

Agata Skórzyńska

ORCID: 0000-0003-2529-1097

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Roztropność humanistyczna a psucie wiedzy. Dyskusja z koncepcją *epistemic values* z pozycji kulturoznawczo zorientowanej filozofii nauki*

Abstrakt: W tekście autorka podejmuje dyskusję z koncepcją „cnót epistemicznych” Lindy Trinkaus Zagzebski, przyjmując punkt widzenia kulturoznawczo zorientowanej filozofii nauki oraz socjologii wiedzy. Zwraca uwagę, iż projekt epistemologii ukierunkowanej na wartości etyczne, promujący takie kategorie jak zaufanie czy autorytet poznawczy, nie jest w stanie skutecznie rozwiązać problemu zaufania do twierdzeń nauki, ponieważ — mimo takowych deklaracji — nie rozwija założeń o kolektywnym pochodzeniu poznania naukowego. Sięgając do kategorii kolektywu myślowego (Ludwik Fleck) czy ideału wiedzy naukowej (Stefan Amsterdamski), autorka artykułu pokazuje, iż samo oparcie koncepcji poznania naukowego na indywidualistycznie pojętej etyce nie wystarcza wobec złożoności osiągnięć współczesnej nauki. Jednym ze źródeł nieporozumienia jest jej zdaniem redukcyjnie odczytana przez autorkę *Epistemic Values* kategoria fronetyczności, która w tekście zostaje skonfrontowana z reinterpretacjami pojęcia *phronesis* na gruncie humanistyki po tak zwanym zwrocie ontologicznym (a więc w propozycji między innymi Andrzeja W. Nowaka i autorki artykułu). Problemem ilustrującym staje się tu zagadnienie konsensu naukowego — korzystając z rozpoznań filozofii nauki i społecznych studiów nad nauką i technologią, starano się pokazać, że konsens naukowy rodzi się w efekcie kolektywnych procesów, uzależnionych od dominujących w nauce stylów myślowych (za Ludwikiem Fleckiem). Dziś jednym z elementów hegemonicznego stylu myślowego staje się zjawisko „psucia wiedzy” (za Colinem Crouchem), które powoduje, iż problem fronetyczności w nauce (w tym w humanistyce) powinniśmy rozumieć przede wszystkim jako etyczne zobowiązanie do upowszechniania wiedzy na temat społecznych uwarunkowań konsensu naukowego, a nie jednostkowych dyspozycji do jego przyjęcia.

Słowa-kлючe: cnoty epistemiczne, zaufanie, autorytet poznawczy, *phronesis*, styl myślowy, kolektyw myślowy, ideał poznania naukowego, psucie wiedzy, konsens w nauce

* Tekst powstał w ramach pracy badawczej zespołu SOWA, realizującego projekt NCN Opus 19 nr 2020/37/B/HS2/00955

Większość uczonych poświęca się w swojej działalności zawodowej pracom porządkowym¹.

Roztropność jako „cnota epistemiczna”? Wprowadzenie

W niniejszym tekście chciałabym powrócić do proponowanej przeze mnie w innym miejscu kategorii „roztropności humanistycznej”, która jest pewnym wariantem promowanej przez Andrzeja W. Nowaka postawy fronetyczności². Obie te propozycje nawiązywały do — osadzonego źródłowo w klasycznej filozofii — pojęcia *phronesis*, łączonego od czasów Arystotelesa ze szczególnym typem mądrości. Spleciona z nieinstrumentalnie pojętą rzeczywistością praktyczną *phronesis* miała oznaczać mądrość nie jako dyspozycję jednostkową, lecz jako własność podmiotu aktywnego w sferze publicznej, a tym samym rozpoznającego społeczny, polityczny i etyczny wymiar wiedzy, którą się posługuje³. Za tak rozumianą fronetycznością stoi długa tradycja intelektualna reinterpretowania konceptu Arystotelesa, która prowadzi nas do uwzględniania społecznego zakorzenienia i etycznych zobowiązań splecionych z ludzkim poznaniem, albowiem jako postawa ukierunkowuje nas na wiedzę nie jako zasób indywidualny bądź własność podmiotu, lecz jako dobro wspólne.

Nowoczesne źródła roztropności/fronetyczności, jeśli aplikować te warianty pojęciowe do humanistyki i nauk społecznych, różniły moją i Nowaka intuicję pojęciową. „Wyobraźnia ontologiczna” wspomnianego autora to propozycja, która zmierza do reinterpretacji millowskiej wyobraźni socjologicznej w kategoriach nowoontologicznych⁴. W mojej pracy silniej inspirowałam się różnymi wariantami filozofii *praxis*, ze szczególnym uwzględnieniem zachodniej myśli postmarksowskiej, promującej „praksizm” jako nastawienie poznawcze o własnościach krytycznych i emancypacyjnych w kontekście kolonizowania światów życia między innymi przez konstrukty ideologiczne, interesy rynkowe czy zinstrumentalizowaną, nowoczesną technonaukę (a więc od Labrioli i Gramsciego, przez pierwszą szkołę frankfurcką, po Althussera, Habermasa czy Bourdieu)⁵.

¹ T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromęcka, J. Nowotniak, M. Szczubiałka, Warszawa 2001, s. 55.

² A.W. Nowak, *Wyobraźnia ontologiczna. Filozoficzna (re)konstrukcja fronetycznych nauk społecznych*, Warszawa 2016; A. Skórzyńska, *Praxis i miasto. Ćwiczenie z kulturowych badań angażujących*, Warszawa 2017.

³ Arystoteles, *Księga pierwsza [Trzy sposoby życia: oddanego przyjemności, działalności obywatelskiej i kontemplacji]*, [w:] *idem, Etyka nikomachejska*, przeł., wstęp i kom. D. Gromska, Warszawa 2012; *idem, Księga szósta*, [w:] *idem, Etyka...* Por. A. Skórzyńska, *op. cit.*, s. 92.

⁴ A.W. Nowak, *op. cit.*, s. 109; A. Skórzyńska, *op. cit.*, s. 119.

⁵ Por. A. Skórzyńska, *op. cit.*, s. 229–311.

Choć inaczej zorientowane teoretycznie, oba nasze pomysły podzielały jednak ten sam kontekst i te same pytania: o szanse uprawiania odpowiedzialnej społecznie humanistyki w kontekście gwałtownych przeobrażeń wiedzy w ogóle, ale także w związku z tendencją do uwzględniania ontycznej złożoności i tłumności świata (w wymiarze środowiskowym, technologicznym, materialnym i społeczno-kulturowym), które uświadamiają nam filozofie neomaterialistyczne i różne warianty tak zwanego zwrotu ontologicznego (a więc także teoria aktora-sieci czy badania z obszaru społecznych studiów nad nauką i technologią). Nowaka „obniżenie tonu” i moja „skromność poznawcza” w intencjach, jak sądzę, miały oznaczać przyjęcie rozważnego, a więc wolnego od naiwnych radykalizmów, stanowiska co do zadań wiedzy humanistyczno-społecznej w warunkach stale komplikującego się świata.

„Powściągnięcie idealizacji”⁶, odejście od humanistyki radykalnie konstruktywistycznej ma tu bowiem oznaczać przepracowane krytycznie realistyczne nastawienie do świata, niepopadające jednak w realizm naiwny (przedfilozoficzny)⁷. Odejście od „epistemocentryzmu” zaś nie jest tożsame z całkowitym odrzuceniem *episteme*. Przyjmując nowoontologiczne tezy o sprawczości pozaludzkich agentów oraz konieczności „wysłuchania się w byty”⁸, a więc przybliżania humanistycznych konceptualizacji do rzeczywistości konstytuowanej przez zasadniczo coraz bardziej złożone i dynamiczne relacje różnych obiektów, fronetyczność/roztropność nie podziela jednak również fatalizmu czy kwietyzmu części nowoontologicznych filozofii, które mogą przecież prowadzić do — tak krytykowanego w odniesieniu do radykalnie konstruktywistycznej humanistyki postmodernistycznej — poznawczego anarchizmu w stylu Feyerabenda (z głośną tezą *anything goes*)⁹.

Rzecz rozbija się, po pierwsze, o ponowne splecenie programu poznawczego i etyczno-politycznego, co nakazuje przededefiniowanie zadań nauki, w tym humanistyki, i zasadnym czyni pytanie o tytułowe dla tego tomu „cnoty epistemiczne”. Nowa aksjo-epistemologia jest bez wątpienia dziś humanistyce potrzebna jako obszar rozważań. Zwrot ontologiczny uświadamia nam na nowo znaczenie „składu świata”, lecz równie istotne w tym kontekście jest pytanie o cel i rolę tworzonej przez nas wiedzy, a nie tylko jej ontyczny status lub miejsce w sieciach relacji. Po drugie, przemyślenia wymaga więc samo rozumienie wiedzy w humanistyce oraz sposobów i celów jej wytwarzania.

Wiązanie programu poznawczego z etycznym, jak da się zauważyć w niniejszym tekście, nie jest rozpoznaniem humanistyki najnowszej i ma mocne korzenie w dwudziestowiecznej filozofii nauki i socjologii wiedzy. Nie wymaga też odrzucenia osiągnięć zwrotu ontologicznego, oparcia się z powrotem na myśleniu skrajnie ideacyjnym. Nie wymusza także — jak sądzę — porzucania rozważań

⁶ A.W. Nowak, *op. cit.*, s. 142.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Więcej na ten temat piszę w rozdziale *Wyzwanie polityczne i problem kompozycjonimu*, [w:] A. Skórzyńska, *Praxis i miasto...*, s. 197–228.

z obszaru filozofii nauki na rzecz filozofii moralnej, wzywającej na ratunek pojęcie wartości zawsze wówczas, gdy trudno nam zweryfikować wiedzę cudzą (a taki błąd dostrzegam u twórczyni pojęcia „cnót epistemicznych” — Lindy Trinkaus Zagzebski¹⁰). Praktycznie ukierunkowane pojęcie fronetyczności/roztropności nie wymaga od nas, abyśmy sankcję poznawczą zamienili na moralną, przyjmując niemal „na wiarę” autorytet nauki w sytuacji, gdy sami nie jesteśmy w stanie zweryfikować jej osiągnięć. To nie brak indywidualistycznie pojętego zaufania czy wiary jest bowiem źródłem podważania naukowego konsensu w wielu sprawach — od zmiany klimatycznej, przez źródła naszych identyfikacji płciowych, po stan pandemii. Podważania również, co w tym kontekście niezwykle znamienne, przez przedstawicielki i przedstawicieli akademickiej nauki.

