

Paweł Pijas

ORCID: 0000-0002-7694-7482
Uniwersytet Gdański

Metoda genealogii uzasadniającej. Zarys problematyki

Vindictory Genealogy. An Outline of the Topic

Abstrakt:

W ciągu około trzydziestu ostatnich lat w filozofii anglojęzycznej pojawiło się nowe rozumienie metody genealogicznej. Rosnąca grupa autorów, odwołująca się do pionierskiej książki *Knowledge and The State of Nature. An Essay in Conceptual Synthesis* Edwarda Craiga (1990), proponuje, twórczo wykorzystuje i poddaje refleksji metodologicznej tak zwaną genealogię uzasadniającą (GU). GU polega na konstrukcji quasi-historycznej, naturalistycznej i funkcjonalistycznej narracji na temat genezy i ewolucji wspólnotowej praktyki konceptualnej, np. wykorzystywania w życiu społecznym pewnej idei. GU ma za zadanie wyjaśnienie i jednocześnie rekomendację („uzasadnienie”) tej praktyki. Celem artykułu jest prezentacja metody GU i jej wstępna analiza krytyczna. Ma on następującą strukturę: we wstępie przedstawiam podstawowe różnice pomiędzy GU i dotychczasowym, domyślnym, subwersywnym rozumieniem metody genealogicznej; w pierwszej części analizuję najważniejsze założenia GU, czyli historycyzm, naturalizm metodologiczny i funkcjonalizm; w drugiej części rekonstruuje – dla ilustracji – zastosowanie GU w wyjaśnianiu i uzasadnianiu pozytywnej oceny i traktowania jako cnót różnych form wierności prawdzie (M. Fricker, B. Williams); w trzeciej części omawiam trzy podstawowe zarzuty wobec GU: zarzut fikcji, zarzut błędu genetycznego i zarzut

instrumentalizmu. O ile mi wiadomo, ta problematyka nie doczekała się dotychczas opracowania w polskiej literaturze akademickiej.

Słowa kluczowe: genealogia, praktyki konceptualne, uzasadnienie, subwersja, fikcja, błąd genetyczny, funkcjonalizm, naturalizm metodologiczny

Abstract:

Over the past thirty years or so, a new understanding of the genealogical method has emerged in anglophone philosophy. A growing group of authors, referring to the pioneering book *Knowledge and The State of Nature. An Essay in Conceptual Synthesis* by Edward Craig (1990), proposes, creatively uses and subjects to methodological reflection the so-called vindicatory genealogy (VG). VG consists in the construction of a quasi-historical, naturalistic and functionalist narrative on the origins and evolution of a social conceptual practice, for example, the use of a certain idea in social life. VG is intended to explain and at the same time recommend („vindicate”) this practice. The purpose of this article is to present the VG method and its preliminary critical analysis. It is structured as follows: in the introduction, I present the basic differences between VG and the existing, default, subversive understanding of the genealogical method; in the first part, I analyze the most important assumptions of VG, namely historicism, methodological naturalism and functionalism; in the second part, I reconstruct – for illustration – the application of VG to explain and justify the positive evaluation and recognition as virtues of various forms of truthfulness (M. Fricker, B. Williams); in the third part, I discuss three basic objections to VG: the charge of fiction, the charge of genetic fallacy and the charge of instrumentalism. As far as I know, this issue has not yet received a study in the Polish academic literature.

Keywords: genealogy, conceptual practices, justification, subversion, fiction, genetic fallacy, functionalism, methodological naturalism

Wstęp: Wiele twarzy genealogii

Poza kontekstem filozoficznym pojęcie genealogii odnosi się do hobbystycznych bądź naukowych badań więzi rodzinnych opartych na pokrewieństwie lub powinowactwie. Z powodów, które niebawem okażą się jasne, warto odnotować, że w przeszłości badania genealogiczne koncentrowały się na wybranych rodzinach o szczególnym statusie społecznym i prawnym, dynastiach panujących i rodach arystokratycznych. Wiązało się to z obcą nam współcześnie intuicją, że rodowód człowieka

ma szczególne znaczenie społeczno-prawne¹. Odpowiednie pochodzenie miało charakter nobilitujący, było warunkiem koniecznym, choć nie zawsze wystarczającym, posiadania uprawnień, zobowiązań i przywilejów, na przykład powiązanych z przynależnością do stanu społecznego lub byciem następcą tronu. Uogólnienie tej intuicji może mieć następującą formę: pozytywny status *X*-a (przynajmniej po części) zależy od odpowiedniego pochodzenia *X*-a.

Na gruncie filozofii i w pewnym sensie wbrew tej intuicji pojęcie genealogii jest domyślnie wiązane² z postacią Fryderyka Nietzschego i kontynuatorami jego myśli takimi jak Michel Foucault³. Odnosi się do zastosowanej w *Z genealogii moralności*⁴ metody filozoficznej, polegającej na historyczującej⁵ analizie genezy i ewolucji fenomenów kulturowych⁶, która ma na celu ukazanie przygodnych, naturalnych, często ścierających się ze sobą i niekoniecznie godnych aprobaty przyczyn oraz motywów ich powstania i historycznego rozwoju⁷.

- 1 Mógł mieć też znaczenie religijne, czego wyrazem była teologia polityczna starożytnych greckich miast-państw, wiążąca powstanie państwa z postacią boga, półboga lub herosa będącego pod wpływem działania bogów, czy też waga, z jaką do kwestii rodowodu odnoszą się autorzy biblijni (np. przedstawiając rodowód Jezusa Chrystusa: Łk 3,23–28 i Mt 1,1–17).
- 2 Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990), 32–57, 196–215.
- 3 Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, red. D.F. Bouchard, tłum. Donald F. Bouchard, Sherry Simon (New York: Cornell University Press, 1977/1996), 76–100; Colin Koopman, „Foucault’s Historiographical Expansion: Adding Genealogy to Archaeology”, *Journal of the Philosophy of History* 2 (2008): 338–362; Paweł Pieniążek, „Dwie genealogie: Nietzsche/Foucault”, *Sztuka i Filozofia* 16 (1999).
- 4 Fryderyk Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. Leopold Staff (Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2003).
- 5 Historyczującej, a nie po prostu historycznej – złożony charakter relacji pomiędzy realną historią a genealogią zostanie omówiony dalej.
- 6 Termin „fenomen kulturowy” należy tutaj rozumieć możliwie szeroko. Gdy w dalszych partiach artykułu będę pisał zamiennie o „fenomenie kulturowym”, „zjawisku kulturowym” czy po prostu o „przedmiocie/obiekcie genealogii”, to należy mieć na uwadze, że analizie genealogicznej może podlegać niemal wszystko, co składa się na ludzką kulturę, czyli przekonania i ich zespoły (a także budujące je pojęcia), praktyki społeczne, systemy wartości, instytucje, itd. Terminu „fenomen kulturowy” używał Bernard Williams (Bernard Williams, *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy* (New Jersey: Princeton University Press, 2002), 20). Queloz pisze o „wspólnotowych praktykach conceptualnych” i obejmuje tym terminem myśli, postawy, dyspozycje, działania i normy wiążące się z jakąś ideą (Matthieu Queloz, *The Practical Origins of Ideas. Genealogy as Conceptual Reverse-Engineering* (New York: Oxford University Press, 2021), 3–4).
- 7 Mark Bevir, „What is Genealogy?”, *Journal of the Philosophy of History* 2 (2008).

Przedmiotem genealogicznej analizy Nietzschego była chrześcijańska moralność i powiązane z nią klasyczne idee metafizyki. Chociaż w literaturze przedmiotu nie ma zgody co do tego, czy intencją Nietzschego była tylko krytyka moralności chrześcijańskiej i klasycznej metafizyki, czy może restauracja zdrowszej jego zdaniem moralności arystokratycznej, czy też pokazanie, że zjawiska kulturowe są „strukturalnie złożone”⁸, będąc pod wpływem wielorakich, historycznych uwarunkowań, przypominają niespójną książkę, którą kilku redaktorów kompilowało w różnych epokach, czy wreszcie ukazanie, że wszystkie ludzkie wyobrażenia na temat świata są jedynie perspektywicznymi interpretacjami, które są wyrazem ludzkiej aktywności „światotwórczej”⁹, to wszystkie te możliwości podpadają pod scenariusz krytyki kultury. Genealogia Nietzschego realizuje strategię subwersji. Odślaniając przyczyny i motywy genezy i ewolucji zjawisk kulturowych, wstrząsa naszym przywiązaniem do nich, wzbudza „genealogiczny niepokój”¹⁰, czy aby ich kauzalna historia nie koliduje bądź to z ich oficjalną treścią i oceną, bądź to z uzasadnieniem, które formułujemy w celu ich poparcia. Zdaniem Nietzschego właśnie tego typu problem dostrzeżemy, przyglądając się genezie moralności chrześcijańskiej. Altruistyczna miłość bliźniego, będąca jej treścią, według niemieckiego filozofa okazuje się owocem słabości, zazdrości i zawiści wobec silnych, zdolnych i kreatywnych jednostek i służy ich skrzepowaniu. Szczera akceptacja treści narracji Nietzschego powoduje, że nie mogę już dłużej i bez dodatkowego wyjaśnienia upierać się przy wcześniejszym rozumieniu tego systemu moralnego i formułować tych samych uzasadnień jego słuszności, moje przywiązanie do niego zostaje zachwiane¹¹. Uogólnienie tej formy genealogii może mieć następującą

8 Alexander Prescott-Couch, „Genealogy and the Structure of Interpretation”, *Journal of Nietzsche Studies* 46 (2) (2015): 244.

9 Amia Srinivasan, „Genealogy, Epistemology and Worldmaking”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 119 (2) (2019): 145.

10 *Ibidem*: 127–128.

