

Joanna Komorowska-Mach

Negatywny program filozofii eksperymentalnej a odwołania do intuicji w argumentacji filozoficznej

Filozofia Nauki 21/3, 157-165

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Joanna Komorowska-Mach

Negatywny program filozofii eksperymentalnej a odwołania do intuicji w argumentacji filozoficznej

1. NEGATYWNY PROGRAM FILOZOFII EKSPERYMENTALNEJ

Filozofia eksperymentalna to młoda i żywo się rozwijająca, ale jednocześnie budząca wiele kontrowersji gałąź współczesnej filozofii. Postuluje wykorzystanie w rozważaniach filozoficznych (szczególnie tych opartych na analizie pojęciowej) wyników badań empirycznych nad potocznymi intuicjami¹. Założenie, że tego rodzaju dane mogą mieć istotne znaczenie dla filozofii, jest szczególnie ważne dla negatywnego programu filozofii eksperymentalnej. Jego celem jest bowiem empiryczna weryfikacja powszechności intuicji, na które powołują się filozofowie. Na tym skupia się program tzw. analizy eksperymentalnej, AE. Radykalniejsi przedstawiciele filozofii eksperymentalnej starają się wykazać, że odwołania do intuicji w ogóle nie powinny być wykorzystywane w argumentacji filozoficznej, ponieważ są zbyt zależne od nieistotnych czynników, by uznać je za wiarygodne. Jest to tzw. restrykcyjny program eksperymentalny, RE (Nahmias, Nadelhoffer 2007: 126).

Zarówno zwolennicy AE, jak i RE twierdzą, że pewien rodzaj argumentów filozoficznych opiera się na stwierdzeniu intuicyjności jakiegoś przekonania — zazwyczaj przez uznanie go za oczywiste czy powszechne. Stwierdzenie takie — zdaniem filozofów eksperymentalnych — jest w rzeczywistości hipotezą empiryczną, której prawdziwości „fotelowy” filozof nie jest w stanie dowieść, a która może zostać potwierdzona lub obalona dzięki odpowiednim badaniom empirycznym. Zwolennicy

¹ To, czy chodzi tu raczej o intuicje językowe, czy też o tzw. „intuicje filozoficzne” (jakkolwiek rozumiane), pozostaje kwestią sporną, czasem wręcz świadomie pozostawioną bez rozstrzygnięcia: „Most experimental philosophers view issues about the precise nature of intuitions to be part of the proper study of experimental philosophy” (Alexander 2010: 381).

AE próbują przeprowadzać taką weryfikację, sprawdzając, czy dana intuicja faktycznie jest powszechnie przyjmowana w pewnej (docelowo — reprezentatywnej) grupie badanych. Z kolei w ramach RE porównuje się odpowiedzi formułowane przez przedstawicieli różnych kultur czy grup społecznych, wykazując, że rzekoma intuicyjność danego przekonania jest ograniczona i zależna od na pozór nieistotnych czynników.

Zamierzam zrekonstruować i poddać krytyce założenia stojące za negatywnym programem filozofii eksperymentalnej (NFE)². W pierwszej części omówię sposób, w jaki zwolennicy NFE rozumieją strukturę argumentów odwołujących się do intuicji. W tym celu przytoczę i omówię trzy spośród klasycznych argumentów analizowanych pod tym kątem w pracach filozofów eksperymentalnych (por. Horvath 2010: 447-480, Stich 2001: 36-38, Wysocki 2011). W drugiej części opowiem się za alternatywną interpretacją tego rodzaju argumentów, przykładając szczególną wagę do tego, jaką funkcję pełnią w nich odwołania do intuicji. Ostatnia część tekstu poświęcona będzie uzasadnieniu tezy, że znaczenie empirycznych badań prowadzonych przez filozofów eksperymentalnych dla klasycznie uprawianej filozofii jest znacznie bardziej ograniczone, niż chcieliby oni przyznać.