Sięgając po pojęcie Colina Croucha „psucia wiedzy”, będę się starała argumentować, iż problem wiązania sfery wartości i postaw z wiedzą naukową jest dziś zagadnieniem z obszaru naukowej *praxis* i nie wymaga odwoływania się do poza społecznych uwarunkowań wiedzy, a więc tkwiących na przykład w jednostkowo pojętych dyspozycjach moralnych podmiotu¹¹. Przeciwnie — sędzę, iż wymaga ono postawienia znacznie silniej problemu usytuowania wiedzy w przestrzeni społecznej oraz spojrzenia na aktywność naukową jako formę społecznej praktyki, osadzonej w realiach aktualnego świata. Wymaga jednak także odświeżenia nieco pytań o cel i sposoby powstawania wiedzy naukowej oraz społeczne konteksty jej cyrkulowania, to zaś prowadzi do specyficznego spojrzenia na naukę jako dziedzinę kultury.

Choć zatem problematyka, której się podejmę, narzuca przede wszystkim uruchomienie aparatu filozofii nauki, będę to zadanie rozumieć kulturoznawczo: za Jerzym Kmitą czy Stefanem Amsterdamskim zakładając, że rozważania z zakresu filozofii nauki przynależą zasadniczo do domeny filozofii kultury. To z kolei oznacza, iż wymagają one szerszej, bardziej kontekstowej refleksji nad wiedzą naukową i jej miejscem w rzeczywistości społecznej, w tym wśród innych typów ludzkich przekonań, refleksji uwzględniającej przy tym określony moment historyczny, w którym wiedzę wytwarzamy lub przyjmujemy. Za ilustrację może służyć choćby kwestia zaufania społecznego do pewnego stanu w nauce, który określamy mianem konsensu. Czysto moralne, mocno zindywidualizowane sankcje uznawania konsensu w nauce — jak te, które proponuje w swoich pracach Trinkaus Zagzebski — nie tylko nie rozwiązują problemu społecznego odrzucenia twierdzeń nauki, ale wręcz go w moim przekonaniu pogłębiają, czyniąc w ostatecznym rozrachunku owo „zaufanie” kwestią zależną od jednostkowo dokonywanych ocen moralnych, co w warunkach współczesnej wiedzy jest po prostu niewykonalne.

¹⁰ L. Trinkaus Zagzebski, *Epistemic Values. Collected Papers in Epistemology*, New York 2020.

¹¹ C. Crouch, *Psucie wiedzy. Ukryte skutki finansowego zawłaszczania życia publicznego*, przeł. E. Bińczyk, J. Gużyński, K. Tarkowski, Toruń 2017.

Episteme a wartości. Problem niespójności epistemologii ugruntowanej w filozofii moralnej

W pracy zatytułowanej *Epistemic Values* [Cnoty epistemiczne] z 2020 roku amerykańska filozofka chrześcijańska i epistemolożka kreśli program teorii poznania zorientowanej na wartości, a więc ukierunkowanej — poza wymiarem poznawczym — na normatywnie motywowane dążenia do wiedzy oraz także podstawy uznania cudzej i własnej racjonalności¹². Zbiór pism, podsumowujący autorskie koncepcje filozofki, wiedzie nas od zagadnień ogólnopistemologicznych (pytanie o status wiedzy, koncepcję rozumienia, lecz także na przykład status poznania w światopoglądzie religijnym)¹³ po wykładnię autorskich propozycji samej Trinkaus Zagzebski. Punktem wyjścia tych ostatnich jest analiza i krytyka postawy tak zwanego egoizmu poznawczego¹⁴, który — pod warunkiem pewnego uproszczenia — można rozumieć jako wyraz skrajnie indywidualistycznej wizji procesów poznawczych, wyrastającej z postoświeceniowego ideału autonomii wiedzy oraz z fundamentalizmu epistemologicznego (a więc wywodzonego przynajmniej od Locke’a i Kartezjusza, kierując się wyborem samej autorki). Tropem określeń i charakterystyk tej postawy, proponowanych przez Richarda Foleya czy Elizabeth Fricker, autorka wyróżnia kilka wariantów egoizmu poznawczego (od postaci ekstremalnej po słabą). Sprowadzają się one — jeśli pominąć niuansy — do tego, iż egoista poznawczy nie uznaje niczyich, poza własnymi, przekonań za rację wystarczającą do przyjęcia jakiegoś twierdzenia, nawet jeśli sam nie jest w stanie zweryfikować poprawności owego twierdzenia. Niespójność (ang. *incoherence*)¹⁵ ideału poznawczej autonomii, kryjącego się za postawą egoizmu — jak sądzę trafnie — autorka dostrzega w fakcie, że wyłącza on proces poznania ze wszelkiego kontekstu społecznego, komunikacyjnego i opiera się na wizji osamotnionego podmiotu poznania, który własną racjonalność traktuje jako jedyną rękojmię poprawności wiedzy. Choć egoizm poznawczy nie jest tożsamy z egoizmem w sensie etycznym, opiera się on, zdaniem Trinkaus Zagzebski, na podobnym błędzie:

(silny czy słaby) egoizm poznawczy dotyczy tych, którzy hołdują ideałowi poznawczej autonomii, ponieważ zachowują fundamentalną zależność wyłącznie od samych siebie, pomijając zupełnie fakt, że w większości wypadków to, co wiemy i w co wierzymy, musi się opierać na świadectwach innych¹⁶.

¹² L. Trinkaus Zagzebski, *op. cit.*

¹³ *Ibidem*, s. 206–260.

¹⁴ *Ibidem*, s. 264–288.

¹⁵ *Ibidem*, s. 267.

¹⁶ *Ibidem*, s. 266; jeśli nie podano inaczej, przeł. A.S.

Egoizm poznawczy jako postawa z trudem wytrzymuje próbę coraz bardziej złożonych warunków współcześnie wytwarzanej wiedzy, albowiem w zdecydowanej większości wypadków upowszechniania się jakiegoś przekonania nie tylko nie jesteśmy w stanie potwierdzić go własnym doświadczeniem bezpośrednim, ale nie potrafimy również poprawnie przeprowadzić procedur, które stały za uznaniem go za prawomocne poznawczo przez innych. W skrajnej zaś postaci egoizm poznawczy nie jest zdolny do uznania jakiegokolwiek zewnętrznej ekspertyzy i wiedzy z drugiej ręki. Tymczasem — jak pokazuje Marek Dobrzeński w omówieniu poglądów Trinkaus Zagzebski — to, iż nie potrafimy samodzielnie przeprowadzić równań ogólnej teorii względności, niekoniecznie prowadzi do tego, iż odrzucamy przekonanie o dynamicznym charakterze przestrzeni fizycznej, ani nie czyni naszego przekonania w tej sprawie irracjonalnym — choć opiera się na uznaniu twierdzeń astrofizyków¹⁷. Autor podaje zresztą w wątpliwość sensowność postawy egoizmu, odwołując się do znacznie bardziej wymownego dziś przykładu:

Znane są też debaty na temat realności i powodów zmian klimatycznych. Często przywołuje się w tym kontekście badanie Johna Cooka i Dany Nuticelli oraz ich współpracowników z 2013 roku, w którym przeanalizowano 11 944 abstrakty prac o tematyce klimatycznej, a z którego wynikało, że 97% analizowanych tekstów opowiadało się za realnością zmian klimatycznych i obarczało odpowiedzialnością za nie działalność człowieka. Wyobraźmy sobie osobę, która nie zna się na klimatologii i nie jest w stanie ocenić zebranych dowodów, ale zapoznała się z wyżej wspomnianym badaniem i na jego podstawie wyrobiła sobie opinię, że za zmiany klimatu odpowiada człowiek. Czy rzeczywiście to przekonanie będzie irracjonalne bądź będzie świadczyło o uległości, niesamodzielności czy też podatności na propagandę u danej osoby?¹⁸

Odpowiedzią Trinkaus Zagzebski na błąd egoizmu poznawczego jest przyjęcie — za Foleyem — stanowiska przeciwnego: poznawczego uniwersalizmu. Pogląd ten opiera się na założeniu, iż racjonalność jest własnością uniwersalną podmiotu ludzkiego. Pokładając więc zaufanie w racjonalność własną, nie mamy podstaw do powątpiewania w racjonalność innych. Możemy więc za rozstrzygające potraktować twierdzenia innych osób, zakładając, że dysponują one wiedzą ekspercką lepszą niż nasza, a przy tym są racjonalne co najmniej w tym samym stopniu co my. Foley uważa wprawdzie, iż przyjmowanie wiedzy z drugiej ręki jest słabszą postacią dochodzenia do prawdy, lecz zakłada, że jest jedyną możliwą drogą postępowania w wielu sytuacjach poznawczych — z tym przekonaniem nie do końca zgadza się zaś Trinkaus Zagzebski¹⁹. Filozofka przekonuje, iż opieranie się na twierdzeniach innych, równie racjonalnych jak my, osób nie prowadzi do gorszej postaci poznania, jest raczej po prostu konsekwencją faktu, że wiedza jest zjawiskiem z gruntu społecznym i komunikacyjnym, a koncepcja w pełni autonomicznego podmiotu poznawczego nie jest i nigdy nie była osiągalna.

¹⁷ M. Dobrzeński, *Lindy Trinkaus Zagzebski teoria autorytetu poznawczego. O potrzebie ufania innym*, „*Studia Philosophiae Christianae UKSW*” 52, 2016, nr 2, s. 40.

¹⁸ *Ibidem*, s. 41.

¹⁹ L. Trinkaus Zagzebski, *op. cit.*, s. 270 n.

Do tego momentu można się w pełni zgodzić ze stanowiskiem autorki *Cnót epistemicznych*, bo choć swoje poglądy artykułuje ona w kategoriach filozofii moralnej — egozimu, cnoty, zaufania, sumiennosci, uczciwości — dochodzi w zasadzie do tych samych wniosków, do których filozofia nauki i socjologia wiedzy doszły już wiele dekad temu. Przynajmniej deklaratywnie Trinkaus Zagzebski uznaje, iż wiedza nie powstaje wskutek wyizolowanej z kontekstu relacji podmiot poznający–przedmiot poznania, ale jest efektem szeregu relacji poznawczych, etycznych, komunikacyjnych, w które wchodzimy z innymi.