11 Edward Craig, „Genealogies and The State of Nature”, w: Bernard Williams. *Contemporary Philosophy in Focus*, red. Alan Thomas (New York: Cambridge University Press, 2007), 182–183. Pisząc wcześniej o domyślnym charakterze tych skojarzeń, nie chcę tutaj rozstrzygać, zwłaszcza w przypadku Foucaulta, ich zasadności. Koopman twierdzi, że genealogia u Foucaulta nie ma ambicji subwersywnych, lecz ma na celu jedynie „problematyzację” badanych zjawisk, tj. ukazanie ich przygodności i złożonej natury. Jeśli tak, to należałoby potraktować Foucaulta jako reprezentanta normalnie neutralnej genealogii, której głównym celem jest wyjaśnianie zjawisk (Colin Koopman, *Genealogy as a Critique. Foucault and the Problems of Modernity* (Bloomington: Indiana University Press, 2013), zwłaszcza rozdziały 3 i 4). W odpowiedzi można uznać, że genealogia u Foucaulta nie jest intencjonalnie subwersywna, lecz jest taka w innym sensie, ma subwersywne konsekwencje, tzn. w niektórych przypadkach

formułę: nieodpowiednie/negatywne pochodzenia X -a jest racją przeciwko pozytywnemu statusowi X -a.

Utożsamianie genealogii z tzw. filozofią podejrzeń i strategią subwersji oznacza zignorowanie ważnych anglosaskich prac filozoficznych z ostatnich mniej więcej trzydziestu lat. Rosnąca grupa autorów, odwołująca się do pionierskiej książki *Knowledge and The State of Nature. An Essay in Conceptual Synthesis* Edwarda Craiga¹², dostrzega, że metoda genealogiczna nie musi realizować strategii subwersji i może mieć inne zastosowania na gruncie filozofii. Widać to wyraźnie we wstępnej definicji genealogii zaproponowanej przez Bernarda Williama, która nie przesądza o jej normatywnych ambicjach:

Genealogia jest narracją, która dąży do wyjaśnienia fenomenu kulturowego poprzez opis sposobu, w jaki pojawił się on na świecie, bądź mógł się pojawiać, bądź też możemy sobie wyobrazić, że się pojawił¹³.

Genealogia może mieć charakter neutralny, jeśli służy tylko celom eksplanacyjnym. Analiza przyczyn i motywów powstania i ewolucji pewnego zjawiska kulturowego może służyć lepszemu zrozumieniu jego osobliwych cech, które często będą skutkiem rozmaitych i pochodzących z różnych źródeł wpływów historycznych¹⁴. Lecz to nie wszystko. Genealogia, co szczególnie ciekawe, może mieć również formę „pochwalną”, uzasadniającą (ang. *vindictory*, dalej w tekście jako GU), jeśli prowadzi do wniosku, że badany fenomen kulturowy i jego historyczne formy skutecznie zaspokajają ważne ludzkie potrzeby. W ten sposób GU nie tylko wyjaśnia swój przedmiot, wskazując na jego funkcje, lecz także dostarcza pragmatycznych racji, które uzasadniają jego pozytywną ocenę. W przypadku gdy mowa o szczególnie ważnych, fundamentalnych czy też

trudno potraktować konsekwencje eksplanacyjnych narracji francuskiego filozofa inaczej jak osłabianie „normatywnych roszczeń” zjawisk kulturowych. W tym miejscu korzystam z rozróżnień omawianych dalej, ponieważ nie będę już odnosił się do myśli Foucaulta, gdyż nie jest ona wykorzystywana przez zwolenników genealogii uzasadniającej. Biorąc pod uwagę wspomniany pluralizm interpretacji intencji Nietzschego, podobne uwagi są zasadne w jego przypadku.

- 12 Edward Craig, *Knowledge and The State of Nature. An Essay in Conceptual Synthesis* (New York: Oxford University Press, 1990).
- 13 Bernard Williams, *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy* (New Jersey: Princeton University Press, 2002), 20.
- 14 Craig, „Genealogies and The State of Nature”, 184; Catarina Dutilh-Novaes, „Conceptual Genealogy for Analytic Philosophy”, w: *Beyond The Analytic-Continental Divide. Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century*, red. Jeffrey A. Bell, Andrew Cutrofello, Paul M. Livingston (New York: Routledge, 2015).

uniwersalnych potrzebach ludzkich, których zaspokojenie jest niezbędne, aby ludzka forma życia w ogóle była możliwa, można twierdzić, że takie uzasadnienie ma necesarystyczny charakter¹⁵.

Craig dodatkowo zauważa, że zarówno genealogie-subwersje, jak i GU mogą być dwojakiego typu: akcydentalne i nieakcydentalne (ang. *intrinsic*). Genealogia ma charakter akcydentalny, jeśli realizuje swoją subwersywną lub uzasadniającą funkcję bez koniecznego związku ze swoim głównym celem, gdy ma jedynie lokalny zasięg. Przykładem (użytym przez Craiga) akcydentalnie subwersywnej genealogii jest teoria ewolucji, której celem nie jest podważenie przekonań teistycznych, ale która może uderzać w niektóre ich wersje. Z kolei przykładem akcydentalnej GU może być narracja uzasadniająca sukcesję we współczesnej monarchii: byłaby ona oparta na przekonaniach o naturze i pochodzeniu władzy, które nie są już powszechnie akceptowane, nawet wśród mieszkańców takiego państwa. Genealogie mają naturę nieakcydentalną, jeśli istnieje silny, nierozzerwalny i nieprzypadkowy związek pomiędzy celem narracji (subwersją lub uzasadnieniem) a jej treścią, czyli genezą i ewolucją fenomenu kulturowego. Nieakcydentalne GU omawiam w dalszych partiach tekstu, za przykład nieakcydentalnej genealogii-subwersji uznawana jest oczywiście wspomniana wcześniej genealogia moralności chrześcijańskiej autorstwa Nietzschego¹⁶.

Chociaż w oryginalnych tekstach z 1987 i 1990 roku Craig nie używał terminu „genealogia”¹⁷, w późniejszej refleksji życzliwie zareagował na takie określenie stosowanej przez siebie metody¹⁸. Jego zamiarem było zaproponowanie nowego podejścia teoretycznego do klasycznego problemu wiedzy, uwikłanego wówczas w kłopotliwe, niekonkluzywne, postgettierowskie analizy warunków koniecznych i wystarczających atrybucji wiedzy, które miały doprowadzić do harmonii pomiędzy intuicyjnie pojmowaną treścią i racjonalnie analizowanym zakresem tego pojęcia, ale zamiast tego prowadziły do teoretycznego impasu. Jako remedium Craig zaproponował, aby przyrzeć się pojęciu wiedzy z perspektywy praktyczno-społecznej. Był przekonany, że teoretyczny impas zrodzony przez, jak to określił, standardowe podejście do problemu wiedzy, może zostać przełamany dzięki zmianie perspektywy teoretycznej, gdy zamiast

15 Craig, „Genealogies and The State of Nature”, 183–184; Queloz, *The Practical Origins of Ideas*, 38–41; Williams, *Truth and Truthfulness*, 36.

16 Craig, „Genealogies and The State of Nature”, 182–184.

17 Edward Craig, „The Practical Explication of Knowledge”, *Proceedings of the Aristotelian Society. New Series* 87 (1986/1987); *idem*, *Knowledge and The State of Nature. An Essay in Conceptual Synthesis* (New York: Oxford University Press, 1990).

18 Craig Edward, „Genealogies and The State of Nature”, 181.

pytania o konieczne i wystarczające warunki wiedzy, zastanowimy się nad pytaniem o funkcję tego pojęcia, to znaczy spróbujemy powiązać to pojęcie z żywotnymi potrzebami istot ludzkich. W tym celu, twierdzi Craig, należy posłużyć się ideą stanu natury. Wychodząc od uproszczonego, schematycznego obrazu ludzkich społeczności z przeszłości, można zaproponować hipotezę dotyczącą tego, w jakim celu pojawiło się prototypowe, niewyrafinowane pojęcie wiedzy i jakie praktyczno-społeczne potrzeby zaspokajało. Zdaniem Craiga tym celem było oznaczanie dobrych informatorów. Z perspektywy przetrwania każdej ludzkiej społeczności i biorąc pod uwagę, że a) społeczna kooperacja bazuje na wspólnej puli informacji oraz b) już tylko z powodu fizycznych ograniczeń niektórzy członkowie grupy cieszą się przewagą pozycyjną dostępu do informacji, ustalenie sposobu rozstrzygania, kto jest rzetelnym źródłem informacji, ma niebagatelne znaczenie. Dalsze kroki analiz Craiga pokazywały, po pierwsze, w jaki sposób prototypowe pojęcie wiedzy mogło ewoluować do znanej nam postaci. Po drugie zaś, dlaczego to pojęcie ma elastyczny charakter, to znaczy może obecnie realizować inne i odmienne zadania, a występując w różnych rolach, nie prezentuje stałego w każdych warunkach zestawu własności, lecz realizuje raczej wittgensteinowski scenariusz podobieństwa rodzinnego¹⁹.

Propozycja Craiga przełamывała pewne utarte schematy uprawiania filozofii analitycznej. Oznaczała bowiem rezygnację z tradycyjnie rozumianej analizy konceptualnej, dążącej do ustalenia warunków koniecznych i wystarczających do stosowania danego pojęcia na rzecz podejścia o charakterze pragmatycznym, społecznym i historyczującym. Była ona inspirująca. Rosnąca grupa autorów odwołuje się do niej w swoich pracach dotyczących problematyki z zakresu epistemologii, epistemologii społecznej, filozofii feministycznej czy też trudniejszych do klasyfikacji zagadnień na pograniczu etyki i epistemologii. Bernard Williams²⁰ zaproponował GU cnót wierności prawdzie, trafności sądu i szczerości²¹. Inne prace z tego nurtu to m.in. genealogia sprawiedliwości

19 Craig Edward, „The Practical Explication of Knowledge”; *idem*, *Knowledge and The State of Nature*, 1–17; *idem*, „Genealogies and The State of Nature”, 190–192; Martin Kusch, Robin McKenna, „The Genealogical Method in Epistemology”, *Synthese* 197 (2020): 1057–1076.

