z wewnętrznych cech podmiotów." (Zagzebski 1996, s. 79)

Epistemologia oparta na teorii etycznej tego typu, tłumaczyłaby więc uzasadnienie i inne normatywne własności przekonań w terminach cnoty intelektualnej. Możemy ponadto, jak sugeruje Zagzebski, podać jednoczące rozumienie cnót intelektualnych i moralnych, oparte na modelu cnót moralnych u Arystotelesa. W zasadzie cnoty intelektualne najlepiej jest rozumieć jako podzbiór cnót moralnych.

Dla Arystotelesa cnoty moralne to nabyte cechy charakteru, zawierające zarówno element motywacji, jak i powodzenia. Odwaga moralna, na przykład, to cnota, zgodnie z którą osoba jest zmotywowana by podjąć ryzyko, gdy w grę wchodzi coś cennego, i zazwyczaj skutecznie realizuje ten zamiar. Podobnie dobroczynność jest cnotą, która motywuje daną osobę do zabiegania o pomyślność innych, i zazwyczaj jej się to udaje. Cnoty intelektualne mają, według Zagzebski, analogiczną budowę. Tak jak wszelkie cnoty moralne charakteryzuje ogólna motywacja w stronę dobra, tak w przypadku cnót intelektualnych mamy do czynienia z ogólną motywacją w stronę wiedzy tudzież innego, wysokiej jakości, poznawczego kontaktu z rzeczywistością. Indywidualne cnoty intelektualne można określić w terminach bardziej szczegółowych motywacji, związanych jednak z motywacją najogólniejszą,

dotyczącą wiedzy. Otwartość intelektualna, na przykład, to cnota, dzięki której dana osoba stara się być otwarta na nowe idee i skutecznie realizuje cel tej motywacji. Intelektualna odwaga, z kolei, to cnota skutecznie motywująca do trwania przy własnych ideach.

Takie rozumienie cnót intelektualnych umożliwia zdefiniowanie wielu istotnych, deontycznych własności przekonań. Każda z poniższych definicji odpowiada, według Zagzebski, definicjom analogicznych, deontycznych własności działań.

Uzasadnione przekonanie to przekonanie, które osoba motywowana cnotą intelektualną i posiadająca jednocześnie zrozumienie swej poznawczej sytuacji właściwe osobie cnotliwej, mogłaby żywić w podobnych okolicznościach.

Nieuzasadnione przekonanie to przekonanie, którego osoba motywowana cnotą intelektualną i posiadająca zrozumienie swej poznawczej sytuacji, właściwe osobie cnotliwej, nie żywiłaby w podobnych okolicznościach.

Przekonanie z epistemicznego obowiązku to takie przekonanie, które osoba motywowana cnotą intelektualną i posiadająca zrozumienie swej poznawczej sytuacji, właściwe osobie cnotliwej, żywiłaby w podobnych okolicznościach.

Cnoty intelektualne, podobnie jak moralne, mogą popadać ze sobą w konflikt. Stąd też czyn, spowodowany intelektualną odwagą może się kłócić z czynem, wypływającym z intelektualnej skromności. Problem ten można rozwiązać wprowadzając pośredniczącą cnotę mądrości praktycznej, czyli *fronesis*. Osoba nią obdarzona jest w stanie sprostać, aktualnym w danej sytuacji, wymogom różnych cnót tak, by odpowiednio pokierować swą poznawczą aktywnością. Wziąwszy to wszystko pod uwagę, otrzymujemy następujące definicje uzasadnienia:

Uzasadnione przekonanie, wziąwszy wszystko pod uwagę, to przekonanie, które mogłaby w podobnych okolicznościach żywić osoba obdarzona mądrością praktyczną.

Nieuzasadnione przekonanie, wziąwszy wszystko pod uwagę, to przekonanie, którego w podobnych okolicznościach nie żywiłaby osoba obdarzona mądrością praktyczną.

Przekonanie z obowiązku, wziąwszy wszystko pod uwagę, to przekonanie, które w podobnych okolicznościach żywiłaby osoba obdarzona mądrością praktyczną.

Wreszcie, według Zagzebski możemy wyjaśnić, czym jest wiedza, definiując najpierw "akt cnoty intelektualnej".