Swoją wersję uniwersalizmu poznawczego autorka rozwija przy tym, sięgając po kolejne kategorie wzmacniające — w jej przekonaniu — założenie, iż w przedsięwzięciach poznawczych nie jesteśmy skazani sami na siebie. Jedną z nich jest właśnie kategoria zaufania w racjonalność i ekspertyzę innych, drugą — rozwijająca ten koncept — kategoria autorytetu epistemicznego²⁰. Do działania autorytetu epistemicznego dochodzi zawsze wtedy, gdy przyjmujemy racjonalność, roztropność i lepszy wgląd poznawczy w określone zagadnienie innej osoby. Co dla nas ważne w tym miejscu, wskazując na warunki uznania innej/innego za autorytet poznawczy, Trinkaus Zagzebski sięga po pojęcie *phronesis*, sugerując, iż źródłem autorytetu jest dla nas przeważnie coś więcej niż rozstrzygnięcia dotyczące samego przedmiotu poznania (a więc sama wiedza innego), a zatem także (w zasadzie przede wszystkim) pewne przymioty moralne, które musimy w potencjalnym autorytecie rozpoznać, czyli roztropność wynikająca z szerszej postawy życiowej, z doświadczenia, z trafności wcześniejszych osądów i twierdzeń, z sumiennego dążenia do prawdy, z intelektualnej uczciwości itp.²¹ Mówiąc bardziej wprost: autorytety poznawcze są dla nas godne zaufania nie tylko w tej konkretnej sprawie, lecz przeważnie również dlatego, że całą ich postawę etyczno-poznawczą cenimy jako wartościową, osądy uznajemy za trafne, a motywacje za słuszne. Co najciekawsze, w wykładni amerykańskiej filozofki fronetyczność jest wartością międzykulturową (przez co autorka rozumie jednak po prostu przynależność do innych systemów religijnych — w każdym razie tylko taką wykładnią „kultury” posługuje się w swej pracy). W związku z tym jesteśmy w stanie uznać za racjonalny sposób myślenia sprzeczny ze składowymi naszego własnego światopoglądu, jeśli stoi za nim autorytet osoby, która jest *phronimos* we własnej kulturze.

Dla wyjaśnienia, w jaki sposób rozpoznajemy w innych kulturach ludzi roztropnych, autorka sięga po koncepcję terminów bezpośredniego odniesienia Putnama i Kripkego, dowodząc, iż wyróżniamy je, gdyż są „jak tamten” (*like that*), a więc potrafimy odnieść ich postawę bezpośrednio do paradygmatycznych postaci osób roztropnych we własnej kulturze i w drodze porównania przypisujemy im taką postawę²². W jaki sposób jednak wyróżniamy wyjściową fronetyczność paradyg-

²⁰ *Ibidem*, s. 275–288.

²¹ *Ibidem*, s. 236.

²² *Ibidem*.

matyczną? Zdaje się, iż wyłącznie na zasadzie uprzedniości, a zatem przez to, że już wcześniej obdarzyliśmy kogoś zaufaniem jako *phronimos*. To jednak — mimo że łatwo dostrzec etyczną intencję rozstrzygnięcia przez autorkę w ten sposób na przykład sytuacji konfliktów religijnych — prowadzi do dość absurdałnego wniosku, iż oto jestem w stanie przyjąć twierdzenie innej kultury, całkowicie sprzeczne z moim własnym światopoglądem, tylko dlatego iż wygłaszane jest przez osobę, która wydaje mi się podobna do tego, kogo za mędrca uznałam wcześniej („u siebie”). Gdyby tak było, wierzący katolik nie powinien mieć trudności z uznaniem za roztropne twierdzeń dowolnego przywódcy duchowego, z patriarchą Cyrylem wraz z jego poglądami na wojnę w Ukrainie włącznie. Tak się chyba jednak nie dzieje.

Czysto epistemologiczne trudności z przyjęciem w całości stanowiska Trinkaus Zagzebski pokazuje w swoim tekście już Marek Dobrzeniecki. Odmienność postaw egoizmu i uniwersalizmu poznawczego widać najlepiej w odniesieniu do kwestii niewspółmierności podmiotów poznawczych. Oba stanowiska prowadzą bowiem do założenia o niewspółmierności, przy czym egoizm oznacza, że własne racje uznaję za — niemal z definicji — bardziej wartościowe niż cudze, uniwersalizm zaś (również w wersji Trinkaus Zagzebski) opiera się na założeniu odwrotnym²³. Jeśli nie jestem w stanie sama rozstrzygnąć jakiejś racji, zaufanie i autorytet prowadzą mnie do uznania, iż cudze poznanie jest zawsze bardziej wartościowe niż moje własne. W konsekwencji propozycja amerykańskiej filozofki w ogóle nie pozwala nam wybrnąć z pułapki skrajnie indywidualistycznego myślenia o wiedzy, co prowadzi Dobrzenieckiego do uznania, że w rzeczywistości mamy tu do czynienia z zaledwie złagodzoną postawą egoizmu, ale nie z jej przekroczeniem²⁴. Ostatecznie to ja uznaję cudzą *episteme* za bardziej wartościową (w dodatku nie bardzo wiadomo, na jakiej podstawie). Wprawdzie — jak trafnie pokazuje to Dobrzeniecki — autorka jakby dostrzegała ten problem i usiłuje nieco mu umknąć, wskazując na „racje teoretyczne” i „racje przemyślane” (te ostatnie oparte są na sumiennej refleksji, doświadczeniu, emocjach), stojące za uznaniem czyichś aktów poznania za wartościowe i czyniące autorytet poznawczy przedmiotem naszego namysłu²⁵. Jak właściwie przebiega jednak ten proces, jakie widoczne przejawy roztropności czynimy przedmiotem namysłu, na czym ów namysł polega? Tego się w zasadzie od autorki *Epistemic Values* nie dowiemy.

W planie czysto epistemologicznym — a więc jak autor artykułu poświęconego poglądom Trinkaus Zagzebski — śledzimy spójność propozycji filozofki i pytamy o faktyczne, zaproponowane przez nią, *novum* myślowe; widzimy, iż w jej propozycji uznania etycznych aspektów poznania nie dochodzi do logicznego przekroczenia poglądów, które sama uznaje ona za niespójne. Samo opisywanie

²³ M. Dobrzeniecki, *op. cit.*, s. 45.

²⁴ *Ibidem*, s. 46.

²⁵ *Ibidem*, s. 43.

pewnych zjawisk w kategoriach etycznych, a nie czysto epistemologicznych, nie prowadzi do gruntowanej zmiany wyobrażenia o tym, czym jest poznanie — to ostatnie nadal jest bowiem u Trinkaus Zagzebski przedsięwzięciem autonomicznego podmiotu, który z racji braku argumentów (teoretycznych, empirycznych) sięga po ocenę moralną nosicieli określonych poglądów.

Dobrzeńiecki, jako filozof chrześcijański (i duchowny), nie jest zasadniczo nieprzychylny łączeniu poznania z wartościami etycznymi, lecz jako epistemolog stawia pytanie o to, czy rzeczywiście dochodzi tu do jakiegokolwiek zmiany postaw i czy stanowisko to jest w stanie pomóc nam poradzić sobie z uwarunkowaniami współczesnej — złożonej — wiedzy? Gdy wrócimy do proponowanego przez autora przykładu, zaufanie do rozstrzygnięć 97% z 11 944 reprezentantów nauk o klimacie nie wyda się irracjonalne. Ale czy faktycznie rodzi się dlatego, że za osoby sumienne, dążące do prawdy, roztropne i uczciwe uznajemy 11 944 zupełnie nam nieznanymi klimatologów z różnych części świata, w tym pewnie częściowo z odmiennych od naszej „kultur”?

W kulturoznawczej perspektywie problem z propozycją autorki *Epistemic Values* jest jednak szerszy niż to, czy obrębie epistemologii przekracza ona, czy nie, założenie o niewspółmierności poznawczej podmiotów. Wynika on bowiem z tego, iż deklarując — choćby przez uruchomienie kategorii *phronesis* — przekroczenie indywidualistycznych teorii poznania, wskazując na społeczny, intersubiektywny czy nawet międzykulturowy charakter procesów poznawczych, autorka nie robi kompletnie żadnego użytku z własnych założeń ani w żaden sposób ich nie rozwija. Dzieje się tak między innymi dlatego, że przyjmując za wzór ufności w autorytet poznawczy zaufanie oparte na wierze religijnej — a więc zakorzeniając swoje poglądy w etyce chrześcijańskiej — Trinkaus Zagzebski całkowicie ignoruje wszelkie rozpoznania filozofii nauki i socjologii wiedzy na temat kolektywnych, uspołecznionych, intersubiektywnych i komunikacyjnych właściwości procesów wiedzytwórczych. W efekcie jej propozycja opiera się na kilku błędach:

1. Sankcję poznawczą autorka radzi zamienić na sankcję etyczną zamiast rzeczywiście pokazać, w jaki sposób wiedza i wartości mogą się spotykać i spotykają w rzeczywistości społecznej oraz z jakim skutkiem się to odbywa w zależności od przedmiotu wiedzy i tego, kto i po co ją wytwarza. Dzieje się tak dlatego, że Trinkaus Zagzebski właściwie abstrahuje od przedmiotu preferowanych przez siebie postaw zaufania i autorytatywności, a więc nie kłopotczy się wyjaśnić nam, o jaką w zasadzie wiedzę jej chodzi, jak wytwarzaną, gdzie, kiedy, przez kogo oraz w jakim celu. W konsekwencji można łatwo dojść do ryzykownego przekonania, iż rozpoznana przeze mnie sumienność autorytetu skłania mnie do przyjęcia niepoprawnie uargumentowanych twierdzeń, wadliwych wyjaśnień, obrazów zjawisk niemających żadnego odniesienia w rzeczywistości lub poglądów zwyczajnie niebezpiecznych. W historii nauki, i nie tylko w niej, przywoitym ludziom zdarzało się przecież wygłaszać nieprzyzwoite poglądy lub oddawać swą wiedzę na pastwę nieludzkich ideologii.