20 Williams, *Truth and Truthfulness*.

21 Pobieźne omówienie genealogii cnót wierności prawdzie autorstwa Williamsa przedstawiłem wcześniej w: Paweł Pijas, *Etyka i kontyngencja. Bernarda Williamsa projekt etyki antyteoretycznej* (Lublin: Wydawnictwo Academicum, 2021, 141–144). Komentarz translatorski: w książce Williamsa użyte jest angielskie słowo *truthfulness*, które zazwyczaj przekłada się na język polski jako „prawdomówność” i tak też przekładałem je do tej pory. Jednak polskie słowo „prawdomówność” jest zbyt podobne znaczeniowo

wobec świadectw Mirandy²² i zaufania Paula Faulknera²³, a w roku 2021 ukazała się monografia Matthieu Queloz'a pod tytułem *The Practical Origins of Ideas. Genealogy as Conceptual Reverse-Engineering*²⁴, będąca pierwszym książkowym ujęciem GU, w której to pracy autor wskazuje na postaci z historii filozofii, które można zaliczyć do tradycji GU, szczególnie omawia koncepcje Craiga, Williamsa i Fricker oraz dokonuje metodologicznego namysłu nad GU. W literaturze przedmiotu pojawiły się również alternatywne określenia dla GU. Można tutaj wymienić między innymi: praktyczną eksplikację²⁵, genealogię pragmatyczną²⁶, syntezę konceptualną (w tytule książki Craiga), konceptualną inżynierię wsteczną²⁷. Należy pokrótce wyjaśnić, dlaczego pojawiły się właśnie te terminy: praktyczna eksplikacja – z powodu wyjaśniania zjawiska z perspektywy ludzkich praktyk społecznych, genealogia pragmatyczna – ponieważ rozpatruje badane przez siebie obiekty jako odpowiedzi na żywotne problemy istot ludzkich, wykorzystując dynamiczną, historycystyczną perspektywę; synteza konceptualna – gdyż konstruuje prototypowe wersje zjawisk kultury, a następnie przedstawia proces ich ewolucji od wersji prototypowej do bardziej złożonej wersji aktualnej; konceptualna inżynieria wsteczna – gdyż wychodząc od aktualnej wersji zjawiska, stawia pytanie o jego pierwotną funkcję.

W kolejnych sekcjach artykułu omawiam główne założenia GU jako metody filozoficznej, to jest historycyzm, naturalizm i funkcjonalizm, następnie dla ilustracji przedstawiam w skrócie przykład zastosowania GU, genealogię cnót wierności prawdzie Williamsa i Fricker,

do „szczerości” i jedynie połowicznie oddaje intencje brytyjskiego filozofa, który uważał, że na *truthfulness* składają się dwie dyspozycje, szczerłość oraz poznawcza rzetelność wobec prawdy, czyli trafność sądu (ang. *accuracy*). Dlatego w niniejszym tekście staram się lepiej oddać intencje Williamsa i przekładam *truthfulness* jako „wierność prawdzie”. Takie określenie pasuje zarówno do kogoś, kto wypowiada się zgodnie z prawdą (szczerłość), jak i do kogoś, kto starannie docieka prawdy (dzięki czemu trafnie sądzi). Pasuje także do sprawiedliwości wobec świadectw, trzeciej dyspozycji, o której pisze Fricker (zob. sekcja druga).

22 Miranda Fricker, *Epistemic Injustice. Power & the Ethics Of Knowing* (New York: Oxford University Press, 2007).

23 Paul Faulkner, „A Genealogy of Trust”, *Episteme* 3 (2007).

24 Queloz, *The Practical Origins of Ideas*. Odsyłam do tej pracy w celu poznania bardziej rozbudowanej listy reprezentantów GU oraz cennych rozważań autora nad zasadnością zaliczania do tej tradycji różnych filozofów współczesnych i postaci z historii filozofii (s. 4–8).

25 Craig Edward, „The Practical Explication of Knowledge”, *Proceedings of the Aristotelian Society. New Series* 87 (1986/1987): 213.

26 Queloz, *The Practical Origins of Ideas*, 2.

27 *Ibidem*, 17.

a w ostatniej sekcji przywołuję podstawowe zarzuty pod adresem GU, czyli zarzut fikcji, zarzut błędu genetycznego (ang. *genetic fallacy*) oraz zarzut instrumentalizmu.

Założenia genealogii uzasadniającej

Historycyzm

GU jest narzędziem takiej filozofii, która akcentuje dziejowość, dynamiczny aspekt ludzkiego świata. GU zakłada, że zjawiska społeczno-kulturowe będące przedmiotem jej badań są ewoluującymi w czasie przygodnymi obiektami historycznymi, które w związku z tym musiały powstać w określonym czasie, powstały w odpowiedzi na potrzeby istot ludzkich i podlegają różnym zmianom w czasie swojej realnej historii²⁸. Co więcej, przynajmniej niektóre genealogie wprost lub w intencji swojego autora odnoszą się do tej ostatniej. Przykłady to analizująca historyczno-kulturowe przeobrażenia cnót wierności prawdziwej genealogia Williama czy (w tym wypadku subwersywna) genealogia monoteizmu Hume'a²⁹.

Z drugiej strony, genealogia nie jest po prostu historią. Odróżnia ją od historii przede wszystkim koncentracja na powstaniu i ewolucji badanego zjawiska oraz jej filozoficznie rozumiany cel, którym może być jego wyjaśnienie, subwersja lub uzasadnienie³⁰. Co więcej, współczesne GU, w tym najbardziej znane koncepcje Craiga, Williama i Fricka, wykorzystują w punkcie wyjścia klasyczny eksperyment myślowy stanu natury³¹. Chodzi mianowicie o schematyczne wyobrażenie o warunkach i przyczynach pojawienia się prototypu analizowanego fenomenu kulturowego w środowisku prymitywnych, niewyrzafinowanych ludzkich społeczności. Stan natury nie jest jednak epoką realnej historii. Poprzez tytuł jednego z podrozdziałów swojej książki Williams podkreśla, że „stan natury to nie plejstocen”³². I ostrzega, że nie powinno się utożsamiać genealogii ze spekulatywnymi hipotezami psychologii ewolucyjnej, co do których

28 Williams, *Truth and Truthfulness*, 20–21.

29 David Hume, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, tłum. Anna Hochfeld (Warszawa: PWN, 1962).

30 Craig, „Genealogies and The State of Nature”, 184.

31 Zdaniem Craiga należy odróżnić genealogię od stanu natury jako odmienne metody filozoficzne (*ibidem*, 185).

32 Williams, *Truth and Truthfulness*, 27.

był dość sceptyczny³³, a Craig dodaje, że należy być ostrożnym z ekstrapolacją współczesnego wyobrażenia o człowieku, jego funkcjonowaniu i potrzebach, na czasy prehistoryczne, które „nie są może zupełną, faktualną próżnią”, ale „«presja faktów» jest tam dość niewielka”³⁴. Trzeba zachować dalece idącą ostrożność przy twierdzeniach w rodzaju „istoty ludzkie mające własność X (to jest nieskażone rozwojem kulturowym ostatnich trzech tysięcy lat) są właśnie takie”³⁵.

Wykorzystanie fikcji oraz filozoficzne ambicje powodują, że relacja pomiędzy GU i historią jest niejednoznaczna. W tym kontekście pojawia się zasadne pytanie o to, w jaki sposób ten swoisty mariaż historii, fikcji i filozofii może rzeczywiście realizować stawiane sobie cele, to jest wyjaśniać i uzasadniać obiekt swojego zainteresowania. Wróć do tego wątku w ostatniej części artykułu.

Naturalizm metodologiczny

Kolejnym założeniem GU jest naturalizm metodologiczny. Już w genealogiach Hume’a i Nietzschego naturalistyczny punkt wyjścia jest całkowicie klarowny, podobnie jest w przypadku współczesnych GU, które pojawiają się w kontekście późnej filozofii (post-)analitycznej, w której naturalizm jest stanowiskiem domyślnym, nawet jeśli istnieją ważni filozofowie analityczni, którzy go odrzucają³⁶.

Współcześni proponenci GU są jednocześnie antyredukcjonistami. Ich zdaniem celem GU nie jest i nie może być zredukowanie badanych zjawisk kulturowych do prostych elementów interpretowanych w świetle jakiegoś wyobrażenia o prymitywnej ludzkiej psychologii, ponieważ w przypadku istot ludzkich nawet „najniższe”, fizjologiczne zachowania przesiąknięte są złożoną, intencjonalną treścią kulturową, która nie poddaje się redukcji³⁷. GU jest rozumiana jako metoda nie redukcji, lecz eksplanacji. Współczesne GU badają złożone i wyrafinowane zjawiska kulturowe, takie jak pojęcie wiedzy i dyspozycje wierności prawdzie, których natura, dodatkowo przesłonięta ponad dwoma tysiącami lat ewolucji kulturowej i refleksji filozoficznej, ma złożony charakter i może być

33 *Ibidem*, 27–30.

34 Craig, „Genealogies and The State of Nature”, 189.

35 *Ibidem*, 188.

36 Mimo to warto na marginesie zwrócić uwagę, że antynaturalistyczna genealogia (przynajmniej w teorii) wydaje się jak najbardziej możliwym przedsięwzięciem.

37 Williams, *Truth and Truthfulness*, 25–26.

określona jako „to, co wyższe”³⁸, przekraczające świat przyrody. Choć tego typu zjawiska często są przywoływane jako przesłanki rozumowań antynaturalistycznych, GU jest próbą zmierzenia się z nimi w ramach programu naturalistycznego. Chodzi nie o sprowadzenie do czegoś prostszego czy też utożsamienie ich z czymś prostszym (np. zjawisk moralnych ze zjawiskami psychologicznymi), lecz o odpowiedź na pytanie, jak możemy je zrozumieć w świetle wiedzy o „całej reszcie świata”, to znaczy w odniesieniu do wiedzy z zakresu biologii, psychologii i tak dalej³⁹. Nie neguje się tutaj faktu ludzkiego wyrafinowania psychologicznego, niezbędnego do funkcjonowania w świecie kultury, który przesiąknięty jest konwencją. Ale przyjmuje się, że jeśli możliwe jest odkrycie i wyjaśnienie powiązań ludzkiego wyrafinowania psychologicznego z empiryczną wiedzą o człowieku i reszcie świata przyrody, to będzie to duży sukces eksplanacyjny i dowód inteligibilności naturalistycznego programu badawczego⁴⁰.

Funkcjonalizm

GU proponuje, aby powstanie i ewolucję zjawisk kulturowych interpretować w kluczu instrumentalnym. Prototyp zjawiska, który pojawia się w fikcyjnym stanie natury, stanowi odpowiedź na podstawowe wyzwania ludzkiej kondycji i stadnego sposobu funkcjonowania naszego gatunku. Koresponduje więc z pewną ludzką potrzebą lub grupą tych potrzeb⁴¹. Oznacza to, że GU ma charakter funkcjonalistyczny, wyjaśnienie pojawienia się prototypu i jednocześnie uzasadnienie czy też rekomendacja obiektu odwołują się do ich funkcji, którą jest zaspokojenie tych potrzeb.

