



Jakim prawem toną statki? Rzecz o *Etyce przekonania* W.K. Clifforda

W 1876 roku brytyjskim Parlamencie uchwalono tzw. Merchant Shipping Act. Ustawa ta stanowiła przełom w podejściu do bezpieczeństwa żegluga handlowej. Z dnia na dzień zerwano z praktykami, które sankcjonowało wcześniejsze ustawodawstwo. Wcześniejsza „haniebna” ustawa z 1871 roku, uchwalona podówczas pod naciskiem lobby armatorów statków i kupców morskich, nakazywała marynarzom pod groźbą surowej kary (z karą więzienia włącznie) wywiązać się z obowiązku żegluga po podpisaniu kontraktu, nie wskazując przy tym żadnych okoliczności wyłączających (takich jak np. zły stan floty, grożący jej zatonięciem). Spowodowało to dalsze obniżenie i tak już dramatycznie niskiej kondycji statków kupieckich, wpływając na wzrost niechlubnej statystyki zatonięć marynarzy (rzędu tysiąca rocznie). Surowe przepisy powodowały, że poszukujący za wszelką cenę środków do życia marynarze podejmowali ryzyko żegluga nawet wtedy, gdy pojawiały się poważne wątpliwości co do żeglownych zdolności statków. W morze wypływały okręty, które już dawno powinny być wyremontowane lub wycofane ze służby (potocznie zwane zresztą „statkami trumnami”, *coffin ships*). Niebawem po uchwaleniu kontrowersyjnych przepisów opinią publiczną wzburzyły kolejne zatonięcia statków. W 1873 roku z obawy o własne życie piętnastu marynarzy odmówiło uczestniczenia w rejsie na okręcie o nazwie Peru, czyniąc to wbrew podpisanym wcześniej kontraktom. W konsekwencji marynarze ci trafili na trzy miesiące do więzienia, zaś na ich miejsce armator rychło zatrudnił innych. Po skompletowaniu załogi statek wypłynął z Cardiff, po czym zatonął wraz całą załogą w Zatoce Biskajskiej. O tym i innych ponurych rezultatach stosowania przez armatorów i kupców Darwinowskiej zasady *survival of the fittest* rozpisywała się codzienna prasa.

Zatonięcie Peru stało się symbolicznym pretekstem dla parlamentarnej interwencji posła Samuela Plimsolla, który przeciwstawiając się lobby armatorów statków, żądał ograniczenia panującej dotąd pełnej swobody kontraktowej w żegludze handlowej. W niedługim czasie Plimsollowi udało się, m.in. dzięki presji prasy i panującym nastrojom, przekonać najbardziej prominentnych polityków (m.in. lorda Shaftesbury i konserwatywnego premiera Benjamina Disraeliego), co pozwoliło podjąć pracę nad zmianą obowiązującej regulacji. Efektem prac parlamentarnych była wskazana ustawa z 1876 roku. Zgodnie z przepisami tego

aktu zobowiązano armatorów do wprowadzenia licznych zabezpieczeń na statkach, w szczególności do namalowania na każdej z burt specjalnej linii, która miała być widoczna nad poziomem wody przed wypłynięciem statku. Wprowadzono także stosowne kontrole w portach. Miało to chronić okręty kupieckie przed ich notorycznym przeładowywaniem. Trend ten kontynuowano w latach kolejnych, gdy rozwijano przepisy dotyczące ochrony marynarzy, załadunku i weryfikacji zdolności żeglownych wypływających statków, wprowadzając dodatkowe procedury i ograniczenia.

Casus statku Peru stanowił inspirację dla słynnego przykładu, od którego zaczyna się *Etyka przekonani*. Esej ten został ogłoszony przez Williama Kingdona Clifforda w formie wykładu na spotkaniu Towarzystwa Metafizycznego w Londynie 11 kwietnia 1876 roku. Przekład opublikowanej niedługo potem wersji drukowanej odczytu prezentujemy czytelnikom w niniejszym numerze „Er(r)go”. Esej ten nie analizuje jednak prawnych aspektów opisanej wyżej sprawy: te, włącznie z uchwaleniem nowej ustawy, były audytorium zgromadzonego w czasie wykładu Clifforda w Towarzystwie nazbyt dobrze znane. Raczej, wspomniany *casus* stanowi przyczynek do badania zjawiska, które doprowadziło do tej, jak i wielu innych, podobnych tragedii, poprzez analizę pewnych etycznych i epistemicznych wymogów, które stawia się nie tylko działającym, ale w ogóle myślącym podmiotom. W centrum uwagi czytelnika eseju od razu pojawia się postać armatora statku, który licząc na łut szczęścia lub opatrność, opiera swoją decyzję o wysłaniu statku w rejs na niedostatecznie uzasadnionych przekonaniach. Dla Clifforda postać armatora to paradygmatyczny przykład człowieka, który zachował się nieetycznie. Przedmiotem surowej oceny moralnej nie są tutaj jednak, jak to zwykle bywa w przypadku oceny etycznej, same czyny człowieka. W swym wykładzie Clifford przekonuje nas, że właściwym moralnym grzechem armatora nie było samo wysłanie nienadającego się do żeglugi statku, który potem zatonął. Jego błąd, jak argumentuje Clifford, polegał przede wszystkim na oparciu tego działania na niedostatecznie uzasadnionym przekonaniu, którym była bezgraniczna wiara w opatrność w sytuacji, gdy powinien był on raczej zaufać empirycznemu świadectwom, które miał przed sobą. A te zaświadczały, że statek do żeglugi się nie nadaje. Co więcej, błąd tego rodzaju jest przedmiotem równie surowej oceny moralnej w sytuacji, gdy faktycznie statek nie zatonie i jakimś cudem wróci bezpiecznie z podróży. Argumentacja, która następuje po przytoczeniu tego przykładu, ma charakter ściśle filozoficzny i pryncypialny: jest to argumentacja z pogranicza epistemologii (teorii poznania) i etyki. Jest to ponadto argumentacja normatywna, której celem jest wyznaczenie pewnego standardu uzasadniania wszelkich przekonań, a która rości sobie przy tym uniwersalny charakter. W przekonaniu samego Clifforda ewidencjalistyczna zasada, nakazująca opierać się na dostatecznych świadectwach, to jedyna recepta, która

– gdyby była powszechnie stosowana – pozwoliłaby uniknąć wielu tego rodzaju tragedii w przeszłości, rokując także na przyszłość, przyczyniając się zarazem do rozkwitu ludzkości.

Jak wskazaliśmy, esej ten został początkowo przedstawiony w formie wykładu w elitarnym Londyńskim Towarzystwie Metafizycznym. Fakt ten nie pozostaje bez znaczenia zarówno dla formy, jak i treści eseju. Wiadomo, że w historii rozwoju myśli ludzkiej rozmaite kluby i towarzystwa odgrywały niejednokrotnie rolę kluczową. Najznamienitsze dzieła filozoficzne pomyślane były w pierwszej kolejności jako wypowiedzi bądź wykłady dla specyficznego, klubowego audytorium. Organizacje tego typu (akademie, królewskie towarzystwa naukowe, takie jak np. Royal Society, czy kluby akademickie, takie jak Phi Beta Kappa) znajdujemy w każdej epoce historycznej, w której myśl ludzka posunęła się do przodu.