2. Autorka proponuje taką interpretację wartości, jakimi są zaufanie czy autorytet, która być może ma zastosowanie w religijnie ugruntowanych systemach etycznych, lecz w zasadzie jest niestosowalna w odniesieniu do współczesnej nauki, w której „technologiczna”, by określić to za Jerzym Kmitą²⁶, funkcja wiedzy stale zyskuje na znaczeniu, a zarazem się komplikuje. Współczesna nauka dostarcza nam wyjaśnień świata, opierając się na procedurach, metodologiach i narzędziach coraz bardziej specjalistycznych i złożonych — i to ich niezrozumienie często odpowiada za odrzucenie twierdzeń nauki, a nie to, czy poszczególni naukowcy wydają nam się ludźmi roztroprnymi, czy może niekoniecznie.

3. Filozofka w ogóle nie stosuje wyraźnych rozróżnień na odmienne typy wiedzy, bo — choć zdaje się dostrzegać istnienie przekonania religijnych, twierdzeń naukowych czy myślenia potocznego — w zasadzie nie wskazuje na żadne, różniące te i inne porządki funkcjonowania wiedzy, właściwości, standardy poprawności, a nawet cele. W efekcie odnosimy wrażenie, iż pod postacią „wartości epistemicznych” rozstrzyga coś w sprawie poznania w ogóle, choć w rzeczywistości — jak sądzę — usiłuje dokrawać problem autorytetu poznawczego na przykład w nauce czy w sferze publicznej do kryteriów autorytetu moralnego (duchowego) w systemach religijnych.

4. Mimo deklaracji, iż problematyka wartości stawia problem wiedzy jako problem zbiorowy, a nie indywidualny, Trinkaus Zagzebski poprzestaje na poziomie czysto abstrakcyjnej epistemologicznej relacji podmiot poznania–inne podmioty poznania, zapominając, że wiedza to nie tylko ludzie, lecz także przecież instytucje, narzędzia i metody jej wytwarzania i dystrybucji, określone wzorce myślenia i działania, a nawet nawyki oraz konkretne warunki (społeczne, materialne, prawne, polityczne), w których myślenie i działanie zachodzą, a postawy wobec wiedzy naukowej są przedmiotem negocjacji w konkretnych środowiskach profesjonalnych, w instytucjach, w przestrzeni publicznej, a nie w próżni.

Mówiąc inaczej, by dostrzec faktyczne ograniczenia koncepcji *Cnota epistemicznych* trzeba, jak sądzę, wybrnąć poza dyskurs epistemologii „czystej”, nawet poszerzonej o kategorie filozofii moralnej, i sprawę postawić w nieco szerszym kontekście — filozofii nauki (rozumianej jako subdyskurs filozofii kultury) oraz socjologii wiedzy. Wymaga to jednak wykonania dwóch zadań:

1. Zwrócenia uwagi, iż etycznie ukierunkowana epistemologia nie jest pierwszą w historii nauki próbą zakwestionowania ideału autonomii poznawczej oraz fundamentalizmu epistemologicznego. Próby uświadomienia nam, iż wiedza naukowa nie pochodzi od wyizolowanego ze świata, transcendującego, a zarazem odspołecznionego umysłu i z abstrakcyjnej relacji między tym umysłem a światem, lecz bierze swój początek w świecie kolektywnym, są przecież relatywnie stare.

²⁶ J. Kmita, *Nauka jako dziedzina kultury symbolicznej*, [w:] *idem, Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Poznań 2007, s. 111–120.

2. Przemyslenia, czy autorka *Epistemic Values* faktycznie wyciąga wszystkie możliwe konsekwencje z wprowadzenia do dyskursu epistemologicznego kategorii *phronesis* oraz jaki właściwie ma na myśli wariant fronetyczności.

Normatywne komponenty poznania poza koncepcją autonomicznego podmiotu. Kolektywy myślowe i ideały poznawcze

Zacznijmy od pierwszego zadania, gdyż musi ono zostać wykonane w zasadzie tylko dla pewnego porządku. Pogląd, iż poznanie naukowe warunkowane jest również normatywnie, zasadniczo należy dziś do klasycznych rozpoznań w nowożytnej filozofii nauki. Istnienie pozapoznawczych motywacji i przyczyn rozwoju nauki prowadziło przy tym przeważnie do konstatacji, iż zespoły wartości towarzyszące pracy naukowej wynikają z kolektywnego charakteru tej pracy i z tego, że jako pewien proces zachodzący w historii rozwój nauki jest mocno uspołeczniony i zależny od dominujących w określonym momencie sposobów myślenia oraz ponadjednostkowych systemów przekonaniowych.

Tak właściwie należałoby rozumieć „paradygmaty” Thomasa Kuhna, a więc pewne kolektywne zespoły przekonań, często niemo przyjmowane w nauce — zarówno umożliwiające, jak i ograniczające dochodzenie do określonej wiedzy²⁷. Jak wiadomo, paradygmaty oraz wyróżnianie stanów tak zwanej nauki normalnej i rewolucji naukowej były zgłaszane przez Kuhna w dyskusji nie tylko z postkartezjańskim ideałem autonomii poznawczej, ale i — przede wszystkim — ze znacznie bardziej aktualnym w owym czasie falsyfikacjonizmem Poppera, opartym na tezie o kumulatywnym charakterze procesu historyczno-naukowego. Kuhn kwestionował model liniowego przyrostu wiedzy²⁸, a zarazem koncentrował się na — często przypadkowych — czynnikach pozapoznawczych, decydujących o wielkich odkryciach.

„Strukturze rewolucji naukowych” zawdzięczamy więc pokazanie, iż innowacyjność w nauce wcale nie jest stanem dla poznania naukowego typowym — przeważająca część tego, co robimy, polega na porządkowaniu już dostępnej wiedzy zgodnie z zespołem przekonań, który zdążył się ugruntować i zrutynizować w „społeczności epistemicznej” naszego czasu²⁹. Często zresztą to konserwatyzm i opór społeczności epistemicznych jest jednym z impulsów wyzwalających naukowe odkrycia. Odkrywanie nowych bytów, obiektów, zjawisk nie ma też nic z jednostkowego objawienia, przeciwnie — wiele obserwacji systematycznie

²⁷ T.S. Kuhn, *op. cit.*

²⁸ *Ibidem*, s. 22.

²⁹ *Ibidem*, s. 55.

ignorujemy, wyłącznie dlatego że przeczą przyjętym przez nas myślowym schematom i porządkom wartości, które uważamy za obowiązujące i niepodważalne. Za przyjęciem nowej wiedzy zaś często stoją czynniki pragmatyczne i dość przypadkowe z punktu widzenia samej wiedzy, jak w słynnym przykładzie teorii heliocentrycznej Kopernika, której akceptację zapewniła w tym samym stopniu potrzeba reformy kalendarza co wyższość eksplanacyjna względem systemu Ptolemeusza³⁰. Na poziomie światopoglądowym ustalenia Kopernika były trudne do przyjęcia przez współczesną mu społeczność wiedzy, ale najwyraźniej trafiły na dobry grunt społecznych potrzeb.

W Polsce długo nie pamiętano (a dziś należy to niemal do opowieści fundujących społeczne studia nad nauką i technologią³¹), iż koncepcje Kuhna były istotnie i deklaratywnie zadłużone w „socjologii myśli” polskiego mikrobiologa i filozofa nauki Ludwika Flecka. Jego filozoficzne prace są w omawianym kontekście nawet bardziej interesujące niż wykładnia Kuhna, albowiem inspirowane między innymi psychologią postrzegania koncepcje stylu myślowego oraz kolektywu myślowego trafniej pokazywały, jak głęboko internalizujemy pewne nawyki myślowe oraz jak mocno poznanie uwarunkowane jest tym, że jesteśmy podmiotami socjalizowanymi, a więc także „uwzorowanymi” kulturowo i zależnymi od obowiązujących norm społecznych i etycznych:

Jasnym staje się, że wyrazistość postaci, jakkolwiek tę postać oglądają oczy jednostki, pochodzi w tych wypadkach ze źródeł poza jednostką leżących; z mniemania ogółu, z rozpowszechnionego zwyczaju myślowego. Postać zbudowana jest nie z „obiektywnych elementów fizykalnych”, lecz z kulturalnych i historycznych motywów³².

Dodatkowo, jak dalej przekonuje autor, zwracając uwagę na uspołeczniony charakter tak podstawowych czynności jak obserwacja i zdolność do wychwytywania nowych zjawisk, bytów i obiektów:

Nie tylko w fizyce atomowej granice między tak zwanym podmiotem a tak zwanym przedmiotem zacierają się, jak twierdzi Bohr. Eddingtona prokrustowe łożo, na którym fizyk naciąga fakty tak, że nie możemy się zdecydować, czy fakt naukowy został „odkryty”, czy też „zrobiony” przez naukę, jest instytucją uniwersalną. Wszędzie, gdzie zapijemy dość głęboko analizę, dojdziemy do elementów wiedzy, które upartym metafizykom wydawać się będą formami myślenia apriorycznymi w stosunku do obserwacji lub intuicją, a wynikają z zespolowej natury poznawania i dają się badać metodami socjologii myślenia³³.

Kolektyw myślowy określany w cytowanym eseju jako „ten trzeci”, wchodzący w skład relacji poznawczej (oprócz poznającego podmiotu i poznawanego przedmiotu), jest zarazem ignorowany w klasycznych koncepcjach poznania, albowiem

³⁰ *Ibidem*, s. 131.

³¹ E. Bińczyk, A. Derra, *Studia nad nauką i technologią. Tradycje, usytuowanie oraz ilustracje*, [w:] *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, red. E. Bińczyk, A. Derra, Toruń 2014, s. 10.

³² L. Fleck, *Patrzeć, widzieć, wiedzieć. Wiele błędnych mniemań rozprasza psychologia postrzegania i socjologia myślenia*, [w:] *Studia nad nauką...*, s. 54.

