

Dominik Dziedzic

*Czy intuicje filozoficzne można trenować?
Nieinferencyjna teoria intuicji
oraz negatywna filozofia eksperymentalna*

Wstęp

Wyobraź sobie, że rozmowa na temat istnienia Boga, w której bierzesz udział, utknęła na argumencie, że Bóg – definiowany jako wszechmocna i moralnie doskonała osoba, która stworzyła świat – nie istnieje, ponieważ na świecie jest zbyt wiele zła. Moralnie doskonała osoba dążyłaby do usunięcia wszelkiego zła, które można usunąć. W rozmowie pada odpowiedź na ten argument: Bóg ma poważne powody, żeby dopuścić istnienie zła na świecie. Jednym z tych powodów jest umożliwienie i zachęta do realizacji dobra, innym umożliwienie wolności, a jeszcze innym uporządkowanie świata zgodnie z bożym prawem. Aby zrealizować ten ostatni cel, Bóg przekazał ludziom prawa, np. w formie dekalogu, i nakazał im ich przestrzegać. Wystarczy postępować zgodnie z tymi prawami i wszystko będzie dobrze.

Bez trudu można odpowiedzieć na ten argument:

– Nawet jeżeli Bóg przekazał ludziom prawa, to nie przekazał im wiarygodnych narzędzi interpretacji. Nie możemy brać dekalogu dosłownie, bo wtedy okaże się na przykład, że istotne fragmenty boskiego prawa obowiązują tylko mężczyzn, bo Bóg zwraca się tylko do mężczyzn w przykazaniach: pamiętaj, abyś dzień święty święcił, nie będziesz zabijał itd. Jeżeli jednak

Bóg specjalnie zostawił ludziom pole do interpretacji, to kogo, jak nie Boga, należy winić za krzywdę wyrządzoną w imię boskiego prawa zinterpretowanego źle, choć z intencją jego przestrzegania.

Rozmówca przyznaje rację temu argumentowi, jednak nie zgadza się z wnioskiem, że Bóg bez powodu dopuszcza zło. Twierdzi mianowicie, że niezbadane są wyroki boskie i że często na pierwszy rzut oka nie widać, z jakim zamiarem działa Bóg. Nie znaczy to jednak, że Bóg nie ma jakiegoś ukrytego planu. Być może w dłuższej perspektywie uda nam się odkryć z jakim planem działa Bóg.

Ten argument sprawić może więcej problemów niż poprzedni, ale w końcu przychodzi ci do głowy odpowiedź, która zdaje się być przekonująca:

– Argument, że Bóg działa z jakimś ukrytym planem, ma tragiczne konsekwencje. Zobacz: przypuśćmy, że Pani Elżbieta ma czwórkę dzieci. Pewnego dnia powiesiła na ścianie regulamin, w którym ustaliła pewne nakazy i zakazy: np. należy myć zęby po jedzeniu, nie wolno przeklinać ani bić się, należy odrabiać lekcje. Trudno jednak powiedzieć, jaka rzeczywiście jest rola tego regulaminu, bo Pani Elżbieta nagradza i karze dzieci zupełnie losowo: dziecko, które naruszyło zakaz lub nie spełniło nakazu może być równie dobrze ukarane, co nagrodzone. Dziecko, które wypełnia ustalenia, może być nagrodzone, ale także może być ukarane.

Nie wydaje mi się – dodajesz – żeby Pani Elżbieta miała w tym wszystkim jakiś sensowny cel wychowawczy, choć to oczywiście nie znaczy, że nie kieruje się jakimś ukrytym planem.

Czy uważasz, że Pani Elżbieta postępuje dobrze w stosunku do swoich dzieci?

Gdy rozmówca przyznaje, że zachowania Pani Elżbiety nie można nazwać dobrym, należy spodziewać się, że to koniec dyskusji nad istnieniem Boga. Scenariusz z Panią Elżbietą zawiera analogie do argumentu z ukrytego planu Boga i do wcześniejszych ustaleń (np. że zło na świecie istnieje, że Bóg dał ludziom prawa). Należy domyślać się więc, że w rozmowie pojawiają się wszystkie przesłanki potrzebne do wyprowadzenia wniosku, że Bóg nie może postępować dobrze, dopuszczając zło. Ostatnim brakującym elementem wspomnianego argumentu było uzyskanie od rozmówcy oceny na temat postępowania Pani Elżbiety. Skoro Pani Elżbieta postępuje źle, to przy zachowaniu tych samych przesłanek i analogii Bóg również postępuje źle. Bóg więc nie istnieje, bo nie nazwiemy Bogiem kogoś, kto postępuje źle.

Ku twojemu zaskoczeniu rozmówca dalej upiera się przy swoim po wygłoszeniu oceny o Pani Elżbiecie, twierdząc, że Bóg nie może postępować źle. Sprawdźcie raz jeszcze, czy na pewno podzielacie wszystkie istotne przesłanki. Czy Bóg i Pani Elżbieta dopuszczają zło w odpowiednich dla siebie dziedzinach? „Tak” – odpowiada rozmówca. Czy Bóg i Pani Elżbieta dopuszczają zło z poważnych powodów? „Tak, być może tak, po prostu nie znamy ich ukrytego planu”. Czy Pani Elżbieta postępuje dobrze? „Nie, stanowczo nie!”. Czy zatem Bóg postępuje dobrze? Rozmówca odpowiada: „Tak, Bóg zawsze postępuje dobrze”. Mimo że zgadzacie się, że scenariusz z Panią Elżbietą jest dobrą analogią dyskutowanego problemu, nadal różnicie się co do wniosków.

Jak doszło do takiej sytuacji? Dlaczego ten sam argument, który jednej osobie wydaje się w pełni przekonujący, okazuje się zawodny w przypadku drugiej osoby? Stawiając te pytania, powołuję się na doświadczenia, które na pewno znane są każdemu, kto uczest-

niczył w kursach z filozofii: często dyskusja na zajęciach przebiega następujący sposób: uczestnicy podzieleni są na dwa lub więcej konkurencyjnych obozów, a linia podziału przebiega zgodnie z różniącymi się od siebie poglądami, z których każdy może stanowić odpowiedź na problem będący przedmiotem dyskusji. Taka sytuacja oczywiście nie jest typowa tylko dla dyskusji filozoficznych; ponieważ jednak w niniejszym artykule korzystam z przykładów badań teoretycznych i empirycznych nad znanymi problemami filozoficznymi, będę trzymać się przykładów filozoficznych. Zacznę odpowiadać na pytanie, skąd bierze się zróżnicowanie poglądów w znanych problemach filozoficznych, od opisu standardowej w filozofii analitycznej praktyki, którą często nazywa się „filozofią gabinetową”.

1. Filozofia gabinetowa i filozofia eksperymentalna

W filozofii analitycznej często zdarza się, że filozof w swojej argumentacji opisuje pewną hipotetyczną sytuację i pyta się, czy ten opis przedstawia jakiś filozoficznie istotny element – na przykład czy osoba opisana w tej sytuacji wie, że p , czy tylko uważa, że p ; czy jej działanie było wolne; czy jej postępowanie było moralnie dopuszczalne. Taki scenariusz nazywa się eksperymentem myślowym. Następnie filozof odpowiada na to pytanie, a jego odpowiedź służy potem uzasadnieniu bronionego przez niego stanowiska filozoficznego (albo obaleniu atakowanego stanowiska).

Postępując w ten sposób, filozof przeważnie zakłada, że odpowiedź, której udzielił, jest oczywista i że wszyscy się z nim zgodzą (a czyjaś ewentualna niezgoda wynika z niezrozumienia przedstawionego scenariusza). Ponieważ przeważnie albo nie sprawdza, czy inni się z nim zgodzą, albo pyta się jedynie swoich studentów i kolegów po fachu, praktyka ta została określona mianem gabinet-

wej i w pewnej chwili zaczęła budzić podejrzenia: a co, jeżeli okaże się, że wcale nie ma zgody co do odpowiedzi na eksperymenty myślowe? Co więcej, co, jeżeli różne grupy ludzi będą odpowiadać na eksperymenty myślowe różnie, przy czym nie będzie powodu, aby uważać, że odpowiedzi jednej grupy są bardziej trafne niż innej? To podejrzenie postanowili zweryfikować filozofowie eksperymentalni i wygląda na to, że się ono potwierdziło.

