

KONRAD WERNER*

PAN COGITO WYPEŁNIA KWESTIONARIUSZ
FILOZOFIA EKSPERYMENTALNA WOBEC PYTANIA
O NATURE KOMPETENCJI FILOZOFICZNEJ**

Abstract

MR. COGITO FILLS IN A QUESTIONNAIRE
ON EXPERIMENTAL PHILOSOPHY AND THE NATURE OF PHILOSOPHICAL EXPERTISE

The project of experimental philosophy rests on the assumption that comparing the philosophical views held by professional philosophers with the views of non-philosophers is logically correct and philosophically plausible. There are at least three components of this assumption. First, experimental philosophers are committed to the institutional account of philosophical competence: a person counts as a philosopher if they have graduated in philosophy or at least attended philosophy lectures. Second, experimental philosophers assume that some words from everyday vocabulary automatically refer to certain philosophical problems. Third, experimental philosophy fails to distinguish between *de re* and *de dicto* philosophical beliefs. I propose harking back to an approach to philosophical competence that portrays it as a kind of self-knowledge (the recognition of one's epistemic position, similar to what Husserl referred to as bracketing of the natural attitude). In this light, I offer some new prospects for experimental philosophy.

Keywords: experimental philosophy, philosophical competence, metaphilosophy

Istnieje przekonanie, że filozof jest ekspertem w dziedzinie intuicji pojęciowych, które wprowadzie wszyscy mamy, lecz zwykle nie czynimy ich przed-

* Instytut Filozofii, Uniwersytet Warszawski, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, k.werner2@uw.edu.pl, ORCID: 0000-0002-8947-3722.

** Artykuł powstał w wyniku realizacji projektu badawczego nr 2016/20/S/HS1/00046 finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki. Chciałbym w tym miejscu podziękować moim współpracownikom z prowadzonego przez Katarzynę Paprzycką-Hausman Zakładu Epistemologii Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, z którymi wielokrotnie dyskutowałem przedstawione w artykule idee. Jestem także wdzięczny recenzentom za cenne uwagi.

miotem uwagi. Twierdzi się więc, że istnieje intuicyjne ujęcie tego, czym na przykład jest wiedza, dobro czy wolne i celowe działanie:

Próby zgłębiania intuicji mają swe źródło w tradycji filozoficznej, która powstała na długo przed narodzinami filozofii eksperymentalnej [...]. Badania przeprowadzane w tym tradycyjnym podejściu opierają się na idei, zgodnie z którą możemy lepiej poznać pewne zagadnienie, jeśli spojrzymy na odnoszące się do niego intuicje. Na przykład w epistemologii przyjmowano, że postęp w kwestii natury wiedzy można uczynić dzięki badaniu intuicji dotyczących tego, czy dana sytuacja może uchodzić za przypadek posiadania wiedzy (Knobe, Nichols 2017).

Intuicje te manifestują się, między innymi, w postaci określonego użycia i rozumienia pojęć. Stąd, na przykład, Michael Dummett twierdzi, że

jedynym narzędziem filozofa jest analiza pojęć, które już posiadamy, ale które wprawiają nas w zamęt; próbuje on uporać się z tym zamętem (Dummett 2010: 16).