³³ *Ibidem*, s. 66.

jest on trudny do zaakceptowania wśród naukowców, którzy lubią mit własnej autonomii i wyjątkowości:

Naukowcy, najczęściej indywidualiści, nie chcą widzieć zespołowej natury myślenia. Cóż by zostało z ich renomowanej genialności. Stąd wieczny bezsensowny spór o „materializm” i „idealizm”, o aprioryzm i empiryzm, o nieprzetłumaczalność poglądów z odległych kulturalnych środowisk, o niemożliwość zrozumienia dawnych epok. Stąd legendy o tajemniczej intuicji i ucieczka do metafizyki lub mistyki³⁴.

Ważne jest jednak, iż za rozwojem socjologii myślenia, zdaniem Flecka, stały racje normatywne — poznawanie kolektywnych stylów myślowych, ich analiza, tropienie ich rozwoju i przemian są według tego filozofa szansą na uchronienie wiedzy naukowej przed wpływem propagandy, manipulacji i przeinaczeń. Nieuświadomione i niejawne, pozapoznawcze motywacje procesów wiedzotwórczych czynią z wiedzy łatwy łup zwykłego politykierstwa.

Czy style myślowe mogą być efektem oddziaływania zaufania bądź autorytetu poznawczego w sensie etycznym, na jaki zwraca uwagę Trinkaus Zagzebski? Bez wątpienia tak, ale kategorie te nie są w świetle „socjologii myślenia” wartościami zredukowanymi do etycznych dyspozycji podmiotu. W kolektywistycznej wyobraźni Flecka są one raczej „instytucjami społecznymi” — wartościami podzielanymi przez określoną zbiorowość i obowiązującymi w określonym czasie.

Dywagacje na temat jednostkowego aktu decyzji obdarzenia kogoś zaufaniem lub autorytetem poznawczym są w świetle tej propozycji w gruncie rzeczy pozbawione sensu — są pochodną indywidualistycznych koncepcji poznania, które nie znajdowały i nie znajdują realizacji w historii nauki.

Mechanizmy wyłaniania się stylów i kolektywów myślowych Fleck wiązał z procesem „wewnątrzzespołowej wędrówki myśli”³⁵, w efekcie której myśl ulega „wzmocnieniu”: laik jest skłonny przejmować sposób myślenia fachowca na mocy profesjonalizmu, fachowiec — bardziej doświadczonego kolegi tej samej specjalności, naukowczyni — prócz innych „koleżanek po fachu” na przykład zwrotnie przekonania zaakceptowane przez „ogół”, albowiem taka akceptacja utwierdza ją w słuszności przyjętych przez nią kierunków myślenia itd.³⁶ To właśnie kolektywne pochodzenie myślenia jest dla nas najczęściej podstawą zaufania. Wyizolowane, jednostkowe koncepty, nim nie rozpoczną wędrówki po kolektywach, częściej wydają nam się podejrzan. Dziewięćdziesiąt siedem procent z 11 944 klimatologów jest dla nas bardziej wiarygodne nie siłą statystyki, lecz najprawdopodobniej dlatego, że zakładamy, iż dyskusja w tak licznym gronie i sposób myślenia testowany przez tak wiele osób są mniej narażone na bycie zwykłą błagą.

Oczywiście, podobnie jak w wypadku Kuhna, tak i u Flecka uspołeczniony charakter wiedzy zarówno jest źródłem jej rozwoju, jak i bywa źródłem efektu

³⁴ *Ibidem*, s. 69–70.

³⁵ *Ibidem*, s. 69.

³⁶ *Ibidem*.

mrożącego, jeśli paradygmat lub styl myślowy przyczyniają się do prześlępania jakichś problemów lub zagadnień. Nie jest to też cecha swoista poznania naukowego — kolektywne są wszelkie formy wiedzy społecznej. Poglądy antynaukowe, niesprawdzone mity, prawdy alternatywne i zwykłe uprzedzenia także oddziałują dzięki sankcji kolektywnej. Denializm klimatyczny Trumpa czy rytualne inwokacje naszych lokalnych polityków do rzekomego „braku konsensu” na temat antropogenicznej genezy zmian klimatycznych nie miałyby takiej mocy rażenia, gdyby nie powstawały kolektywy, którym tego rodzaju poglądy są na rękę lub którym zwyczajnie poprawiają one samopoczucie. Siła stylu myślowego niestety rzeczywiście polega i na tym, iż na jego mocy nie czujemy się w obowiązku za każdym razem sprawdzać, czy oparty jest on na wiarygodnych przekonaniach. Natura kontrowersji naukowych nie jest bowiem czysto przedmiotowa i poznawcza (na przykład ktoś nie potrafi „pomyśleć” danego twierdzenia samodzielnie lub nie jest dość ufny, więc je odrzuca), lecz właśnie społeczna — kontrowersje, jak odkrycia naukowe, są robione³⁷. Tym ważniejszy był zatem zdaniem Flecka normatywny imperatyw dla rozwoju „socjologii myślenia”:

Socjologia myślenia jest nauką młodą i przez przyrodników niedocenianą. Tym lepiej znają ją i nadużywają politycy, tym gorzej wychodzi na tym cała ludzkość³⁸.

Uwzględnienie w filozofii nauki — jak widać dawno — faktu ugruntowania poznania w społecznych schematach myślowych oraz mechanizmach ich transmisji było jednym z czynników rozwoju w XX wieku i socjologii wiedzy, i społecznych studiów nad nauką i technologią, w których wyjściowe koncepty ulegają dziś poszerzeniu lub doprecyzowaniu. Nie ma jednak w tym tekście miejsca na omówienie najistotniejszych stanowisk — nie ma też zresztą takiej potrzeby, są one coraz lepiej znane. Warto tymczasem pamiętać, iż dzięki propozycjom Flecka czy Kuhna możliwe stają się koncepty kultur epistemicznych Karin Knorr-Cetiny³⁹, performatywnej dialektyki oporu i akomodacji Andrew Pickeringa⁴⁰, wreszcie łańcucha translacji w wariancie ANT⁴¹. Większość tych propozycji powstaje przez połączenie założeń o uspołecznionym charakterze wiedzy naukowej z kluczowymi rozpoznaniem zwrotu ontologicznego, zwracając uwagę na złożoność również nieludzkiej sprawczości, odpowiadającej za możliwości i ograniczenia procesów poznawczych. Koncepty z obszaru socjologii wiedzy po zwrocie ontologicznym nie tylko kontynuują krytykę autonomii i niezależności ludzkiego podmiotu od

³⁷ Por. A.W. Nowak, K. Abriszewski, M. Wróblewski, *Czyje lęki, czyja nauka? Struktury wiedzy wobec kontrowersji naukowo-społecznych*, Poznań 2016.

³⁸ L. Fleck, *op. cit.*, s. 69.

³⁹ K. Knorr-Cetina, *Epistemic Cultures. How the Sciences Make Knowledge*, Cambridge-London 1999.

⁴⁰ A. Pickering, *The Mangle of Practice. Time, Agency and Science*, Chicago-London 1995.

⁴¹ Por. np. K. Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora sieci Bruno Latoura*, Kraków 2012, s. 26.

poznawanego świata, lecz w zasadzie unieważniają możliwość istnienia czystej *episteme*, a co za tym idzie uniemożliwiają uprawianie epistemologii tak, jak stara się to robić Trinkaus Zagzebski, czyli jako formy refleksji nad wyizolowanym z przedmiotu własnej wiedzy (w pełni niezależnym od tego przedmiotu) podmiotem wyłącznie ludzkim. Czy unieważnia to jednak uprawianie filozofii nauki?

Propozycję ujmowania na przykład ANT jako koncepcji procesów poznawczych w nauce omawia Anna Michalska w kontekście poglądów innego filozofa nauki, którego — jeśli zadanie porządkujące tej części tekstu ma być dopełnione — warto również wspomnieć⁴². Chodzi o Stefana Amsterdamskiego i jego koncepcję „ideałów nauki” oraz krytykę nowożytnego ideału naukowego, wyrastającą z inspiracji zarówno Popperem, jak i Kuhnem⁴³ (czy z „obrony stanowiska Kuhna z Popperowskich perspektyw”, jak ujmuje to autorka)⁴⁴. Poglądy Amsterdamskiego wyartykułowane w *Między historią a metodą* są znane. Warto przypomnieć jedynie, iż ideały nauki w deklaracjach autora są pewnymi upowszechnionymi w określonym czasie i społecznymi (a przy tym warunkowanymi kulturowo) wzorcami myślowymi, obejmującymi zarazem preferowane metody postępowania nauki i jej etos, a więc normatywnie definiowane cele, jakie nauka ma realizować⁴⁵.

Z perspektyw popperowsko-kuhnowskich Amsterdamski krytykował nowożytny ideał nauki jako przedsięwzięcia postkartezjańskiego podmiotu, który z czasem przemienił się w instrumentalnie interweniujący w świat „umysł inżynierski” — hegemonia metody nad normatywnym celem nauki i założenie o niezależności od świata, który się poznawczo przekształca, doprowadziło do patologicznego zrównania poznania z technologicznym podporządkowaniem sobie świata i z komercjalizacją myślenia⁴⁶. Co dla nas ważne w tym miejscu, Michalska konfrontuje z sobą krytyki Amsterdamskiego oraz teorię aktora-sieci nie jako znoszące się (choć pod pojęciem ideału nauki wciąż kryje się u polskiego filozofa założenie o zasadniczej odrębności samorefleksyjnego podmiotu ludzkiego od świata, który bada — co w regule symetrii sprawstwa w ANT nie ma już zastosowania), lecz jako wzajemnie się naświetlające⁴⁷. Obie perspektywy traktuje jako punkt wyjścia do koniecznego projektu — rzeczywistego przemyslenia na nowo koncepcji podmiotu poznającego — wobec zasadniczej kompromitacji idei podmiotu jednostkowego, autonomicznego, egoistycznego itd. Rzecz jednak nie rozbija się o nieuwzględnianie etycznych uwarunkowań poznania, bo te zawarte są *explicite*

⁴² A. Michalska, *Stefana Amsterdamskiego pojęcie ideału wiedzy naukowej. W stronę nowej koncepcji podmiotu nauki*, „Filozofia i Nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne” 6, 2018, s. 251–273.

⁴³ S. Amsterdamski, *Między historią a metodą. Spory o racjonalność nauki*, Warszawa 1983.

⁴⁴ A. Michalska, *op. cit.*, s. 253.

⁴⁵ S. Amsterdamski, *op. cit.*, s. 26–27.