W wiktoriańskiej Anglii jednym z takich stowarzyszeń prywatnych, choć nie tajnych, było wskazane Towarzystwo Metafizyczne (*The Metaphysical Society*), założone w 1869 roku, z pomocą finansową lorda Alfreda Tennysona, przez znanego londyńskiego architekta i literata Jamesa T. Knowlesa, którym kierowała obawa, że zataczający coraz szersze kręgi kryzys wiary religijnej wpłynie negatywnie na moralność ogółu społeczeństwa. Klub ten przez kolejnych jedenaście lat swego funkcjonowania gromadził na swych spotkaniach największe znakomitości intelektualne Wielkiej Brytanii: arcybiskupów i biskupów różnych religii chrześcijańskich (jak arcybiskup i kardynał Henry Edward Manning czy arcybiskup William Thomson), teologów (jak arianin, założyciel „The Spectator” Richard Holt Hutton czy William George Ward, profesor filozofii moralnej, katolicki konwertyta), deistów (jak lord Arthur Russell, znany klubman, polityk, kuzyn słynnego filozofa analitycznego Bertranda Russella), wolnomyślicieli, agnostyków i ateistów (by wymienić choćby biologa, znanego jako „buldog Darwina” i pierwszy agnostyk w kraju, Thomasa Huxleya, czy poetę Rodena Noela). W klubie dyskutowali filozofowie (tacy jak pierwszy prezydent słynnego *Aristotelian Society*, proto-pragmatysta Shadworth Hollway Hodgson czy unitariański myśliciel James Martineau), prawnicy (tacy jak James Fitzjames Stephen czy baron Frederick Pollock, autor słynnej historii prawa angielskiego), psychologowie (tacy jak James Sully), medycy (jak chirurg James Hinton), naukowcy (jak fizyk John Tyndall, astronom Charles Pritchard czy zoolog William Benjamin Carpenter). Uczestnikami spotkań bywali także politycy, w tym angielscy premierzy: Arthur James Balfour i William Gladstone¹. Klub został zlikwidowany pod koniec 1880 roku, gdyż, jak wskazał nieco sarkastycznie Huxley, panowało

1. Por. Timothy Madigan, *W.K. Clifford and the Ethics of Belief*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2010, s. 7.

w nim „nazbyt wiele sympatii wzajemnej”². Członkiem tego elitarnego, choć z całą pewnością pluralistycznie obsadzonego klubu dyskusyjnego był także nasz autor, wybierający się matematyk i filozof – W.K. Clifford.

Tytuł wykładu Clifforda nie był przypadkowy. W zamyśle fundatorów Towarzystwa zostało ono powołane w celu rozważania podstaw i statusu przekonań zarówno w naukach przyrodniczych, jak i moralnych. Nie stroniono tam jednak także od dyskutowania kwestii statusu przekonań religijnych, a nawet pewnych konkretnych przykładów przekonań przybierających postać twierdzeń niedowodliwych, jak np. twierdzenia o nieśmiertelności duszy. Debaty były żarliwe, lecz kulturalne, bo dyskutanci, pomimo odmienności stanowisk, darzyli się wielkim szacunkiem. Autorzy wystąpień starali się nadać argumentacji filozoficznej literacką formę, dzięki czemu wiele z wygłoszonych tam wykładów to kunsztowne „eseje filozoficzne”. Niektóre z nich, jak wystąpienia Huxleya o tym, czy żaby posiadają duszę, czy idea nieśmiertelności jest racjonalna bądź o tym, czy Jezus faktycznie zmartwychwstał, stanowią perły twórczości tego autora, klasyka zarówno naukowej, jak i popularnej literatury angielskiej. A to zaledwie jednostkowe przykłady.

Z pewnością nazwisko Huxleya jest znane czytelnikom, którzy mieli styczność z filozofią i literaturą brytyjską. Można natomiast przypuszczać, że nazwisko i twórczość Clifforda stanowią dla nich raczej nowość. Twórczością Clifforda nie interesowali się bowiem do tej pory polscy filozofowie i literaturoznawcy. Nazwisko Clifforda mogło „przewinąć się” gdzieś w tle, niejako przy okazji lektury tłumaczeń tekstów bardziej rozpoznanych autorów, którzy, zwykle krytycznie, odnosili się do jego słynnej tezy ewidencjalistycznej. Teza ta, zwana w literaturze „tezą Clifforda” (*the Clifford's thesis*) brzmi: „Zawsze, wszędzie i bez względu na osobę niesłusznie jest żywić przekonania oparte na niedostatecznym świadectwie”³.

Na gruncie zachodniej literatury filozoficznej dostępnej w języku polskim odwołania do tezy Clifforda znajdujemy w dziełach dwóch filozofów, z których jeden był współczesny jemu, a drugi współczesny jest nam. Obaj uczynili z niego, zresztą z podobnych pobudek, intelektualnego wroga. Pierwszym z nich jest William James, słynny pragmatysta z Bostonu, który w swoim dziele pt. *Prawo*

2. Madigan, *W.K. Clifford and...*, s. 21.

3. Tłumaczenie samej tej tezy przedstawiamy za: Peter Van Inwagen, *Zawsze, wszędzie i bez względu na osobę niesłusznie jest żywić przekonania oparte na niedostatecznym świadectwie*, przeł. Joanna Teske, „Roczniki Filozoficzne” 2009, t. LVII, nr 2, s. 173–192. Nieco inne tłumaczenie tej tezy (autorstwa Adama Groblera) znajdujemy w polskim wydaniu *Prawa do wiary* Williama Jamesa: „Dawanie wiary czemukolwiek bez wystarczających dowodów jest rzeczą złą zawsze, wszędzie i dla każdego” (William James, *Prawo do wiary*, przeł. Adam Grobler, wprowadzenie Włodzimierz Galewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 41).

do wiary już na samym jego początku przywołuje i ekstensywnie krytykuje Clifforda jako głównego przedstawiciela tzw. intelektualizmu, nazywając jego etykę przekonań „antychrześcijańską” i „fantastyczną”. O samym zaś Cliffordzie pisze James tak: „Gdyby wszystkie dzieła Clifforda, wyjąwszy *Etykę przekonań*, poszły w niepamięć, mógłby on w przyszłych traktatach z psychologii figurować jako nieco banalny przypadek sknery, którego kojarzenie idei doprowadziło do przedkładania własnego złota nad wszelkie dobra, jakie mógłby za nie nabyć”⁴. Jak widać słynny filozof nie tylko skupił się na argumentacji merytorycznej, ale – korzystając z naturalnej lekkości pióra – pozwolił sobie także na złośliwe porównania. Dodajmy, że w momencie, gdy James pastwił się nad *Etyką przekonań* i jej autorem, ten nie żył już prawie od dwudziestu lat, nie mógł więc na tak sformułowaną krytykę odpowiedzieć.

Drugim współczesnym autorem, który odwołuje się do wyżej wskazanej tezy Clifforda, jest chrześcijański filozof analityczny Peter van Inwagen, który w serii artykułów bronił sensowności wiary chrześcijańskiej jako przekonań opartych niekomunikowalnym wglądzie (*incommunicable insight*), podając w wątpliwość ewidencjalizm Clifforda jako zbyt surowy⁵. W języku polskim ukazał się jego znany artykuł pt. *Zawsze, wszędzie i bez względu na osobę niesłusznie jest żywić przekonania oparte na niedostatecznym świadectwie*⁶.

Poza wskazanymi dwoma przetłumaczonymi tekstami, teza Clifforda pojawia się na gruncie filozoficznej literatury polskiej w *Studiach z etyki przekonań* autorstwa Włodzimierza Galewicza⁷. Książka ta zawiera kilkanaście esejów z zakresu etyki przekonań, żaden nie jest jednak poświęcony wyłącznie tezie Clifforda, która wspomniana jest tam jedynie mimochodem. Można więc wskazać, że póki co w polskiej literaturze filozoficznej temat ten nie doczekał się żadnego głębszego opracowania⁸. Jest to rzecz zaskakująca, zważywszy na to, że teza Clifforda jest żywo dyskutowana przez filozofów religii i epistemologów od ponad stu lat. Debata na jej temat ucichła co prawda nieco po krytyce Jamesa na początku XX wieku, jednakże temat stał się niezwykle popularny ponownie w drugiej połowie

4. James, *Prawo do wiary*, s. 114.

5. Peter van Inwagen, *Quam Dilecta*, w: *God and the Philosophers*, red. Thomas Morris, 1994, lub Peter van Inwagen, *Clifford Ghosts*, <http://andrewmbailey.com/pvi/Cliffords_Ghost.pdf>.

6. Peter van Inwagen, *Zawsze, wszędzie i bez względu na osobę niesłusznie jest żywić przekonania oparte na niedostatecznym świadectwie*, przeł. Joanna Teske, „Roczniki Filozoficzne” 2009, t. LVII, nr 2, s. 173–192. Wydanie oryginalne: *Is It Wrong Everywhere, Always, and for Anyone to Believe Anything Upon Insufficient Evidence?*, w: *Faith, Freedom and Rationality*, red. John Jordan i Daniel Howard-Snyder, Rowman and Littlefield, Savage, Maryland 1996, s. 137–154.

7. Włodzimierz Galewicz, *Studia z etyki przekonań*, Universitas, Kraków 2007.

8. Pewną lukę w tym zakresie uzupełni znajdujący się obecnie w druku artykuł Adama Dyrdy pt. *Pragmatyczny wymiar tezy Clifforda*, który ukaże się w jednym z najbliższych numerów „Przeglądu Filozoficzno-Literackiego”.