W swoim artykule przedstawiam jedną z odpowiedzi, jakiej udzielili filozofowie gabinetowi na oskarżenie filozofów eksperymentalnych – zarzut z biegiłości – oraz udzielam na nie odpowiedzi. Zanim przejdę do przedstawienia zarzutu z biegiłości, w sekcji 2 omawiam jedno z podstawowych pojęć metodologii filozoficznej, intuicję filozoficzną, oraz pokazuję jej rolę w ewaluacji eksperymentów myślowych. Następnie, w sekcji 3, przedstawiam pokrótce niektóre badania filozofów eksperymentalnych, które wskazują, że intuicja filozoficzna nie jest rzetelnym narzędziem. W sekcji 4 przechodzę do omówienia zarzutu z biegiłości. Zarzut z biegiłości spotkał się z dwoma rodzajami odpowiedzi ze strony filozofów eksperymentalnych: teoretyczną i empiryczną; w sekcji 4 przedstawiam obie te odpowiedzi. W sekcji 5 natomiast przedstawiam swoją teorię tego, czym są intuicje filozoficzne, a następnie, w sekcji 6, używam jej do sformułowania teoretycznej odpowiedzi na zarzut z biegiłości – a więc do pokazania, gdzie filozofowie wysuwający zarzut z biegiłości popełniają błąd.

2. Intuicja filozoficzna jako podstawowe narzędzie filozofii analitycznej

Intuicja filozoficzna pełni podstawową funkcję w wielu argumentach w filozofii analitycznej¹ – przeważnie w tych, w których

¹ Niniejsza sekcja artykułu poświęcona jest uzasadnieniu tego stwierdzenia.

autor przywołuje eksperymenty myślowe. Weinberg pokusił się nawet o stwierdzenie, że „filozofia analityczna bez intuicji po prostu nie byłaby filozofią analityczną”². Dlatego pytanie, czym intuicja filozoficzna jest i czy można jej ufać, jest dla filozofii analitycznej fundamentalne.

Intuicja filozoficzna nie ma nic lub prawie nic wspólnego z tym, co w języku potocznym określa się tym terminem. Najłatwiej będzie mi pokazać, czym ona jest, na przykładzie zaczerpniętym z *Państwa* 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 zostającym w takim stanie chciał mówić wszystko zgodnie z prawdą.

² Zob. J. Weinberg, *How to Challenge Intuitions Empirically Without Risking Skepticism*, *Midwest Studies in Philosophy*, nr 31, 2007, s. 318. Tu i w reszcie artykułu tłumaczenie moje, o ile nie zaznaczyłem inaczej. Należy wyjaśnić, że Weinberg ma tutaj na myśli coś na kształt stwierdzenia, że filozofia analityczna bez intuicji nie byłaby tą samą filozofią analityczną, jaką znamy teraz, a nie że filozofia analityczna w ogóle by nie istniała bez intuicji. W tym samym miejscu zauważa bowiem, że intuicja jest jednym z głównych narzędzi filozofa – ale oczywiście nie jedynym.

– Słusznie mówisz – powiada³.

W swoim argumencie Sokrates przedstawia krótką historię o szaleńcu, od którego ktoś pożyczył broń, zanim jeszcze ten oszalał. Następnie pyta, czy sprawiedliwe byłoby oddać mu broń, i odpowiada: „przecież każdy przyzna, że [...] nie trzeba jej oddawać”. Ten wniosek służy następnie do odrzucenia analizowanej przez Sokratesa definicji sprawiedliwości jako oddawania każdemu, co mu się należy (i byciu prawdomównym). Czyli to nie teoria służy ocenie przypadku szczegółowego, ale przypadek szczegółowy weryfikuje teorię. Ale skąd wiadomo, że nie należy oddać szaleńcowi broni, skoro nie na podstawie już sformułowanej teorii sprawiedliwości? Bardziej ogólna wersja tego pytania brzmi: w oparciu o jakie sądy można skonstruować teorie filozoficzne? I skąd wiadomo, że tym sądom można ufać?

Metodolodzy filozofii nazywają zdolność do wygłaszania sądów tego rodzaju *intuicją filozoficzną* (czasem także same sądy nazywane są *intuicjami*), a jednym z celów formułowania teorii tego, czym jest intuicja filozoficzna, jest wskazanie, w jakich warunkach (i czy w ogóle) można jej ufać. W literaturze poświęconej intuicjom filozoficznym przywoływane jest wiele kryteriów mających wskazywać, kiedy mamy do czynienia z intuicją⁴. Ponieważ rozstrzygnięcie, które z tych kryteriów wybrać, mogłoby stanowić przedmiot odrębnego artykułu, proponuję przyjąć kryterium funkcjonalne⁵.

³ Zob. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Antyk Marek Derewiecki, Kęty 2003, 331C.

⁴ Zob. J. Pust, *Intuition* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (*Summer 2017 Edition*), red. E. N. Zalta, dostęp: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/intuition/>.

⁵ Zob. J. Weinberg, J. Alexander, *The Challenge of Sticking with Intuitions through Thick and Thin*, [w:] *Intuitions*, red. A. Booth, D. Rowbottom, Oxford University Press, Oxford 2014.

Czasem intuicję filozoficzną opisuje się zgodnie z tym kryterium w analogii do wzroku: intuicja filozoficzna tak się ma do oceny eksperymentów myślowych, jak wzrok do oceny (weryfikacji) zdań postrzeżeniowych („to jest czerwone”, „tamto jest niebieskie”)⁶.

Przywoływanie eksperymentów myślowych jest jedną z podstawowych metod stosowanych w filozofii analitycznej. I tak na przykład Cohen opisuje dwie loterie: ustawioną i nieustawioną, aby wykazać nieadekwatność reguły fallibilistycznej, która definiuje, co znaczy, że podmiot *S* wie, że *p* na podstawie dowodów [*evidence*]⁷. W innym eksperymencie myślowym Lehrer opisuje Pana Trutempa, który ma trafne sądy o temperaturze otoczenia, ale nie zdaje sobie sprawy z ich trafności; ten eksperyment stanowi element argumentacji za internalizmem a przeciwko eksternalizmowi w epistemologii⁸. Z kolei Goldman opisuje Harrego, który patrzy na jedyną prawdziwą stodołę na planie filmowym pełnym fasad stodoł. Intuicja, że Harry nie wie, że obiekt, na który patrzy, to stodoła, stanowi potwierdzenie reliabilizmu – teorii głoszącej, że wiedza to prawdziwe przekonania, które powstają poprzez działanie rzetelnych mechanizmów⁹.

W etyce sławny jest eksperyment Thomson, który służy jej do obrony dopuszczalności aborcji. Thomson każe swojemu czytelnikowi wyobrazić sobie, że został porwany i podłączony do sławnego skrzypka, i że odłączenie się od muzyka przed upływem dziewię-

⁶ Zob. E. Sosa, *Experimental philosophy and philosophical intuition*, Philosophical Studies, nr 132, 2007. S. Hales, *The Faculty of Intuition*, Analytic Philosophy, nr. 53, 2012. R. Audi, *Intuition, Inference, and Rational Disagreement in Ethics*, Ethical Theory and Moral Practice, nr. 11, 2008.

⁷ Zob. S. Cohen, *How to be a Fallibilist*, Philosophical Perspectives, nr 2, 1988, s. 92.

⁸ Zob. K. Lehrer, *Knowledge, Truth and Evidence*, Analysis, nr 25, 1965.

⁹ Zob. A. Goldman, *Discrimination and Perceptual Knowledge*, The Journal of Philosophy, nr 73, 1976.

ciu miesięcy jest równoznaczne z jego śmiercią. Ponieważ – jak mówi intuicja – wolno się w takiej sytuacji odłączyć, Thomson wnioskuje, że aborcja – która jest analogiczna do przypadku skrzypka – jest moralnie dopuszczalna.

Inne znane eksperymenty myślowe to, między innymi, rodzina kontrprzykładów do nomologiczno-dedukcyjnego modelu wyjaśnienia naukowego w filozofii nauki¹⁰ albo przykład Gödla, podany przez Kripkego w filozofii języka jako argument przeciwko deskrytywizmowi a za teorią przyczynowo-historyczną¹¹.

Skoro w filozofii analitycznej tak wiele argumentów zależy od sądów będących przedmiotem intuicji, podstawowe pytanie brzmi, jak te sądy są formułowane i czy (lub w jakich warunkach) można im ufać. Jeżeli okazałoby się, że nie ma powodów oczekiwać, że sądy będące przedmiotem intuicji są trafne, to te teorie filozoficzne, w których uzasadnieniu eksperymenty myślowe grają istotną rolę, nie miałyby żadnej wartości.

3. Negatywna filozofia eksperymentalna

Właśnie taki wniosek płynie z badań empirycznych przeprowadzonych w negatywnym nurcie filozofii eksperymentalnej¹². Standardowy eksperyment (gdzie *eksperyment* to badanie empiryczne intuicji, w odróżnieniu od *eksperymentu myślowego*, który jest elementem argumentacji) polega na przedstawieniu eksperymentu

¹⁰ Zob. W. Salmon, *Four Decades of Scientific Explanation*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1989, s. 47.

¹¹ Zob. S. Kripke, *Nazywanie a konieczność*, Aletheia, Warszawa 1980, s. 117.