2. REKONSTRUKCJA STRUKTURY ARGUMENTÓW ODWOŁUJĄCYCH SIĘ DO INTUICJI — INTERPRETACJA NFE

2.1. Argument Platona

— Bardzo pięknie mówisz, Kefalosie — powiedziałem. — A co do tego właśnie: jeżeli mowa o sprawiedliwości, to czy powiemy, że sprawiedliwość to jest tyle co: prawdomówność — tak po prostu — i tyle co: oddawanie, jeżeli ktoś coś od kogoś weźmie, czy też i to nawet raz będzie działaniem sprawiedliwym, a innym razem niesprawiedliwym? Ja na przykład coś takiego mam na myśli: **przecież każdy przyzna, że gdyby ktoś wziął od przyjaciela, od człowieka przy zdrowych zmysłach, broń, a ten by potem oszalał i zażądał jej z powrotem, to nie trzeba jej oddawać, i nie byłby sprawiedliwy ten, który by ją oddał**; ani ten, który by człowiekowi zostającemu w takim stanie chciał mówić wszystko zgodnie z prawdą.

— Słusznie mówisz — powiada (Platon 1990, 331C, podkr. moje).

Sokrates analizuje definicję „sprawiedliwości”, zgodnie z którą sprawiedliwość to tyle co prawdomówność i oddawanie tego, co się od kogoś wzięło. Opisuje sytuację, która spełnia warunki tej definicji (pewien człowiek oddaje pożyczoną broń przyjacielowi, który w tym czasie oszalał) i zadaje pytanie, czy pojęcie sprawiedliwości może się stosować do takiej sytuacji. Zarówno Sokrates, jak i jego rozmówca

² Celem artykułu jest rekonstrukcja i krytyka założeń negatywnego programu analizy eksperymentalnej (zarówno w wersji AE, jak i RE). Nie twierdzą natomiast, że wszystkie założenia i zastosowania filozofii eksperymentalnej są wadliwe. W szczególności, prezentowana krytyka nie uderza w nurt deskryptywizmu eksperymentalnego, który stawia sobie odmienne cele i budzi wątpliwości innego rodzaju.

zgadzają się, że człowiek, który postępuje w taki sposób, nie może być nazwany sprawiedliwym. Analizowana definicja jest więc nietrafna.

Zwolennicy NFE odtworzyliby strukturę tego argumentu w następujący sposób:

- (1) Sokrates poddaje pod dyskusję definicję „sprawiedliwości”,
- (2) wskazuje sytuację, która podpada pod tę definicję,
- (3) stwierdza, że użycie słowa „sprawiedliwość” we wskazanej sytuacji jest niezgodne z powszechną intuicją („przecież każdy przyzna, że [...] nie byłby sprawiedliwy”),
- (4) na tej podstawie odrzuca rozważaną definicję.

Zgodnie z założeniami NFE stwierdzenie zawarte w (3) jest empiryczną hipotezą na temat powszechności pewnej intuicji.

2.2. Argument Gettier'a

Przypuśćmy, że Smith i Jones zaczęli się starać o pewną posesję. Ponadto przyjmijmy, że dla Smitha jest zupełnie oczywista następująca koniunkcja: (d) *Jones jest tym, który dostanie posesję, i Jones ma dziesięć monet w swej kieszeni*. [...] Zdanie (d) pociąga zdanie: (e) *Człowiek, który otrzyma posesję, ma dziesięć monet w kieszeni*. [...] Lecz wyobraźmy sobie dalej, że to właśnie Smith (a nie Jones) dostanie posesję, choć nie będzie o tym wiedział, oraz że to on będzie miał dziesięć monet w kieszeni i tego również nie będzie wiedział. Wówczas zdanie (e) jest prawdziwe, chociaż zdanie (d), z którego Smith wyprowadził (e), jest fałszywe. W naszym przykładzie wobec tego, to wszystko jest prawdziwe: (i) (e) jest prawdziwe, (ii) Smith jest przekonany, że (e) jest prawdziwe, oraz (iii) przekonanie Smitha, że (e), jest uzasadnione. **Jednakże jasne jest też, że Smith nie wie, że (e) jest prawdziwe**; (e) jest bowiem prawdziwe z racji liczby monet w kieszeni Smitha, gdy tymczasem Smith nie wie ile monet jest w kieszeni Smitha, i opiera swoje przekonanie, że (e), na obliczeniu monet w kieszeni Jonesa, co do którego jest fałszywie przekonany, że jest tym człowiekiem, który otrzyma posesję (Gettier 1990: 93-96; podkr. moje).