W przypadku wielu zjawisk kulturowych ich funkcja nie jest oczywista. Z racji swojego wyrafinowania i osadzenia w intencjonalnym świecie kultury domyślnie traktujemy je jako transcendujące instrumentalny porządek i stanowiące wartość samą w sobie, tak podchodzimy na przykład do społecznych praktyk moralnych i poznawczych bazujących na kulturowych ideałach sprawiedliwości czy wiedzy. Z tego powodu GU może mieć dużą wartość wyjaśniającą. Tam, gdzie intuicyjnie się tego nie spodziewamy, może odkryć funkcjonalny aspekt zjawiska, próbując pokazać, że jego aktualny, nieinstrumentalny status jest efektem

38 *Ibidem*, 36.

39 Craig, *Knowledge and The State of Nature*, 8–9.

40 Williams, *Truth and Truthfulness*, 26–27.

41 Craig Edward, *Knowledge and The State of Nature*, 2–3; Williams, *Truth and Truthfulness*, 31–32.

ewolucyjnego procesu polegającego na „przerośnięciu” lub „samozakryciu się” jego pierwotnej funkcji⁴². Warto tutaj przywołać prosty przykład takiego procesu zaproponowany przez Queloza. Różne formy lojalności grupowej (np. postawa patriotyzmu) są funkcjonalne, ponieważ stabilizują grupę i sprzyjają wewnątrzgrupowej kooperacji. Jest to korzystne dla większości członków grupy i jednocześnie funkcje te będą szczególnie skutecznie realizowane, jeśli lojalność zostanie, by tak rzec, wyrwana z porządku instrumentalnego, tzn. stanie się wartością autoteliczną, która motywuje do działania w nieinstrumentalny, bezwarunkowy sposób⁴³. Jak starałem się pokazać wcześniej, powiązanie zjawiska z funkcją nie oznacza jego redukcji i jeśli mamy do czynienia z funkcją szczególnie istotną dla istot ludzkich, możemy mówić o uzasadniającym charakterze wyjaśnienia funkcjonalistycznego.

Warto tutaj dodać, że funkcjonalistyczny charakter genealogii ma również wyraźny aspekt społeczny. W stanie natury prototyp pojawia się ze względu na fundamentalne potrzeby istot ludzkich, ale traktowanych nie tylko jako jednostki, lecz może nawet w pierwszej kolejności jako członkowie grupy. W tym sensie współczesne GU wpisują się nie tylko w nurt funkcjonalistyczno-pragmatyczny, lecz także w szerszy trend społecznej reorientacji filozofii, wyraźnie widoczny na przykład na gruncie tak zwanej epistemologii społecznej (ang. *social epistemology*). Nie jest przypadkiem, że Fricker głosi postulat „uspołecznienia” naszego rozumienia podmiotu poznania i zerwania z klasycznym podejściem, które analizuje problematykę epistemologii w odniesieniu do jednostkowych podmiotów poznania będących ludzkimi indywiduami⁴⁴. GU realizują ten postulat.

Przejdę teraz do ilustracji powyższych uwag i w tym celu przedstawię w skrócie genealogię cnót wierności prawdzie autorstwa Williamsa. Jest to wzorcowy przykład zastosowania GU, ponieważ podaje naturalistyczne

42 Williams, *Truth and Truthfulness*, 33–35; Queloza, *The Practical Origins of Ideas*, 54–59. Lub zwiększania swojej funkcjonalności poprzez przyjmowanie nowych funkcji w ramach procesu, który Craig określa jako „obiektywizacja” (Craig, *Knowledge and The State of Nature*, 82–97; Martin Kusch, Robin McKenna, „The Genealogical Method in Epistemology”, *Synthese* 197 (2020), s. 1057–1076.

43 Queloza, *The Practical Origins of Ideas*, 56.

44 Miranda Fricker, *Epistemic Injustice. Power & the Ethics of Knowing* (New York: Oxford University Press, 2007). W tym kontekście warto zwrócić uwagę, że to „uspołecznienie podmiotu” odróżnia GU od szerzej znanych zastosowań rozumowań genealogicznych i idei stanu natury na gruncie filozofii polityki, np. u Rawlsa, gdzie, podobnie jak w postkartezjańskiej epistemologii, zakłada się indywidualistyczną koncepcję aktora politycznego. Na ten temat zob. Will Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna. Wprowadzenie*, tłum. Andrzej Pawelec (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1998), 72–80.

i funkcjonalistyczne wyjaśnienie badanego zjawiska, pokazując zarazem, że jest ono odpowiedzią na uniwersalną potrzebę naszego gatunku i w ten sposób je rekomenduje/uzasadnia, to znaczy rekomenduje kultywowanie cnót wierności prawdzie i uzasadnia nasze przekonania o ich wartości. Jednocześnie jest to przykład GU, który korzysta zarówno z idei stanu natury, jak i z realnego materiału historycznego. O tym ostatnim wątku, przejściu od stanu natury do realnego materiału historycznego, jedynie pokrótce wspomnę, za to rozważania Williamsa uzupełnię analizami Fricker, która twierdzi, że do cnót wierności prawdzie wymienionych przez brytyjskiego autora, szczerości i trafności sądu, należy dodać także sprawiedliwość wobec świadectw (odmianę sprawiedliwości epistemicznej) i na poparcie tej tezy również przedstawia genealogiczne uzasadnienie.

Genealogia cnót wierności prawdzie

W stanie natury mamy do czynienia z „prymitywną” ludzką społecznością, lecz co to dokładnie znaczy? Według Williamsa miałyby to być niewielka społeczność, pozbawiona wynalazków technologicznych, pisma i innych owoców kulturowej ewolucji i wyrafinowania⁴⁵, ale poza tym składająca się ze zwyczajnych istot ludzkich. Mają one typowo ludzkie zdolności kognitywne, zmysły i refleksyjne myślenie. Co więcej, tworzą właśnie, zgodnie ze stadną naturą naszego gatunku, społeczność, czyli kooperują ze sobą, co zakłada wykształcenie odpowiednich dyspozycji psychicznych, które to umożliwiają, i zająbia się ze zdolnością do komunikacji językowej⁴⁶. Nie powinniśmy jednak zakładać, że będzie to język podobny do naszego. Nie jest wykluczone, że będzie zawierał pojęcia budujące przekonania, które wprost uznamy za fałszywe, na przykład o istnieniu duchów lub możliwości kauzalnego wpływania na świat za pomocą magii, a złożonej wizji świata, którą możemy wyrazić naszym językiem, będzie tam odpowiadała wizja znacznie prostsza i bliższa „naturalnemu” doświadczeniu. Na przykład przestrzeń będzie interpretowana w kategoriach „tutaj”, „tam”, „najdalej, gdzie ktoś z nas dotarł”, „tam, skąd nikt jeszcze nie wrócił” itd.⁴⁷ Rzecz jasna, taka społeczność musiałaby mieć o wiele więcej cech. Prehistoryczne lub odizolowane społeczności, które byłyby najbliższym faktycznym przybliżeniem tego, co wyobrażamy sobie w ramach fikcji stanu natury, miałyby także lokalne

45 Williams, *Truth and Truthfulness*, 41.

46 *Ibidem*, 43.

47 *Ibidem*, 41, 49–57.

tradycje i inne przygodne własności. Od wszystkich tego typu cech GU jednak abstrahuje, ponieważ nie wiąże się bezpośrednio z analizowanymi w jej ramach zjawiskami⁴⁸.

W przypadku niewyrafinowanej społeczności ludzkiej, która nie może cieszyć się owocami technologii i ewolucji kulturowej, podstawowym wyzwaniem jest po prostu przetrwanie⁴⁹. Przetrwanie wymaga zaś zdobywania odpowiednich informacji o otoczeniu, w rodzaju „gdzie jest drapieżnik?”, „gdzie mogę znaleźć pożywienie?” czy też „czy tam jest wroga grupa?”, które z racji faktu, że mówimy o ludzkiej grupie, są zdobywane przez jej poszczególnych członków i zbierane do wspólnej puli w ramach „podziału pracy epistemicznej”⁵⁰. Już ta prosta charakterystyka sytuacji w stanie natury rodzi poważne następstwa. Musimy bowiem dostrzec, twierdzi Williams, że w pojawia się tu problem czysto pozycyjnej przewagi (ang. *purely positional advantage*) w dostępie do informacji, to znaczy, że już z samego faktu, że Y należący do społeczności przebywa w odpowiednim miejscu (np. na drzewie) i w odpowiednim czasie (np. w nocy, w ramach warty), wynika, że Y może zdobyć i dostarczyć do wspólnej puli żywną informację (np. do obozu zbliża się stado drapieżników) niedostępną poznawczo dla pozostałych członków społeczności⁵¹.

Owe elementarne uwarunkowania powodują, że ważnym interesem całej społeczności staje się dbałość o rzetelny transfer informacji do puli przez poszczególnych członków⁵². Jest to podstawa do twierdzenia, że już w stanie natury pojawiają się racje, inteligibilne dla członków społeczności, za uznaniem wierności prawdzie za wartościową dyspozycję, a jej dwóch wyszczególnionych przez Williama składowych – szczerości (ang. *sincerity*) i trafności sądu (ang. *accuracy*) – za cnoty. Obie odgrywają bowiem niebagatelną rolę jako zabezpieczenie transferu informacji do puli⁵³. Williams pisze:

[W kontekście transferu informacji do puli] pojawia się idea, że jedna osoba, w jakiejś sytuacji lub zazwyczaj, może lepiej radzić sobie na tym polu od drugiej, co więcej, że ludzie mogą być z tego powodu zniechęceni lub zachęceni, sankcjonowani, zawstydzani lub nagradzani. Wspieranie dyspozycji jednostek do robienia tych rzeczy dobrze to jeden z ważnych

48 *Ibidem*, 41–42; Fricker, 109.

49 *Ibidem*, 109–110.

50 Williams, *Truth and Truthfulness*, 43–44; Fricker, *Epistemic Injustice*, 110.

51 Williams, *Truth and Truthfulness*, 42–43.

52 *Ibidem*, 44.