Aktem intelektualnej cnoty *A* jest akt, który wypływa z motywacyjnego składnika cnoty *A*, jest tym, co (prawdopodobnie) zrobiłaby w danych okolicznościach osoba, obdarzona cnotą *A*, i jest to taki akt, który skutecznie realizując cel zawarty w

motywacyjnym składniku cnoty *A*, powoduje, że dana osoba nabywa prawdziwe przekonanie (poznawczy kontakt z rzeczywistością).

Wiedzę, zatem możemy zdefiniować następująco:

Wiedza jest stanem prawdziwego przekonania (poznawczego kontaktu z rzeczywistością) uzyskanego dzięki aktom cnoty intelektualnej.

Ponieważ warunek prawdziwości jest redundantny, możemy powiedzieć:

Wiedza jest stanem przekonania uzyskanego dzięki aktom cnoty intelektualnej.

8. Zasięg epistemologii cnoty

Jak widzieliśmy, wielu autorów popiera w epistemologii zwrot w stronę teorii cnoty. Ci sami autorzy przywołują też często Arystotelesa, św. Tomasza, Reid'a, Dewey'a czy Peirce'a, jako wczesnych przedstawicieli myślenia w tych kategoriach. Rodzi to pytanie odnośnie zasięgu epistemologii cnoty. W rzeczywistości, jest to dość kontrowersyjna kwestia we współczesnej literaturze.

Kvanvig uważa, że wczesne wersje reliabilizmu, które znajdujemy u Davida Armstronga, Alvina Goldmana czy Roberta Nozicka, należy uznać za wersje epistemologii cnoty. Chociaż explicite odwołują się one do wiarygodnych procesów czy wiarygodnych metod, w najbardziej przychylniej interpretacji można uznać, że traktują o wiarygodnym charakterze poznawczym. Jako takie, stanowią one utajone wersje epistemologii cnoty. Sosa poczynił podobne uwagi odnośnie poglądów Alvina Plantinga, według Greco natomiast, za wersje epistemologii cnoty uznać można każdą koncepcję, w której uzasadnienie i wiedza są funkcją wiarygodności podmiotu.

Wbrew temu Code i Zagzebski twierdzą, że podejście reliabilistyczne nie potrafi wykorzystać najcenniejszych możliwości teorii cnoty. Ponadto Plantinga explicite odrzucił koncepcję cnót, uznając za fundamentalne pojęcie swego systemu "właściwe działanie", nie zaś cnotę intelektualną. Spory te nie mają charakteru wyłącznie semantycznego. Odzwierciedlają raczej niezgodę w kwestii tego, co jest faktycznie cenne w teorii cnoty. Innymi słowy, dotyczą pytania, które jej aspekty, jeśli w ogóle, są przydatne przy wyjaśnianiu wiedzy, uzasadnienia i innych ważnych pojęć epistemicznych.

Bez względu na wynik tych dyskusji, istnieje, jak widzieliśmy, taka charakterystyka epistemologii cnoty, która umożliwia zaliczenie do niej szerokiej gamy poglądów jako jej wersji. Możemy mianowicie rozumieć epistemologię cnoty jako tezę o kierunku badań: tezę, że normatywne własności przekonań definiować trzeba w terminach normatywnych własności podmiotów, a nie na odwrót. Przy takim rozumieniu, za wersje epistemologii cnoty uchodzić może wiele różnych poglądów. Dalsze spory między nimi, dotyczyć zaś będą natury cnót intelektualnych. Mówiąc inaczej, różne wersje epistemologii cnoty nie zgadzają się w kwestii

tego, jaki rodzaj podmiotowości działającej ma kluczowe znaczenie dla uzasadnienia, wiedzy i innych ważnych pojęć epistemicznych.

9. Natura wiedzy

Mówiąc najogólniej, wiedza jest nieprzypadkowo prawdziwym przekonaniem. Różne teorie próbują różnie wyjaśniać tę "nieprzypadkowość". Niektórzy przedstawiciele teorii cnoty doszli w tej kwestii do zgody: że w przypadku wiedzy, *S* wierzy w prawdę nie przez przypadek, lecz ponieważ jego przekonanie wypływa z cnoty intelektualnej. Oto kilka wypowiedzi dotyczących omawianej tezy.