XX wieku⁹, także m.in. dzięki pisarstwu filozofa i noblisty B. Russella, który był żarliwym popularyzatorem ewidencjalizmu. Dopiero jednak w ostatnich latach twórczość Clifforda doczekała się systematycznego opracowania, gdyż ukazały się: zbiorowe wydanie najważniejszych esejów Clifforda (z *Etyką przekonań* włącznie) oraz monografia na ten temat, podsumowująca ponad stuletnie oddziaływanie eseju i wysuwane wobec jego tez argumenty krytyczne – obie pozycje autorstwa (*resp.* pod redakcją) Timothy’ego Madigana. Można więc powiedzieć, że tekst *Etyki przekonań* należy do kanonu współczesnej filozofii anglosaskiej.

Zanim omówimy w skrócie zasadnicze twierdzenia *Etyki przekonań* i główne argumenty krytyczne, przedstawimy biogram jej autora. Choćby powierzchowna znajomość jego życiorysu pozwoli bowiem odkryć zamysł towarzyszący powstaniu tego dzieła. Urodzony w Exeter w Anglii William Kingdon Clifford (1845–1879) był synem księgarza, jego matka zaś nie posiadała żadnego wykształcenia i zajmowała się domem. To po niej Clifford odziedziczył panieńskie nazwisko w postaci swojego drugiego imienia („Kingdon”) i rachityczny organizm (mama zmarła, gdy Clifford miał dziewięć lat). W wieku piętnastu lat posłano go do King’s College w Londynie, gdzie z zapałem studiował matematykę i literaturę klasyczną. Trzy lata później dostał się do Trinity College w Cambridge. Jako utalentowany młody matematyk (zajmujący się głównie geometrią) wzbudzał zachwyty nauczycieli. Posiadał on także niezwykle zdolności językowe, co pozwoliło mu w krótkim czasie opanować takie języki jak: francuski, niemiecki, hiszpański (które uważał za użyteczne), arabski, grekę i sanskryt (które traktował jako wyzwanie). Z czystej ciekawości nauczył się także pisma hieroglificznego, alfabetu Morse’a i tzw. zapisu stenograficznego (ang. *shorthand*). Jeśli chodzi o jego stosunek do duchowości, to prędko porzucił wiarę religijną, podobnie jak wielu intelektualistów na fali tzw. wiktoriańskiego kryzysu wiary, lecz krok ten nie spowodował u niego poczucia wewnętrznej pustki czy depresji. Wręcz przeciwnie, rozczarowanie religijne było dla niego pozytywnym przeżyciem poznawczym, stanowiącym bodziec do intensywnej pracy naukowej. Clifford akceptował twierdzenia ewolucjonizmu, uznając dążenie do wiedzy za przejaw przystosowania się naukowca do zmieniających warunków otoczenia. Utrata wiary w Boga nie była dla niego synonimem upadku moralnego (a twierdzenie to przyjmowali nawet niektórzy agnostycy, którzy, jak np. John Stuart Mill, byli skłonni akceptować pozytywny wpływ

9. Por. m.in. następujące prace i cytowaną tam literaturę. Roderick Chisholm, *Epistemic Statements and the Ethics of Belief*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1956, t. 16, nr 4; Susan Haack, *The Ethics of Belief Reconsidered*, w: *The Philosophy of Roderick M. Chisholm*, red. Lewis Edwin Hahn, Open Court, Chicago and La Salle, IL 1997; Rose Ann Christian, *Restricting the Scope of the Ethics of Belief: Haack’s Alternative to Clifford and James*, „Journal of the American Academy of Religion” 2009, t. 77, nr 3, s. 461–493. Wyczerpującą bibliografię prac na temat *Etyki przekonań* Clifforda znajdzie czytelnik w: Madigan, *W.K. Clifford...*, s. 187–197.

zinstytucjonalizowanej religii na moralność szerokich mas społecznych). Same zasady moralne Clifford utożsamiał z naczelnymi zasadami społecznymi, które pomyślnie przeszły praktyczny test ewolucyjnego przystosowania, oddzielając je od ich religijnego „rodowodu”. Z czasem Clifford i w tej kwestii się radykalizował, dostrzegając, że instytucje kościelne i klerykalne stanowią główną przeszkodę dla rozwoju naukowego, który wymagał akceptacji tez teorii ewolucji. Główny badacz twórczości Clifforda, Madigan, wskazuje, że dostrzegł on konieczność zastosowania modelu ewolucyjnego w badaniach nad zjawiskami społecznymi, zanim większość teoretyków, włącznie z samym Darwinem, była skłonna przyznać, że ważność tez teorii ewolucji wykracza poza zakres powstawania i rozwoju gatunków biologicznych¹⁰. W związku z tym popularny mieszczański deizm, uznający zjawiska społeczne powiązane z religią i religijnością, pomimo ich oparcia na niewiedzy, za pożyteczne z punktu widzenia moralnego, został w myśli Clifforda wyparty przez bezkompromisowy ateizm i sceptycyzm, wedle których każde twierdzenie nieoparte na dostatecznych świadectwach jest nie tylko nieuprawnione (epistemicznie nieuzasadnione), ale także moralnie złe.

Będąc od 1868 roku członkiem Trinity College w Cambridge, Clifford zaprzyjaźnił się z pracującymi tam naukowcami: filozofem H. Sidgwickiem, matematykiem Johnem Vennem, ekonomistą Alfredem Marshalllem, a także wspomnianym już „buldogiem Darwina” – Thomasem Huxleyem. W swej pracy naukowej Clifford zajmował się badaniami nad geometriami nieeuklidesowymi (odnosząc się do prac Bernharda Riemanna i Nikołaja Łobaczewskiego, które popularyzował). Poświęcał się także rozważaniom filozoficznym, będąc cenionym mówcą. W 1871 roku został profesorem matematyki stosowanej w laickim University College w Londynie. Został również członkiem prestiżowego Royal Society (1874), a także najmłodszym członkiem wspomnianego wcześniej Towarzystwa Metafizycznego.

W badaniach naukowych i pracy popularyzatorskiej przeszkadzały mu nieustanne kłopoty zdrowotne. W ostatnich latach życia choroba Clifforda nasiliła się. W okresie tym większość czasu spędzał w krajach śródziemnomorskich, gdzie panował bardziej przyjazny klimat. Mimo to nie rezygnował ostatecznie z pracy naukowej. Wraz z Huxleyem założył w 1878 roku tzw. Kongres Myślicieli Liberalnych (*Congress of the Liberal Thinkers*), lecz poważne kłopoty zdrowotne nie pozwoliły mu w nim uczestniczyć (przesłał on jedynie notatkę na temat dobroczynnego wpływu „sceptycyzmu intelektualnego”, którą odczytano na Kongresie). Zmarł 3 marca 1879 roku na Maderze w wieku 34 lat.

Nie sposób zrozumieć znaczenia i przesłania *Etyki przekonani* bez poznania pobudek, którymi kierował się sam Clifford. Powierzchnowa lektura tekstu eseju

10. Por. Timothy Madigan, *Introduction*, w: *William Kingdon Clifford, The Ethics of Belief and Other Essays*, Prometheus Books, New York 1999, s. ix–xx.

może bowiem sugerować, że Clifford jest zwolennikiem sceptycyzmu, którego konieczną konsekwencją jest jakaś forma nihilizmu poznawczego (nie tylko w kwestiach wiary religijnej). Tego rodzaju interpretacja widoczna jest w kąśliwych uwagach Jamesa. Tymczasem cel Clifforda był odmienny, gdyż był on – pomimo swego laicyzmu i agnostycyzmu – człowiekiem własnej epoki. W związku z tym miał bardzo silne poczucie obowiązku (*duty*) i akceptował idee meliorystyczne (oparte na przekonaniu o tym, że naturalne dążenie człowieka ku dobru jest zwykle niweczone przez niewiedzę i zabobon). Wierzył w związku z tym, że wybawieniem od zła moralnego jest ciężka praca, przede wszystkim intelektualna. Jego celem było zatem nie tyle podważenie fundamentów etyki, ile uczynienie jej podstaw racjonalnymi i powszechnymi. Nowa, Cliffordowska etyka oparta miała być na empirycznie weryfikowalnych założeniach. Jej pojęciową podstawą miał być utilitaryzm, którego założenia zostały uzgodnione z odkryciami Darwinowskiej teorii ewolucji. Clifford planował wydanie systematycznego dzieła, w którym opisałby w detalach swoją teorię. Niestety, przedwczesna śmierć zniweczyła te plany. W związku z tym jedynym, lecz jakże cennym tekstem opisującym założenia jego etyki jest *Etyka przekonań*.