Przykład ten ma bardzo podobną strukturę do poprzedniego. Gettier, analizując klasyczną definicję „wiedzy”, wskazuje sytuację, w której przekonanie żywione przez pewną osobę spełnia warunki analizowanej definicji, ale jednocześnie „jasne jest”, że nie można nazwać go wiedzą. W ujęciu zwolenników NFE definicja wiedzy jest więc odrzucana przez Gettier'a na mocy (niezweryfikowanej) empirycznej tezy dotyczącej pewnej powszechnie dzielonej intuicji.

2.3. Argument Putnama

Mrówka pełźnie po piasku. Jej ślad wiję się i wielokrotnie przecina z sobą tak, że w końcu, zupełnie przypadkowo, wyraźnie wygląda jak karykatura Winstona Churchilla. Czy mrówka narysowała w ten sposób podobiznę Winstona Churchilla, rysunek, który *przedstawia* Churchilla? **Większość ludzi powiedziałaby po chwili zastanowienia, że nie**. Mrówka przecież nie widziała Churchilla, ani nawet jego podobizny, i nie miała wcale zamiaru sporządzenia jego por-

retu. [...] **Przekonałiśmy się, że** „obrazu” nakreślonego przez mrówkę nie łączy żaden związek konieczny z Churchillem. Sam fakt, że ów „obraz” odznacza się niejakim „podobieństwem” do Churchilla, nie czyni zeń autentycznego portretu czy reprezentacji Churchilla. Dopóki mrówka nie jest inteligentną mrówką, a nie jest, i nie wie nic na temat Churchilla (a nie wie), nakreślona przez nią krzywa nie jest żadnym obrazem ani nawet reprezentacją czegokolwiek (Putnam 1998: 295, 298, podkr. moje).

Putnam odwołuje się wprost do intuicji podzielanej przez „większość ludzi” (choć ostrożnie zastrzega — jakby przewidując, że ktoś może próbować empirycznej weryfikacji — że aby trafnie ocenić sytuację, mogą oni potrzebować „chwili zastanowienia”). Struktura argumentu jest podobna. Putnam odrzuca pewien sposób myślenia o reprezentacjach, wskazując, że gdyby reprezentowanie opierało się jedynie na podobieństwie, musielibyśmy powiedzieć, że ślad mrówki może być reprezentacją Churchilla — a przecież większość ludzi nie zgodziłaby się z takim stwierdzeniem.

2.4. Ogólny schemat argumentów odwołujących się do intuicji według NFE

Na podstawie przedstawionych przykładów można, za zwolennikami NFE, sformułować ogólny schemat argumentacji odwołującej się do powszechnej intuicji:

- (1) sformułowanie definicji D pojęcia P,
- (2) wskazanie sytuacji U podpadającej pod D,
- (3) stwierdzenie, że zastosowanie P do sytuacji U jest niezgodne z potoczną intuicją,
- (4) odrzucenie D³.

Treść stwierdzenia zawartego w (3) jest w takim ujęciu hipotezą, która może być weryfikowana empirycznie. Wykazanie, że potoczne intuicje dzielone przez większość ludzi są niezgodne z przewidywaniami (albo — za RE — że intuicja ta jest „niestabilna”, ponieważ jest np. zależna kulturowo), powinno prowadzić do odrzucenia argumentu.

3. ROLA ODWOŁAŃ DO INTUICJI W ARGUMENTACJI FILOZOFICZNEJ

Choć wywody filozofów eksperymentalnych już na pierwszy rzut oka budzą wątpliwości, a nawet sprzeciw „fotelowego” filozofa, to w stojącej za nimi argumentacji nie widać wyraźnej luki. Trudno twierdzić, że odwołania do powszechnej intuicji nie występują w filozoficznych dyskusjach. Trudno bronić tezy, że filozof ma do wiedzy o nich aprioryczny dostęp. Trudno w końcu zaproponować inne źródło tego rodzaju wiedzy niż badania empiryczne⁴.

³ Podobnie schemat ten rekonstruuje Wysocki (2010: 23).