53 *Ibidem*, 126.

sposobów, w jaki te procesy będą się odbywać. Ponieważ rozważamy ludzi, którzy posiadają przekonania, pragnienia i intencje, którzy mogą, lecz nie muszą wyrażać swoich przekonań, naturalnie pojawia się myśl o tym, że takie dyspozycje należą do dwóch różnych grup. Pierwszy rodzaj dyspozycji dotyczy przede wszystkim zdobywania przez nich trafnych przekonań i ich dostarczania w rzetelny sposób do puli. Drugi rodzaj pożądaných dyspozycji – co znaczy, pożądaných ze społecznego punktu widzenia tych, którzy będą korzystać z puli informacji – jest konieczny, ponieważ stworzenia zdolne do refleksji będą w tym kontekście miały okazję do oszustwa i ukrywania informacji. Nie zabraknie także ku temu motywów (...). Ten drugi rodzaj dyspozycji koncentruje się wokół motywacji do mówienia tego, w co ktoś rzeczywiście wierzy, jeśli tylko w ogóle ma zamiar coś powiedzieć i okoliczności są odpowiednie.

Rozróżnienie pomiędzy tymi dwoma rodzajami dyspozycji jest nie tylko naturalne, lecz także, jak myślę, fundamentalne dla pytań dotyczących wierności prawdzie. Odnotowuję to, traktując w większości przypadków każdą z tych dwóch grup jako jedną, ogólną dyspozycję. Chciałbym nazwać te dwa rodzaje dyspozycji, odpowiednio, trafnością sądu i szczerością⁵⁴.

Cnota szczerości jest więc dyspozycją do spontanicznego dzielenia się informacjami, które ktoś rzeczywiście uznaje za prawdziwe, a w związku z tym ma za treść swoich własnych przekonań. Cnota trafności sądu polega z kolei, z jednej strony, na umiejętnym stosowaniu odpowiednich, efektywnych metod dochodzenia do prawdy, a z drugiej, na trosce o rzetelny transfer zdobytych informacji do wspólnej puli⁵⁵.

Nie chcę wchodzić w bardziej szczegółowe rozważania dotyczące kategorii cnoty⁵⁶. W tym miejscu wystarczy zwrócić uwagę, że zarówno szczerość, jak i trafność sądu spełniają podstawowe wyróżniki tej kategorii, to znaczy są relatywnie stałymi, afektywno-intelektualnymi dyspozycjami charakteru, których można się nauczyć⁵⁷, a które są sprawnościami w zdobywaniu/realizacji istotnych z perspektywy dobrostanu i rozkwitu ludzkiego potencjału dóbr i wartości, w tym przypadku

54 *Ibidem*, 44.

55 *Ibidem*, 126–127.

56 Literatura przedmiotu jest przeogromna. Informatywne wprowadzenie do problematyki można znaleźć w (Natasza Szutta, *Czy istnieje coś, co zwiemy moralnym charakterem i cnotą?* (Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2017)). Z teorii cnot korzystałem, przedstawiając aretologiczną interpretację chrześcijańskiej wiary religijnej (Paweł Pijas, „Aretologiczna interpretacja (chrześcijańskiej) wiary religijnej”, *Roczniki Filozoficzne* 67 (1) (2019).

57 Williams i Fricker są zgodni, że zarówno szczerość, jak i trafność sądu można uznać za cnoty m.in. dlatego, że ich pojawienie się i rozwój zależne są od woli (Williams, *Truth and Truthfulness*, 44–45; Fricker, *Epistemic Injustice*, 111).

prawdy. Dodatkowo, na czym się skupię, stanowią swoisty mechanizm korekcyjny wobec typowo ludzkich słabości i pokus na tym polu⁵⁸. W interesującym nas przypadku cnót wierności prawdzie szczerść będzie hamulcem wobec pokusy zatajenia wartościowej informacji, która mogłaby przynieść indywidualną, egoistyczną korzyść, zaś trafność sądu koryguje takie antypoznawcze mechanizmy jak niestaranność, myślenie życzeniowe, fantazjowanie czy samozakłamanie⁵⁹. Które, nawiasem mówiąc, również mogą być owocem egoistycznej orientacji jednostki.

To właśnie możliwość egoistycznej eksploatacji systemu poznawczej kooperacji wprowadza do naszej społeczności problem tak zwanego pasażera na gapę (ang. *free-rider*) i potrzebę zabezpieczenia się przed nadużyciami. Interakcja społeczna, w ramach której poszczególne osoby inwestują swoje zasoby we wspólną pulę i zarazem z niej czerpią, musi być oparta na gwarancji, że jeśli dokonam inwestycji, to również inni członkowie społeczności jej dokonają, innymi słowy, musi być oparta na wzajemnym zaufaniu, dzielonej przez wszystkich członków grupy wierze, że jeśli sam zainwestuję, to nie zostanę wykorzystany. Rzecz w tym, że w ocenie Williama prawdopodobnie żadne rozumowanie rodem z teorii gier nie może skutecznie doprowadzić do przyjęcia takiej wiary i daje tylko niestabilne wyniki, to znaczy, ma on tutaj na myśli, że warunkowe zaufanie nie jest zaufaniem⁶⁰. Autentyczne zaufanie jest możliwe jedynie wtedy, gdy już w punkcie wyjścia uczestnicy kooperacji traktują je nieinstrumentalnie, jako coś, co posiada wartość autoteliczną, i zaszła odpowiednia presja społeczna na wykształcenie potrzebnych ku temu dyspozycji psychicznych. Analogiczny scenariusz musi zająć w przypadku cnót szczerości i trafności sądu. Presja społeczna powinna wykształcić postawę szacunku wobec nich i wygenerowanych przez nie racji działania, niezależnie od tego, czy w każdym przypadku przynoszą one wymierną, indywidualną korzyść. W przeciwnym razie problem pasażerów na gapę i widmo niestabilności całego systemu poznawczej kooperacji będą stałym zagrożeniem⁶¹.

Czytelnik Williama może być w tym miejscu nieco zakłopotany. W ramach GU mieliśmy mieć bowiem do czynienia z funkcjonalistycznym wyjaśnieniem badanych zjawisk, a powyższe rozumowanie zawiera przeskok pomiędzy takim wyjaśnieniem a uznaniem, że badane zjawisko

58 Philippa Foot, *Virtues and Vices and Other Essay in Moral Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2002), 15–19.

59 Williams, *Truth and Truthfulness*, 44, 58, 125.

60 *Ibidem*, 57–58, 88–91.

61 *Ibidem*, 91–93.

zasadniczo z natury przekracza funkcjonalistyczny horyzont. Czy jest to spójne? Brytyjski filozof podkreśla, że celem jego genealogii nie jest redukcja, lecz wyjaśnienie. Dokonując bowiem namysłu nad nieinstrumentalnymi i autotelicznymi wartościami, stajemy przed następującym dylematem: bądź to uznamy, że to, co autoteliczne, jest po prostu dobre samo w sobie i w ten sposób niczego nie wyjaśnimy, bądź odniesiemy to do innych wartości i potrzeb, narażając się właśnie na zarzut redukcji. Lecz zdaniem Williamsa jest to fałszywa alternatywa pomiędzy wartością autoteliczną, która nie potrzebuje wyjaśnienia, a wartością instrumentalną⁶². Zamiast niej potrzebujemy wglądu w relacje pomiędzy wartością autoteliczną a innymi cenionymi przez nas wartościami i naszymi potrzebami.

W zgodzie ze swoją naturalistyczną orientacją filozoficzną⁶³ Williams proponuje, aby pojęcie wartości autotelicznej rozpatrywać nie przez pryzmat metafizyki, lecz psychologii. Twierdzi, że:

(...) wystarczającym warunkiem, aby coś (na przykład wiarygodność) miało autoteliczną wartość, jest to, po pierwsze, że w kontekście podstawowych ludzkich celów i potrzeb jest konieczne (lub niemalże konieczne), aby istoty ludzkie traktowały to coś jako autoteliczne dobro, oraz, po drugie, że mogą one traktować to jako autoteliczne dobro w spójny sposób. Co oznacza, że [takie myślenie] jest stabilne w ramach krytycznej refleksji⁶⁴.

Chodzi zatem o to, aby „od wewnątrz”, z podmiotowej perspektywy, członek społeczności, pod wpływem presji społecznej i innych czynników kształtujących jego tożsamość, dysponował odpowiednimi zasobami konceptualnymi, które umożliwiają spójne myślenie o autotelicznych dobrach. Jeśli ten warunek jest spełniony i zarazem mowa o dobrach, które korespondują z żywotnymi ludzkimi celami i potrzebami, to zdaniem Williamsa trudno powiedzieć, jakich jeszcze warunków autoteliczności moglibyśmy się domagać. W ten sposób w ramach GU przedstawia się konstrukcję „wyrastanie” zjawiska kulturowego z „niższych” potrzeb i wyzwań ludzkiej kondycji w ramach spójnej struktury pojęciowej⁶⁵. Williams dodaje, że zasoby psychologiczne i konceptualne, o których

62 *Ibidem*, 90.

63 Oraz przyjmowaną przez siebie antyrealistyczną ontologią moralną (Paweł Pijars, *Etyka i kontyngencja. Bernarda Williamsa projekt etyki antyteoretycznej* (Lublin: Wydawnictwo Academicum, 2021), 197–203).

64 Williams, *Truth and Truthfulness*, 92.

65 *Ibidem*, 33–34, 36.

mowa, chociaż będą realizować nakreślony w ramach fikcji stanu natury abstrakcyjny schemat, w praktyce będą uwarunkowane zróżnicowaniem kulturowym i przygodnymi wydarzeniami historycznymi⁶⁶. Dlatego dalsze fragmenty swojej książki poświęca wybranym historycznym przeobrażeniom ideałów związanych z wiernością prawdzie, analizując między innymi wynalezienie czasu historycznego, romantyczne ideały autonomii i autentyczności czy wreszcie rolę wierności prawdzie w kontekście współczesnych, liberalnych reżimów demokratycznych, czego nie będę już tutaj rekonstruował.