Clifford zdawał sobie oczywiście sprawę – co widać w końcowych partiach jego eseju – że każda teoria, także teoria empirycznie ugruntowanej etyki, wymaga przyjęcia pewnych założeń pozaempirycznych (dyskutuje on tam podstawowe dla każdej sensownej teorii założenie o „jednolitości świata”). Nie istnieje bowiem filozofia bezzałożeniowa. Zajmujący się matematyką stosowaną, w szczególności geometrią, Clifford wiedział, że każdy system wymaga przyjęcia jakichś aksjomatów. Jego „intelektualizm” (jak określał to James) czy też ewidencjalizm (jak określa się tego typu pogląd na gruncie epistemologii współczesnej), wyrażony w cytowanej wyżej tzw. tezie Clifforda („zawsze, wszędzie i bez względu na osobę niesłusznie jest żywić przekonania oparte na niedostatecznym świadectwie”), nie miał zatem charakteru absolutnego, który implikuje jej literalne odczytanie. Nawet jednak w takiej, poniekąd złagodzonej postaci, teza ta może uchodzić za niezwykle radykalną. Zdając sobie sprawę z tego, że teoria ta stawia niezwykle surowe wymogi moralne pod adresem żywionych przekonań, sam Clifford traktował ją jako rodzaj teorii idealizacyjnej (*as if theory*), która – jeśli będzie stosowana w maksymalnym możliwym stopniu – przyczyni się do maksymalnej możliwej poprawy moralnej i intelektualnej społeczeństwa¹¹.

Z całą pewnością część zdobytej sławy *Etyka przekonań* zawdzięcza swojemu biblijnemu językowi. Z jego pomocą Clifford może nazywać żywienie niedostatecznie uzasadnionych przekonań „grzechem przeciwko ludzkości” i „skradzioną przyjemnością”. Język ten, choć pełni funkcję perswazyjną (pamiętajmy do jakiego

11. Madigan, *W.K. Clifford...*, s. 4.

audytorium był skierowany!), jest jednak także przyczyną częstych oskarżeń o nadmierny patos. Jednakże nawet ci, którzy uważają sam styl eseju za nazbyt paraboliczny i patetyczny, doceniają jego treść. A głównym przedmiotem eseju jest przedstawienie i obrona pewnej radykalnej, etycznej wersji ewidencjalizmu w epistemologii.

Czym, ogólnie rzecz biorąc, jest ewidencjalizm? Termin ten jest stosunkowo nowy, z całą pewnością nie był on używany w epoce Clifforda. Jako termin techniczny metaepistemologii dobrze klasyfikuje jednak poglądy Clifforda. Pod tym pojęciem rozumie się zazwyczaj teorię uzasadnienia epistemicznego, która za właściwe uzasadnienie dla posiadanych przez jednostki przekonań uznaje takie uzasadnienie, które oparte jest na powszechnie dostępnych świadectwach (racjach). Ewidencjalizm nie wymaga jednak, aby racje, na których opierają się podmioty, były bezwzględnie prawdziwe. Paradygmatycznym przykładem racji ewidencjalistycznych będą racje oparte na jakimś powszechnie rozpoznanym autorytecie naukowym (co wszak nie wyklucza, że autorytet taki może się też czasem pomylić).

Poglądy ewidencjalistyczne znajdujemy u wielu nowożytnych filozofów anglosaskich, z których na pierwszym miejscu wymienić należy nestorów empiryzmu: Davida Hume'a i Johna Locke'a. Pogląd ten, w ujęciu Russella, był sprowadzany do tezy, że perfekcyjna racjonalność wymaga, aby przypisywać określonym sądom dokładnie taki poziom przekonania, jaki koresponduje ze stopniem ich prawdopodobieństwa¹². Na gruncie ewidencjalizmu sytuację niedostosowania poziomu przekonania co do danego sądu *p* określa się różnie, w zależności od tego, czy poziom akceptacji przekonania jest wyższy, czy może też niższy, niż pozwalają na to dostępne świadectwa. Obie sytuacje są niepożądane, lecz sytuację epistemicznej śmiałości, tj. posiadania przez podmioty „nadprzekonania” (*overbelief*)¹³, uznaje się dodatkowo za teoretycznie i praktycznie szkodliwą. Sytuacja „nadprzekonania” może być rezultatem dogmatyzmu, czyli postawy poszanowania przekonań tylko z tej przyczyny, że już się je ma, bądź fideizmu, a więc poglądu, że warto utrzymywać pewne przekonania (np. wiara religijna)

12. Bertrand Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, Simon and Schuster, New York 1948, s. 397–398.

13. Pojęcie *overbelief* pojawia się u Williama Jamesa w jego wykładach o pragmatyzmie, gdzie wskazuje on, że tego rodzaju intelektualnie nieuzasadnione przekonania stanowią niejednokrotnie konieczne hipotezy, wyznaczające warunki dla dostarczenia dalszych dowodów (por. uwagi na końcu tego artykułu). W pierwszym polskim tłumaczeniu *Pragmatyzmu* Jamesa tłumacz Władysław Mieczysław Kozłowski przekłada *overbelief* jako „śmiałość”. James (we wskazanym tłumaczeniu Kozłowskiego) pisze: „Różne wierzenia dodatkowe ludzi, ich poszczególne śmiałości w zakresie wiary, są to rzeczy potrzebne, aby dostarczyć dowodów (William James, *Pragmatyzm*, przeł. Władysław Mieczysław Kozłowski, Skład Główny Księgarni E. Wende i S-ka, Warszawa 1911, s. 161). Uznajemy jednak techniczny charakter terminu *overbelief* i tłumaczymy go jako „nadprzekonanie”.

nawet wtedy, gdy nie ma dobrych argumentów (racji, świadectw) na ich poparcie (a nawet, gdy wobec tych przekonań przedstawia się silne kontrargumenty). Z drugiej strony, przyjęcie prostego modelu może także prowadzić do swoistego „podprzekonania”, czyli sytuacji, w której pomimo posiadania pewnych, choć nie w pełni konkluzywnych świadectw, jednostka nie będzie żywić przekonań na ich podstawie, choć byłoby to dla niej faktycznie (praktycznie) pożyteczne, a także – w pewnym stopniu (choć nie w pełni) uzasadnione. Co ważne, sytuację „nadprzekonania” należy odróżnić od sytuacji przyjmowania pewnych przekonań na próbę (które w takim wypadku stanowią „hipotezy”, podlegające dalszemu, naukowemu zbadaniu).

W związku z powyższym ewidencjalizm zachęca raczej do ostrożności w przyjmowaniu przekonań, dla których nie jesteśmy w stanie przedstawić dostatecznego uzasadnienia. Warto zauważyć, że nie każda postać ewidencjalizmu prowadzi do wyrugowania z naszego myślenia przekonań nieopartych na świadectwach empirycznych, takich jak np. przekonania dotyczące sensu życia czy wiary religijnej. Najlepszym przykładem jest tutaj Locke, który – formułując kryteria ewidencjalistyczne dla oceny posiadanych przekonań – stwierdza wprost, że nie dotyczą one wiary chrześcijańskiej, bowiem ta jest oparta na racjonalnych podstawach¹⁴. Jednakże Clifford sam nie przyjmuje takiego umiarkowanego stanowiska w kwestii racjonalności uzasadnienia epistemicznego: dla niego racjonalne uzasadnienie to takie, które odwołuje się do intersubiektywnie sprawdzalnych kryteriów. A taki charakter mają tylko świadectwa empiryczne. Ponadto Clifford, jak wskazaliśmy już wcześniej, nie akceptuje ewidencjalizmu jedynie w wersji epistemologicznej. W takim, wyłącznie epistemologicznym ujęciu, ewidencjalizm byłby jedynie normatywną teorią uzasadnienia przekonań – w sytuacji, gdy ktoś żywiłby „nadprzekonanie”, należałoby go potępić, lecz potępienie to miałoby jedynie charakter teoretyczny bądź naukowy, przez co dotyczyłoby jedynie błędu poznawczego. Przyjmowanie takiej wersji ewidencjalizmu jeszcze nie przesądza, czy nadprzekonania mogą mieć jakieś dobroczynne, praktyczne skutki. We współczesnej literaturze epistemologicznej podaje się rozmaite przykłady, w których nieuzasadnione przekonania mają pozytywne praktyczne znaczenie.