¹² Zasadniczo w filozofii eksperymentalnej istnieją dwa nurty: negatywny i pozytywny. W pozytywnej filozofii eksperymentalnej wyniki badań są używane do potwierdzenia teorii filozoficznej, tj. do stwierdzenia, że jest ona intuicyjna, a tym samym, *prima facie*, prawdziwa (albo do odrzucenia zarzutu, że jest ona nieintuicyjna).

myślowego uczestnikom i zbadaniu ich intuicji – a więc odpowiedzi na pytanie zadane do eksperymentu myślowego. Hipoteza, którą (negatywny) filozof eksperymentalny stara się potwierdzić, mówi, że intuicje filozoficzne respondentów zależą od jakiejś filozoficznie nieistotnej cechy – na przykład od ich narodowości, płci lub otoczenia, w jakim badanie zostało przeprowadzone. Co więcej, ta cecha jest przeważnie dobrana tak, że nie można stwierdzić, którym intuicjom należy ufać bardziej – Amerykanów czy Chińczyków, kobiet czy mężczyzn, uczestników wypełniających ankietę przy czystym czy przy brudnym biurku. Jeżeli zebrane dane wskazują, że hipoteza jest prawdziwa, autor badania stawia wniosek, że intuicja filozoficzna, przynajmniej w tym konkretnym eksperymencie myślowym lub rodzinie eksperymentów myślowych, nie jest wiarygodna, ponieważ nie wiadomo, intuicjom której grupy można ufać. A skoro tak, to nie należy odwoływać się do tego eksperymentu myślowego w argumentach filozoficznych.

Dla lepszego zrozumienia tego schematu, przyjrzyjmy się jednemu z pierwszych badań z filozofii eksperymentalnej – badaniu intuicji Chińczyków i Amerykanów dotyczących eksperymentu myślowego o Gödalu¹³. Opierając się na opisanych przez Nisbetta i in.¹⁴ psychologicznych różnicach między mieszkańcami Dalekiego Wschodu z jednej strony, a Europejczykami i Amerykanami z drugiej, Machery i in.¹⁵ postawili hipotezę, że intuicje referencyjne (dotyczące relacji oznaczania [*referential intuitions*]) Chińczyków nie będą się pokrywać z intuicjami Amerykanów. I tak rzeczywiście było: Chińczycy dużo rzadziej mieli intuicje zgodne z przewidywa-

¹³ Zob. S. Kripke, *Nazywanie a konieczność*, Aletheia, Warszawa 1980, s. 117-118.

¹⁴ Zob. R. Nisbett, K. Peng, I. Choi, A. Norenzayan, *Culture and systems of thought: holistic vs. analytic cognition*, *Psychological Review*, nr 108, 2001.

¹⁵ Zob. E. Machery, R. Mallon, S. Nichols, S. Stich, *Semantics, cross-cultural style*, *Cognition*, nr 92, 2004.

niami Kripkego niż Amerykanie, których spory odsetek także nie zgadzał się z teorią przyczynowo-historyczną. Stąd Machery i in. stwierdzili, że dopóki nie ma powodów, dla których mielibyśmy wierzyć intuicjom referencyjnym Amerykanów chętniej niż Chińczyków, nie należy brać pod uwagę wyniku eksperymentu myślowego o Gödlu (i analogicznych) przy konstrukcji teorii referencji¹⁶.

Badania w negatywnej filozofii eksperymentalnej można podzielić ze względu na dziedziny filozoficzne oraz ze względu na filozoficznie nieistotny czynnik wpływający na oceny intuicyjne. Stich¹⁷ podaje cztery kategorie tych czynników: efekty demograficzne, kolejności [*order effects*], ujęcia [*framing effects*]¹⁸ i czynniki środowiskowe. Eksperyment z teorii referencji należał do pierwszej grupy: ankietowani z różnych grup demograficznych mieli różne intuicje i nie można jednoznacznie wskazać, która z tych grup ma rację. Chciałbym przytoczyć jeszcze kilka mniej znanych, ale równie interesujących eksperymentów z różnych subdyscyplin filozoficznych i kategorii czynników.

3.1. Epistemologia/efekt kolejności

Swain, Alexander i Weinberg¹⁹ przeprowadzili eksperyment weryfikujący wspomniany wcześniej pomysł Lehrera, prezentując uczestnikom badania trzy historie. Pierwsza opisywała Dawida, któ-

¹⁶ Innym wyjściem jest ograniczyć się do teorii lokalnych: ‘Gödel’ odnosi się do Gödla w USA, ale do Schmidta w Chinach, ale formułowanie takich lokalnych, zrelatywizowanych teorii nigdy nie było celem filozofów języka.

¹⁷ Referat pt. „The Bankruptcy of the Great Tradition” wygłoszony na konferencji we Wrocławiu 21 maja 2010.

¹⁸ W języku polskim czasem tłumaczy się to jako efekt ram odniesienia, ale takie tłumaczenie jest mniej trafne w kontekście filozofii eksperymentalnej.

¹⁹ Zob. S. Swain, J. Alexander, J. Weinberg, *The Instability of Philosophical Intuitions: Running Hot and Cold on Truetemp*, Philosophy and Phenomenological Research, nr 76, 2008.

ry podrzuca monetę i jest przekonany, że wypadnie reszka. Jego przekonanie sprawdza się średnio w połowie przypadków. Dawid rzuca monetą i wypada, zgodnie z jego przekonaniem, reszka. Drugi scenariusz był oparty o eksperyment myślowy Lehrera: od czasu, jak Karola uderzył w głowę kamień, jego przekonania co do aktualnej temperatury otoczenia są bezbłędne. Nie zdaje sobie jednak sprawy, że to uderzenie miało taki efekt. Siedząc w pokoju, Karol jest przekonany, że temperatura wynosi 23 stopnie. Ostatni opisuje przypadek Karen, profesorki chemii, która przeczytała w recenzowanym czasopiśmie naukowym, że mieszanie pewnych dwóch substancji powoduje wydzielanie się zabójczego gazu. Pytania w ankietach brzmiały: na ile zgadzasz się ze stwierdzeniem, iż Dawid/Karol/Karen wie, że wypadnie reszka/temperatura wynosi 23 stopnie/mieszanie tych dwóch substancji prowadzi do powstania niebezpiecznego gazu? Uczestnicy zaznaczali odpowiedzi na pięciostopniowej skali: od „zdecydowanie się nie zgadzam” (1) do „zdecydowanie się zgadzam” (5).

Okazało się, że kiedy przypadek Karola prezentowany był po przypadku Dawida (którego przekonanie, zgodnie ze zdaniem uczestników, nie jest wiedzą), uczestnicy oceniali go średnio wyżej, $\mu = 3,2$, niż kiedy był prezentowany po przypadku Karen (której przekonanie było oceniane jako wiedza): $\mu = 2,4$. Różnica nie tylko była statystycznie istotna, ale średnie znalazły się po różnych stronach środka skali (3). Kiedy przypadek Karola był prezentowany samodzielnie, średnia odpowiedzi wypadła pomiędzy tymi wartościami, na $\mu = 2,8$.

Argumentacja autorów przebiegała następnie utartym schematem. Po pierwsze, wyniki pokazują, że intuicjami dotyczącymi przypadku Lehrera można łatwo manipulować, zmieniając kolejność przypadków. Po drugie, nie wiadomo, które intuicje miałyby być tymi właściwymi. Skoro tak, to nie należy ufać intuicjom prowokowanym

przez eksperyment myślowy Lehrera, przynajmniej dopóki nie zostanie wskazane, jak poradzić sobie z tymi trudnościami.

Co ciekawe, autorzy zauważają także, że w książce *A Theory of Knowledge*, w której Lehrer prezentuje swój przypadek (który klasyfikuje jako niewiedzę), bezpośrednio poprzedza go dyskusja nad niekontrowersyjnymi przypadkami wiedzy (a więc jak w tej wersji ankiety, gdzie przypadek Karen poprzedza przypadek Karola), sprawiając, że uczestnicy oceniają go raczej jako przypadek niewiedzy niż wiedzy.

3.2. Metafizyka/czynniki środowiskowe

Weinberg i in. przeprowadzili eksperyment pokazujący wpływ czcionki na intuicje w metafizyce, przedstawiając uczestnikom badania następujący scenariusz:

Wyobraź sobie, że w nadchodzącym stuleciu odkryjemy wszystkie prawa natury i skonstruujemy superkomputer, który będzie w stanie ze stuprocentową dokładnością wydedukować z tych praw i aktualnego stanu świata, co się stanie w przyszłości. Przypuśćmy, że taki superkomputer rzeczywiście powstanie i 25 marca 2015 roku, 20 lat przed narodzeniem Jeremiego, przewidzi, że Jeremy obrabuje Fidelity Bank o 18:00, 26 stycznia 2195. Jak zawsze predykcja superkomputera okazuje się poprawna: Jeremy napada na Fidelity Bank 26 stycznia 2195 o godzinie 18²⁰.

²⁰ Zob. J. Weinberg, C. Gonnerman, C. Buckner, J. Alexander, *Are philosopher expert intuiters?*, *Philosophical Psychology*, nr 23, 2010.