⁴⁶ Por. rekonstrukcję dokonanej przez Amsterdamskiego krytyki nowożytnego ideału nauki, którą proponuje Anna Michalska: *eadem, op. cit.*, s. 257–263.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 256–270.

w rozważaniach Amsterdamskiego. Dyskutowane są one także w kontekście ANT (na co zwracałam uwagę w innym miejscu)⁴⁸ między innymi w związku z tym, iż w samych intencjach teoria aktora-sieci usiłowała przywracać naszemu poznaniu formy sprawstwa (choćby natury), które w świetle „idealizującej” i „epistemocentrycznej” filozofii zachodniej zostały z niego wykluczone, co samo w sobie może być interpretowane jako gest etyczny.

Autorka kwestię sformułowania takiej koncepcji podmiotu uważa za otwartą, ja również nie czuję się na siłach, by podjąć się tego zadania. Istotna w tym miejscu jest dla mnie jednak inna możliwa konkluzja — mianowicie taki projekt nie może się odbywać wyłącznie przez dopisanie etycznych uzasadnień dla podmiotowości poznawczej, lecz przez gruntowne przemyślenie samej koncepcji poznania, w ramach której pewna odpowiedzialność etyczna, wynikająca z ludzkiej auto-refleksyjności, jest integralnym elementem procesu poznawczego, choć zarazem proces ten nie przestaje być usytuowany, ucieleśniony i sprzężony z elementami świata materialnego, technologicznego, naturalnego, od których także jest zależny. Wyzwanie, które nakreśla Michalska, jest bardzo trudne, a jednocześnie naprowadza mnie ono na tytułową kategorię fronetyczności jako właściwości procesu poznawczego i pozwala przejść do drugiego zadania, które przed sobą postawiłam.

Fronetyczność — odspołeczniiona i uspołeczniiona

Problem fronetyczności Trinkaus Zagzebski stawia wprost w kontekście problematyki epistemicznych własności przekonań religijnych, choć sama idea *phronesis* przywołana w określonym miejscu w strukturze wywodu autorki poprzedza bezpośrednio zagadnienia zaufania i autorytetu epistemicznego. Nie jest więc, jak sądzę, nadużyciem twierdzenie, iż dla autorki *Epistemic Values* zaufanie w cudzą mądrość na gruncie moralnie uzasadnionych przekonań religijnych jest wyjściowe lub pierwotne względem kwestii zaufania w poznaniu w ogóle. Stąd być może bierze się problem z przekroczeniem postawy egoizmu na gruncie postkartezjańskiej epistemologii, gdyż w jednym i drugim wypadku posługujemy się wyobrażeniem umysłu, który jest w stanie transcendować myślenie z uwarunkowań świata — ku prawdzie lub Bogu.

Poszukując etycznych dyspozycji tak pojętego podmiotu, filozofka sięga po koncept *phronesis* w wykładni — jak przyznaje — arystotelesowskiej⁴⁹. Zważywszy jednak na kontekst i sposób argumentowania za postawą ufania w cudzą roztropność, odnoszę wrażenie, że autorce bliższy jest użytek, jaki z pojęcia roztropności uczynił Tomasz z Akwinu. Pozwalam sobie tak twierdzić, gdyż Trinkaus Zagzeb-

⁴⁸ A. Skórzyńska, *Praxis i miasto...*, s. 197–228.

⁴⁹ L. Trinkaus Zagzebski, *op. cit.*, s. 256–257.

ski problem fronetyczności całkowicie odpolitycznia i „odspołecznia”, czyniąc ją dyspozycją abstrakcyjnego „podmiotu”. Warto zaś pamiętać, iż *praxis–phronesis* w systemie Arystotelesa odnosiło się do ideału doskonałości, osiągalnego dla ludzi zaangażowanych w ziemskie sprawy, a rozumianych jako obywatele wspólnoty politycznej. *Praxis–phronesis*, w przeciwieństwie do *sophia–theoria*, nie wymaga transcendowania myślenia, wręcz przeciwnie — jego celem jest wiązanie wiedzy z rzeczywistością „tu i teraz”. Czysta *sophia*, zdolna abstrahować z uwarunkowań tego świata, jest dla Arystotelesa — jak przypominał Daniel F. Pilaro — domeną „bogów wolnych od trosk”, *phronesis* zaś adresowana jest do problemów świata usytuowanego „między bestiami i bogami” — świata społecznego⁵⁰; jest zadaniem człowieka jako istoty publicznej, zdolnej rozważać kwestie dobra wspólnego.

Wydaje się, że za wyobrażeniem Trinkaus Zagzebski, iż fronetyczność to po prostu jednostkowa zdolność do zawierzenia w mądrość większą niż nasza własna, stoi raczej usytuowanie *phronesis* przez Akwinatę w hierarchii cnót, w której te kardynalne (w tym roztropność) mają prowadzić do wiary, nadziei i miłości — cnót teologalnych, których proveniencja jest właśnie boska. W tej wykładni fronetyczność to codzienna, ale indywidualna zdolność zawierzenia, a nie polityczna umiejętność rozważania racji i wybierania najlepszych sposobów działania. Już Habermas zwracał zresztą uwagę, iż wykładnia Tomasza z Akwinu była ważnym etapem w długim historycznym procesie całkowitego odpolitycznienia zagadnienia mądrości praktycznej, adresowanej do wspólnoty państwowej:

Arystoteles uważa, że *polis* naprawdę godna tej nazwy [...] troszczy się o cnotę swoich obywateli — „bowiem w innym razie wspólnota państwowa staje się jedynie układem sprzymierzeńców” — *koinonia symachia*⁵¹.

Habermas ma tu na myśli odpolitycznienie relacji zbiorowych w filozofii zachodniej, które polega na odchodzeniu od zbiorowości rozumianej jako wspólnota polityczno-etyczna w kierunku opartego na indywidualnych interesach, społecznego kontraktu — jak na przykład u Hobbesa⁵². Momentem w historii idei, w którym dokonuje się pierwsze odpolitycznienie zbiorowości, jest właśnie filozofia Tomasza z Akwinu:

Z jednej strony Tomasz mieści się doskonale w tradycji arystotelesowskiej. Jeśli nawet państwo jest po to, by zapewnić obywatelom przeżycie, to istnieje tylko po to, by zapewnić im dobre życie. Z drugiej strony [...] rozumie ową wspólnotę już nie w sensie autentycznie politycznym: *civitas* stała się niepostrzeżenie *societas*⁵³.

⁵⁰ Por. np. D.F. Pilaro, *Back to the Rough Ground of Praxis. Exploring Theological Method with Pierre Bourdieu*, Leuven 2006, s. 1–28.

⁵¹ J. Habermas, *Klasyczna nauka o polityce a filozofia społeczna*, [w:] *idem, Teoria i praktyka. Wybór pism*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, Warszawa 1983, s. 72.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*, s. 73.

W innych terminach moglibyśmy powiedzieć, iż chodzi tu o charakterystyczny dla kultury zachodniej proces indywidualizacji podmiotu, w efekcie którego na gruncie filozofii społecznej rodzą się w końcu idee społeczeństwa jako zbioru jednostek kierujących się partykularnym interesem, a na gruncie teorii poznania wyobrażenie o podmiocie w pełni autonomicznym, dla którego jedynym celem jest — niewykłane w świat — poznanie transcendujące, skierowane czy to ku Bogu, czy ku abstrakcyjnej prawdzie.

Taka trajektoria rozwoju idei roztropności, w której staje się ona indywidualną dyspozycją moralną, nie jest i nigdy nie była konieczna. Włączanie zagadnienia mądrości praktycznej do problematyki poznania naukowego stanowiło ważny element nowoczesnej, w tym już dwudziestowiecznej, filozofii. Roztropność jest w pewnym sensie pierwowzorem emancypacyjnych interesów poznawczych u Habermasa, warunkiem rozumienia w procesie hermeneutycznym u Gadamera i refleksyjności poznawczej u Bourdieu⁵⁴. Wszędzie tam chodzi o wyobrażenie procesu poznawczego jako nieprzesądzanego przez żadną sankcję wyższą, twórczego, realizowanego w warunkach zmienności i niepewności świata, lecz zarazem odpowiedzialnego — skierowanego ku lepszemu zrozumieniu, a często też skutecznemu działaniu. W niektórych wariantach, jak u Gadamera, *phronesis* nie jest przy tym wariantem poznania pośrednim od opartej na metodzie i regulach logicznych racjonalności teoretycznej — nie daje więc wiedzy gorszej, ale raczej uważniejszą na swój przedmiot⁵⁵. We wszystkich przypadkach odnoszenia się do mądrości praktycznej w filozofii współczesnej podkreślana zaś była etyczna odpowiedzialność za wytwarzanie wiedzy i nieinstrumentalny charakter tego procesu — teorie praktyczne w nauce nowoczesnej kierowane były przeważnie przeciwko kolonizującym zapędom zafiksowanej na „metodzie” i aplikowalności technonauki. Celem *phronesis* nie jest bowiem jakakolwiek wiedza, ale wiedza dobra i odpowiedzialna. Fronetyczność wykluczała więc możliwość zarówno etycznego, politycznego, jak i poznawczego wyangażowania się podmiotu poznającego ze świata, w którym dokonuje się poznanie.

To jeden z kluczowych powodów, dla których właśnie ta wizja procesu poznawczego wydawała się konieczna do zaaplikowania na gruncie humanistyki i nauk społecznych po „zwrocie ontologicznym”, detronizującym przecież dość skutecznie autonomiczny ludzki umysł jako jedyną agendę sprawstwa. Inną kwestią jest, czy takie rozstrzygnięcie rzeczywiście projektuje humanistykę „po człowieku” i „po humanizmie”? Większość ujęć nowoontologicznych, zwłaszcza te, które czerpią z ustaleń ANT czy społecznych studiów nad nauką i technologią, bierze raczej pod lupę te odmiany mocnego „humanizmu”, które są wprost zakorzenione w filozofii transcendentalnej czy idealistycznej — co pokazywałam w innym miej-

⁵⁴ Więcej pisałam o tym w A. Skórzyńska, *Praxis i miasto...*, s. 229–311.