Powstaje w tym kontekście pytanie, czy intuicje filozoficzne manifestujące się w użyciu pojęć są jakoś zawarte w codziennym dyskursie i działaniu, a zadaniem filozofa jest jedynie zwrócenie na nie uwagi, a następnie zbadanie w ich naturalnym środowisku. Być może jednak filozof musi najpierw „wypreparować” interesujące go pojęcia z codzienności. Jeśli zachodzi to drugie, to dopiero intuicje i pojęcia przeniesione do właściwych dla filozofii „warunków laboratoryjnych” mogą stać się przedmiotem badań. Rozstrzygnięcie tej sprawy ma zasadnicze znaczenie, jeśli chcemy wiedzieć, jakie związki zachodzą między kompetencją pojęciową filozofa a kompetencją pojęciową zwykłego użytkownika języka. Inaczej nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć, czy i ewentualnie pod jakimi warunkami można je ze sobą zestawiać i porównywać. W szczególności nie wiemy, czy zwykła kompetencja językowa, którą widać na przykład w intuicyjnie wydawanych sądach, może dostarczać jakichkolwiek argumentów w dyskusjach filozoficznych. Tym samym nie jest też jasna odpowiedź na pytanie, pod jakimi warunkami filozofia miałaby korygować niektóre z potocznych intuicji czy język codzienny. Wizja filozofa jako eksperta w dziedzinie intuicji nie jest oczywista (por. np. Cappelan 2012), niemniej znajduje się wśród założeń, na których opiera się dynamicznie rozwijająca się filozofia eksperymentalna. Przeciwstawiana jest zwykle rozumianemu jako wysiłek o charakterze apriorycznym tradycyjnemu filozofowaniu, które określa się, cokolwiek pejoratywnie, jako gabinetowe (*armchair philosophy*).

Filozofię eksperymentalną dzieli się standardowo na dwa nurty (por. Knobe, Nichols 2017): nurt „negatywny” pragnie wykazać, że intuicje, na których opierają się tradycyjne analizy filozoficzne, są niewiarygodne. Zależą bowiem od szeregu przypadkowych okoliczności, przez co nie mogą stanowić podstawy dla ogólnych twierdzeń na temat wiedzy czy moralności (np. Nichols,

Stich, Weinberg 2003, por. Machery i in. 2004, Machery i in. 2017, Buckwalter, Stich 2014). Na tym tle drugi z nurtów ma charakter pozytywny w tym sensie, że jego celem jest, w uproszczeniu, dostarczenie nowego materiału do analiz filozoficznych, ewentualnie dostarczenie dodatkowych argumentów na rzecz takiego czy innego poglądu (np. na temat charakteru wiedzy, por. Buckwalter 2010). Może się bowiem okazać, że pewne intuicje są znacznie powszechniejsze od innych, a to może z kolei przemawiać na rzecz określonego stanowiska bądź przeciw niemu.

Pojawienie się filozofii eksperymentalnej wywołało pewien kryzys w metodologii filozoficznej, która skądinąd nigdy nie stanowiła dobrze określonego zbioru narzędzi i metod (Livengood i in. 2010, por. też Baz 2017). Powstało bowiem pytanie, jaki w zasadzie jest punkt wyjścia, przedmiot i cel tradycyjnie pojętych badań filozoficznych, zwłaszcza w sytuacji, gdy istnieje rozbieżność w poglądach między filozofami a innymi użytkownikami języka. Okazało się, że do pewnego stopnia nie jest jasne, co – jeśli cokolwiek – uprawomocnia wysiłek teoretyczny filozofa i czyni go bardziej zaufaną stroną w przypadkach rozbieżności intuicji.

W najnowszej literaturze szeroko dyskutuje się kwestie filozoficznej intuicji eksperckiej (Williamson 2004, 2011, Sosa 2006, Swain, Alexander, Weinberg 2008, Deutsch 2010, Kuntz, Kuntz 2011, Nado 2014, 2016, Egler, Ross 2018). Rozważania te w szczególności koncentrują się wokół pytania, czy filozof ma w zanadrzu narzędzia myślowe, które czynią jego głos, na przykład w sprawie rozumienia wiedzy, bardziej wiarygodnym. W przeciwnym razie, tj. jeśli profesjonalne filozofowanie nie jest związane z żadnymi swoistymi narzędziami, to choć rzadko formułuje się to wprost, można wątpić, czy tradycyjna filozofia ma rację bytu. Stawka jest więc bardzo wysoka.