Doszliśmy do wniosku, że wiedza to prawdziwe przekonanie płynące z cnoty intelektualnej, przekonanie, które okazuje się właściwe z powodu cnoty a nie przez zwykły zbieg okoliczności. (Sosa 1991, 277)

[W przypadku wiedzy] dana osoba zasługuje na epistemiczne uznanie, które by się jej nie należało, gdyby osoba ta nabyła prawdziwe przekonanie jedynie przypadkowo. Różnica, która ma tu istotne znaczenie dotyczy stopnia, w jakim zdolności, władze i umiejętności danej osoby są przyczynowo odpowiedzialne za rezultat, czyli zgodne z prawdą wierzenie że *p*. (Riggs 2002, 93-4)

[W przypadku wiedzy] danej osobie udaje się przyjąć coś zgodnie z prawdą, ponieważ czyni to w sposób godny zaufania w danej sytuacji. Jej spolegliwość tłumaczy powodzenie w przyjmowaniu czegoś, co jest prawdziwe. Spolegliwość i wiarygodność tej spolegliwości tłumaczą powodzenie w konkretnej sytuacji. (Lehrer 2000, 223)

Powtarzam, powiedzieć, że ktoś coś wie, to tyle, co powiedzieć, że wiara w prawdę jest jego zasługą. Znaczy to tyle, co powiedzieć, że chwyta prawdę i chwyta ją dzięki swym własnym wysiłkom, zdolnościom i działaniom, a nie przez łut szczęścia, ślepy traf czy cokolwiek innego. (Greco 2003, 111)

Każdy z tych fragmentów wyraża wspólną myśl przewodnią: że wiedza jest prawdziwym przekonaniem opartym na cnotach intelektualnych tego, kto wie. Mówiąc dokładniej, w przypadku wiedzy, *S* wierzy w prawdę, ponieważ *S* wierzy na mocy cnoty intelektualnej. Druga myśl przewodnia tych fragmentów sugeruje, że ten, kto wie, zasługuje na uznanie za dotarcie do prawdy. Obie te myśli są ze sobą ściśle związane. Słuszne bowiem wydaje się stwierdzenie, że dana osoba zasługuje na (szczególnego rodzaju) uznanie za swe powodzenie, dokładnie gdy to powodzenie ma źródło w cnotcie.

Wynika stąd, że teoria cnoty dostarcza środków do interesującego ujęcia sposobu, w jaki wiedza jest nieprzypadkowo prawdziwym przekonaniem. W przypadku wiedzy, dana osoba zasługuje na uznanie za wiarę w prawdę właśnie dlatego, że wiara ta wynika z jej własnych zdolności (albo cnót), a nie ze zwykłego szczęścia, ślepego trafu czy cegokolwiek innego.

Ponadto, relacje między powodzeniem, cnotą i uznaniem są przypadkami bardziej ogólnych zjawisk. Arystoteles na przykład utrzymywał, że dana osoba zasługuje na moralne uznanie za swój czyn tylko wtedy, gdy ten czyn wypływa z cnotliwego charakteru moralnego. Podobnie, chwalimy sukces sportowy tylko wtedy, gdy wypływa on ze zdolności sportowych zawodnika. Odpowiednio, teoria cnoty może pojmować ocenę epistemiczną jako jeden z przypadków bardziej ogólnej i powszechnie znanej oceny.

10. Wartość wiedzy

Arystoteles powiada, że wszyscy ludzie pragną wiedzieć. Znaczy to, że ludzkie istoty cenią wiedzę bardziej niż samo przekonanie, a nawet bardziej niż samo prawdziwe przekonanie. Ale dlaczego tak się dzieje? Dlaczego wiedza ma być bardziej wartościowa niż prawdziwe przekonanie, zwłaszcza że to ostatnie równie dobrze służy działaniu. Zagzebski sugeruje, że właściwe ujęcie wiedzy musi wyjaśniać tę jej szczególną wartość, musi wyjaśniać, dlaczego wiedza jest cenniejsza niż prawdziwe przekonanie. Obecne ujęcie natury wiedzy naturalnie sugeruje pewne stanowisko w kwestii jej wartości. Mówiąc krótko, powodzenie uzyskane dzięki cnotie jest cenniejsze niż powodzenie przez przypadek.