14. Locke pisał: „The grounds of probability [...] as they are the foundations on which our assent is built, so are they also the measure whereby its several degrees are, or ought to be, regulated: only we are to take notice, that whatever grounds of probability there may be, they yet operate no farther on the mind, which searches after the truth, and endeavours to judge right, than they appear, at least in the first judgment or search that the mind makes” (John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, red. Andrew Seth Pringle-Pattison, Oxford University Press, Oxford 1934, księga 4, rozdział 16). Nieco później jednak Locke dodaje, że kryterium prawdopodobieństwa nie odnosi się do wiary religijnej, ze względu na jej szczególną racjonalność. Por. Peter Kaurer, *The Foundations of James's Ethics of Belief*, „Ethics” 1974, t. 84, nr 2, s. 161.

W tego typu przykładach lubował się też krytykujący Clifforda William James, który pisał m.in. o tym, że posiadanie pewnych, z punktu widzenia intelektualizmu (evidencjalizmu) nieracjonalnych, przekonań (wiary) pozwala nam niejednokrotnie przezwyciężyć trudności, których w przeciwnych wypadkach byśmy przezwyciężyć nie byli w stanie. James podawał następujący przykład:

Przypuśćmy, na przykład, że w trakcie wspinaczki wysokogórskiej znaleźliśmy się w sytuacji, z której jedynym wyjściem jest karkołomny skok. Uwierz, że uda ci się go wykonać, a twoje nogi nie chybią celu. Nie wierz w swe siły, pamiętaj wszystkie słodkie słówka, które na temat *możebyciów* słyszałeś od uczonych, a będziesz wahał się tak długo, aż w końcu, w ogóle nie panując nad sobą, roztrzęsiony i zrozpaczony, stoczysz się w przepaść. W takim przypadku (a należy on do rozległej klasy) rzeczą mądrości, jak i odwagi, jest *wierzyć w to, co dyktują potrzeby*, tylko dzięki tej wierze bowiem mogą one zostać spełnione. Nie dawaj wiary, a rzeczywiście będziesz miał rację, zginiesz bowiem nieodwołalnie. Uwierz, a znów będziesz miał rację, ponieważ się uratujesz. Twoja ufność lub niedowierzenie urzeczywistnia jeden lub drugi z możliwych światów – z których obydwa, dopóki nie wniosłeś do nich swojego udziału, były tylko *możebyciami* w tym konkretnym świecie¹⁵.

Przykład Jamesa wydaje się żywcem wyciągnięty z filmu przygodowego, w którym wierzący w swe siły bohater dokonuje rzeczy z pozoru niemożliwych. Jak jednak słusznie zauważa komentujący te i inne przykłady Jamesa Galewicz, pewne minimalistyczne założenie evidencjalistyczne musi być także w tym wypadku spełnione: każdy, kto decyduje się na wykonanie skoku w przepaść w takich okolicznościach, musi być naprawdę co do możliwości jego skutecznego dokonania przekonany i taka możliwość musi, na gruncie oceny sytuacji (dostępnych informacji), faktycznie istnieć. Innymi słowy, przekonanie to nie może mieć jedynie instrumentalnego charakteru i nie może być wymuszone jedynie siłą woli (na zasadzie: „jeśli uwierzę, to mi się uda”), ale musi być autentyczne (teoretyczne)¹⁶. Ponadto, to znaczy, że nawet w takich przypadkach musi istnieć uzasadnione przekonanie co do tego, że wykonanie skoku jest możliwe (przekonanie to będzie zapewne oparte na świadomości istnienia pewnego prawdopodobieństwa większego od zera).

Poza pewnym minimum „evidencjalizmu”, który pozwala uznać przekonanie alpinisty za w ogóle racjonalne (w empirystycznym rozumieniu racjonalności), kwestią problemową pozostaje także jego zdolność do wzbudzania w sobie odpowiednich przekonań. Warto zwrócić uwagę, że zdolność do wzbudzenia w sobie przez alpinistę przekonania, że skok się uda, jest tą samą zdolnością,

15. James, *Prawo do wiary*, s. 85–86.

16. Galewicz, *Studia z etyki przekonań*, s. 205 i n.

którą wykorzystuje Cliffordowski armator, gdy powściąga (tłumi w sobie) przekonanie, że statek nie nadaje się do żeglugi. To właśnie samo wykorzystanie tej zdolności w nieuzasadniony z punktu widzenia ewidencjalizmu sposób jest przedmiotem moralnej krytyki Clifforda. Tradycyjnie pojmowana odpowiedzialność moralna może być przypisana jedynie za te *czyny*, które są przez podmiot zawinione. Idea zawinienia zakłada zaś istnienie jakiejś formy wolnej woli. Tego typu zdroworoządkową koncepcję odpowiedzialności moralnej stosuje Clifford do oceny przekonań, które są dla niego rodzajem „czynów” (mimo że same myśli nie wpływają jeszcze na zmianę biegu rzeczy)¹⁷ i stanowią w pewnym sensie wyraz naszej własnej woli. Warto pokrótce wskazać jaka jest relacja stanowiska Clifforda, które można nazwać „umiarkowanym woluntaryzmem” do innych, klasycznych stanowisk przyjmowanych w filozofii nowożytnej.

Istnienie „etyki przekonań” wymaga akceptacji woluntaryzmu doksastycznego, tj. twierdzenia, że przekonania w jakimś sensie zależą od naszej woli. Woluntaryzm doksastyczny jest zarazem prostym przeciwieństwem determinizmu doksastycznego, tj. twierdzenia, że nasze przekonania są z góry, m.in. przyczynowo zdeterminowane (podobnie jak inne stany umysłu) i sami nie mamy na nie żadnego wpływu. Przyjęcie determinizmu prowadzi do tezy, że nikt nie może odpowiadać moralnie za swoje przekonania. Radykalny woluntaryzm był stanowiskiem głoszonym m.in. przez Kartezjusza, który twierdził, że to wola ostatecznie akceptuje lub odrzuca przekonania, które – na podstawie dostępnych racji – podsuwa jej intelekt. Skrajnym deterministą był natomiast w tej kwestii Hume, który twierdził, że nasze przekonania zależą zawsze od czynników naturalnych, nad którymi nie panujemy. Między tymi stanowiskami można wyróżnić wiele stanowisk pośrednich. Stanowisko Clifforda należy do zbioru stanowisk umiarkowanych, do których należały także m.in. poglądy Locke’a. Locke porównywał wpływ naszej woli na treść naszych przekonań do wpływu, jaki ma wola na poznawanie świata. Tak jak kierując wzrok na pewne przedmioty, poznajemy je, pomijając inne, tak mamy wpływ kierunkowy na treść naszych przekonań. Innymi słowy, nasza wola określa pewien kontekst, w którym kształtują się przekonania. Podobnie w przypadku Clifforda: wpływ naszej woli na kształtowanie przekonań jest pośredni, a nie bezpośredni. Nie możemy nigdy zmusić się do bezpośredniej akceptacji danego przekonania, możemy jednak wpływać na to, jakie przekonania zaakceptujemy, stwarzając ku temu pewne warunki. Takie warunki to m.in. ukierunkowana edukacja, studiowanie źródeł, lektura określonych książek, postawa krytyczna itd. W tym kontekście teza Clifforda może być rozumiana jako normatywna zasada rządząca określaniem warunków, które przyczyniają się do powstawania określonych typów przekonań, a które wykluczają inne

17. Wszak zgodnie z rzymską paremią *cogitationis poenam nemo patitur*.

(te nieuzasadnione, zabobonne, w szczególności także – w przekonaniu Clifforda – przekonania religijne). Jako taka zasada może być ona przyjęta na podstawie decyzji woli.