Następnie ankietowani zaznaczali na pięciostopniowej skali Likerta, do jakiego stopnia zgadzają się ze stwierdzeniami: „Jeremy mógł zdecydować, aby nie obrabować banku” oraz „rabując bank, Jeremy miał wolną wolę [*he acts of his own free will*]” (1 – zdecydowanie się zgadzam; 5 – zdecydowanie się nie zgadzam). Aby przetestować stawianą przez siebie hipotezę, autorzy postanowili przedstawić połowie ankietowanych wspomniany scenariusz napisany mało czytelną czcionką (Mistral), a drugiej połowie ankietę napisaną czytelnie (Arialem). W pierwszym przypadku respondenci chętniej zgadzali się z oboma zdaniami ($\mu_1 = 2,37$; $\mu_2 = 2,08$) niż w drugim ($\mu_1 = 2,70$; $\mu_2 = 2,46$; obie różnice statystycznie istotne).

3.3. Etyka/efekt ujęcia

Dość ciekawy eksperyment – niestety bez analizy statystycznej – zaprezentowali na zjeździe *Society for Philosophy and Psychology* Monroe i Guglielmo²¹. Uczestnicy ich badania przeczytali dwie wersje znanego eksperymentu myślowego z wagonikiem: po torach, które naprawia pięciu robotników, jedzie wagonik z niedziałającymi hamulcami; jeżeli się nie zatrzyma, bez wątpienia wszyscy zginą. John, który stoi na wiadukcie obok grubego mężczyzny, zauważa, że jedyny sposób, aby ocalić tych robotników, to zrzucić tego mężczyznę na tory (John sam jest zbyt szczupły). Mężczyzna zginie, ale wagonik zatrzyma się. Pytanie: czy jest moralnie dopuszczalne, aby John zrzucił otyłego mężczyznę z wiaduktu?

Były dwie wersje scenariusza: jedna sugerowała, że John jeszcze mężczyzny nie zrzucił („czy jest moralnie dopuszczalne...”), druga: że to już się stało („czy było moralnie dopuszczalne...”). Mimo że czyn jest ten sam, uczestnicy ocenili go jako mniej moral-

²¹ Plakat na zjeździe SPP: A. Monroe, S. Guglielmo, *Back to the footbridge: Moral permissibility of past and present action*, lipiec 2011.

nie dopuszczalny, gdy był opisany w czasie teraźniejszym, niż gdy w czasie przeszłym.

Podobnych eksperymentów jest mnóstwo. Okazało się, że mieszkańcy Azji Wschodniej mają inne intuicje epistemiczne niż Europejczycy i Amerykanie; podobnie różnią się Hindusi i ludzie kultury zachodniej²². Kobiecte i męskie oceny eksperymentów myślowych w epistemologii, etyce i metafizyce różnią się²³. Proste manipulowanie elementami otoczenia zmienia intuicje moralne – czy ktoś oglądał neutralny, czy zabawny program telewizyjny²⁴, czy biurko, przy którym siedzi ankietowany, jest czyste, czy lepkie, albo czy w pobliżu coś nieprzyjemnie pachnie²⁵. Zaobserwowano nawet różnice w intuicjach metafizycznych między różnymi grupami etnicznymi: Kanadyjczycy europejskiego pochodzenia mają inne intuicje co do tożsamości osobowej niż kanadyjscy Indianie²⁶, a dzieci amerykańskie i tybetańskie dysponują różnymi pojęciami wolnej woli²⁷. Pełna bibliografia dotychczasowych badań nad intuicjami filozoficznymi zajęłaby kilkanaście stron.

²² Zob. J. Weinberg, S. Nichols, S. Stich, *Normativity and Epistemic Intuitions*, *Philosophical Topics*, nr 29, 2001.

²³ Zob. W. Buckwalter, S. Stich, *Gender and Philosophical Intuition*, *Social Science Research Network, Working Papers Series*, 2010.

²⁴ Zob. P. Valdesolo, D. DeSteno, *Manipulations of Emotional Context Shape Moral Judgment*, *Psychological Science*, nr 17, 2006.

²⁵ Zob. S. Schnall, J. Haidt, G. Clore, A. Jordan, *Disgust as Embodied Moral Judgment*, *Personality and Social Psychology Bulletin*, nr 34, 2008.

²⁶ Zob. M. Chandler, T. Proulx, *Personal Persistence and Persistent Peoples: Continuities in the lives of individual and whole cultural communities* [w:] *Self-continuity: Individual and collective perspectives*, red. F. Sani, New York: Psychology Press, 2008.

²⁷ Zob. N. Chernyak, T. Kushnir, K. Sullivan, Q. Wang, *A Comparison of Nepalese and American Children's Concepts of Free Will* [w:] *Expanding the Space of Cognitive Science. Proceedings of the 33rd Annual Meeting of the Cognitive Science Society*, red. L. Carlson, C. Hoelscher i T. Shipley, Boston, Massachusetts, 2011.

Oczywiście nie jest tak, że wnioski wysuwane z tych eksperymentów są niepodważalne lub że wyniki każdego eksperymentu można jednoznacznie zinterpretować. Jednak ogólna konkluzja jest taka, że odwołania do intuicji filozoficznej są dużo bardziej problematyczne, niż to się pierwotnie filozofom wydawało. W szczególności tam, gdzie eksperymenty wskazują na niepożądany wpływ arbitralnych czynników, obrońca intuicji powinien się do nich ustosunkować, wskazując przede wszystkim, którego typu intuicjom nie należy ufać i dlaczego.

4. Zarzut z biegłości

Przeciwko wnioskowi filozofii eksperymentalnej został wysunięty – jako jeden z kilku – zarzut z biegłości, który mówi, że wyniki dotychczasowych eksperymentów nie stanowią żadnego zagrożenia dla praktyki odwoływania się do intuicji, ponieważ uczestnikom eksperymentów brakuje wykształcenia filozoficznego²⁸. Można się spodziewać, że intuicje filozofów, którzy odebrali staranny trening i spędzili długie godziny na roztrząsaniu hipotetycznych przypadków, nie podlegają wpływowi filozoficznie nieistotnych czynników. Dopóki filozofowie eksperymentalni nie wykażą, że tak nie jest, obowiązuje domniemanie niewinności i wolno odwoływać się do eksperymentów myślowych w praktyce filozoficznej.

²⁸ Zob. T. Williamson, *Philosophical Expertise and the Burden of Proof*, *Metaphilosophy*, nr 42, 2011. K. Ludwig, *Intuitions and Relativity*, *Philosophical Psychology*, nr 23, 2007. J. Horvath, *How (Not) to React to Experimental Philosophy*, *Philosophical Psychology*, nr 23, 2010.

4.1. Eksperymenty na filozofach

Ten zarzut spotkał się z dwoma rodzajami odpowiedzi ze strony filozofów eksperymentalnych: empiryczną i teoretyczną. Pierwsza polegała na przeprowadzeniu eksperymentów na osobach z wykształceniem filozoficznym; wiemy o co najmniej czterech takich eksperymentach.

Vaesen i Peterson zbadali intuicje epistemiczne czterech grup osób z wykształceniem filozoficznym²⁹, dla których pierwszym językiem był angielski, holenderski, niemiecki i szwedzki. Uczestnikom badania, rekrutowanym z filozoficznych dyskusyjnych list mailingowych, zadali szesnaście pytań o jednakowym schemacie: „przypuśćmy, że X [imię] wie, że Y [zdanie]. Czy uważasz, że to, co X wie, jest [*qualifies as*] wiedzą?”³⁰. W jedenastu z nich autorzy odnotowali statystycznie istotne różnice między intuicjami anglojęzycznych respondentów a pozostałymi; największe w wypadku Holendrów.

I tak, na przykład, 75% anglojęzycznych uczestników badania i tylko 50% Holendrów zgadza się, że „Karl wie, że woda to woda” jest wiedzą. Podobnie sprawa się ma z „Zygmunt wie, że żeby poradzić sobie z problemem globalnego ocieplenia, trzeba zrobić coś, co ten problem rozwiązuje” (anglojęzyczni: 68%, Holendrzy: 47%); „Ludwig wie, że 11 września 2001 czy Osamy bin Ladena były różowe albo innego koloru” (anglojęzyczni: 75%, Holendrzy:

²⁹ Jak podają autorzy badania, 97% uczestników badania posiadała stopień doktora, magistra lub licencjata z filozofii; pozostałe 3% stanowili uczestnicy, którzy nie posiadali stopnia naukowego / zawodowego w filozofii, ale uczestniczyli przynajmniej w trzech kursach z filozofii.

³⁰ Zob. K. Vaesen, M. Peterson, *The Reliability of Armchair Intuitions*, *Metaphilosophy*, nr 44, 2013, s. 562.