Możemy raz jeszcze odwołać się do Arystotelesa, który odróżnia od siebie a) osiągnięcie pewnego celu przypadkowo lub dzięki szczęściu i b) osiągnięcie go przez czynienie użytku z własnych zdolności lub cnot. Tylko ten drugi rodzaj działania jest, według Arystotelesa, wewnętrznie wartościowy i kluczowy dla rozwoju człowieka. "Najwyższym dobrem człowieka jest działanie duszy zgodne z wymogami jej dzielności" (Etyka Nikomachejska, I.7)¹. Dotyczy to zarówno cnoty intelektualnej jak i moralnej: według Arystotelesa skuteczny użytek z własnych cnot intelektualnych jest zarówno wewnętrznie dobry jak i kluczowy dla rozwoju człowieka. Jeśli tak, to różnica między wiedzą a samym prawdziwym przekonaniem jest jasna. W przypadku wiedzy, docieramy do prawdy dzięki użytkowi z naszych zdolności poznawczych albo władz, będących czymś w rodzaju cnoty intelektualnej.

Możemy ponadto poszerzyć to stanowisko włączając również jeszcze inne rodzaje cnot intelektualnych. Wydaje się na przykład zasadne, że skuteczne użycie odwagi intelektualnej jest również wewnętrznie dobre i kluczowe dla najlepszego życia intelektualnego. Tradycyjnie, to samo mówi się o mądrości i rozumieniu. Wskazuje to na pewną mnogość cnot intelektualnych, których udane wykorzystanie daje początek mnogości dóbr epistemicznych. Najlepsze życie intelektualne - można by rzec: intelektualny rozkwit - pełne jest ich wszystkich (Greco 2004, Riggs 2002, Sosa 2002, Zagzebski 1996).

11. Sceptycyzm

Jak widzieliśmy w Części 2, epistemologia cnoty została początkowo zaproponowana przez Sosę jako odpowiedź na problem regresu. Według znanego zarzutu sceptycyzmu, wszelka wiedza musi być ugruntowana w dobrych racjach, a to grozi nieskończonym (i niemożliwym) regresem racji. Koncepcja cnot tłumaczy, według Sosy, dlaczego nie każda wiedza wymaga takiego ugruntowania. Krótko mówiąc, wiedza jest prawdziwym przekonaniem

ugruntowanym w cnocie intelektualnej, a nie wszystkie cnoty intelektualne wymagają podstawy w racjach. Na gruncie tego stanowiska, niektóre cnoty są cnotami rozumowania. Znaczący to, że niektóre doskonałości intelektualne są dyspozycjami do wnioskowania z przesłanek już akceptowanych. Ale nie wszystkie doskonałości intelektualne są takie. Na przykład dobra pamięć i precyzyjna percepcja są intelektualnymi doskonałościami, ale nie wykorzystują wnioskowania z akceptowanych przesłanek. Wręcz przeciwnie, percepcja u zdrowych istot ludzkich wiarygodnie tworzy przekonania na gruncie doświadczenia zmysłowego. Podobnie pamięć u zdrowych istot, wiarygodnie i bezpośrednio wytwarza przekonania dotyczące przeszłości. Rzetelne rozumowanie (różnego rodzaju) jest także wiarygodnym źródłem przekonań, a to tłumaczy, dlaczego jest ono cnotą intelektualną. Lecz teoria cnoty nie musi stawiać jednych cnót nad innymi - wiedza jest prawdziwym przekonaniem ugruntowanym w cnotach intelektualnych poznającego, w rozumowaniu albo jeszcze inaczej. (Sosa 1980)

Inny problem sceptyczny dotyczy naszej zdolności wykluczania alternatyw tego, co uznajemy za wiedzę. Rozważmy przekonanie Kartezjusza, że siedzi w szlafroku przy kominku. Prawdopodobnie żywi to przekonanie dlatego, że zmysły go tak pouczają. Jednakże, jak sugeruje Kartezjusz, świat mógłby mu się jawić tak samo, nawet gdyby nie siedział przy kominku, lecz zamiast tego spał, był szalony albo padł ofiarą złośliwego zwoździela. Nie chodzi o to, że te ostatnie sytuacje mogłyby się równie dobrze okazać prawdziwe, ani o to, że należy je brać poważnie jako rzeczywiste możliwości. Sęk jednak w tym, że Kartezjusz nie może tych możliwości wykluczyć. A skoro nie może ich wykluczyć, nie może również wiedzieć, że siedzi przy kominku.