Rzecz jasna, okraszona przykładami argumentacja Jamesa miała na celu także obronę (praktycznej) sensowności wiary religijnej. Wskazany skok znajdującego się w trudnej sytuacji alpinisty można porównać do skoku w wiare każdego człowieka, który boryka się z trudami egzystencji i pytaniami o jej sens. Dla kogoś takiego istnienie Boga jest, jak pisze James, „żywą hipotezą”: istnieje konieczność dokonania takiego wyboru na każdym etapie życia. Ulubionym przykładem Jamesa jest zresztą tzw. zakład Pascala, w którym nieskończenie małe prawdopodobieństwo istnienia Boga stanowi racjonalną podstawę dla oczekiwania nieskończenie wielkiej nagrody, w przypadku, gdy się hipotezę tę zaakceptuje i okaże się ona prawdziwa. Jeśli jednak chodzi o tego rodzaju argumenty na rzecz wiary religijnej, to – jak się często wskazuje – zakładają one już niejako z góry to, co ma być wnioskiem argumentu, a przez to trafiają tak naprawdę tylko do faktycznie wierzących i nigdy nie przekonują sceptyków. Dla wierzącego argumenty tego rodzaju potwierdzają dodatkowo sensowność tego, w co wierzy. Dla sceptyka stanowią natomiast wyraz spekulacji, a także niedopuszczalną próbę instrumentalizacji przekonań religijnych. Relacje między Jamesowskim fideizmem a Cliffordowskim agnostycyzmem (wynikającym z jego ewidencjalizmu) opisał zresztą trafnie sam James:

Kiedy Cliffordowie powiadają nam, jak wielkim grzechem jest być chrześcijaninem mając tak „niewystarczające dowody”, niewystarczalność jest ostatnią rzeczą, jaką mają na myśli. Dla nich dowody są absolutnie wystarczające, tylko że prowadzą w przeciwną stronę. Tak święcie wierzą w antychrześcijański porządek świata, że nie pozostaje im żaden żywy wybór: chrześcijaństwo jest od samego początku martwą hipotezą¹⁸.

Można zatem postawić tezę, że rozstrzygnięcie kontrowersji między ewidencjalizmem, który nakazuje unikać poznawczych błędów (niejednokrotnie za wszelką cenę, choć jak zobaczymy niżej, są pewne odstępstwa od tej reguły), a Jamesowskim fideizmem, który choć nakazuje dążyć do prawdy, to nie rozlicza zbyt surowo z popełnianych błędów, można sprowadzić do quasi-prawniczego pytania o „ciężar dowodu”. Czy obowiązek uzasadnienia spoczywa na tym, kto coś twierdzi i wyciąga z danego twierdzenia jakieś wnioski, czy może na tym, kto temu twierdzeniu przeczy? Łacińska paremia, która wydaje się ponadpokoleniową, praktyczną mądrością prawniczą (implementowaną zresztą na gruncie prawnym), brzmi: *ei incumbit probatio qui dicit, non qui negat*. Dowód przeprowadzić ma

18. James, *Prawo do wiary*, s. 46.

zatem ten, kto z twierdzenia na temat jakiegoś faktu wyciąga określone wnioski. Regułę tę można zresztą nazwać prawniczą wersją Cliffordowskiej zasady ewidencjalizmu. W nieco innym ujęciu regułę tę można także nazwać regułą *epoche*, która nakazuje akceptować – zgodnie z ideami Kartezjusza – tylko te sądy, które są *jasne i wyraźne*, czyli takie, w które nie sposób wątpić.

Na gruncie stanowiska Jamesa przyjęta jest odwrotna reguła ciężaru dowodu: reguła, wedle której lepiej przyjąć fakt istnienia Boga (albo jakiegoś innego bytu ponadnaturalnego, którego istnienie nadaje sens życiu ludzkiemu) ze względu na praktyczne, dobroczynne konsekwencje dla naszego indywidualnego życia. W sensie teoretycznym zatem wskazana paremia nie obowiązuje: podmiot akceptujący przekonania na temat Boga obiektywnie nieoparte na powszechnie dostępnych, a zatem racjonalnych w rozumieniu Clifforda, świadectwach nie może po prostu przedstawić takich świadectw. Jednakże w praktycznym sensie wiara może być niejako wtórnie potwierdzona przez doświadczenia wierzącego (wiara może stanowić swoistą „samopotwierdzającą się” przepowiednię). James argumentuje, że konsekwencje dla życia jednostek, płynące z przyjęcia pewnych przekonań na wiarę, mogą być nieprzecenione. Clifford natomiast argumentuje, że żywienie tego rodzaju nieuzasadnionych, nieracjonalnych przekonań może potencjalnie prowadzić do niepowetowanej szkody dla całej ludzkości. „Teza Clifforda” ma w końcu ochronić społeczeństwa przez szerzeniem się zabobonów, które zawsze przynoszą więcej szkody niż pożytku. Wydaje się jednak sensownym odróżnienie dwóch poziomów, na których argumentacja Clifforda może działać. Pierwszy poziom dotyczy przekonań na temat faktów, które mogą być empirycznie zbadane, a hipotezy na ich temat – zweryfikowane (lub, używając kryterium Karła Poppera, sfalsyfikowane). Drugi poziom dotyczyłby natomiast faktów, których ludzka nauka nie jest i nie będzie nigdy w stanie zbadać. Z pewnością szanse udanego skoku nad przepaścią przez dysponującego odpowiednią siłą alpinistę mogą być ocenione przez dysponujących odpowiednimi danymi empirycznymi naukowców, mniej więcej na tych samych zasadach, co szanse wyliczane przez bukmacherów w przypadku wyścigów konnych. Szanse te w przypadku sparaliżowanego alpinisty (lub konia) byłyby obiektywnie zerowe, wobec czego zabobonnym byłoby twierdzić, że w takiej sytuacji ma on szanse wykonać stawiane przed nim zadanie. Podobnie w przypadku wielu innych zabobonów, które obaliła nowożytna nauka, nawet jeśli ludzie żywią tego rodzaju przekonania, przekonania te nigdy nie będą prawdziwe. Co więcej, w tych przypadkach Clifford zdaje się argumentować, że rezygnacja ze standardów ewidencjalistycznych prowadzi do *praktycznie* złych skutków, które polegają na obniżeniu standardów *dianoetycznych* (intelektualnych) ludzi: stają się oni bardziej podatni na fałszywe, myślenie magiczne i zabobony, co może prowadzić do rozmaitych katastrof, takich jak przywołana na początku katastrofa statku handlowego. Zatem można

powiedzieć, że także Clifford dostrzega pewne praktyczne skutki Jamesowskiej „wiary”, ale są to skutki na dłuższą metę tragiczne. Jednakże przekonania dotyczące tego, co obiektywnie weryfikowalne (przynajmniej w tym sensie, że ludzie będą kiedyś mogli sprawdzić, jakie są fakty), powinny być odróżnione od przekonań, które nigdy nie będą mogły zostać w ten sposób zweryfikowane. Wiara religijna wydaje się opierać na takich właśnie przekonaniach. Jeśli wiara posiada „racjonalne” podstawy, to nie są to podstawy w rozumieniu racjonalności ewidencjalistycznej, gdyż nie sposób oszacować prawdopodobieństwa odpowiednich hipotez. Żaden bukmacher nie otworzy „zakładu Pascala”, bo nie istnieją warunki, w których mógłby wypłacić obstawiającym wygraną.

W pewnym sensie wiodące w przeciwnych kierunkach rozumowania Clifforda i Jamesa można pogodzić, pod warunkiem że zgodzimy się na paradoksalną konsekwencję: wiara w Boga może być uzasadniona, gdy odnosi się do innych niż ewidencjalistyczne kryteriów i może prowadzić do korzystnych dla jednostek doświadczeń, lecz to, co korzystne dla jednostek, w wymiarze indywidualnym, może być tragiczne w skutkach dla całej ludzkości. Clifford jako Darwinista w swej argumentacji stara się zapobiec samej groźbie wystąpienia takiej konsekwencji. Chodzi mu w końcu o przeżycie i rozwój gatunku ludzkiego jako całości.