43%); „Hanna wie jak otworzyć [swoje] usta” (anglojęzyczni: 67%, Holendrzy: 42%)³¹.

Vaesen i Peterson tłumaczą te różnice faktem, że w języku angielskim (podobnie jak w polskim) *wiedzieć* [*to know*] i *wiedza* [*knowledge*] mają ten sam źródłosłów, podczas gdy w szwedzkim, niemieckim i holenderskim nie ma między tymi słowami etymologicznego pokrewieństwa. Wniosek z eksperymentu jest następujący: ponieważ przez samo bycie wychowanym w anglojęzycznym otoczeniu nie jest się lepszym albo gorszym filozofem, intuicje epistemiczne osób z wykształceniem filozoficznym są wrażliwe na filozoficznie niepożądane czynniki.

W innym eksperymencie Tobia, Buckwalter i Stich³² pokazali, że etyczne intuicje profesjonalnych filozofów wykazują efekt ujęcia [*framing effect*]. W tym celu poprosili uczestników jednej z konferencji Amerykańskiego Towarzystwa Filozoficznego o przeczytanie dwóch scenariuszy. Pierwszy, oparty na eksperymencie myślowym Williama, mówił o botaniku w Ameryce Południowej, który staje przed dylematem. Kapitan oddziału szturmowego, który napadł na wioskę, w której akurat pracował botanik, daje mu wybór: albo naukowiec sam zabije jednego z dwudziestu chłopów, którzy sprzeciwili się kapitanowi (pozostałych dziewiętnastu zostanie puszczonej wolno), albo kapitan rozkaże swoim podwładnym zabić wszystkich dwudziestu. Drugi scenariusz opisywał standardowy problem z wagonikiem: bohater scenariusza może uratować pięciu robotników przez zmianę toru wagonika przy pomocy przekładni; jeżeli to zrobi, przechodzień, który akurat znalazł się na drugim torze, zginie. Pytania zadane do tych scenariuszy to, odpowiednio,

³¹ Tamże, s. 654-567.

³² Zob. K. Tobia, W. Buckwalter, S. Stich, *Moral Intuitions: Are Philosophers Experts?*, *Philosophical Psychology*, nr 26, 2011.

czy botanik ma moralny obowiązek zabić chłopca i czy przełączenie wajchy jest moralnie dopuszczalne.

Ankieta miała dwie wersje, aktora i obserwatora. Wersja aktora używała drugiej osoby liczby pojedynczej (np. „jeżeli przełączysz wajchę, ocalisz pięciu robotników”, „kapitan stawia Cię przed wyborem...”). W wersji obserwatora autorzy użyli imion bohaterów scenariusza, przez co wszystko było wyrażone w trzeciej osobie³³.

Czytając wersję obserwatora scenariusza o botaniku, niewielu filozofów oceniło, że botanik jest moralnie zobligowany to zabicia chłopca (9%), natomiast nie byli już tacy zgodni w wersji aktora (36%). W przykładzie z wagonikiem ocenili przełączenie wajchy za moralnie dopuszczalne dużo częściej, kiedy czytali wersję obserwatora (89%) niż aktora (64%). Oczywiście rozwiązanie dylematu moralnego nie powinno zależeć od tego, jak jest opisany, jeżeli tylko przedstawia tę samą sytuację.

O dwóch pozostałych eksperymentach jedynie wspomnę. Schultz, Cokley i Feltz³⁴ pokazali – używając scenariusza podobnego do tego ze wspomnianego wcześniej eksperymentu Monroe i Guglielmo – że na intuicje osób z wykształceniem filozoficznym³⁵ dotyczące wolnej woli wpływa ich osobowość (a konkretnie cecha osobowości nazywana serdecznością [*warmth*]) w tym samym stopniu, co wpływa na intuicje osób bez wykształcenia filozoficznego. Innymi słowy, trening filozoficzny nie powoduje, że wpływ osobowości na intuicje maleje.

³³ Tamże, s. 5, 7.

³⁴ Zob. E. Schultz, E. Cokley, A. Feltz, *Persistent bias in expert judgments about free will and moral responsibility: A test of the expertise defense*, *Consciousness and Cognition*, nr 20, 2011.

³⁵ Uczestnicy tego badania byli rekrutowani za pośrednictwem serwisu internetowego (www.unipark.de), którym zarządza Max Planck Institute for Human Development w Berlinie: autorzy badania użyli do tego celu filozoficznych dyskusyjnych list mailingowych, z których korzystają zarówno pracownicy instytutów filozoficznych w Niemczech, jak i studenci filozofii.

Natomiast Schwitzgebel i Cushman³⁶ pokazali przy pomocy bardzo rozbudowanej ankiety, że kolejność przedstawienia scenariuszy ma wpływ nie tylko na intuicje etyczne profesjonalnych filozofów³⁷, ale i na to, jakie argumenty przywołują na ich uzasadnienie. Zbadali trzy reguły moralne: doktrynę podwójnego efektu [the doctrine of double effect], zasadę moralnego przypadku [the principle of moral luck] i rozróżnienie na działanie i zaniechanie [the action / omission principle]. Okazało się, że kolejność scenariuszy wpływa nie tylko na oceny moralne ich bohaterów, ale także na to, czy filozof uzna, że przy ocenie historii kierował się jedną z tych reguł moralnych. Wniosek Schwitzgebela i Cushmana brzmiał, że czasem filozofowie nie tyle rozwiązują dylematy moralne przy pomocy wcześniej przemyślanych reguł, co dopasowują reguły do uprzedniej intuicyjnej odpowiedzi.

Oczywiście te cztery eksperymenty nie pokazują, że profesjonalni filozofowie czy osoby z wykształceniem filozoficznym są podatne na dokładnie te same manipulacje, na które są podatni ludzie bez wykształcenia filozoficznego, ale nie taki był też ich cel. Wniosek, który płynie z tych badań, brzmi następująco: skoro intuicje profesjonalnych filozofów i osób wykształconych filozoficznie są wrażliwe na nieistotne czynniki w tych przykładach, które zostały przebadane, to trening filozoficzny nie dostarcza uniwersalnych narzędzi zapewniających intuicjom stabilność.

³⁶ Zob. E. Schwitzgebel, F. Cushman, *Expertise in Moral Reasoning? Order Effects on Moral Judgment in Professional Philosophers and Non-Philosophers*, *Mind and Language*, nr 27, 2012.

³⁷ Za pośrednictwem serwisu internetowego Moral Sense Test, którym zarządza Moral Psychology Research Lab na Uniwersytecie Harvarda przebadano 324 filozofów (stopień doktora lub magistra w filozofii), 753 ludzi o innym wykształceniu niż filozoficzne (stopień doktora lub magistra w innej dziedzinie niż filozofia) i 1389 osób z wykształceniem niższym niż stopień magistra w jakiegokolwiek dziedzinie. Wśród filozofów 221 (68%) potwierdziło specjalizację lub zainteresowanie w etyce.

4.2. Analiza treningu filozoficznego

Drugą odpowiedzią do zarzutu z biegłości jest teoretyczna analiza treningu filozoficznego, jakiej podjęli się Weinberg i in.³⁸. Z literatury psychologicznej wyabstrahowali trzy cechy treningu prowadzącego do biegłości:

- *informacja zwrotna*: trening jest powtarzany, a adept otrzymuje szybkie i precyzyjne wskazówki co do tego, czy i gdzie zrobił błąd;
- *dekompozycja*: zadanie można rozłożyć na części i adept zdaje sobie sprawę z tej struktury. Podział zadania na części pozwala spełnić poprzednie kryterium dzięki temu, że adept dowiaduje się, w której części zadania popełnił błąd (jeżeli go popełnił);
- *pomoce zewnętrzne*: podejmowanie decyzji jest wspomagane narzędziami [*external decision aids*].

Weinberg i in. zauważają, że zarzut z biegłości ma poważny defekt: albo studenci filozofii otrzymują informację zwrotną od swoich nauczycieli, albo są uczeni na podstawie teorii filozoficznych, które zostały sformułowane w oparciu o intuicje ich autorów (lub obie sytuacje zachodzą jednocześnie). To nie wyjaśnia, dlaczego taki trening miałby prowadzić do biegłości, ponieważ to, dlaczego intuicje nauczycieli lub autorów teorii miałyby być trafne, nadal pozostaje bez odpowiedzi³⁹. Inne braki treningu filozoficznego to niewystarczająca liczba powtórzeń eksperymentów myślowych⁴⁰ i cała gama błędów poznawczych, które mogą wpływać na oceny filozofów⁴¹.

Co więcej, Weinberg i in. podkreślają, że warunkiem na biegłość nie jest po prostu fakt, że ktoś poświęca danej dziedzinie dużo

³⁸ Zob. J. Weinberg, C. Gonnerman, C. Buckner, J. Alexander, *Are philosopher expert intuiters?*, *Philosophical Psychology*, nr 23, 2010

³⁹ Tamże, s. 343.

⁴⁰ Tamże, s. 342.