Co gorsza, rozumowanie Kartezjusza można generalizować. Najogólniej rzecz ujmując, niczego nie mogę wiedzieć o świecie dopóki nie wiem, czy różne sceptyczne możliwości są fałszywe. Ale skoro nie mogę wiedzieć tego ostatniego, to nie wiem nic o świecie. Ujmując rzecz bardziej formalnie, dla każdego faktycznego twierdzenia p i sceptycznej hipotezy h ,

1. $W(p) \Rightarrow W(\text{nie-}h)$

2. $\text{nie-}W(\text{nie-}h)$

Zatem

3. $\text{nie-}W(p)$

Pomysłowa odpowiedź na ten sceptyczny zarzut wykorzystuje ideę, że nadawanie statusu wiedzy jest podatne na kontekst. A dokładnie, że to kontekst decyduje o tym, jak wysoko ustawione są standardy dotyczące roszczeń do wiedzy. Wykorzystując ten pogląd, kontekstualista przyzna, że zarzut sceptyczny jest poprawny a wniosek prawdziwy w kontekście "filozoficznym", albo w kontekście, w którym standardy dotyczące roszczeń do wiedzy ustawione są przez sceptyka bardzo wysoko. Z drugiej strony przesłanka 2. jest fałszywa w zwyczajnych kontekstach. Innymi słowy, w życiu codziennym standardy roszczeń do wiedzy są na znacznie niższym poziomie, stąd też potoczne roszczenia do wiedzy o świecie są prawdziwe.

Sosa sugeruje, że nie jest konieczne żadne takie ustępstwo na korzyść sceptyka. Zdaniem Sosy S wie, że p tylko wtedy, gdy (ogólnie rzecz biorąc) przekonanie S powstało dzięki cnotie i jest dzięki temu "bezpieczne", albo innymi słowy jest takie, że S wierzyłyby, że p tylko wówczas, gdyby p było prawdą. Jak wskazuje Sosa, przy zadowalającej interpretacji odpowiednich przypuszczających okresów warunkowych, nasze przekonania o świecie są zwykle bezpieczne, zatem uchodzą za wiedzę (Sosa 1999, 2000).

By to zrozumieć, potrzeba krótkiej dygresji w celu rozpatrzenia warunków prawdziwości dla przypuszczających okresów warunkowych. Wyobraźmy sobie, że Jones jest mężczyzną o skromnym budżecie, który jednakże uwielbia sztukę współczesną. Rozważmy teraz następujący przypuszczający okres: Jones kupiłby jakiś oryginał Picassa tylko w razie, gdyby był bogaty. Sądźmy, że okres ten jest prawdziwy, gdyż sądźmy, że Jones chce posiadać oryginał Picassa, ale że jedynie bogaci kupują oryginalne dzieła Picassa. Potrafimy sobie wyobrazić okoliczności, w których Jones faktycznie kupiłby coś Picassa, ale w tych wyobrażonych okolicznościach Jones jest bogaty. Zauważmy, że okres warunkowy jest prawdziwy pomimo tego, że potrafimy wyobrazić sobie sytuacje, w których oryginały Picassa są tanie jak barszcz i prawie każdego na nie stać. Lecz taki scenariusz nie jest odpowiedni by oceniać prawdziwość rozważanego zdania warunkowego. Oceniamy ją raczej przez wyobrażenie sobie okoliczności względnie zbliżonych do faktycznego stanu rzeczy i przez określenie, jak by się sprawy potoczyły w okolicznościach tego typu. I znów, rozważmy następujący okres warunkowy: Jones miałby sposobność spacerować po księżycu tylko w razie, gdyby był astronautą. Zdanie to jest prawdziwe również wtedy, gdy potrafimy sobie wyobrazić zupełnie odmienne okoliczności, w których nawet zwykli ludzie mieliby sposobność chodzić po księżycu.