Istnieją jednakże pewne interesujące przykłady ewidencjalistycznie nieuzasadnionych przekonań, które jednak, o ile zostaną zaakceptowane przez większość członków danej społeczności, zostaną niejako „uprawdziwione”, stając się uzasadnionymi nawet na gruncie kryteriów ewidencjalistycznych. Clifford nie rozważa w ogóle tego typu przypadków. Rozważa je jednak, zresztą niezwykle przenikliwie, James. Akapit, w którym James w zasadzie antycypuje i streszcza zbiorczo dzieła współczesnej filozofii instytucji, brzmi:

Dowolny organizm społeczny, duży czy mały, jest tym, czym jest, ponieważ wszyscy jego członkowie pełnią swoje obowiązki, ufając, że pozostali będą jednocześnie czynić swoją powinność. Ilekroć współdziałanie wielu niezależnych osób daje pożądaný skutek, jego zaistnienie jest prostą konsekwencją uprzedniej wiary bezpośrednio zainteresowanych w swoich partnerów. Administracja rządowa, armia, organizacja handlowa, załoga statku, uczelnia, drużyna sportowa, wszystko istnieje pod tym warunkiem, bez którego nie tylko dokonanie czegokolwiek, ale nawet samo podjęcie wysiłków jest nie do pomyślenia. Pociąg pełen pasażerów (nawet pojedynczo dzielnych) zostanie złupiony przez garstkę rozbójników tylko dlatego, że napastnicy mogą liczyć wzajemnie na siebie, podczas gdy każdy pasażer boi się, że jeśli stawi opór, dostanie kulę w łeb, zanim ktokolwiek przyjdzie mu z pomocą. Gdybyśmy mieli przekonanie, że towarzysze podróży, wszyscy co do jednego, niezwłocznie staną ramię w ramię z nami, wówczas bylibyśmy gotowi się przeciwstawić i nikt nawet nie próbowałby napadać na pociąg. Są zatem przypadki, w których określony fakt nie może dojść do skutku bez uprzedniej wiary w jego uskutecznienie. I tam, gdzie wiara w pewien fakt może przyczynić się do jego urzeczywistnienia, logika, zgodnie z którą należałoby twierdzić, że wiara wy-

przedzająca naukowe dowody jest „największą niegodziwością”, jakiej istota myśląca może się dopuścić byłaby logiką szaleńca. A przecież za pomocą takiej właśnie logiki nasi naukowcy absolutyści starają się kierować naszym życiem!¹⁹

Stwierdzenie Jamesa jest z dzisiejszej perspektywy trywialne: w przypadku prawd zależnych od naszych własnych działań wiara oparta na pragnieniu jest zatem na pewno prawomocna, a może nawet niezbędna²⁰. Instytucje społeczne (takie jak chociażby prawo czy pieniądź) istnieją, dlatego że większość ludzi jest przekonana co do ich natury i funkcji. Powołujące te instytucje do istnienia, podzielane przez ludzi przekonania stanowią coś, co wybitny amerykański filozof analityczny David Lewis nazwał „wiedzą powszechną” (*common knowledge*)²¹. Można powiedzieć, że dane rodzaje przedmiotów (X) stały się środkiem płatniczym dlatego, że ludzie stopniowo zaczęli rozpoznawać je jako takie. Z początku przekonania te mogły być fałszywe, lecz w drodze stopniowego uznania, w momencie, gdy większość z nich zaczęła traktować X jako pieniądź, przekonanie, że „X jest pieniądzem” stało się prawdziwe (można powiedzieć, że przekonania te pełnią swoistą „performatywną” funkcję).

Niewątpliwa słuszność wyводу Jamesa nie przeczy jednak wcale ewidencyjalistycznym twierdzeniom Clifforda. Jak wskazaliśmy, Clifford nie zajmuje się bezpośrednio tego rodzaju „instytucjonalnymi” przekonaniem. Jednakże ważne miejsce na gruncie jego koncepcji stanowi odwołanie do tradycji. Pojęcie tradycji jest przez Clifforda rozumiane w sposób szczególny: nie ma on na myśli wszelkich konwencjonalnie żywionych przez ludzi przekonań, bo te mogą obejmować także przekonania zabobonne, z którymi przecież chce on walczyć. Raczej, właściwie rozumiana tradycja oparta jest na praktycznym autorytecie poprzednich pokoleń, który popchnął rozwój społeczny do przodu – i nadal zdolny jest to robić. W tym sensie tradycja wedle Clifforda obejmuje dwa elementy: sprawdzalne empirycznie twierdzenia opisowe nauki, jak i uniwersalne, rządzące rozwojem społeczeństw

19. James, *Prawo do wiary*, s. 55.

20. James, *Prawo do wiary*, s. 56.

21. Tak w: David Lewis, *Convention: A Philosophical Study*, Blackwell Publishing, Cambridge, MA, 1969. Ujęcie Lewisa ma jednak tę cechę, że jest ujęciem indywidualistycznym: warunkiem zaistnienia wiedzy powszechnej jest istnienie odpowiednich przekonań jednostek, ukierunkowanych na pewien fakt (który jest, notabene, rozwiązaniem jakiegoś problemu koordynacyjnego); struktura wiedzy powszechnej będzie więc opierać się na zbiorze indywidualnych przekonań na temat X, takich, że: „każdy z nas jest przekonany, że każdy inny jest przekonany... o X” i „każdy inny jest przekonany, że my jesteśmy przekonani, że... X”. Inne, bardziej holistyczne ujęcia „kolektywnej intencjonalności” (tj. postulujące istnienie ponadjednostkowej intencji bądź świadomości grupowej), konstytuującej fakty społeczne, znajdzie czytelnik m.in. w John Searle, *The Construction of Social Reality*, The Free Press, New York 1995 albo Margaret Gilbert, *On Social Facts*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1989.

normatywne prawa moralności. Centralne dla takiego rozumienia tradycji jest jednak przekonanie o jej ewolucyjnym, a więc poniekąd krytycznym charakterze: tradycja, zdaniem Clifforda, rozwija się tylko, gdy jest kwestionowana: dzięki temu kluczowe dla niej pojęcia mogą zostać ulepszone. Pojęcia, którymi posługuje się zatem dobrze rozumiana tradycja, to pojęcia zdroworozsądkowej nauki i moralności. Wydaje się natomiast, że pojęcie moralności, która ma skutecznie organizować życie społeczne, jest na tyle pojemne, że mieści nie tylko instytucje moralne (moralności konwencjonalnej), ale także prawne (system prawa) i ekonomiczne (pieniądz). Dywagacje Clifforda na temat roli tradycji i rozwoju obecnych w niej pojęć są zresztą niezwykle podobne do dywagacji, które prowadził w tym samym czasie ojciec pragmatyzmu i bliski przyjaciel Jamesa, Charles Sanders Peirce, gdy pisał o „wzroście znaczeniowym” pojęć (*growth of meaning*)²². Jamesowska krytyka w tym aspekcie nie jest zatem krytyką dewastującą; wskazuje ona jedynie na pewną lukę w argumentacji Clifforda, którą można jednak przy życzliwym odczytaniu eseju Clifforda z łatwością wypełnić.

Jest wszakże jeszcze jeden problem, który dotyka koncepcji Clifforda, podobnie zresztą jak każdej innej koncepcji filozoficznej. Jest to problem możliwości podania ewidencjalistycznych kryteriów dla samej Cliffordowskiej tezy. Teza Clifforda jest, przypomnijmy, tezą normatywną: określa pewną powinność epistemiczną i moralną względem naszych przekonań. Jakie mamy empiryczne, powszechnie dostępne świadectwa na rzecz prawdziwości tej zasady? Okazuje się, że w pewnym istotnym sensie zasada ta stanowi nieweryfikowalny dogmat, który musi zostać przyjęty nie dlatego, że spełnia jakieś teoretyczne założenia, ale dlatego, że jest praktycznie istotny. Teza Clifforda ma służyć zbawieniu ludzkości, ale już tutaj, na Ziemi. Teza ta jest raczej pozaempirycznym założeniem systemu, którego

22. Charles Sanders Peirce, podobnie jak Clifford, pojmował język jako rozwijającą się strukturę, dostosowującą się do rozwoju wiedzy, zaś znaczenia wszystkich słów uważał za przynajmniej pośrednio powiązane (Susan Haack, *The Meaning of Pragmatism*, „Teorema” 2009, t. XXVII, nr 3, s. 14). Peirce, krytykując ideę statycznych, platońskich pisze: „Men and words reciprocally educate each other” (Charles Sanders Peirce, *Some Consequences of Four Incapacities*, „Journal of Speculative Philosophy” 1868, vol. 2, 140–157, cyt. za: www.peirce.org/writings/p27.html). Choć Peirce początkowo stosował pojęcie „wzrostu znaczenia” jedynie do pojęć naukowych (np. pojęcia elektryczności), to już w tym samym czasie, gdy Clifford po drugiej stronie Oceanu Atlantyckiego pisał swój esej, stosował to pojęcie do analizy pojęć społecznych, które kryją się za takimi słowami jak „prawo”, „bogactwo” czy „małżeństwo”. „A symbol, once in being, spreads among the peoples. In use and in experience, its meaning grows . [...] Such words as force, law, wealth, marriage, bear for us a very different meaning than they bore to our barbarous ancestors” (cyt. za Haack, *The Meaning of Pragmatism*). Wydaje się, że w kwestii ewolucyjnego pragmatyzmu pojęciowego Clifford z Peirce’em byłoby zgodni: ewolucja pojęciowa następuje w szerokich granicach nieostrości terminów, które muszą być bądź doświadczalnie przetestowane, bądź – jak w przypadku pojęć, których sens zależy od istnienia pewnej „kolektywnej intencjonalności” bądź „wiedzy powszechnej” – od istnienia tych społecznych faktów.