Fricker twierdzi, że koncepcja Williamsa zawiera znaczącą i wartą uzupełnienia lukę, ponieważ analizując motywy pojawienia się cnót wierności prawdzie w ramach poznawczej kooperacji, zwraca on uwagę wyłącznie na jeden aspekt zagadnienia, to jest grupowy interes stojący za presją społeczną, aby ukształtować rzetelnych, w tym kontekście szczerych i starannych, dostarczycieli informacji do puli. Podział pracy epistemicznej ma jednak według Fricker, by tak rzec, dwa końce⁶⁷. Mówiąc o grupowej puli informacji, nie mamy przecież na myśli żadnego bezosobowego bytu, lecz chodzi nam o członków wspólnoty, którzy oprócz tego, że występują w roli tych, którzy dostarczają informacje, występują także w roli tych, którzy te informacje otrzymują. A wtedy ich zadanie polega na odróżnianiu rzetelnych poznawczo informacji/informatorów od nierzetelnych. Jak pisze Fricker:

(...) słuchacze czy też badacze, których spotykamy w stanie natury, będą musieli być otwarci na prawdy oferowane im przez ich pobratymców i to w taki sposób, który nie będzie jednocześnie oznaczał łatwowierności wobec wiadomości, które mogą być fałszywe. Badacze w stanie natury muszą być w takim razie zdolni do odróżnienia godnych zaufania od niegodnych zaufania informatorów tak, aby byli oni w stanie rozstrzygać w odpowiedzialny sposób, które twierdzenia przyjmą za prawdziwe⁶⁸.

W tym miejscu nawiązuje ona do Craiga i idei „oznaczania dobrych informatorów” i stawia pytanie o to, według jakiego klucza będą oni rozpoznawani⁶⁹.

Nie jest nadużyciem wobec idei stanu natury, co więcej, dodaje jej realizmu założenie, że nasza społeczność żyje pośród innych małych grup

66 *Ibidem*, 93.

67 Fricker, *Epistemic Injustice*, 110, 113–114.

68 *Ibidem*, 114.

69 *Ibidem*, 114–115.

ludzkich, a w związku z tym oprócz relacji wewnątrz grupy zachodzą też relacje międzygrupowe. Muszą mieć one następstwa pojęciowe. Społeczność w stanie natury powinna dysponować językowymi odpowiednikami takich pojęć jak „jeden z nas”, „obcy”, „sojusznicy”, „wrogowie” i tym podobne, a co za tym idzie, jej członkowie będą też mieli korespondujące z nimi i charakterystyczne dla ludzkiej psychologii dyspozycje psychiczne. Możemy się zatem tutaj spodziewać stereotypów organizujących społeczną percepcję⁷⁰, których realne odpowiedniki znamy z historii (np. Grek-barbarzyńca, biali-dzicy).

Z perspektywy epistemologii istotne jest to, że nieuchronne wystąpienie takich stereotypów może mieć wpływ na grupowe praktyki poznawcze. Jak zauważa Fricker, negatywna, stereotypowa kategoryzacja pewnej jednostki („obcy”) może mieć negatywne, poznawcze konsekwencje, tzn. w grupowej puli informacji może nie znaleźć się prawdziwa i potrzebna grupie informacja już tylko z tego powodu, że zgodnie z wiedzą psychologiczną możemy spodziewać się, iż w stanie natury taka kategoryzacja zostanie potraktowana jako wykluczająca status dobrego informatora, będzie „negatywnym markerem wiarygodności poznawczej”⁷¹. A zatem w sytuacjach międzygrupowych typowo ludzkie odruchy psychologiczne mogą być zagrożeniem dla efektywności poznawczej kooperacji⁷².

Fricker twierdzi, że wszystko to powoduje, iż już w stanie natury możemy rozpoznać racje za pojawieniem się odpowiedniego mechanizmu korygującego, który ratowałby poznawczą kooperację przed zagrożeniami wynikającymi z psychologii międzygrupowej. Tym mechanizmem miałyby być zdaniem autorki cnota sprawiedliwości wobec świadectw (ang. *the virtue of testimonial justice*). Byłaby to cnota umożliwiająca „trzymanie w ryzach” negatywnych, emocjonalnych i intelektualnych następstw stereotypizującej psychologii, dyspozycja umożliwiająca akceptację prawdziwej informacji, nawet jeśli jej źródłem jest ktoś, kogo status osłabia lub wyklucza posiadanie jednocześnie statusu dobrego informatora. Cieszący się tą cnotą członek społeczności byłby zdolny do myśli w rodzaju „nawet jeśli nie jest on jednym z nas, to nie znaczy, że jest kłamcą”⁷³. O ile zatem wskazane przez Williamsa szczerłość i trafność sądu przeciwdziałają, odpowiednio, zagrożeniom wynikającym

70 *Ibidem*, 115–116.

71 *Ibidem*, 117.

72 Chociaż w swojej argumentacji Fricker modeluje zjawisko stereotypizacji na relacjach międzygrupowych, to jednocześnie zauważa, że zgodnie z realizmem psychologicznym należy przyjąć, że stereotypy pojawiają się także wewnątrz grupy (*ibidem*).

73 *Ibidem*, 116.

z egoistycznej chęci zatrzymania korzystnej informacji i niestaranności poznawczej u kogoś, kto dostarcza informacje do puli, cnota sprawiedliwości wobec świadectw staje się ich „partnerem” po stronie odbiorcy, przeciwdziałającym zagrożeniom wynikającym ze społecznych uprzedzeń, równie nieuchronnie pojawiających się w stanie natury, co egoizm i niestaranność poznawcza, jeśli tylko stan natury zinterpretujemy na podstawie realistycznej wizji ludzkiej psychologii⁷⁴.

A zatem schematyczna, w scenografii stanu natury, wizja sprawiedliwości wobec świadectw przedstawia ją jako korzystny epistemicznie mechanizm korygujący, nakierowany na efektywność poznawczej kooperacji. W historycznych i kulturowo bardziej wyrafinowanych okolicznościach zagrożenia, którym ona przeciwdziała, przyjmują bardziej złożone, poznawczo-moralne⁷⁵ formy. Fricker zwraca szczególną uwagę na trzy z nich: prewencyjną niesprawiedliwość wobec świadectw⁷⁶, czyli odmówienie komuś swoistego prawa głosu w przestrzeni praktyk poznawczych (np. historyczna dyskryminacja świadectw kobiet w opozycji do świadectw mężczyzn), uprzedmiotowienie⁷⁷, to jest odmówienie komuś statusu podmiotu poznawczego i traktowanie ewentualnie jedynie jako bezosobowego źródła informacji (np. historyczna dyskryminacja rasowa), oraz niesprawiedliwość hermeneutyczną⁷⁸, czyli wykluczenie z grupowej puli zasobów poznawczych, które umożliwiają niektórym członkom społeczności zrozumienie swojego własnego doświadczenia (np. ponownie, skierowane przeciwko kobietom wyobrażenia emocji i zdrowia psychicznego, podkreślające ich domniemaną predylekcję do braku równowagi, irracjonalności i hysterii).

Podsumowując, obie GU wykorzystują ideę stanu natury, aby odsłonić funkcje pełnione przez pewne zjawisko kulturowe, w tym wypadku praktykę społeczną polegającą na pozytywnym ocenianiu postaw i dyspozycji

74 *Ibidem*, 117–118.

75 Z tego powodu Fricker twierdzi, że sprawiedliwość wobec świadectw jest cnotą hybrydową, intelektualno-etyczną, ponieważ przeciwdziała złu, które rozpatrywane w aspekcie epistemicznym uderza w efektywność praktyk epistemicznych, a rozpatrywane w aspekcie etycznym, uderza w naszą podmiotowość. Przykładem tego pierwszego aspektu byłoby nieuprzedzone wysłuchanie zeznań nastolatka o przeszłości kryminalnej (bo mogą rzucić nowe światło na przestępstwo), przykładem zaś drugiego sytuacja, w której terapeuta traktuje narrację tego młodego człowieka „na serio”, ponieważ chce rozpocząć jego resocjalizację, dla której niezbędne jest nauczenie się przez niego, na czym polegają zwyczajne międzyludzkie relacje oparte na zaufaniu (*ibidem*, 120–128).

76 *Ibidem*, 130–131.

77 *Ibidem*, 131–146.

78 *Ibidem*, 147–169.

zorientowanych na prawdę i traktowaniu różnych form wierności prawdzie jako cnót. Celem tej praktyki okazuje się podtrzymywanie efektywności i stabilizacja poznawczego aspektu grupowej kooperacji. Funkcjonalne wyjaśnienie dotyczy schematycznej, prototypowej formy badanego zjawiska i następnie, co tutaj z powodu ograniczeń miejsca zasadniczo tylko wspomniałem, jest otwarte na „bardziej dynamiczne” dookreślenie w kontekście realnej historii. To wyjaśnienie jest traktowane zarazem jako uzasadnienie. Dzieje się tak, ponieważ analizowane zjawisko jest oceniane jako pozytywne i zarazem, jak się wydaje z perspektywy przedstawionych narracji, jako konieczne czy też niemal konieczne rozwiązanie fundamentalnych wyzwań ludzkiej formy życia, indywidualnych i grupowych potrzeb związanych z kooperatywną naturą naszego gatunku.

W ostatniej części artykułu przedstawiam trzy podstawowe zarzuty wobec GU i pokazuję, w jaki sposób można na nie odpowiedzieć.

Zarzuty wobec genealogii uzasadniającej

Zarzut fikcji

GU wykorzystuje fikcję stanu natury oraz spekulatywne podejście do historii. Dlatego nie można jej z nią utożsamiać, a obecność fikcji może wzbudzić zrozumiałe zastrzeżenia wobec rzetelności GU jako metody, nawet jeśli w praktyce wykorzystuje ona realny materiał historyczny na późniejszym etapie konstruowanej narracji. W związku z tym, jak to ujmuje Williams, „To dobre pytanie, w jaki sposób fikcyjna narracja może cokolwiek wyjaśnić⁷⁹”, a także, przypomnijmy, uzasadnić. Brytyjski filozof przewidywał, że wobec GU można sformułować zarzut fikcji: jeśli metoda ta wykorzystuje fikcję, to nie może realnie spełniać swoich celów: wyjaśnienia i uzasadnienia badanego fenomenu kulturowego.