Rozważmy teraz przekonanie Kartezjusza, że siedzi przy kominku. Przekonanie to jest bezpieczne w tym sensie, że Kartezjusz wierzyłyby, iż siedzi przy kominku tylko wówczas, gdyby było to prawdą. Mówiąc inaczej, gdyby Kartezjusz nie siedział przy kominku - gdyby na przykład sobie popijał w drugim pokoju - nie żywiłyby przekonania, że siedzi przy kominku. Co więcej, nasze przekonania o fałszywości hipotez sceptyków są również bezpieczne. Wierzę, że nie jestem bezcielesnym mózgiem w naczyniu, oszukiwanym przez wygenerowane komputerowo halucynacje. I to moje przekonanie jest bezpieczne w odpowiednim sensie: we wszelkich okolicznościach podobnych do tego, jak się rzeczy mają, jeśli wierzę, że nie jestem mózgiem w naczyniu, to nim nie jestem. Mówiąc językiem semantyki możliwych światów: w tym świecie i w pokrewnych światach możliwych, gdy wierzę, że nie jestem mózgiem w naczyniu, to nie jestem mózgiem w naczyniu. I jest tak, nawet jeśli istnieją odległe światy, w których jestem takim mózgiem, wierząc, że nim nie jestem. Skoro światy te nie są podobne do obecnego, nie mogą służyć do ustalania prawdziwości omawianych okresów warunkowych.

Koncepcja Sosy, że wiedza to bezpieczne przekonanie pozostaje w zgodzie z podejściem do wiedzy wypracowanym na gruncie teorii cnoty. Dzieje się tak, ponieważ cnoty intelektualne (tak jak się je tu rozumie) to zdolności oceniania, co jest prawdą. A ogólnie rzecz biorąc, to, czy ktoś posiada taką zdolność, zależy od współczynnika powodzenia w obrębie pokrewnych

możliwych światów. Innymi słowy, powiedzieć, że ktoś posiada zdolność osiągnięcia X to tyle, co powiedzieć, że z powodzeniem osiągałby X w szeregu okoliczności względnie zbliżonych do tych, w jakich zwykle się znajduje. Ale wówczas możliwości nieobecne w typowych sytuacjach nie mogą służyć określeniu, czy ktoś posiada omawianą zdolność. Na przykład zdolności Barry'ego Bonds'a by trafić w piłkę baseballową, nie umniejsza fakt, że nie trafiałby w nią, gdyby leciała z prędkością dwustu mil na godzinę. Podobnie nie umniejsza naszych zdolności percepcyjnych fakt, że nie potrafimy odróżnić prawdziwych stołów i krzeseł, od generowanych komputerowo halucynacji czy snów, wywołanych przez złego ducha. Fakt, że w scenariuszach sceptycznych uleglibyśmy złudzeniu, nie ma znaczenia w kwestii, czy posiadamy cnoty poznawcze (albo zdolności) wymagane dla wiedzy (Greco 2000).

12. Kontekstualizm

Jeśli słuszne jest to, co zostało powiedziane, wówczas nie trzeba przyjmować kontekstualizmu w kwestii przypisywania wiedzy, aby odeprzeć zarzut sceptyka. Niemniej jednak, podejście teorii cnoty w epistemologii jest spójne z kontekstualizmem. Epistemolog cnoty mógłby na przykład utrzymywać, że wiedza wymaga wiarygodności podmiotu oraz że stopień wymaganej wiarygodności zmienia się wraz z kontekstem. Podobnie epistemolog mógłby twierdzić, że wraz z kontekstem zmienia się zasięg wiarygodności wymaganej dla wiedzy. Zgodnie z tym poglądem, cnoty intelektualne definiowane są, jak powyżej, w terminach powodzenia na obszarze pokrewnych możliwych światów, kontekst zaś określa jak głęboko powodzenie ma sięgać w przestrzeń możliwości.