Artykuł nie ma na celu wykazania, że intuicje filozoficzne tzw. zwykłych użytkowników języka (określanych niezgrabnie jako niefilozofowie) są niewiarygodne. Będę raczej starał się wykazać, że nie wszystkie spośród tych intuicji i przekonań są rzeczywiście filozoficzne. W związku z tym zestawianie intuicji i przekonań filozofów z intuicjami i przekonaniem niefilozofów czasem jest poprawne, a innym razem nie. Nie każde użycie słów takich jak „wiedza”, „uzasadnienie”, „intencjonalność” i ich pochodnych (posługiwać się będę roboczym pojęciem filozoficznego „słowa-klucza”) odsyła do zagadnienia o istotnie filozoficznym charakterze. Filozofia eksperymentalna powinna więc dysponować środkami – chodzi tu zarówno o środki wyrazu, tj. odpowiednie pojęcia, jak i o odpowiednie metody – aby wydobyć te przekonania uczestników badania, które mają rzeczywiście charakter filozoficzny, a tym samym mogą być zestawiane z przekonaniem filozofów „tradycyjnych”.

Punktem wyjścia moich rozważań będzie krytyka podejścia, które nazywam instytucjonalną definicją kompetencji filozoficznej. Ten wcielony w praktykę badawczą pogląd stanowi ośrodek metafizycznego paradygmatu, w którym pracują filozofowie eksperymentalni, paradygmatu, który według mnie należy odrzucić. To zaś, jak pokażę, nie tylko nie powinno skutkować odrzuceniem samego projektu eksperymentalnego, lecz wprost przeciwnie — jego wzbogacaniem o nowe problemy i metody.

Trzeba zaznaczyć, że filozofia eksperymentalna jest nurtem wewnątrznie zróżnicowanym. Odróżnienie programu negatywnego od programu pozytywnego tylko częściowo ujmuje tę różnorodność. Tym trudniej jest formułować stanowcze osądy całego nurtu. W artykule zwracam się głównie ku programowi negatywnemu, a wewnątrz niego — przede wszystkim (choć nie wyłącznie) ku tym studiom, które *explicite* poświęcone są zagadnieniu eksperckości intuicji filozoficznych (np. Schwitzgebel 2009, Schwitzgebel, Rust 2009, Schwitzgebel, Cushman 2012, Tobia, Buckwalter, Stich 2013). Wraz z nimi przedmiotem mojego zainteresowania są więc także pewne metateoretyczne rozważania poświęcone kwestii kompetencji filozoficznej (np. Nado 2014, Egler, Ross 2018).

1. FILOZOFIA EKSPERYMENTALNA

Filozofowie niekiedy powołują się na domniemane potoczne intuicje lub przekonania, posiadane wprawdzie przez osoby niezaangażowane w profesjonalne spory filozoficzne, niemniej dotyczące fundamentalnych kwestii filozoficznych. Niektórzy twierdzą na przykład, że „zwykli ludzie” są realistami w sporze o istnienie świata (np. lista tzw. przekonań wyjściowych Searle’a 1999). Punktem wyjścia filozofów eksperymentalnych jest postulat, aby tego typu twierdzenia zbadać i sprawdzić, co niefilozofowie faktycznie myślą.

Przedstawiciele nurtu eksperymentalnego wychodzą z założenia, że po pierwsze, nie należy *a priori* przyjmować twierdzeń na temat treści potocznych intuicji czy przekonań filozoficznych (o ile istnieją), a po drugie — że ich treść można empirycznie ustalić (za klasyczną uważa się już publikację Weinberga, Nicholisa i Sticha 2001; podsumowania — por. m.in.: Nadelhoffer, Nahmias 2007, Knobe, Nichols 2008, 2017, Alexander 2012, Beebe 2012, Buckwalter 2012, Knobe i in. 2012, Knobe 2015; uwagi krytyczne — por. Sosa 2006, Kauppinen 2007, Cullen 2010, Woolfolk 2013). Filozofia eksperymentalna bada zatem m.in., jakie jest intuicyjne rozumienie wiedzy (i jakie tu zachodzą różnice indywidualne, grupowe, kulturowe) czy jakie jest intuicyjne rozumienie argumentów sceptycznych (Weinberg, Nichols, Stich 2001, Nichols, Stich,