⁵⁵ Por. M. Januszkiewicz, *Phronesis: racjonalność hermeneutyczna*, „Przestrzenie Teorii” 2016, nr 25, s. 81–94.

scu⁵⁶. Właśnie to, iż nie jest to równoznaczne z wymazywaniem człowieka z jego dyspozycjami poznawczymi, etycznymi i wynikającą z tego odpowiedzialnością za świat (świat, który z biernego przedmiotu poznania staje się raczej naszym współpracownikiem), chcieliśmy chyba pokazać z Nowakiem (choć niezależnie od siebie), wracając do kategorii fronetyczności/roztropności na gruncie metodologii nauk społecznych i humanistyki. Jak w wypadku każdego poważniejszego przewartościowania w nauce, tak i w odniesieniu do tak zwanego zwrotu ontologicznego możemy bowiem zaobserwować postawy zarówno radykalne, jak i te bardziej umiarkowane — roztropne.

Konsens naukowy a „psucie wiedzy”. Dlaczego indywidualne „cnoty” niewiele pomogą?

Chodziłoby więc być może o roztropność nie jako dyspozycję indywidualną, lecz jako podstawę nowego stylu myślowego dla nauki? Obejmującego zresztą nie tylko sam fakt odkrycia naukowego (kwestia tezy o zmianie klimatycznej wyraźnie pokazuje, iż nie ma tu już mowy o żadnym pojedynczym odkryciu), lecz także wszelkie inne aspekty kolektywności w całym procesie badawczym: od uzyskania pewnej wiedzy, przez jej pojęciowe opracowanie, po komunikowanie wyników i edukowanie w ich sprawie. Rozważmy na koniec racje stojące za taką propozycją.

Wróćmy na chwilę do przykładu konsensu obowiązującego dziś w naukach o klimacie. Jak wypracowywany był ten konsens? Zgodnie z koncepcjami paradygmatów czy stylów myślowych musiało najprawdopodobniej dojść do integracji pewnego kolektywu — dziś określamy go wspólnym mianem „nauk o klimacie” właśnie — tworzonego przez przedstawicieli wielu dyscyplin, na których gruncie obserwowano pewien zespół zjawisk. Jako kolektyw „nauki o klimacie” nie miały łatwo — operują specjalistyczną wiedzą wielu dyscyplin, subdyscyplin i podejść interdyscyplinarnych (jak geologia, meteorologia, hydrologia, oceanografia, zoobiologia, mikrobiologia — wymieniać można mnóstwo specjalności z obszaru nauk przyrodniczych, ścisłych, a dziś także humanistycznych i społecznych); operują więc najprawdopodobniej ogromnymi porcjami danych obserwacyjnych. Na pewno muszą się przyglądać procesom najdłuższego możliwego trwania, często w odniesieniu do zmian, których z dzisiejszej perspektywy nie da się już zarejestrować aparaturą pomiarową (choćby usiłując porównywać antropogeniczne i nieantropogeniczne zmiany zachodzące w przeszłości)⁵⁷. Aby powstał styl myślowy,

⁵⁶ A. Skórzyńska, *Praxis i miasto...*, s. 162–197.

⁵⁷ Por. dyskusje na temat datowania antropocenu jako epoki i możliwości empirycznego wykazywania na przykład wzrostów poziomu emisji, rekonstruowane przez Ewę Bińczyk w monografii *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Warszawa 2018, s. 44.

potrzebne były jednak także koncepcje i pojęcia, które organizują wyobraźnię i pozwalają uwspólniać wyniki obserwacji dokonywanych niezależnie od siebie w odległych obszarach wiedzy. Koncepty te bywały przy tym mniej lub bardziej skuteczne — koncepcja dziury ozonowej łatwiej oddziaływała na wyobraźnię zbiorową niż przebijające się z większym trudem pojęcia globalnego ocieplenia czy katastrofy klimatycznej⁵⁸. Jedną z koncepcji kształtujących styl myślowy stała się idea antropocenu — ta również, sądząc po gwałtownym przyroście konkurencyjnych bądź alternatywnych pojęć (kapitałocen, urbanocen — nie będę tu mnożyć, dyskusje te są już oddzielnie opracowywane)⁵⁹, podlegała i podlega intensywnym negocjacjom w obrębie kolektywu myślowego. Dyskusje naukowców uzupełniają działania intelektualistów publicznych, mediów, polityków, ruchów społecznych itd. W efekcie otrzymujemy konsens naukowy, który trafia do opinii publicznej między innymi w postaci danej z badania Cooka i Nuticelli — 97% z 11 944. Odsetek jest imponujący.

Zważywszy na to, że zgodnie z opublikowanymi niedawno w Polsce badaniami spora grupa, bo aż 71% Polaków, deklaruje zaufanie do tego, iż nauka i praca naukowców przyczyniają się do postępu, można dojść do wniosku, iż nie powinno być zasadniczego problemu ze społeczną akceptacją tezy o realności zmian klimatycznych oraz o ich antropogenicznym źródle. W tych samych badaniach czytamy jednak, że aż połowa respondentów deklaruje brak zaufania do konkretnych wyników badań naukowych, jedna trzecia sądzi, że naukowcy pracują głównie na zlecenie międzynarodowych koncernów, a jedna czwarta — iż w kwestiach istotnych trudno polegać na ustaleniach nauki, bo jest dokładnie tyle samo wyników potwierdzających co obalających daną tezę. Co niepokojące, grupą najbardziej sceptyczną wobec ustaleń naukowców są w Polsce osoby relatywnie najbliższe pokoleniowo różnym formom upowszechniania wiedzy (od edukacji po media), a więc osoby między 18. a 34. rokiem życia⁶⁰. W komentarzach towarzyszących publikacji cytowanego raportu odpowiedzialnymi za taki stan rzeczy czyni się najczęściej brak dobrej komunikacji sposobów pracy i metod po stronie naukowczyń i naukowców oraz to, że edukacja powszechna ponosi porażkę w kwestii przybliżania nas do rozumienia współczesnych metod naukowych⁶¹. Sądzę, iż można się z takimi konkluzjami zgodzić, lecz sprawa jest chyba nieco bardziej złożona. W jaki sposób sam fakt, że wyrażona liczbowo, „zdecydowana większość” naukowców podziela konsens klimatyczny, miałby się dla nas stać podstawą uogólnionego zaufania do ustaleń nauki w tej sprawie?

⁵⁸ Na powody takiego stanu rzeczy zwraca uwagę autorka *Epoki człowieka*; por. *ibidem*, s. 23.

⁵⁹ F. Chwałczyk, *Antropocen, kapitałocen — urban age, urbanocen? Czyli nie tylko „kto” oraz „jak”, ale i „gdzie”*, „Kultura i Historia” 34, 2018, nr 2, s. 90–122.

⁶⁰ Por. *Poziom zaufania Polaków do nauki i naukowców*, [w:] *Dezinformacja oczami Polaków 2022*, red. P. Mieczkowski, E. Kowalska, Warszawa 2022, s. 137–143.

⁶¹ *Ibidem*, s. 143.

Style i kolektywy myślowe powstają zawsze w określonych uwarunkowaniach instytucjonalnych, politycznych, ekonomicznych i kulturowych. Klasyczna „socjologia myślenia” mniej poświęcała im uwagi, ale już współczesne studia nad nauką i technologią zdecydowanie uważniej przyglądają się temu, jak wiedza naukowa jest wytwarzana i cyrkuluje w zależności od określonych warunków: od podzielanych przez nas ideałów nauki, przez konkretne metody, narzędzia i techniki badawcze, po kanały komunikacji, relacje władzy, modele zarządzania wiedzą czy struktury ekonomiczne. Na przykład rozwiązania systemowe wpływają nie tylko na organizację czy finansowanie procesów badawczych, lecz także na to, jakie wzorce wiedzy przyjmujemy i jakie postawy w swych badaniach będziemy realizować.

Nie trzeba daleko szukać przykładów, wystarczy podać te przynależne dziś do akademickiego zdrowego rozsądku, iż promowane wzorce sukcesu w nauce modelują przebieg karier akademickich, a systemy ewaluacji internalizujemy jako modele postępowania badawczego czy mierniki jego efektów. Jeśli preferowane są „punktoza” czy „grantoza”, to niezależnie od tego, jak możemy być wobec tych zjawisk krytyczni, na głęboko zinternalizowanym poziomie po czasie przekładają się one na projektowy model myślenia o własnych badaniach i mierzalny model waloryzowania ich efektów — a żaden z tych modeli nie jest neutralny względem postaw czy ideałów naukowych.

W tym ostatnim kontekście Crouch rozwija swoją koncepcję „psucia wiedzy” jako zjawiska przeważającego dziś w społeczeństwach późnonowoczesnych, dla których podstawą stał się neoliberalny wariant kapitalizmu informacyjnego⁶². Crouch oczywiście analizuje także bardzo pragmatyczne wymiary tego procesu, na czele z podporządkowaniem mu praktyki zarządzania instytucjami badawczymi i edukacyjnymi. Dla mnie w tym miejscu jednak ciekawszy wydaje się bardziej ogólny obraz tego, na czym samo zjawisko „psucia wiedzy” zdaniem Croucha polega i skąd się bierze. Otóż bierze się ono jego zdaniem z ekstrapolacji pewnych twierdzeń dotyczących gospodarki wolnorynkowej na inne sfery życia publicznego, z dwoma pomysłami kluczowymi:

1. przekonaniem von Hayeka, iż rynek wytwarza własną, samoistną wiedzę o tym, co dobre, a co złe, na podstawie wypadkowej decyzji aktorów tego rynku⁶³;
2. wsparciu tej koncepcji teorią racjonalnego wyboru⁶⁴.

To drugie było konieczne, by skonceptualizować, skąd wiadomo, że aktorzy w grze rynkowej posługują się w ogóle jakąś racjonalnością (zostawiam na boku pytanie, czy rzeczywiście tak jest; Crouch poświęca temu wystarczająco dużo miejsca). Najciekawszy jest skutek obu założeń — uznanie, iż narzędziem waloryzującym wiedzę w ogóle (a nie tylko wybory konsumenckie czy operacje

⁶² C. Crouch, *op. cit.*

⁶³ *Ibidem*, s. 31.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 42.

finansowe) jest fakt, iż została ona „wybrana” na „rynku” spośród wielu innych form wiedzy przez wystarczająco liczną grupę ludzi. W efekcie jednak zdaniem autora dochodzi do uprzywilejowania skrajnie redukcjonistycznego obrazu wiedzy, jakim współcześnie się posługujemy. Nie chodzi tylko o kwantyfikowalny charakter wskaźników, lecz także o redukowanie wielu złożonych własności wiedzy do jednego wskaźnika — tego, który stał się przedmiotem najczęstszych wyborów. I tak instytucje edukacyjne, jak w Wielkiej Brytanii, którą autor bada, oceniane są przez pryzmat wyniku w ogólnonarodowych testach, spółki giełdowe na podstawie indeksów inwestycji krótkoterminowych (co zresztą było źródłem globalnego kryzysu ekonomicznego w latach 2007–2008)⁶⁵, a jednostki badawcze... na przykład na podstawie indeksów cytowań.