Wreszcie, koncepcja, że wiedza jest prawdziwym przekonaniem płynącym z cnoty intelektualnej, pociąga za sobą jeszcze inny rodzaj wrażliwości na kontekst. Przywołajmy podejście do wiedzy przedstawione w Części 9: że w przypadku wiedzy, S wierzy w prawdę, ponieważ S wierzy na mocy cnoty intelektualnej. Jak mamy rozumieć owo "ponieważ"? Najlepiej byłoby to rozumieć w terminach mocy eksplanacyjnej: W przypadku wiedzy, fakt że S wierzy w prawdę da się wytłumaczyć tym, że S wierzy na mocy cnoty intelektualnej. Lecz słuszne się wydaje, że moc eksplanacyjna jest przynajmniej częściowo funkcją kontekstu. Tak więc, przyznawanie statusu wiedzy jest czułe na kontekst również na tej płaszczyźnie (Greco 2004).

Bibliografia

Dziela cytowane

- Code, L., 1987, *Epistemic Responsibility*, Hanover: University Press of New England and Brown University Press.
- Greco, J., 2004, "Knowledge as Credit for True Belief," in DePaul and Zagzebski.
- Greco, J., 2000, *Putting Sceptics in Their Place*, New York: Cambridge University Press.
- Greco, J., 1999, "Agent Reliabilism," in J. Tomberlin, ed., *Philosophical Perspectives*, 13, *Epistemology*, Atascadero: Ridgeview.

- Kvanvig, J., 1992, *The Intellectual Virtues and the Life of the Mind*, Savage, Maryland: Rowman and Littlefield.
- Lehrer, K., 2000, *Theory of Knowledge, 2nd edition*, Boulder: Westview Press.
- Montmarquet, J., 1993, *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*, Lanham: Rowman and Littlefield.
- Riggs, W., 2002, "Reliability and the Value of Knowledge," *Philosophy and Phenomenological Research*, 64: 79-96.
- Sosa, E., 2002, "The Place of Truth in Epistemology," in DePaul and Zagzebski.
- Sosa, E., 2000, "Skepticism and Contextualism," *Philosophical Issues*, 10: 1-18.
- Sosa, E., 1999, "How Must Knowledge be Modally Related to What is Known?," *Philosophical Topics*, 26: 373-384.
- Sosa, E., 1991, *Knowledge in Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sosa, E., 1980, "The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge," *Midwest Studies in Philosophy*, V: 3-25. Reprinted in Sosa 1991.
- Zagzebski, L., 1996, *Virtues of the Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.

Prace zbiorowe

- Axtell, G., (ed.), 2000, *Knowledge, Belief and Character: Readings in Virtue Epistemology*, Lanham: Rowman and Littlefield.
- Brady, M. S. and Pritchard, D. H., (eds.), 2003, *Moral and Epistemic Virtues*, Oxford: Basil Blackwell.
- Brady, M. S. and Pritchard, D. H., (eds.), 2003, *Virtues: Moral and Epistemic*, special double issue of *Metaphilosophy*, 34.
- DePaul, M. and Zagzebski, L., (eds.), 2004, *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.
- Fairweather, A. and Zagzebski, L., (eds.), 2001, *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, Oxford: Oxford University Press.
- Greco, J., (ed.), 2004, *Sosa and his Critics*, Oxford: Blackwell.
- Kvanvig, J., (ed.), 1996, *Warrant in Contemporary Philosophy: Essays in Honor of Alvin Plantinga's Theory of Knowledge*, Lanham: Rowman and Littlefield.
- Steup, M., (ed.), 2001, *Knowledge, Truth and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility and Virtue*, New York: Oxford University Press.
- Villanueva, E., (ed.), 1994, *Truth and Rationality*, Atascadero: Ridgeview.
- *Nous*, 27, 1 (1993).
- *Philosophical Issues* 5 (1994)
- *Philosophical Studies* 78 (1995)
- *Philosophy and Phenomenological Research*, LX, 1 (2000).
- *Philosophy and Phenomenological Research*, LXVI, 2 (2003).