Weinberg 2003). Bada wpływ czynników praktycznych (mówi się o tzw. *pragmatic load*) na przyjmowane przez ludzi kryteria przypisywania wiedzy, czyli m.in. w jakim stopniu oszacowanie niezbędnego uzasadnienia dla wiedzy zależy od spodziewanych korzyści (Buckwalter 2010), a także w jaki sposób przypisywanie wiedzy oraz postaw intencjonalnych zależy od oceny moralnej (Knobe 2003, Beebe, Buckwalter 2010, Paprzycka 2015).

Dobłą ilustracją całego nurtu są badania, w których przedstawia się uczestnikom scenariusze gettierowskie. Są to możliwe scenariusze zdarzeń podobne do tych opisanych przez Edmunda Gettier'a (1991), których bohater dysponuje prawdziwym i uzasadnionym przekonaniem, lecz zaistniałe okoliczności i tak nie pozwalają — zdaniem większości analizujących tę sprawę epistemologów — na uznanie tego przekonania za wiedzę. Powstaje naturalne pytanie, jakie intuicje na temat wiedzy w tego typu sytuacjach mają „zwykli” posiadacze wiedzy (użytkownicy języka) i jak ich intuicje mają się do intuicji epistemologów (por. Nichols, Stich, Weinberg 2003, krytyczne ujęcie m.in. w Brown 2013).

2. INSTYTUCJONALNA DEFINICJA KOMPETENCJI FILOZOFICZNEJ A KWESTIA CIĄGŁOŚCI FILOZOFII

Właściwym punktem wyjścia moich rozważań jest pytanie, kto jest filozofem w rozumieniu filozofii eksperymentalnej. Panuje dość powszechna zgoda (w zasadzie niebędąca przedmiotem osobnego namysłu), że filozofów należy szukać na uniwersytetach, w profesjonalnych stowarzyszeniach itp. Bycie filozofem znaczy zatem pełnienie stosownie do aktualnych potrzeb pewnej funkcji w społecznym podziale pracy. Jeśli wziąć ten pogląd wcielony w praktykę badawczą serio, to można tu mówić o instytucjonalnej definicji kompetencji filozoficznej na wzór klasycznej już instytucjonalnej definicji dzieła sztuki, a przynajmniej o instytucjonalnym kryterium posiadania kompetencji filozoficznej.

Zgodnie z instytucjonalną definicją dzieła sztuki dowolny przedmiot staje się dziełem sztuki w wyniku ujęcia go przez artystę, kuratora lub galerię w stosowne ramy instytucjonalne (por. Danto 2006, Dickie 1974). Podobnie, człowiek może zostać uznany za posiadającego kompetencję filozoficzną, o ile legitymuje się odpowiednimi certyfikatami w postaci zdanych egzaminów, zdobytych dyplomów itp. Na przykład Nichols, Stich i Weinberg (2003) formułują *explicit* hipotezę, że obserwowane między ludźmi różnice dotyczące oczekiwanej mocy uzasadnienia przekonań są proporcjonalne do liczby zajęć filozoficznych, w których uczestniczyli. Im więcej ktoś miał do czynienia z akademicką filozofią, tym bardziej wyśrubowane warunki będzie nakładał na wiedzę.