wartość nie może być oceniana przy pomocy kryteriów, które sama ustanawia. Clifford dostrzega jednak ten szczególny status swojej zasady, gdy na końcu swojego zajmuje się problemem „granic inferencji”. Zdaniem Clifforda nasza praktyczna zdolność działania byłaby zagrożona, gdybyśmy stosowali metody empiryczne do każdego przekonania, które posiadamy. Podaje następujący przykład: gdyby przekonanie dziecka, że ogień – ogólnie rzecz biorąc – parzy, miało być oparte wyłącznie na przesłankach empirycznych, to niemożliwe byłoby przedstawienie uzasadnienia dla takiego twierdzenia. Wszak uzasadnienie oparzenia się przez dziecko w dniu wczorajszym byłoby ograniczone tylko do twierdzenia, że ogień parzył w dniu wczorajszym, a w dniu dzisiejszym eksperyment musiałby zostać powtórzony. Tego rodzaju problem indukcji (zidentyfikowany zresztą przez Hume’a w jego analizie idei przyczynowości) dotyczy, jak pisze Clifford, każdego przekonania, także przekonania „ja jestem”, które dla dokonania jakiegokolwiek działania wymaga wykraczającego poza doświadczenie ogólniejszego przekonania „powiniennem być”²³. Oznacza to, że pewne ogólne przekonania są potrzebne, by móc działać, lecz są to przekonania wykraczające poza ewidencjalizm tezy Clifforda. Zdaniem Clifforda podstawową ogólną zasadą, potrzebną do działania, obecną także w kształtującej nasze doksyastyczne postawy tradycji, jest zasada jednolitości natury świata. Stosując tę zasadę, ludzie pragmatycznie dodają do naszych doświadczalnie uzasadnionych przekonań takie przekonania pozadoświadczalne, które uczynią nasz obraz świata spójnym (jako odzwierciedlającym tę jednolitą naturę)²⁴. Takim przekonaniem, mającym jednakże charakter normatywny, jest też sama teza Clifforda. Tę, w gruncie rzeczy ograniczoną, koncesję na rzecz pragmatyzmu, określającą minimalne warunki budowy jakiegokolwiek teorii na temat świata (i w tym sensie mającą charakter metodologiczny), James skrytykował tak:

Przedstawiciele dzisiejszej filozofii naukowej stanowczo podkreślają niezbędny element wiary w naszej postawie umysłowej; jednak mocą osobliwie arbitralnego kaprysu utrzymują, że jest on prawomocny wyłącznie w zastosowaniu do jednego konkretnego

23. W.K. Clifford, *The Ethics...*, s. 92. Por. *Etyka przekonań*, „Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura” nr 35, s. 169–190.

24. Wydaje się, że wskazane owe pozaempiryczne przekonania, stanowiące konieczny składnik naszego myślenia stanowią budulec naszej wiedzy, który pragmatysta Clarence Irving Lewis nazwał sądami apriorycznymi (Clarence Irving Lewis, *The Pragmatic Conception of the A Priori* w: *Collected Papers of Clarence Irving Lewis*, red. John D. Goheen & John M. Mothershead, University of California Press, Stanford, CA, 1970, s. 231–239; por. Tadeusz Szubka, *Neopragmatyzm*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2012, s. 59), a o których Ludwig Wittgenstein w *On Certainty* pisał: „At the foundation of well-founded beliefs lies belief that is not founded” (Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, redakcja i tłumaczenie na język angielski Elizabeth Anscombe i Georg Henrik von Wright, Harper & Row, New York 1972, myśl 353, s. 33e).

twierdzenia, mianowicie twierdzenia o jednostajności przyrody. Przyznają, że nikt nie może *wiedzieć*, czy przyroda będzie jutro podlegać tym samym prawom, co dziś; niemniej dla celów poznania i działania musimy tę prawdę postulować lub zakładać²⁵.

Przyjęcie wyłącznie tej zasady wraz z tezą Clifforda uznaje James za „arbitralne”. Można sensownie zapytać, czy nie można by przyjąć także innych zasad. Jednakże powstaje pytanie, jakie są granice akceptacji twierdzeń pozaempirycznych. Zarówno dla Jamesa, jak i Clifforda motywacja dla akceptacji bądź odrzucenia pewnych twierdzeń tego rodzaju ma charakter pragmatyczny. Jest to jednak pragmatyzm zupełnie różnie rozumiany. Dla Clifforda miarą praktycznego sukcesu teorii jest to, że pozwala ona skutecznie opanowywać przyrodę (radzić sobie z rzeczywistością przyrodniczą) oraz skutecznie organizować społeczeństwo. Miarą pragmatycznego sukcesu dla Jamesa jest przede wszystkim szczęście, jakie daje teoria jednostkom, a dopiero wtórnie całym społecznościom. Postawa Clifforda skutkuje zatem raczej powściągliwością teoretyczną (która prowadzi do akceptacji możliwie ograniczonej, naturalistycznej ontologii). Pragmatyzm Jamesa jest bardziej liberalny i pozwala na znacznie więcej. W jaki sposób dokonać wyboru między tymi podejściami?

W tej ostatniej kwestii nauka, jaka płynie z *Etyki przekonania*, jest w naszej ocenie ponadczasowa. Wybór między tymi dwoma perspektywami nie może się opierać wyłącznie na ocenie indywidualnej badacza (czy w ogóle – żywiącego przekonania i działającego podmiotu), a zatem na jego indywidualnych preferencjach i potrzebach intelektualnych. Przyjęcie takiej, Jamesowskiej postawy, oznaczałoby odłożenie na bok kwestii etycznych. A te są uniwersalnie ważne: nasze przekonania mają zawsze sens etyczny, lecz nie zawsze zdajemy sobie z tego sprawę, gdyż sens ten nie zawsze ujawnia się w praktyce. Choć nie samym poznaniem żyje człowiek²⁶, to poznanie to może rodzić rozmaite konsekwencje. Sama ta możliwość, wedle Clifforda, powinna stanowić przedmiot uważnego, ogólnoludzkiego namysłu. Problem moralności bądź niemoralności przekonania dotyczy bowiem każdego człowieka. Prezentujący taki tok myślenia Clifford należy zatem do grona tych myślicieli, którzy tworzą swoje teorie na podstawie znanego powiedzenia: „przezorny, zawsze ubezpieczony”. Nie jest jednak takim radykałem, za jakiego zwykle się go uważa.

W naszym przekonaniu sztandarowy esej Clifforda w błyskotliwy i sugestywny sposób rzuca światło na skomplikowaną relację między posiadaniem przez ludzi przekonania, ich uzasadnieniem a odpowiedzialnością moralną (która nie wiąże się wyłącznie z jakimś działaniem podjętym na ich podstawie). Esey ten, zważywszy na treść, należy do kanonu myśli epistemologicznej, zaś zważywszy na styl – do kanonu XIX-wiecznej literatury angielskiej. Wyrażona w nim słynna teza,

25. James, *Prawo do wiary*, s. 112.

26. Por. Galewicz, *Studia z etyki przekonania*, s. 21.

dla której niniejszy artykuł stanowi zaledwie szcążtkowy komentarz, jest tezą, z którą winien zmierzyć się każdy, bez względu na to, czy podziela wyrażony przez Szekspira w *Hamlecie* pogląd, że więcej jest rzeczy w niebie i na ziemi, niż się wydaje naszym filozofom²⁷, czy nie.

27. Wiliam Szekspir, *Hamlet*, przeł. Stanisław Barańczak, Akt I, Scena 5.