Problem ten interesuje autora jednak nie tyle jako pewna patologia systemowa — w tym sensie kwestia ta stała się już przedmiotem i debaty publicznej, i naukowych analiz, i naszych codziennych rozmów. Ważniejsze jest, że zdaniem Croucha jest to pewien paradygmat myślenia o wiedzy o statusie dominującego — upowszechniony już styl myślowy... Sądzę, iż jest on i będzie jednym z najpotężniejszych źródeł problemów z uogólnionym zaufaniem do ustaleń nauki. Zredukowane do pojedynczego wskaźnika — na przykład liczby abstraktów, w których pewną tezę uznaje się za obowiązującą — ustalenia te konkurują i będą konkurować z wiedzą, wytwarzaną mniej żmudnie, słabiej zweryfikowaną, ale zdolną do osiągnięcia równie dobrego wyniku. To, iż na razie tak się nie dzieje, a zaufanie do nauki jest nadal relatywnie wysokie, nie świadczy o skuteczności wskaźnika, lecz o tym, że póki co na wytworzenie wiedzy naukowej poświęcamy społecznie znacznie więcej wysiłku, i jeśli coś ma już odbicie w tych abstraktach, to prawdopodobniej było gruntowniej przemyślane niż publiczne wypowiedzi Donalda Trumpa czy Andrzeja Dudy.

Niewiele jednak, jak sądzę, pomoże nam w tej sytuacji zamiana quasi-rynkowego wskaźnika na osobiste zaufanie w autorytet etyczny i poznawczy naukowców czy naukowców, zwłaszcza że przy skali produkowanej dziś wiedzy tak rozumianej fronetyczności w ogóle nie jesteśmy w stanie praktykować. Procesy, o których mowa, mają charakter systemowy i globalny, są także z gruntu polityczne. Z punktu widzenia promowanej przez Trinkaus Zagzebski koncepcji *epistemic values* takie problemy jak te, które sygnalizuje Crouch w koncepcji „psucia wiedzy”, są całkowicie niewidoczne. Co więcej, jest to koncepcja, która w zasadzie indywidualizuje ryzyka związane z dokonywaniem wyborów poznawczych i etycznych w obliczu problemów, których źródło jest zasadniczo pozajednostkowe — w sposób raczej bezwiedny, lecz pogłębia tym samym skrajnie indywidualistyczną perspektywę neoliberalnej nauki. Fronetyczność, jak sądzę, może jednak przybierać postać bardziej praktyczną i polityczną — może na przykład pozwalać przybliżyć lu-

⁶⁵ *Ibidem*, s. 34.

dziom wiedzę o kolektywnych procesach prowadzących do powstania konsensu w nauce. Podzielam przy tym konkluzje z badań dotyczących zaufania do wiedzy naukowej — sprawa rozbija się między innymi o komunikowanie i edukowanie na temat tego, jakie mechanizmy i procesy rzeczywiście stoją za osiągnięciem konsensu w nauce. Nie komunikujemy najczęściej tych mechanizmów i tego procesu; liczba cytowań zaświadcza jedynie, iż do niego doszło. Nic nam jednak nie mówi o tym, w jaki sposób i dlaczego.

Roztropność jako porzucenie autorytatywnego modelu podmiotu poznania naukowego polega również na tym, że częściej powinniśmy uznawać, że jesteśmy po prostu ludźmi wśród ludzi. I być może częściej tłumaczyć się z tego, co właściwie robimy, kiedy „wychodzimy do pracy”.

Humanistic prudence (*phronesis*) and the corruption of knowledge: Discussion with the concept of epistemic values from the point of view of culture-oriented philosophy of science

Abstract

In the article, I discuss the concept of “epistemic virtues” by Linda Trinkaus-Zagzebski, taking the point of view of the culture-oriented philosophy of science and the sociology of knowledge. I argue that the project of epistemology focused on ethical values, promoting such categories as epistemic authority, is not able to effectively solve the problem of social trust in the claims of science, because — despite the declaration of an Author — it does not develop assumptions about the collective origin of scientific cognition. Reaching for the category of a thought collective (L. Fleck) or the ideal of scientific knowledge (S. Amsterdamski), I’m trying to show that basing the concept of scientific cognition on an individualist approach to ethics is not enough in view of the complexity of the achievements of contemporary science. One of the sources of the misunderstanding is, in my opinion, the category of *phronesis* understood reductively by the author of *Epistemic Values*. For this reason, I oppose the Trinkaus-Zagzebski proposal with reinterpretations of the concept of *phronesis* in the humanities after the so-called ontological turn (i.e. in the proposal of, among others, A.W. Nowak and myself). The issue of scientific consensus becomes an illustrative problem here — using the findings of the philosophy of science and studies on science and technology, I try to show that scientific consensus is born as a result of collective processes, dependent on the styles of thinking dominant in science (following L. Fleck). Today, one of the elements of the hegemonic style of thinking is the phenomenon of “corruption of knowledge” (following C. Crouch), which means that the concept of *phronesis* should be understood primarily as an ethical obligation to disseminate knowledge about the social determinants of scientific consensus, and not as individual moral dispositions for its acceptance.

Keywords: epistemic values, trust, epistemic authority, *phronesis*, thought-style, thought collective, ideal of scientific cognition, corruption of knowledge, consensus in science

- Abriszewski K., *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora sieci Bruno Latoura*, Kraków 2012.
- Amsterdamski S., *Między historią a metodą. Spory o racjonalność nauki*, Warszawa 1983.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł., wstęp i kom. D. Gromska, Warszawa 2012.
- Bińczyk E., *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Warszawa 2018.
- Bińczyk E., Derra A., *Studia nad nauką i technologią. Tradycje, usytuowanie oraz ilustracje*, [w:] *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, red. E. Bińczyk, A. Derra, Toruń 2014.
- Chwałczyk F., *Antropocen, kapitalocen — urban age, urbanocen? Czyli nie tylko „kto” oraz „jak”, ale i „gdzie”*, „Kultura i Historia” 34, 2018, nr 2.
- Crouch C., *Psucie wiedzy. Ukryte skutki finansowego zawłaszczania życia publicznego*, przeł. E. Bińczyk, J. Gużyński, K. Tarkowski, Toruń 2017.
- Dobrzeńcki M., *Lindy Trinkaus Zagzebski teoria autorytetu poznawczego. O potrzebie ufania innym*, „Studia Philosophiae Christianae UKSW” 52, 2016, nr 2.
- Fleck L., *Patrzyć, widzieć, wiedzieć. Wiele błędnych mniemań rozprasza psychologia spostrzegania i socjologia myślenia*, [w:] *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, red. E. Bińczyk, A. Derra, Toruń 2014.
- Habermas J., *Teoria i praktyka. Wybór pism*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, Warszawa 1983.
- Januszkiewicz M., *Phronesis: racjonalność hermeneutyczna*, „Przestrzenie Teorii” 2016, nr 25.
- Kmita J., *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Poznań 2007.
- Knorr-Cetina K., *Epistemic Cultures. How the Sciences Make Knowledge*, Cambridge-London 1999.
- Kuhn T.S., *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromecka, J. Nowotniak, M. Szczubiałka, Warszawa 2001.
- Michalska A., *Stefana Amsterdamskiego pojęcie ideału wiedzy naukowej. W stronę nowej koncepcji podmiotu nauki*, „Filozofia i Nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne” 6, 2018.
- Nowak A.W., *Wyobraźnia ontologiczna. Filozoficzna (re)konstrukcja fronetycznych nauk społecznych*, Warszawa 2016.
- Nowak A.W., Abriszewski K., Wróblewski M., *Czyje lęki, czyja nauka? Struktury wiedzy wobec kontrowersji naukowo-społecznych*, Poznań 2016.
- Pickering A., *The Mangle of Practice. Time, Agency and Science*, Chicago-London 1995.
- Pilaro D.F., *Back to the Rough Ground of Praxis. Exploring Theological Method with Pierre Bourdieu*, Leuven 2006.
- Poziom zaufania Polaków do nauki i naukowców*, [w:] *Dezinformacja oczami Polaków 2022*, red. P. Mieczkowski, E. Kowalska, Warszawa 2022, <https://kometa.edu.pl/biblioteka-cyfrowa/publikacja,1318,dezinformacja-oczami-polakw-2022>.
- Skórzyńska A., *Praxis i miasto. Ćwiczenie z kulturowych badań angażujących*, Warszawa 2017.
- Trinkaus Zagzebski L., *Epistemic Values. Collected Papers in Epistemology*, New York 2020.

* * *

Agata Skórzyńska — profesor UAM, doktor habilitowana; kulturoznawczyni. Pracuje w Zakładzie Kulturowych Studiów Miejskich w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, jest też dyrektorką Instytutu Kulturoznawstwa UAM i członkinią Komitetu Nauk o Kulturze PAN. Autorka między innymi książki *Praxis i miasto. Ćwiczenie z kulturowych badań angażujących* (Warszawa 2017), współautorka chociażby prac *Kulturowe studia miejskie. Wprowadzenie* (Warszawa 2014) i *Diagnoza w kulturze* (Warszawa 2015). Obecnie współtworzy

ogólnopolską sieć badawczą Społeczne Obiegi Wiedzy Akademickiej (SOWA), w ramach której kieruje projektem badawczym poświęconym praktykom uspołeczniania wiedzy z obszaru humanistyki i nauk społecznych. Prowadzi badania w zakresie kulturowych studiów miejskich i krytycznych studiów kulturowych, interesuje się filozofią *praxis*, metodologią badań w działaniu, animacją oraz edukacją kulturową.