Kuntz i Kuntz (2011) biorą za swój cel zbadanie pewnych przekonań utrzymywanych przez filozofów i poszukują tych ostatnich na profesjonalnych serwisach i listach mailingowych, takich jak np. *philosoph-l*. Tym samym bycie filozofem jest utożsamione z byciem zawodowym filozofem, tj. pełnieniem pewnej funkcji w społeczeństwie podzielonym według kryterium eksperckiego (por. Schwitzgebel 2009, Schwitzgebel, Rust 2009, Schwitzgebel, Cushman 2012, Tobia, Buckwalter, Stich 2013, z których wszyscy stawiają sobie za cel zbadanie określonych intuicji bądź zachowań filozofów i rozumieją przez to określoną grupę zawodową). Badanie przeprowadzone przez Bourgeta i Chalmersa (2014) nie jest wprawdzie zwykle zaliczane do nurtu filozofii eksperymentalnej, niemniej stanowi wyraźną ilustrację kryterium instytucjonalnego. Zaproszenia do wypełnienia ankiety światopoglądowej mającej dać obraz przekonań żywionych przez dzisiejszych filozofów (na użytek przyszłych historyków) zostały rozesłane do stowarzyszeń akademickich oraz przez zawodowe listy mailingowe.

Jest rzeczą zrozumiałą, że podejście instytucjonalne funkcjonuje jako pewna praktyczna dyrektywa lub operacjonalizacja „bycia filozofem”. Jeśli interesują nas przekonania filozofów, to najszybciej można ich znaleźć pośród pracowników wyższych uczelni. Jeśli z kolei interesują nas przekonania nieprzetworzone przez refleksję filozoficzną, to najprościej będzie wykluczyć z grupy badanych wszystkich tych, którzy z racji ukończonych studiów lub wykonywanego zawodu mieli szansę w tego rodzaju refleksję się zaangażować.

Nie mam zastrzeżeń w stosunku do tej operacjonalizacji jako takiej. Warto tu jednak zwrócić uwagę, że podejście instytucjonalne jest również powszechnie przyjmowane wśród tych, którzy, broniąc refleksji gabinetowej, odwołują się do intuicji eksperckiej. Na przykład Williamson (2011) twierdzi, że intuicje nie-filozofów są nieistotne, ponieważ tylko profesjonalni filozofowie są nauczeni (*trained*) stosownych narzędzi i metod myślenia, które pozwalają na odpowiedni z filozoficznego punktu widzenia wgląd w swoje intuicje i wydobywanie z nich filozoficznie istotnych treści. Podobnie argumentują m.in. Kauppinen (2007) i Ludwig (2007). Ten fakt wskazuje, że mamy tu do czynienia z czymś więcej niż tylko z praktyczną dyrektywą lub operacjonalizacją, a więc z czymś mającym wpływ na nasze rozumienie bycia filozofem. Okazuje się bowiem, że podejście instytucjonalne wyznacza ramy debaty między eksperymentalistami a ich przeciwnikami. Tym samym podejście to zaczyna mieć znaczenie już nie tylko w praktyce badawczej, lecz także w metafizycznej, a więc w teoretycznej debacie. Tak daleko idąca instytucjonalizacja naszego myślenia o filozofii i byciu filozofem jest tymczasem sprawą kontrowersyjną, której należałoby poświęcić chwilę namysłu. Powtórzę, instytucjonalna operacjonalizacja „bycia filozofem” dokonana na potrzeby dobrze określonych badań nie powinna bu-

dzie wątpliwości. Problematiczne jest jednak poszerzenie zakresu podejścia instytucjonalnego, które zdaje się kształtować metafizologiczną debatę na temat specyfiki myślenia filozoficznego jako takiego. Twierdę, że poszerzenie to jest zupełnie nieuprawnione.

Instytucjonalne kryterium wymagałoby obszerniejszych badań. Tutaj chciałbym zwrócić uwagę na jedną sprawę. Gdy Starmans i Friedman (2012) twierdzą, że w zasadzie nie wiemy, co zwykli ludzie myślą o wiedzy, lecz wiemy, co filozofowie na przestrzeni wieków na temat wiedzy myśleli, to rozważają przy tym grupę oznaczoną szyldem „filozofowie” w szerszej historycznej perspektywie. Grupa ta siłą rzeczy nie składa się jednak tylko z tzw. zawodowych filozofów w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Nie byli nimi Kartezjusz, Leibniz czy Locke, nie wspominając o Platonie, skoro dzisiejsze akademickie ramy instytucjonalne zostały wprowadzone w dziewiętnastym wieku. Ład instytucjonalny i podziały ról społecznych zmieniały się wielokrotnie na przestrzeni wieków, a tym samym nie ma powodu zakładać, że terminy „filozofia” i „filozof” ujęte jako część społecznego podziału pracy miały w tej społecznej i semantycznej ewolucji zawsze to samo stabilne znaczenie.