Warto na początku zwrócić uwagę, że fikcyjny charakter pewnej narracji, która ma ambicje eksplanacyjne, nie musi ich konieczne przekreślać. Oczywistym przykładem takiej sytuacji jest literatura piękna, na przykład klasyczne powieści z epoki realizmu psychologicznego takich autorów jak Henry James czy Lew Tołstoj, które starały się badać skomplikowane meandry ludzkiej psychiki środkami literackimi. Współczesna filozofia chętnie traktuje literaturę piękną jako swoiste laboratorium, które dostarcza wartościowych intelektualnie wglądów, szczególnie na gruncie

79 Williams, *Truth and Truthfulness*, 21.

etyki⁸⁰. Co więcej, fikcyjny charakter narracji może mieć różne formy. O ile fikcja koliduje ze znanymi nam prawami przyrody i naszą wiedzą o świecie, to jej eksplanacyjna użyteczność jest wątpliwa⁸¹, lecz jeśli taka kolizja nie zachodzi i w tym sensie fikcja jest prawdopodobna, to może być ona źródłem co najmniej prawdopodobnego wyjaśnienia; pokazuje, w jaki sposób analizowany fenomen kulturowy mógł się pojawić, a w ten sposób może przyczynić się do jego lepszego zrozumienia⁸².

Co więcej, możemy nie dysponować żadnym (bądź radykalnie lepszym) wyjaśnieniem. To prawda, że w ramach GU odwołujemy się do fikcji stanu natury, a jednym z motywów takiego postępowania może być to, że nie dysponujemy żadną poważną (empirycznie ugruntowaną) wiedzą na temat realnych przyczyn powstania badanego zjawiska, ponieważ leżą one w mrokach naszej prehistorii. Dokładnie z tego powodu w literaturze przedmiotu pojawia się sugestia, aby GU rozumieć jako formę rozumowania redukcyjnego, abdukcji⁸³. Mogłaby ona zostać potraktowana jako najlepsze możliwe wyjaśnienie badanego fenomenu w myśl schematu redukcyjnego $\{(p \Rightarrow q) \wedge q \Rightarrow p\}$: (P1), jeśli *X* powstał w prymitywnych warunkach jako odpowiedź na ludzkie potrzeby mająca własności [prostsza forma]-W1, [prostsza forma]-W2, itd., to zaobserwujemy współczesną, kulturowo wyrafinowaną formę *X*-a, która ma własności W1, W2 itd.; (P2) obserwujemy współczesną, kulturowo wyrafinowaną formę *X*, która ma własności W1, W2 itd.; (Wniosek) *X* powstał w prymitywnych warunkach jako odpowiedź na ludzkie potrzeby mająca własności [prostsza forma]-W1, [prostsza forma]-W2 itd.

Niemniej, główne powody zastosowania fikcji są nieco inne. Podkreśla się, że fikcja niewyrafinowanej społeczności zamieszkującej fikcyjny stan natury zostaje wprowadzona w pierwszej kolejności jako abstrakcja otwierająca możliwość stosowania funkcjonalistycznych wyjaśnień, a jako taka nie reprezentuje ona żadnej konkretnej ludzkiej grupy na konkretnym, bardzo wczesnym etapie procesu historycznego, lecz reprezentuje ona wszystkie ludzkie grupy i ich najbardziej podstawowe własności,

80 Anna Głąb, *Literatura a poznanie moralne. Epistemologiczne podstawy krytyki literackiej* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016).

81 Chociaż, ponownie, można twierdzić, że realizujące nierealistyczne scenariusze narracje z gatunków *science fiction* czy *fantasy* pełnią funkcję laboratorium eksperymentów myślowych, nawet jeśli ich treść wymaga przy tym filozoficznej obróbki (Piotr Biłgorajski, „Eksperymenty myślowe w literaturze *science fiction*”, w: *Dialogi filozoficzno-literackie. Antologia tekstów*, red. Jolanta Prochowicz (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015), 16).

82 Williams, *Truth and Truthfulness*, 31–33.

83 Queloz, „How Genealogies Can Affect the Space of Reasons?”, *Synthese* 197 (5) (2020).

takie jak stadny sposób funkcjonowania, dążenie do przetrwania czy zdolność do komunikacji, bez których nie moglibyśmy sobie w ogóle wyobrazić ludzkiej formy życia⁸⁴. Jednocześnie, historycyzujący charakter tej abstrakcji nie jest przypadkiem i spełnia co najmniej dwa zadania. Po pierwsze, wymusza zwrócenie bacznej uwagi na ewolucję badanego zjawiska (na linii stan natury – prototyp – współczesna wersja), a przez to blokuje prymitywne wersje wyjaśnień funkcjonalistycznych, to znaczy takie, które projektują funkcjonalistyczną hipotezę dotyczącą pojawienia się prototypu na współczesną wersję, co jest błędem i stanowi ahistoryczne nadużycie⁸⁵. Po drugie, quasi-historyczna scenografia jest przydatna na późniejszych etapach GU. Jej wartość eksplanacyjna i wewnętrzna spójność znacznie wzrastają, jeśli już w punkcie wyjścia pozwala uchwycić dynamiczny charakter badanego fenomenu, co następnie umożliwia płynne przejście w kierunku analizy jego rzeczywistej historii⁸⁶. Jak to ujmują Williams: „genealogia zatrzymuje fakt historyczny i funkcjonalistyczną abstrakcję we właściwych im miejscach”⁸⁷.

Zarzut błędu genetycznego

Według powszechnej wśród filozofów opinii nie można mieszać deskryptywnego kontekstu genezy (odkrycia) i normatywnego kontekstu uzasadnienia. Kausalna historia pewnego przekonania, idei czy praktyki społecznej nie ma bezpośredniego związku z ich prawdziwością, racjonalnością, zasadnością czy wartością, gdyż te oceniamy w ramach normatywnego porządku racji. Dla przykładu, czym innym jest śledzenie zawiłej historii wyłaniania się reżimów demokratycznych, czym innym zaś argumentowanie, że jest to dobry/racjonalny porządek polityczny. Genealogia, która nie ma wyłącznie eksplanacyjnych celów i ma pretensje normatywne, wydaje się popełniać błąd genetyczny (ang. *genetic fallacy*), ponieważ zakłada, że geneza badanego zjawiska może mieć pozytywne (w przypadku GU) lub negatywne (w przypadku genealogii subwersywnej) konsekwencje w porządku racji⁸⁸. Może wspierać nasze przekonanie

84 Craig, *Knowledge and The State of Nature*, 2–5, 8–10; Fricker, *Epistemic Injustice*, 9–16; Queloz, *The Practical Origins of Ideas*, 9–16, 109–110; Williams, *Truth and Truthfulness*, 21–22, 30–32, 35, 38.

85 Williams, *Truth and Truthfulness*, 34–35.

86 *Ibidem*, 38–40; Queloz, *The Practical Origins of Ideas*, 12–13.

87 Williams, *Truth and Truthfulness*, 35.

88 Colin Koopman, *Genealogy as a Critique. Foucault and the Problems of Modernity* (Bloomington: Indiana University Press, 2013), 58–86; Matthieu Queloz, „How Genealogies Can Affect the Space of Reasons?”, *Synthese* 197 (5) (2020): 2005–2027.

o jego prawdziwości, racjonalności, zasadności czy wartości bądź też nim zachwiać. Jak silny jest to zarzut?

Nie jest jasne, czy jest to „śmiertelny” zarzut. Zauważa się, że istnieją konteksty, w których (przynajmniej niektóre) informacje o genezie mogą mieć znaczenie w porządku racji, widać to bowiem w co najmniej trzech typach przypadków rozumowań odwołujących się do genezy, które wydają się bez zarzutu. Pierwszy dotyczy niektórych praktyk społecznych. Na gruncie prawa i prawa kanonicznego pojawia się idea autorytetu, którego obowiązywanie jest jednoznacznie wyprowadzane z odpowiedniej genezy, przykłady to sukcesja w monarchii, władza wyłoniona w procedurze demokratycznej czy sukcesja apostołska. Drugi pojawia się na gruncie epistemologii za sprawą stanowiska określanego jako reliabilizm. Zwolennik reliabilizmu uważa, że możemy uznać pewne przekonanie za uzasadnione, jeśli powstaje ono na skutek rzetelnego procesu poznawczego, który w większości przypadków generuje prawdziwe przekonania, a związek pomiędzy przekonaniem i tym procesem ma nieakcydentalny, pozbawiony trafu epistemicznego charakter⁸⁹, czego paradygmatycznym przykładem byłoby przekonanie, że w niewielkiej odległości ode mnie stoi samochód, jeśli przyjąłem to przekonanie na skutek percepcji wzrokowej, w warunkach dziennego światła i sprawnie funkcjonującego aparatu wzrokowego. Trzeci wykorzystuje z kolei ideę rozumowania redukcyjnego, którą niedawno przywoływałem. Chodzi mianowicie o tzw. autoreferencyjną abdukcję, czyli rozumowanie, w ramach którego przyjmujemy, że najlepszym możliwym wyjaśnieniem pewnego zjawiska, np. powszechności przekonania, że na zewnątrz ludzkich umysłów istnieją fizyczne przedmioty, jest uznanie, że powstało ono na bazie rzetelnego, kognitywnego kontaktu z tymi przedmiotami. Jeśli nie dysponujemy zarazem co najmniej równie dobrym, konkurencyjnym wyjaśnieniem, to całość rozumowania można potraktować również jako uzasadnienie naszego przekonania⁹⁰. Te trzy typy można odwrócić, aby pokazać, kiedy genealogiczna krytyka nie podpada pod zarzut genetyczny. Zanegowanie, że mieliśmy do czynienia z demokratyczną procedurą lub rzetelnym procesem poznawczym, czy też pokazanie, że istnieją lepsze wyjaśnienia, to odwołania do genezy, które we wskazanych konteks-

89 Stanisław Judycki, „Epistemologia XX wieku: Przegląd stanowisk”, *Roczniki Filozoficzne* 46/47 (1998/1999); Duncan Pritchard, „The Genealogy of the Concept of Knowledge and Anti-luck Virtue Epistemology”, w: *Conceptions of Knowledge*, red. Stefan Tolksdorf (Berlin: de Gruyter, Berlin, 2012).

90 Chyba najbardziej znanym przykładem autoreferencyjnej abdukcji (redukcji) na gruncie filozofii jest kartezjański dowód na istnienie Boga, w którym Kartezjusz szuka najlepszego możliwego wyjaśnienia dla posiadanej we własnym umyśle idei Boga.

tach mają znaczenie normatywne, to jest mogą służyć krytyce. Choć we wszystkim wymienionych sytuacjach, uzasadnień i krytyki, odwołujemy się do genezy i zarazem poruszamy w przestrzeni normatywnej, nie widać, przynajmniej *prima facie*, podstaw do formułowania zarzutu genetycznego⁹¹.