⁴ Krytyka poszczególnych rozwiązań metodologicznych nie podważa głównych założeń filozofii eksperymentalnej. Jej zwolennicy zasadniczo zgadzają się, że stosowane przez nich metody ba-

Nawet jeśli argumentacja stojąca za NFE jest spójna, warto zastanowić się nad założeniami, które przyjmuje się w niej *implicite*, a które — jak spróbuję pokazać — zakłámują rzeczywisty przebieg argumentacji filozoficznej i rolę, którą spełniają w niej odwołania do powszechności czy oczywistości.

Negatywny program filozofii eksperymentalnej opiera się najogólniej na następującym rozumowaniu:

A) Argumenty filozoficzne pewnego typu odwołują się do powszechności jakiejś intuicji; więc:

B) mogą zostać odrzucone (osłabione), jeśli się wykaże, że intuicja ta nie jest wcale powszechna. Ponadto:

C) to, czy intuicja jest powszechna, można zbadać empirycznie (np. sprawdzając, czy podziela je większość ludzi albo czy jest wspólna dla różnych grup społecznych); a więc (z B i C):

D) empiryczne wykazanie, że intuicja nie jest podzielana przez większość ludzi, może prowadzić do odrzucenia (osłabienia) argumentów filozoficznych pewnego typu.

Krytycy NFE najwięcej uwagi poświęcają zazwyczaj przesłance (C). Argumentują oni za koniecznością zawężenia grupy osób badanych⁵ lub kwestionują to, czy metody filozofii eksperymentalnej uchwytują intuicje tego samego rodzaju co te, które są wykorzystywane w argumentach filozoficznych (oba te zastrzeżenia przytacza np. Kauppinen 2007: 95-118). Strategia taka może prowadzić do przeformułowania przesłanki C, nie pozwala jednak na zakwestionowanie kluczowej tezy o możliwości empirycznej „weryfikacji” pewnego rodzaju argumentów filozoficznych.

Nawet poważniejsze zastrzeżenia budzi jednak przesłanka A (na której opiera się kluczowa dla argumentu przesłanka B). Decydującą kwestią jest tutaj to, co dokładnie znaczy, że pewien argument „odwołuje się” do intuicji. Zwolennicy FE przyjmują, że *teza o intuicyjności* danego stwierdzenia pełni w argumentacji filozoficznej rolę *racji*. Nie jest to jednak ani jedyna, ani najbardziej przekonująca interpretacja.

Rozpoznanie roli odwołań do intuicji w argumentacji filozoficznej wymaga spojrzenia na przytoczone przykłady w szerszym kontekście. Jeśli — jak chcą zwolennicy NFE — służą one jako *racje*, odrzucenie ich powinno osłabiać albo nawet obalać oparty na nich argument. Warto więc rozważyć, jakie konsekwencje ma zakwestionowanie powszechności intuicji dla argumentu, który się na nią powołuje.

Załóżmy, że Kefalos, zamiast: „Słusznie mówisz” odpowiada: „Sokratesie, ja i moi koledzy nie podzielamy Twojej intuicji — człowieka, który oddaje broń szalonemu

dawcze są niedoskonałe i powinno się je modyfikować, dążąc do maksymalnej systematyczności i obiektywności (por. np. Nahmias, Nadelhoffer 2007: 123—149). Podkreślają jednocześnie, że nie podważa to zasadniczej możliwości wykorzystania wyników badań empirycznych do weryfikacji tez filozoficznych.

⁵ Najczęściej argumentuje się, że aby wyniki badań FE mogły mieć znaczenie dla dyskusji filozoficznych, badacze powinni uwzględniać jedynie zdanie ekspertów-filozofów (tzw. argument z biegłości).

przyjacielowi można nazwać sprawiedliwym”. Jeśli interpretacja NFE jest trafna, Sokrates powinien uznać, że jego argument został obalony (ponieważ empiryczne przewidywanie, na którym się on opierał, okazało się fałszywe). Musiałby wówczas sformułować nowy argument lub zmienić zdanie na temat analizowanej definicji. Tymczasem można zasadnie przypuszczać, że Sokrates (ale też Gettier czy Putnam) nie zrobiłby żadnej z tych dwóch rzeczy. Zamiast poddać się w obliczu „faktów”, Sokrates usiłowałby pokazać Kefalosowi (i jego dowolnie licznym kolegom), że z jego „kontrintuicyjnego” przekonania wynikają trudne do przyjęcia konsekwencje. Mógłby więc odpowiedzieć na przykład: „Dobrze, przyjmijmy więc — jak chcesz Ty i Twoi koledzy — że nazwiemy takiego człowieka sprawiedliwym. Ale czy jego świadomy czyn może doprowadzić do tego, że jego szalony przyjaciel zabije oddaną mu bronią niewinnego człowieka? Może. A czy można przewidzieć taką możliwość? Tak. A czy można jej zapobiec? Owszem. A więc czy nazwiemy sprawiedliwym kogoś, kto mogąc zapobiec śmierci niewinnego człowieka, nie zrobił tego?”