Pozostałe istotne pozycje

- Axtell, G., 1996, "Epistemic-Virtue Talk: The Reemergence of American Axiology?," *The Journal of Speculative Philosophy* 10:172-198.
- Axtell, G., 1997, "Recent Work in Virtue Epistemology," *American Philosophical Quarterly* 34: 410-430.
- Axtell, G., 1998, "The Role of the Intellectual Virtues in the Reunification of Epistemology," *The Monist* 81: 488-508.
- Battaly, H. D., "What is Virtue Epistemology?," 20th World Congress of Philosophy. [[Available online](#)]

- Bloomfield, P., 2000, "Virtue Epistemology and the Epistemology of Virtue," *Philosophy and Phenomenological Research*, 60: 23-43.
- Bonjour, L. and Sosa, E., 2003, *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*, Malden, MA: Blackwell.
- Code, L., 1984, "Toward a 'Responsibilist' Epistemology," *Philosophy and Phenomenological Research* XVI: 29-50.
- Driver, J., 1989, "The Virtues of Ignorance," *Journal of Philosophy*: 373-84.
- Goldman, A. I., 1992, "Epistemic Folkways and Scientific Epistemology," in A. I. Goldman, *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Greco, J., 1993, "Virtues and Vices of Virtue Epistemology," *Canadian Journal of Philosophy* 23: 413-432.
- Greco, J., 1994, "Virtue Epistemology and the Relevant Sense of 'Relevant Possibility'," *Southern Journal of Philosophy* XXXII: 61-77.
- Greco, J., 2002 "Virtues in Epistemology" in P. Moser, ed., *Oxford Handbook of Epistemology*, New York: Oxford University Press.
- Greco, J., ed., 2003, *Sosa and his Critics*, Oxford: Blackwell.
- Grimm, S., 2001, "Ernest Sosa, Knowledge and Understanding" *Philosophical Studies* 106, 3: 171-191.
- Hibbs, T. S., 2001, "Aquinas, Virtues and Recent Epistemology," *Review of Metaphysics* 52,3: 171-191.
- Hookway, C., 1993, "Mimicking Foundationalism: on Sentiment and Self-control," *European Journal of Philosophy* 1,2: 156-174.
- Hookway, C., 1994, "Cognitive Virtues and Epistemic Evaluations," *International Journal of Philosophical Studies* 2,2: 211-227.
- Kvanvig, J., 2003, *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, Cambridge: Cambridge University Press,
- Montmarquet, J., 1987, "Epistemic Virtue," *Mind* 96: 482-497.
- Plantinga, A., 1993, *Warrant and Proper Function*, Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga, A., 1993, "Why We Need Proper Function," *Nous* 27, 1: 66-82
- Pritchard, D. H., forthcoming, *Epistemic Luck*, Oxford: Oxford University Press.
- Pritchard, D. H., 2005, 'Virtue Epistemology and the Acquisition of Knowledge', *Philosophical Explorations* 8.
- Riggs, W., 1998, "What Are the 'Chances' of Being Justified?" *The Monist*, 81: 452-472.
- Riggs, W., 2002, "Beyond Truth and Falsehood: The Real Value of Knowing that P," *Philosophical Studies*, 107: 87-108.
- Sosa, E., 1985, "The Coherence of Virtue and the Virtue of Coherence: Justification in Epistemology," *Synthese* 64: 3-28. Reprinted in Sosa 1991.
- Sosa, E., 1993, "Proper Functionalism and Virtue Epistemology," *Nous* 27, 1: 51-65.
- Sosa, E., 1997, "How to Resolve the Pyrrhonian Problematic: A Lesson from Descartes," *Philosophical Studies* 85.
- Sosa, E., 1999, "How must Knowledge be Modally Related to what is Known?" in *Philosophical Topics* 26, 1 & 2: 373-384.
- Sosa, E., 1999, "How to Defeat Opposition to Moore," *Philosophical Perspectives*, 13: 141-55.
- Sosa, E., 2003, "Beyond Internal Foundations to External Virtues," in Bonjour and Sosa 2003.
- Taliaferro, C., 2001, "The Virtues of Embodiment," *Philosophy* 76: 111-125.
- Woods, J., 1998, *Epistemology: Becoming Intellectually Virtuous*, Grand Rapids: Intervarsity Press.

- Zagzebski, L., 1997, "Virtue in Ethics and Epistemology," *American Catholic Philosophical Quarterly* 71 (Supp): 1-17.
- Zagzebski, L., 1998, "Virtue Epistemology" in *Encyclopedia of Philosophy*, New York: Routledge.
- Zagzebski, L., 1999, "What is Knowledge?", in J. Greco and E. Sosa, eds., *The Blackwell Guide to Epistemology*, Oxford: Blackwell.

ⁱ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN 1982, s. 22.