Nikt nie ma jednak wątpliwości, że wymieni myśliciele byli filozofami. Warto więc zadać pytanie, co wewnętrznie integruje grupę określaną mianem „filozofów” i co pozwala dzisiejszym badaczom na podsumowujące uogólnienia, podobne do tych przeprowadzonych przez Starmans i Friedmana. Na czym miałyby polegać ciągłość między Kartezjuszem a ludźmi zawodowo uprawiającymi filozofię dzisiaj – ciągłość, w którą filozofowie eksperymentalni zdają się wierzyć, aby móc zdystansować się od stuleci tradycyjnego filozofowania? Warto przy tej okazji zwrócić uwagę, że możliwy jest pogląd, wyrażony ostatnio przez Toma Sorella (2018), zgodnie z którym filozofia eksperymentalna w ogóle nie jest filozofią, lecz częścią psychologii poznawczej lub szerzej pojętych empirycznych nauk o poznaniu (kognitywistyki). Nie ma tu jednak miejsca, aby tę ideę głębiej rozważyć. Podążam więc za powszechnie przyjętym ujęciem, zgodnie z którym wysiłki eksperymentalistów w jakiś sposób wpisują się w filozofię jako taką.

Jedną z dostępnych, dość oczywistych, odpowiedzi na problem ciągłości jest wskazanie, że niezależnie od ról społecznych istnieją problemy i zagadnienia filozoficzne, tj. pewien zestaw pytań, które definiują filozofię i tym samym ustanawiają ciągłość między wszystkimi ludźmi, którzy zagadnienia te podejmowali (ujęcie tego typu można znaleźć w Perzanowski 2015). Ta odpowiedź wydaje się obiecująca, lecz w takim sformułowaniu jest raczej nie do przyjęcia przez filozofa eksperymentalnego. Jeśli bowiem z filozofią miałyby być tak jak, powiedzmy, z fizyką, to ciągłość problemów nie oznacza jawności tych problemów; nie oznacza powszechnej dostępności narzędzi do radzenia

sobie z nimi. Wreszcie — ciągłość problemów dopuszcza różnorodność słowników, w których te problemy znajdują wyraz. Możemy się zgodzić, że istnieje ciągłość problemów właściwych na przykład fizyce, lecz w różnych czasach stosowano różne słowniki dla ich wydobywania i tylko stosunkowo nieliczna grupa ludzi te słowniki i szerzej pojęte metody opanowywała. Tym samym stawianie niefizyka przed problemem z zakresu fizyki jest bezcelowe, a nawet — zwłaszcza jeśli wziąć współczesną postać tej dziedziny, a więc jej współczesny słownik — po prostu niewykonalne. Fizyk nie musi zestawiać swych twierdzeń z tym, co niefizyk ma do powiedzenia (argument podniesiony m.in. przez Williamsona 2011, choć w innym kontekście). Tymczasem filozof eksperymentalny musi jakoś obronić pogląd, zgodnie z którym postawienie niefilozofa przed problemem filozoficznym jest możliwe (poprawne) i, co więcej, niejako, tj. wydobywa na jaw istotnie filozoficzną intuicję.