⁴¹ Tamże, s. 341.

czasu, a nawet że ma ona swoje miejsce na uniwersytecie. Znane są przykłady dziedzin – m.in. psychiatrii i wykrywania kłamstw przy użyciu wariografu – których uprawianie nie prowadzi do biegłości, mimo że zajmują się nimi pracownicy naukowci.

Nie jest jednak tak, że doktorat z filozofii, pisanie i recenzowanie publikacji i przedstawianie i słuchanie prezentacji na konferencjach nie daje żadnych dodatkowych umiejętności, których nie posiadaliby ludzie bez wykształcenia filozoficznego. Weinberg i in. zgadzają się, że filozofowie potrafią analizować teksty, oceniać i konstruować argumenty, używać logiki formalnej, znają współczesną i historyczną literaturę filozoficzną⁴². Problem polega na tym, że te umiejętności nie są użyteczne w ocenach intuicyjnych.

Williamson⁴³ odpowiedział na ten zarzut, starając się dowieść, że trening filozoficzny spełnia trzy warunki praktyki prowadzącej do biegłości, a umiejętności, które – według Weinberga i in. – doktorant zdobywa w czasie studiów filozoficznych, są użyteczne w ocenianiu eksperymentów myślowych.

Wymóg dekompozycji jest, według Williamsona, spełniony. Po pierwsze, czytelnik eksperymentu myślowego musi przeczytać i zrozumieć scenariusz, co odpowiada umiejętności analizy tekstów. Następnie musi zbadać, na czym eksperyment myślowy polega. Williamson używa problemu Gettier'a jako przykładu, żeby pokazać, jaką strukturę ma ocena eksperymentu myślowego: czytelnik musi zrozumieć, że osoba w eksperymencie myślowym ma sąd, że ten sąd jest prawdziwy i że jest uzasadniony, ale że nie jest wiedzą. Następnie musi ocenić, czy ten scenariusz jest możliwy i czy wniosek wynika z przesłanek. W przykładzie Gettier'a polega to na zauważeniu, że z faktu, iż ktoś ma uzasadnione prawdziwe przekonanie, które

⁴² Tamże, s. 334-335.

⁴³ Zob. T. Williamson, *Philosophical Expertise and the Burden of Proof*, *Metaphilosophy*, nr 42, 2011

nie jest wiedzą, wynika, że teoria wiedzy jako uzasadnionego prawdziwego przekonania nie jest właściwa. Według Williamsona w wyprowadzeniu tego wniosku jest pomocna umiejętność konstrukcji i oceny argumentów.

Zewnętrzne pomoce decyzyjne są rzadko używane w przeprowadzaniu eksperymentów myślowych, ale czasem, jak zauważa Williamson, logika formalna pomaga wyjaśnieniu struktury eksperymentu myślowego.

Ostatni, najważniejszy warunek – informacja zwrotna – jest według Williamsona spełniony, ponieważ „do czasu otrzymania tytułu doktora w filozofii analitycznej, student przeważnie przeczytał kilka tuzinów artykułów i książek, w których eksperymenty myślowe grają kluczową rolę, myślał, rozmawiał i pisał o nich przy wielu okazjach i otrzymywał szczegółowe wsparcie od swoich nauczycieli, często bardzo szybkie (np. podczas zajęć)”⁴⁴.

Wydaje się, że kontrargument Williamsona jest raczej słaby: nie potrzeba doktoratu z filozofii, aby zrozumieć większość eksperymentów myślowych, a przeprowadzenie rozumowania w rodzaju „skoro ten sąd jest prawdziwy i uzasadniony, a nie jest wiedzą, to wiedza nie może być identyczna z prawdziwymi uzasadnionymi sądami” nie wymaga ukończenia nawet podstawowego kursu logiki. I, przede wszystkim, Williamson dalej nie wytłumaczył, dlaczego informacja zwrotna od profesorów filozofii miałyby być trafna.

Chcę tu jednak tylko zaznaczyć powyższe problemy, a skupić na błędnych – moim zdaniem – wnioskach, wyprowadzonych przez Williamsona na podstawie analizy struktury tego, jak przebiega przeprowadzenie eksperymentu myślowego. W szczególności postaram się pokazać, że umiejętności, które Williamson przywołuje w obronie biegłości filozofów, nie mają znaczenia w przypadku są-

⁴⁴ Tamże, s. 224.

dów będących przedmiotem intuicji. Aby to zrobić, muszę zacząć od (zarysu) teorii intuicji filozoficznej.

5. Intuicje jako nieinferencyjne klasyfikacje

Przyjrzyjmy się najpierw, jak konstruuje się definicje analityczne. Za przykład przyjmijmy jakiś prosty przypadek, powiedzmy, pojęcie kubka. Jedną z możliwości jest zbadać dwa zbiory, kubków i niekubków, i poszukać takiej listy cech, która jest wspólna wszystkim kubkom, ale żaden niekubek jej nie spełnia (tj. brakuje mu co najmniej jednej cechy z tej listy). Powiedzmy zatem, że w efekcie badania dwóch zbiorów i cech przedmiotów sformułowana jest wstępna definicja, w której podawane są swoiste dla przedmiotów z jednego z tych zbiorów cechy. Jeżeli istnieją jakieś niekubki, które podpadają pod definicję, jest ona za szeroka. Jeżeli jakieś kubki nie spełniają definicji, jest ona za wąska. Nie trzeba od razu podawać ambitnego celu sformułowania tzw. definicji normalnej (inaczej: równościowej): ktoś może być zainteresowany jedynie pytaniem, czy każdy kubek ma uszko. Aby odpowiedzieć negatywnie, trzeba wskazać kubek, który nie ma uszka; aby odpowiedzieć pozytywnie, należałoby pokazać sporą liczbę zróżnicowanych kubków i zauważyć, że mimo iż różnią się między sobą (powiedzmy kształtem, kolorem i rozmiarem), wszystkie mają uszka. Co ciekawe, nie trzeba szukać istniejących kubków: wystarczy wyobrazić sobie różne przedmioty i ocenić, czy są kubkami, czy nie. Chociaż, oczywiście, nie jest tak, że ta decyzja jest zupełnie nieczuła na ograniczenia empiryczne. Jeżeli, powiedzmy, sformułujemy definicję matki biologicznej jako kobiety, która urodziła dziecko, to dopóki nie będzie medycznej możliwości, aby mężczyźni zachodzili w ciążę, prawdopodobnie możemy takie hipotetyczne przypadki po prostu zignorować. Natomiast dobra definicja matki biologicznej musi w tej chwili rozstrzy-

gać, czy jest nią kobieta, która dziecko urodziła, czy ta, od której pochodzi komórka jajowa (czy, na przykład, zrezygnować z warunku, że matka jest tylko jedna), ponieważ istnieją przypadki, w których nie jest to ta sama osoba.

Kluczowym elementem tej procedury jest decyzja, co jest kubkiem, a co nie jest. Co pozwala ludziom formułować taki sąd, skoro nie dysponują jeszcze wyartykułowaną definicją? Psychologia pojęć daje kilka odpowiedzi. Pierwszy model, pochodzący z filozofii, mówi, że pojęcia reprezentowane są jako zestawy koniecznych i wystarczających warunków, które pozwalają na określenie, czy dany przedmiot podpada pod pojęcie⁴⁵.

Eksperymenty psychologiczne każą odrzucić tak prosty model na rzecz, na przykład, teorii prototypów, zgodnie z którą pojęcia reprezentowane są jako lista cech i ich wag. Kiedy średnia ważona cech przedmiotu jest większa niż pewien próg, przedmiot podpada pod pojęcie. Ta teoria pozwala tłumaczyć między innymi sądy o typowości, a więc fakt, że na przykład ludzie uważają wróbla za bardziej typowego ptaka niż pingwina⁴⁶. Inna jeszcze teoria – egzemplarzy – mówi, że pojęcia są reprezentowane przy pomocy zbioru przedstawicieli pojęcia (tj. ich reprezentacji w umyśle) i funkcji podobieństwa. I na przykład naczynie podpada pod pojęcie kubka, jeżeli jest wystarczająco podobne do tych przedmiotów, które osoba wcześniej uznała za kubki⁴⁷. Są jeszcze inne teorie, na przykład teoria-teorii [*theory-theory*]⁴⁸ i teoria neoklasyczna, mówiąca,

⁴⁵ Zob. E. Margolis, S. Laurence, S, *Concepts and Cognitive Science* [w:] *Concepts. Core Readings*, red. E. Margolis i S. Laurence. MIT Press, 1999, s. 8.

⁴⁶ Tamże, s. 27.

⁴⁷ Zob. G. Murphy, *The Big Book of Concepts*. MIT Press, Cambridge, Massachusetts 2002, s. 49-54.

⁴⁸ Zob. E. Margolis, S. Laurence, S, *Concepts and Cognitive Science* [w:] *Concepts. Core Readings*, red. E. Margolis i S. Laurence. MIT Press, 1999, s. 47.