Teraz oczywiście Kefalos może odpowiedzieć „Słusznie” (i tym samym wycofać się z poprzedniego stanowiska) albo kontynuować dyskusję, mówiąc: „Wciąż się nie zgadzam — dlaczego nie mielibyśmy nazwać takiego sprawiedliwym?”. W tym drugim przypadku Sokrates może kontynuować swoją argumentację aż do przekonania rozmówcy lub uznania, że przekonanie go jest niemożliwe⁶. Co więcej, można spodziewać się takiego przebiegu dialogu niezależnie od tego, czy Kefalos dla podparcia swojej intuicji powoła się na radę ekspertów, głos większości, zdanie filozoficznego autorytetu itp. (a więc — niezależnie od tego, jaką wersję przesłanki C przyjmijmy)⁷.

Przypomnijmy, że według zwolenników NFE interesujący nas krok argumentacji wygląda następująco:

(i) Sokrates stwierdza:

(S) Zastosowanie pojęcia sprawiedliwości do wskazanej sytuacji jest niezgodne z powszechną intuicją.

(ii) S jest zdaniem na temat pewnych faktów empirycznych.

Przy takiej interpretacji trudno zrozumieć, jak możliwa jest zarysowana przeze mnie alternatywna wersja Platońskiego dialogu. Kefalos dysponuje empirycznymi dowodami przeciwko S. W ich obliczu Sokrates powinien albo zrezygnować z głoszenia S i oprzeć swój argument na innej racji albo podważyć wiarygodność słów

⁶ Pewną zapowiedź takiego rozwoju sytuacji widać również u Putnama (1998: 298), który po stwierdzeniu, że większość ludzi zgodzi się z jego intuicją co do mrówki i Churchilla, dodaje zaraz, że zwolennik przeciwnego poglądu będzie miał problem z wyjaśnieniem „magicznego związku” między przedmiotem reprezentowanym a reprezentacją. Wskazuje w ten sposób niewygodne konsekwencje stanowiska niezgodnego z zaproponowaną „intuicją”.

⁷ W tym sensie przedstawiony argument jest niezależny od tzw. argumentu z biegłości, ponieważ sposób doboru grupy badawczej staje się kwestią nieistotną, gdy zakwestionujemy to, że dany rodzaj zdań podlega w ogóle empirycznej weryfikacji.

Kefalosa. Nie robi jednak żadnej z tych rzeczy — nie rezygnuje z S, ale też nie kwestionuje „danych empirycznych”.

Dlaczego? Przede wszystkim dlatego, że — wbrew NFE — zdanie S nie pełni w tym wypadku roli racji, a w tej funkcji, którą rzeczywiście pełni, nie może być rozumiane jako hipoteza empiryczna.

Zwolennicy NFE zakładają *implicite* model argumentacji filozoficznej, zgodnie z którym jest ona zamkniętą, statyczną całością, której własności można badać niezależnie od tego, przez kogo, do kogo i w jakiej sytuacji jest formułowana. W rzeczywistości jednak argumenty takie funkcjonują zawsze w kontekście — w ramach pewnego paradygmatu, ontologii, teorii. Ponieważ w filozofii (np. w odróżnieniu od fizyki) podważyć można właściwie każde założenie (choćby to, że istnieje świat zewnętrzny), poszczególne dyskusje filozoficzne wymagają określenia, a częściej — założenia — jaki zbiór przekonań autor dzieli ze swoim rozmówcą (lub czytelnikiem, jeśli argument jest prezentowany na piśmie). Trzeba ustalić, ryzykując pomyłkę, które kwestie wymagają dalszych uzasadnień, a które zostaną uznane za niekontrowersyjne.