Jednak najważniejsza część odpowiedzi na zarzut błędu genetycznego wiąże się z wcześniejszymi uwagami na temat relacji pomiędzy genealogią i historią. Jak widzieliśmy, niekoniecznie najlepszym (i odrzuconym przez jej głównych reprezentantów) sposobem interpretacji GU jest uznanie, że jest to narracja dotycząca rzeczywistego historycznego kontekstu pojawienia się danego zjawiska. Mamy raczej do czynienia z pewną konwencją. Historyczująca scenografia ułatwia abstrakcyjne i ewolucyjne (dynamiczne) spojrzenie na badane zjawisko, wypracowanie jego modelu (prototypu) i uchwycenie jego funkcji na podstawie wiedzy na temat elementarnych i powszechnych, „strukturalnych” potrzeb oraz własności istot ludzkich. A zatem nie zachodzi tutaj błędne pomieszanie genezy i uzasadnienia. W ramach GU poruszamy się w normatywnym kontekście uzasadniania, a uzasadnienie badanego X-a ma charakter funkcjonalny⁹².

Zarzut instrumentalizmu

Ostatnim zarzutem, który chciałbym przywołać, jest zarzut instrumentalizmu (antycypowany w rozważaniach Williamsa). Jest to w gruncie rzeczy zarzut dotyczący potencjalnie redukcjonistycznego charakteru GU, która odwołuje się do wyjaśnień funkcjonalistycznych, poszukując powiązanych z ludzkimi potrzebami celów, które miałyby realizować pojawiające się w stanie natury prototypy zjawisk kulturowych.

Należy w tym miejscu przypomnieć, że prototypy są rozumiane jako wstępne, schematyczne wersje aktualnych zjawisk kulturowych. Problem jednak w tym, że niektórym z tych aktualnych zjawisk, a w szczególności badanym przez reprezentantów GU ideom i dyspozycjom takim jak wiedza, wierność prawdzie czy sprawiedliwość epistemiczna, jesteśmy skłonni przypisywać autoteliczny, nieinstrumentalny charakter, mówimy tutaj o czymś „wyższego rzędu”, co bądź to traktowane jest przez nas jako wartość sama w sobie (jak sprawiedliwość epistemiczna), bądź to, w innym kontekście, generuje racje przekraczające porządek

91 *Ibidem*; Kevin C. Klement, „When is Genetic Reasoning Not Fallacious”, *Argumentation* 16 (2002): 386–398.

92 Queloz, *The Practical Origins of Ideas*, s. 49–52.

pragmatyczny (jak cnoty wierności prawdzie). Łatwo pokazać, że w tym miejscu instrumentalne wyjaśnienie i uzasadnienie natrafiają na problem analogiczny do znanych trudności utylitaryzmu regu⁹³. Z jednej strony, wyjaśnienie instrumentalne nie pozwala zrozumieć, dlaczego traktujemy *X*-a jako mającego wartość autoteliczną, „w pewnym celu” to inny rodzaj wyjaśnienia niż „dla niego samego”, z drugiej strony, jeśli poszukiwalibyśmy jakiejś funkcji drugiego rzędu, która byłaby spełniana pod warunkiem, że jesteśmy przekonani o autotelicznym charakterze *X*-a, to natrafiamy na problem niestabilności całej koncepcji. W wielu konkretnych przypadkach można bowiem pokazać, że ludzkie zachowania kierowane przekonaniem o autotelicznym charakterze *X*-a nie realizują tej metafunkcji i dalsze podtrzymywanie takiego przekonania, przy braku innego niż instrumentalne wyjaśnienia, staje się zagadkowe. Wydaje się, że zwolennik GU powinien dysponować jakąś odpowiedzią na ten problem.

W odpowiedzi na ten zarzut należy zrekapitulować kluczowe momenty metodologicznej refleksji nad GU z drugiej oraz ilustracji zastosowania GU z trzeciej części artykułu. Zwolennicy tej metody nie twierdzą, że to, co nieinstrumentalne, redukuje się do tego, co instrumentalne, przeciwnie, podkreślają, że chodzi o nieredukcyjne wyjaśnienie zjawisk, które z natury swojej przekraczają instrumentalny horyzont. Odślonięcie funkcji realizowanych przez (prototyp) zjawisko to nie to samo, co uznanie, że wyczerpuje się ono w tych funkcjach. Co więcej, wśród zwolenników GU panuje przekonanie, że funkcje przypisywane badanemu *X*-owi mogą być rzeczywiście skutecznie realizowane dopiero wtedy, gdy znikają one z pierwszego planu, tzn. nie są źródłem racji przywoływanych przez podmioty żyjące w kulturze, w której *X* organizuje ich życie. Należy przy tym precyzyjnie uchwycić naturę uzasadnienia, które formułuje się w ramach GU: nie jest to w pierwszej kolejności uzasadnienie dla jednostki i wobec jej jednostkowej sytuacji, które mogłaby ona przywołać w celu rozstrzygnięcia pewnej sytuacji praktycznej („powiniennem wybrać działanie *D*, ponieważ zaspokoi ono moją potrzebę, a jeśli nie zaspokoi, to nie powiniennem wybierać *D*”). Jest to raczej uzasadnienie „ramowe” i na poziomie kolektywnym. Odwołuje się do fundamentalnych potrzeb istot ludzkich, które wyrastają z ich stadnego, grupowego sposobu funkcjonowania, pokazując, że bez *X*-a byłby on trudny do wyobrażenia i niestabilny. W istocie, ludzka forma życia nie byłaby bez niego możliwa.

93 Williams, *Truth and Truthfulness*, 91–92.

Bibliografia

Książki i monografie

- Craig Edward, *Knowledge and The State of Nature. An Essay in Conceptual Synthesis* (New York: Oxford University Press, 1990).
- Foot Philippa, *Virtues and Vices and Other Essay in Moral Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2002).
- Foucault Michel, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, red. D.F. Bouchard, tłum. Donald F. Bouchard, Sherry Simon (New York: Cornell University Press, 1977/1996).
- Fricker Miranda, *Epistemic Injustice. Power & the Ethics of Knowing* (New York: Oxford University Press, 2007).
- Głąb Anna, *Literatura a poznanie moralne. Epistemologiczne podstawy krytyki literackiej* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016).
- Hume David, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, tłum. Anna Hochfeld (Warszawa: PWN, 1962).
- Koopman Colin, *Genealogy as a Critique. Foucault and the Problems of Modernity* (Bloomington: Indiana University Press, 2013).
- Kymlicka Will, *Współczesna filozofia polityczna. Wprowadzenie*, tłum. Andrzej Pawelec (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1998).
- MacIntyre Alasdair, *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990).
- Nietzsche Fryderyk, *Z genealogii moralności*, tłum. Leopold Staff (Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2003).
- Pijas Paweł, *Etyka i kontyngencja. Bernarda Williama projekt etyki antyteoretycznej* (Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2021).
- Queloz Matthieu, *The Practical Origins of Ideas. Genealogy as Conceptual Reverse-Engineering* (New York: Oxford University Press, 2021).
- Szutta Natasza, *Czy istnieje coś, co wiemy moralnym charakterem i cnotą?* (Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2017).
- Williams Bernard, *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy* (New Jersey: Princeton University Press, 2002).

Czasopisma

- Bevir Mark, „What is Genealogy?”, *Journal of the Philosophy of History* 2 (2008): 263–275.
- Craig Edward, „The Practical Explication of Knowledge”, *Proceedings of the Aristotelian Society. New Series* 87 (1986/1987): 211–226.
- Faulkner Paul, „A Genealogy of Trust”, *Episteme* 3 (2007): 305–321.
- Fricker Miranda, „Scepticism and the Genealogy of Knowledge. Situating Epistemology in Time”, *Philosophical Papers* 37 (1) (2008): 27–50.
- Judycki Stanisław, „Epistemologia XX wieku: Przegląd stanowisk”, *Roczniki Filozoficzne* 46/47 (1998/1999): 6–66.

- Klement Kevin C., „When is Genetic Reasoning Not Fallacious”, *Argumentation* 16 (2002): 383–400.
- Koopman Colin, „Foucault’s Historiographical Expansion: Adding Genealogy to Archaeology”, *Journal of the Philosophy of History* 2 (2008): 338–362.
- Kusch Martin, McKenna Robin, „The Genealogical Method in Epistemology”, *Synthese* 197 (2020): 1057–1076.
- Pieniążek Paweł, „Dwie genealogie: Nietzsche/Foucault”, *Sztuka i Filozofia* 16 (1999): 37–58.
- Pijas Paweł, „Aretologiczna interpretacja (chrześcijańskiej) wiary religijnej”, *Roczniki Filozoficzne* 67 (1) (2019): 97–118.
- Prescott-Couch Alexander, „Genealogy and the Structure of Interpretation”, *Journal of Nietzsche Studies* 46 (2) (2015): 239–247.
- Queloz Matthieu, „How Genealogies Can Affect the Space of Reasons?”, *Synthese* 197 (5) (2020): 2005–2027.
- Srinivasan Amia, „Genealogy, Epistemology and Worldmaking”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 119 (2) (2019): 127–156.

Rozdziały w monografii

- Biłgorajski Piotr, „Eksperymenty myślowe w literaturze *science fiction*”, w: *Dialogi filozoficzno-literackie. Antologia tekstów*, red. Jolanta Prochowicz (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015).
- Craig Edward, „Genealogies and The State of Nature”, w: *Bernard Williams. Contemporary Philosophy in Focus*, red. Alan Thomas (New York: Cambridge University Press, 2007), 181–200.
- Dutilh-Novaes Catarina, „Conceptual Genealogy for Analytic Philosophy”, w: *Beyond The Analytic-Continental Divide. Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century*, red. Jeffrey A. Bell, Andrew Cutrofello, Paul M. Livingston (New York: Routledge, 2015), 75–108.
- Pritchard Duncan, „The Genealogy of the Concept of Knowledge and Anti-luck Virtue Epistemology”, w: *Conceptions of Knowledge*, red. Stefan Tolsdorf (Berlin: de Gruyter, Berlin, 2012), 159–177.