że pojęcia są kodowane w postaci częściowych definicji⁴⁹; istnieją też teorie hybrydowe, zgodnie z którymi pojęcia mają jednocześnie dwie (lub więcej) reprezentacji o różnych postaciach (np. jedna jest prototypem a druga częściową definicją).

To, co wspólne wszystkim tym teoriom, to, po pierwsze, analogia z gramatyką. Opisywanie pojęcia przypomina na gruncie tej analogii poszukiwanie zasad gramatycznych: mimo że większość ludzi nie jest w stanie otwarcie sformułować tych zasad, ich wypowiedzi im podlegają, co oznacza, że reguły gramatyczne są reprezentowane w ich umysłach. Innymi słowy, pojęcia są jakoś reprezentowane w umyśle, ale ta reprezentacja nie jest bezpośrednio dostępna świadomości. Po drugie, zgodnie z tymi teoriami aplikacje pojęć (sądy w postaci „czy przedmiot *x* podpada pod pojęcie *y*”) ujawniają, mniej lub bardziej dokładnie, zawartość pojęć (czyli że, powiedzmy, jeżeli wszystko, co ktoś nazywa kubkiem, musi być w stanie przechowywać płyn, to cecha *przechowuje płyny* jest jakoś reprezentowana w umyśle jako przynależna kubkom).

Filozofowie zauważyli, że teorie pojęć świetnie pasują do opisanego, na czym polega przeprowadzanie eksperymentów myślowych⁵⁰. Weźmy cytowany na początku przypadek szaleńca z dialogu Platona: stwierdzenie „nie jest sprawiedliwe oddać mu sztylet” jest aplikacją pojęcia czynu sprawiedliwego do opisanej sytuacji. Podobnie w przypadkach Cohena istotną rolę pełni aplikacja pojęcia wiedzy do nieustawionej i ustawionej loterii. Z pewnością nie

⁴⁹ Tamże, s. 52.

⁵⁰ Zob. A. Goldman, J. Pust, *Philosophical Theory and Intuitional Evidence* [w:] *Pathways to Knowledge*, red. A. Goldman, New York: Oxford University Press, 1998. A. Goldman, *Philosophical naturalism and intuitional methodology*, Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, nr 84, 2010. S. Stich, *Moral Philosophy and Mental Representation* [w:] *The Origin of Values*, red. M. Hechter, L. Nadel i R. Michod, New York: Aldine de Gruyter, 1993.

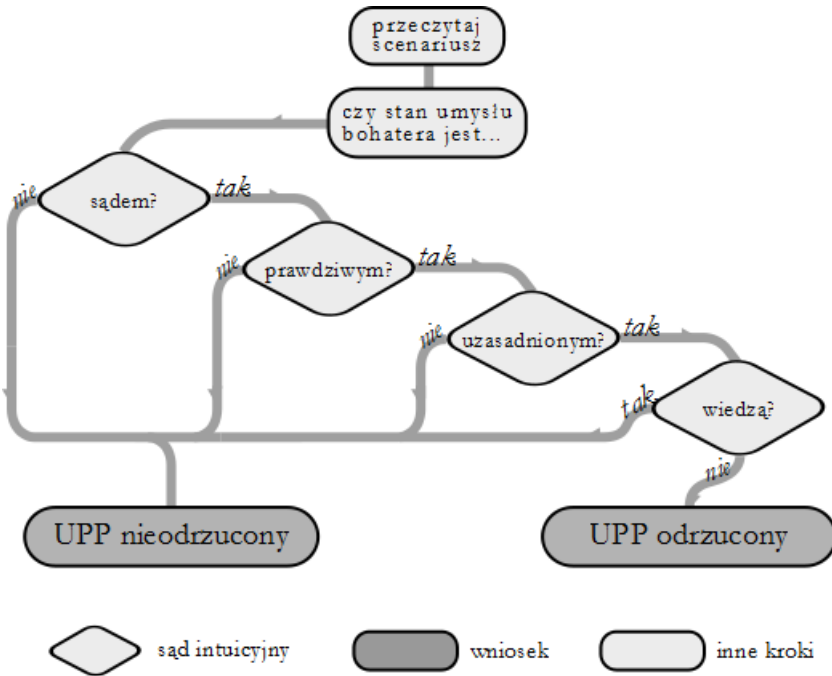
we wszystkich eksperymentach myślowych główną rolę gra aplikacja pojęcia (być może taki jest właśnie przypadek zombie Chalmersa⁵¹), ale w wielu to właśnie ona jest kluczowa.

Co ważne, chodzi o *nieinferencyjną* aplikację pojęć, a więc taką, która nie jest wydedukowana z definicji. Jeżeli ktoś ocenia, czy pojazd jest samochodem na podstawie, powiedzmy, definicji z kodeksu drogowego, nie dokonuje nieinferencyjnej klasyfikacji, ale stosuje podaną już definicję. Będzie natomiast stosował nieinferencyjną aplikację pojęcia samochodu, jeżeli będzie krytykował definicję kodeksu za to, że zgodnie z nią jego meleks nie jest samochodem, wbrew jego osobistemu, żarliwie żywionemu przekonaniu (czytaj: jego nieinferencyjnej aplikacji).

Teraz, po zarysowaniu modelu intuicji filozoficznej jako nieinferencyjnej aplikacji pojęć, mogę wrócić do argumentu Williamsona. Użyję przykładu, który sam wybrał: przykładu Gettier⁵².

⁵¹ W filozofii umysłu Chalmers zaproponował eksperyment myślowy, który miał stanowić argument przeciwko fizykalizmowi. Chalmers rozważa „logiczną możliwość [istnienia] *zombie*”: jeżeli – pozwolę sobie uprościć argument Chalmersa – *zombie* są możliwe, to nie jest prawdą, że świadomość ma naturę wyłącznie fizyczną. Mogłoby się wydawać więc, że argumentacja Chalmersa opiera się na intuicji odnośnie tego, co jest możliwe (lub inaczej: na aplikacji pojęcia możliwości). Sądzę jednak, że przywołanie eksperymentu myślowego w tym wypadku nie miało na celu wywołania u czytelnika intuicji odnośnie możliwości istnienia *zombie*, ale na ustanowieniu możliwości istnienia *zombie* jako przesłanki w argumentie z logicznej możliwości. Zob. D. Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford University Press, Oxford 1996, s. 94.

⁵² Po oryginalne sformułowanie tych przykładów zob. E. Gettier, *Is Justified True Belief Knowledge*, *Analysis*, nr 23, 1963.



Rysunek 1. Struktura przykładu Gettier

Rysunek 1 przedstawia schemat przeprowadzenia tego eksperymentu myślowego. Czytelnik musi przeczytać scenariusz i odpowiedzieć sobie na pytania: czy osoba przedstawiona w eksperymencie myślowym żywi sąd, czy ten sąd jest prawdziwy, czy jest uzasadniony i czy jest wiedzą? Jeżeli na pierwsze trzy odpowie *tak*, a na ostatnie *nie*, wtedy teoria wiedzy jako uzasadnionego prawdziwego przekonania (UPP) zostaje odrzucona, ponieważ jest za szeroka. Jeżeli na wszystkie odpowie afirmatywnie, eksperyment myślowy nie da postaw do odrzucenia teorii.⁵³ Gettier, autor eksperymentu,

⁵³ Oczywiście logicznie możliwe jest więcej przykładów: na przykład gdyby czytający uznał sąd za prawdziwy, ale nieuzasadniony i jednocześnie za wiedzę, teoria UPP zostałaby odrzucona jako za wąska. Nie uwzględ-

liczył, że jego czytelnicy odpowiedzą trzy razy tak, zanim powiedzą nie.

W schemacie można w miarę łatwo zidentyfikować sądy będące przedmiotem intuicji – to te, które są wynikiem aplikacji pojęć, odpowiednio, sądu, prawdy, uzasadnienia i wiedzy. *W miarę łatwo*, ponieważ uzasadnienie (i, być może, sąd) można traktować jako pojęcie techniczne. To znaczy, po pierwsze, w tym eksperymencie *uzasadnienie* może być wykorzystane jako pojęcie niezdefiniowane (Gettier nie zdradza w publikacji, czy korzysta z jakiejś konkretnej teorii uzasadnienia), ale którego używają tylko filozofowie, albo jako pojęcie o otwarciu podanej definicji lub procedurze aplikacji (np. zacerpniętej z reliabilizmu)⁵⁴. W pierwszym wypadku analizowanie intuicji zwykłych ludzi nie miałyby sensu (tak jak badanie aplikacji pojęcia samochodu u plemion w Nowej Gwinei), w drugim sąd nie byłby nieinferencyjną aplikacją pojęcia, ale zastosowaniem definicji (a więc aplikacją inferencyjną). To jednak, co jest ważne, to że Gettier krytykuje definicję wiedzy rozumianej potocznie: co prawda *explicite* krytykuje definicję wiedzy w terminach sądu, prawdy i uzasadnienia, ale należy zwrócić uwagę, że do oceny przytaczanych przez niego scenariuszy (ze Smithem i Jonesem) nie potrzeba znać klasycznej definicji wiedzy. Innymi słowy: to, że dany przykład opisany w scenariuszu Gettier'a jest przykładem prawdziwego uzasadnionego przekonania, w ogóle nie musi być brane pod uwagę, jeżeli

niam tych możliwości w schemacie jedynie dlatego, że nie mają znaczenia w literaturze filozoficznej.