Nie ma podstaw, by twierdzić — jak np. Williamson (2004: 109) — że odwołania do intuicji w argumentach o strukturze analogicznej do tych, których przykłady przytoczyłam, pojawiają się wtedy, gdy filozofowi brak innych, silniejszych racji⁸. Intuicje, na które powołują się Platon, Gettier czy Putnam, nie są ani hipotezą empiryczną, ani zasłoną dymną, która ma ukrywać słabe punkty argumentacji. Powołanie się na nie jest raczej próbą odgadnięcia, zaproponowania lub wymuszenia punktu, w którym intuicje autora zgodzą się z intuicjami odbiorcy — a więc od którego dalsze uzasadnienia są już zbędne. Jest próbą, której niepowodzenie nie prowadzi do odrzucenia argumentu, ale zobowiązuje jego autora do sformułowania dodatkowych uzasadnień, na przykład do wykazania, że pogląd przeciwny prowadzi do jeszcze trudniejszych do przyjęcia konsekwencji⁹. Każde uzasadnianie musi mieć swój kres, ale jest on wyznaczany nie przez arbitralną decyzję autora argumentu (albo, co gorsza, przez kres jego kompetencji czy kreatywności), lecz przez ocenę tego, które przekonania są niekontrowersyjne (już? w ogóle? akurat w tym kontekście?) dla grupy osób zajmujących się danym problemem¹⁰.

⁸ „When contemporary analytic philosophers run out of arguments, they appeal to intuition”.

⁹ Najbardziej oczywistym modelem takiej sytuacji są żywe dyskusje filozoficzne, ale również filozofowie publikujący swoje argumenty muszą mierzyć się z tym samym wyzwaniem. Dodatkowych wyjaśnień może zażądać anonimowy recenzent, piszący polemikę kolega po fachu lub dociekliwy student.

¹⁰ Ocena ta może rzecz jasna mieć charakter perswazyjny, np. gdy decydując się na nieuzasadnianie pewnego przekonania, jednocześnie ośmieszamy jego przeciwników albo przesadnie podkreślamy rzekomy konsensus w danej sprawie (mówienie o powszechności czy oczywistości ma często taką funkcję). Nie poprawia to jednak sytuacji NFE: takie „nieuczciwe” odwołania do intuicji również nie znaczą: „większość ludzi myśli, że *p*”, ale raczej: „jeśli nie chcesz się wygłupić, nie kwestionuj *p*”.

Zgodność danego przekonania z potocznymi, powszechnie dzielonymi intuicjami jest oczywiście wygodnym punktem wyjścia do tego rodzaju oceny. Odwołanie się w argumentacji do czegoś, czemu nie zaprzeczyłaby większość „ludzi z ulicy”, zwiększa statystyczne szanse na to, że realny czy potencjalny odbiorca również temu nie zaprzeczy. Ale porozumienie takie może równie dobrze wynikać z dowolnych innych przyczyn: dzielenia pewnej wiedzy eksperckiej, przynależności do takich, a nie innych grup społecznych, z osobistych doświadczeń i refleksji. Może być także dziełem przypadku. To, na jakiej podstawie autor zakłada, że odbiorca uzna coś za niewymagające dalszego wyjaśnienia, ani to, co w rzeczywistości sprawia, że dzielą oni daną intuicję, nie ma żadnego znaczenia.

Stwierdzenia typu „Nie powiemy, że taki człowiek jest sprawiedliwy” (ale też „Jasne jest, że Smith nie wie” czy „Większość zgodzi się, że mrówka nie utworzyła podobizny Churchilla”) są więc nie tyle odniesieniami do potocznych znaczeń odpowiednich wyrażen i związanych z nimi intuicji, ile *próbą negocjacji* tego znaczenia czy intuicji z (hipotetycznym) rozmówcą. Negocjacje takie mogą zakończyć się sukcesem (rozmówca lub czytelnik uzna prawdziwość przedstawionej mu oceny sytuacji) albo nie (rozmówca lub czytelnik zażąda dodatkowego uzasadnienia tej oceny, po czym przyjmie je lub odrzuci). Porażka nie ma jednak w tym przypadku niczego wspólnego z falsyfikacją, a empiryczne dane na temat powszechności takiej intuicji (w dowolnie wyróżnionej grupie) nie mogą takiemu argumentowi ani pomóc, ani zaszkodzić.