⁵⁴ Możliwe jest również, na przykład, że pojęcie uzasadnienia ma kilka nierównoważnych definicji, ponieważ jest pojęciem niewyraźnym, albo że jest pojęciem niezdefiniowanym, ale którego używają nie tylko filozofowie. W takich jednak wypadkach należy stwierdzić, że mamy do czynienia z pojęciem rozumianym potocznie.

Dzieje się tak, na przykład, z tego powodu, że pojęcie uzasadnienia ma kilka nierównoważnych definicji, ponieważ jest pojęciem niewyraźnym i nie wiadomo, którą definicję wybrać

tylko chcemy wiedzieć, czy ten przykład jest oceniany jako wiedza, czy nie. Tym samym jedyne pytanie, które musimy zadać, to czy bohater scenariusza wie (np. że mężczyzna, który dostanie pracę, ma dziesięć monet w kieszeni).

Wiedza w tym wypadku nie jest więc terminem technicznym, ale pochodzi z codziennego języka⁵⁵. Tym samym ostatnia aplikacja pojęcia („czy to jest wiedza?”) zdecydowanie jest sądem będącym przedmiotem intuicji.

6. Czy nieinferencyjne klasyfikacje można trenować?

Uzbrowieni w teorię intuicji jako nieinferencyjnych klasyfikacji możemy przyjrzeć się argumentowi Williamsona raz jeszcze. Według niego studiowanie filozofii podnosi stabilność sądów będących przedmiotem intuicji, ponieważ doktor filozofii lepiej zrozumie scenariusz, będzie lepiej w stanie ocenić jego funkcję w argumentacji, wspomóc się ewentualnie rachunkiem logicznym i ponieważ wcześniej doktor filozofii przeprowadził wiele eksperymentów myślowych.

Wyobraźmy sobie, że przeprowadzamy eksperyment filozoficzny – chcemy zbadać, czy intuicje ludzi potwierdzają rozstrzygnięcie Gettier’a. To, że przypadek opisany w scenariuszu Gettier’a jest przykładem prawdziwego uzasadnionego przekonania, w ogóle nie musi być badane w ankiecie, jeżeli tylko chcemy wiedzieć, czy ten przypadek jest oceniany jako wiedza, czy nie. Tym samym jedyne pytanie, które musimy zadać, to czy bohater scenariusza wie (np.

⁵⁵ Dalszego uzasadnienia, że wiedza rozumiana potocznie nie jest po prostu prawdziwym i uzasadnionym przekonaniem, dostarczają (w odniesieniu do pojęcia wiedzy w języku polskim) badania Danielewiczowej. Zob. M. Danielewiczowa, *Wiedza i niewiedza: studium polskich czasowników epistemicznych*, Uniwersytet Warszawski, Katedra Lingwistyki Formalnej, Warszawa 2002.

która jest godzina). Co więcej, ankietowani nie potrzebują wiedzieć, jaką funkcję eksperyment myślowy pełni w argumentacie. Jedyne, co badani muszą zrobić, to przeczytać uważnie scenariusz: i akurat to jest sprawdzane przy pomocy pytań kontrolnych – ankiety uczestników, którzy odpowiedzą na nie błędnie, nie są brane pod uwagę. Ponadto scenariusze w ankietach są konstruowane tak, aby rzeczywiście sprawdzana była tylko aplikacja pojęcia. Na przykład żadne badanie inspirowane przykładem Gettier'a nie wykorzystywało jego oryginalnych scenariuszy, które zawierały arbitralne koniunkcję i alternatywę warunków (np. wtedy, gdy przekonanie mające stanowić przedmiot oceny, czy jest wiedzą, podane jest jako: albo Jones jeździ Fordem, albo Brown jest w Barcelonie).

Okazuje się zatem, że umiejętności, które wymienia Williamson (umiejętności przeprowadzenia dekompozycji czy korzystania z pomocy zewnętrznych) – chociaż pomocne w konstruowaniu eksperymentu myślowego lub zrozumieniu jego roli w argumentacji – nijak się mają do oceny samego eksperymentu myślowego⁵⁶. Williamsonowi zostaje ostatni element treningu filozoficznego: wsparcie od prowadzących zajęcia. Ale skoro nie ma podstaw twierdzić, że umiejętności, które filozof zdobywa w trakcie swojej edukacji i kariery akademickiej, przekładają się na trafność sądów intuicyjnych, to studenci otrzymujący wsparcie od swoich profesorów co do tego, która intuicja jest trafna, znajdują się w sytuacji ślepców z obrazu Pietera Bruegela.

⁵⁶ Należy bowiem raz jeszcze podkreślić, że struktura logiczna przykładów Gettier'a nie jest skomplikowana. Co więcej, do ich oceny nie jest wymagana żadna wyrafinowana wstępna wiedza; nie używa się w nich także żadnych technicznych pojęć. Trudno zatem powiedzieć, w jaki sposób umiejętności, które zdobywa adept filozofii, mają dawać mu przewagę w ocenie eksperymentów myślowych (w szczególności w ocenie scenariuszy Gettier'a) nad osobami bez wykształcenia filozoficznego

Kiedy nieinferencyjne klasyfikacje można ćwiczyć? Potrzebne byłoby niezależne kryterium, które pozwalałoby na informację zwrotną, co najmniej binarną: klasyfikacja poprawna / klasyfikacja błędna. Devitt, dyskutując zarzut z biegłości, podaje przykład paleontolożki, która widząc kawałek białej materii w ziemi, potrafi powiedzieć, czy to czaszka świni, czy zwykły kamień⁵⁷. Ponieważ widziała już wiele takich elementów i wykopywała je, jej intuicja została wytrenowana – wystarczyło popracować chwilę łopatą, żeby stało się jasne, czy to kość, czy skała. Dzięki temu teraz potrafi ocenić, czy odkopywany fragment to część zwierzęcej czaski, nawet jeżeli nie potrafi wyartykułować powodów, dla których tak uważa.

Devitt twierdzi, że podobnie jest z intuicją filozoficzną. Problem polega na tym, że nie wiadomo, co miałyby pełnić rolę odkopywania łopatą. Jeżeli ekstensją mojego pojęcia wiedzy są wszystkie uzasadnione prawdziwe przekonania, a ekstensją pojęcia wiedzy Gettier'a jest pewien ich podzbiór (w których uzdatnienie nie jest przypadkowe), to dopóki w żadnym z nich nie ma niespójności, oba pojęcia są równie dobre.

Podsumowanie

Badania z nurtu negatywnej filozofii eksperymentalnej wskazują, że wykorzystanie intuicji w argumentacji filozoficznej jest ryzykowne. Ponieważ jest ona wrażliwa na filozoficznie nieistotne czynniki, argumenty o nią oparte mają wątpliwą wartość.

Zarzut z biegłości mówi, że negatywna filozofia eksperymentalna nie dostarcza powodów, dla których filozofowie nie powinni ufać swojej intuicji – ich wykształcenie uodparnia ich na te niepożądanе efekty. Starłem się pokazać, że ten wniosek jest nieuzasadnio-

⁵⁷ Zob. M. Devitt, *Experimental Semantics*, Philosophy and Phenomenological Research, nr 82, 2011.

ny. Po pierwsze, intuicje filozofów są podatne na te same manipulacje co intuicje niefilozofów. Po drugie, jeżeli intuicje są nieinferencyjnymi aplikacjami pojęć, trenowanie ich jest niemożliwe. Skoro tak, to wykształcenie filozoficzne nie daje osobie formułującej sąd będący przedmiotem intuicji żadnej przewagi nad osobami nieposiadającymi takiego wykształcenia.

Can philosophical intuition be trained? Noninferential theory of intuition and negative experimental philosophy

The aim of the study presented here is to show that there is little advantage in invoking arguments rather than intuitions to account for how thought experiments are evaluated. I focus on Williamson's attack on the claim that there is no principal difference between intuitions of non-philosophers and philosophers. I discuss empirical results that show that intuitions may be subject to several forms of bias, thereby casting doubt on the viability of intuitions as an evidential source in philosophy. I then discuss another set of empirical studies that contradict a prediction that Williamson seems to be making in his reasoning: that persons with expertise in philosophy should be resistant to these biases. One possible explanation of these results is that the intuitions employed by professional philosophers are not, in principle, different from the unreflective intuitions of lay-person