4. WNIOSKI

Dzielone przez zwolenników negatywnego programu filozofii eksperymentalnej przekonanie, że empiryczne badanie potocznych intuicji może mieć decydujące znaczenie dla pewnego rodzaju argumentów filozoficznych, opiera się na nieuzasadnionych założeniach na temat roli, którą odgrywają w nich odwołania do intuicji. W przykładach przytaczanych przez zwolenników NFE odwołania takie nie są kluczowymi przesłankami argumentów, ale roboczymi założeniami, których odrzucenie nie prowadzi do obalenia argumentu, a jedynie wymusza poszerzenie, na potrzeby danej dyskusji, zakresu wyjaśnień czy uzasadnień.

Można odnieść wrażenie, że zwolennicy NFE, uznając potoczne intuicje za wiążące dla pracy filozoficznej, przyjmują bez uzasadnienia wizję filozofii z tylko jedną „słuszną” siatką pojęciową, której trafność może być jednoznacznie rozstrzygnięta. Jest to jednak wizja kontrowersyjna i przyjęcie jej bez rozważenia jej konsekwencji wydaje się pochopnym krokiem. Być może empiryczna wiedza o potocznych intuicjach może pełnić funkcję kontrolną — w sytuacji gdy proponowana lub przyjmowana przez filozofa definicja „wiedzy” czy „sprawiedliwości” w żadnej mierze nie pokrywa się z potocznym znaczeniem tego słowa, warto żądać od niego uzasadnienia. Jeśli jednak nie chcemy usuwać z filozofii definicji regulujących i pojęć teoretycznych, jeśli przyjmujemy, że jakaś część pracy filozoficznej polega na konstru-

owaniu, uzgadnianiu i porównywaniu różnych siatek pojęciowych, jeśli zgadzamy się, że niektóre dyskusje filozoficzne wymagają swoistej aparatury pojęciowej (np. bardziej szczegółowej albo dostosowanej do terminologii stosowanej w innych naukach), zgodność z powszechną intuicją, wszystko jedno jak zoperacjonalizowaną, nie może być argumentem rozstrzygającym w tego rodzaju kwestiach.

Jak podkreślają jej twórcy i propagatorzy, filozofia eksperymentalna nie jest jednorodnym projektem o wspólnych założeniach i celach. Empiryczne badanie potocznych intuicji językowych i filozoficznych oraz próby rekonstrukcji stojących za nimi teorii czy mechanizmów mogą same w sobie przynosić interesujące rezultaty. Co więcej, można wskazać argumenty filozoficzne, które rzeczywiście opierają się na hipotezach empirycznych (na przykład w filozofii języka, dla której intuicje językowe same w sobie mogą być przedmiotem badania). Siła klasycznych argumentów, które zwolennicy NFE próbują poddawać empirycznej „weryfikacji”, nie wydaje się jednak zagrożona.

Sokrates może spać spokojnie.

BIBLIOGRAFIA

- Alexander J. (2010), *Is Experimental Philosophy Philosophically Significant*, „Philosophical Psychology” 23(3), 377-389.
- Gettier E. (1990), *Czy uzasadnione i prawdziwe przekonanie jest wiedzą?*, „Principia” 1, 93-96.
- Horvath J. (2010), *How (Not) to React to Experimental Philosophy*, „Philosophical Psychology” 23(3), 447-480.
- Kauppinen A. (2007), *The Rise and Fall of Experimental Philosophy*, „Philosophical Explorations” 10(2), 95-118.
- Nahmias E., Nadelhoffer T. (2007), *The Past and Future of Experimental Philosophy*, „Philosophical Explorations” 10(2), 123-149.
- Platon (1990), *Państwo*, Warszawa: Akme.
- Putnam H. (1998), *Mózgi w naczyniu [w:] Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 295-324.
- Stich S. (2001), *Plato's Method Meets Cognitive Science*, „Free Inquiry” 21(2), 36-38.
- Williamson T. (2004), *Philosophical 'Intuitions' and Scepticism about Judgement*, „Dialectica” 58(1), 109-153.
- Wysocki T. (2011), *Filozofia eksperymentalna jako metodologia filozoficzna*, Wrocław: publikacja internetowa, <http://www.xphi-europe.org>.