Filozofia eksperymentalna zdaje się więc wierzyć w jakąś odmienną ciągłość problemów filozoficznych. Zwraca się w kierunku słownika i zdaje się twierdzić, że pewne potocznie używane pojęcia, a nawet ich językowe etykiety, działają w ten sposób, iż są wyrazem intuicji o charakterze filozoficznym niezależnie od sytuacji; można powiedzieć — niezależnie od aktualnie prowadzonej gry językowej. Będę mówił w tym kontekście o filozoficznych „słowach-kluczach”. Ewentualnie może chodzić o ciągłość samych intuicji filozoficznych, co dobrze wkomponowałyby się w szerszy metafizyczny pogląd eksperymentalistów wiążący filozofię z intuicją jako specyficzną władzą poznawczą. Ponieważ jednak nie mamy nigdy dostępu do samych intuicji, lecz zawsze mamy do czynienia z jakimiś jej wytworami w postaci wyrażen językowych (z manifestacjami intuicji w postaci przekonań), to ostatecznie powracamy do idei słów-kluczy. Muszę przy tym podkreślić, że żaden ze znanych mi eksperymentalistów nie wyrażał tego poglądu wprost. Artykułuję zatem tę sprawę wyłącznie na własną odpowiedzialność.

Według filozofów eksperymentalnych przywołanie pojęcia wiedzy, a w zasadzie samo użycie słowa „wiedza” w codziennym kontekście, uruchamia filozoficzną intuicję i odsyła do kwestii filozoficznych, nawet wówczas gdy kontekst ten ma zupełnie niefilozoficzny charakter. Gdy więc pytamy dowolnego człowieka o to, czy postać z historii Gettier’a coś istotnie wiedziała, odpowiedź ujawnia pewną intuicję o charakterze filozoficznym lub potoczną teorię o charakterze filozoficznym, niezależnie od tego, czy ów człowiek zdaje sobie z tego sprawę, a także niezależnie od wszystkich innych okoliczności. W przeciwnym razie, tj. gdyby pytanie o wiedzę tylko w niektórych sytuacjach prowadziło do kwestii filozoficznych, to przeciwnik filozofii eksperymentalnej mógłby łatwo argumentować, że nie tyle brak odpowiednich kompetencji zwykłych ludzi, ile sytuacja wyboru, w której zostali postawieni, nie ma istotnie filozoficznego

charakteru. Tym samym wydobyte w ten sposób poglądy szerokich rzesz na temat, powiedzmy, historii Gettier'a, nie niosą żadnego filozoficznie doniosłego ładunku. Aby się przed takim argumentem z góry ubezpieczyć, filozof eksperymentalny musi przyjąć, że niezależnie od kontekstu decyzja na temat scenariusza gettierowskiego ma charakter filozoficzny lub sygnalizuje potoczną intuicję filozoficzną.

3. PRZEKONANIA *DE RE* I *DE DICTO*

Podsumowując dotychczasowe ustalenia, wydaje się, że filozofia eksperymentalna opiera się na następujących założeniach: po pierwsze, każdy z nas dysponuje intuicyjnym ujęciem spraw, którymi zajmują się filozofowie, np. wiedzy czy celowego działania. Można tu nawet mówić o potocznych teoriach na te tematy. Po drugie, teorie te są niejako automatycznie uruchamiane przez język potoczny bądź też dają o sobie znać za pośrednictwem mowy potocznej. To idea filozoficznych słów-kluczy, takich jak „wiedza”, „intencja”, „obiektywnie”, „subiektywnie”. Po trzecie, istnieje grupa ludzi – zawodowych filozofów – definiowana instytucjonalnie, która rości sobie prawo do posiadania szczególnej kompetencji w posługiwaniu się takimi słowami-kluczami. Uzasadnieniem społecznej roli zawodowego filozofa gabinetowego ma być więc jakiś szczególny wgląd w ich znaczenia – wgląd w stojące za nimi intuicje. Wreszcie, po czwarte, można, a nawet należy poglądy wyrażane przez zawodowych filozofów porównywać z poglądami niefilozofów. Może to mieć bowiem jakąś funkcję korygującą w stosunku do społecznego podziału pracy, gdyby się okazało, na przykład, że o żadnym szczególnym wglądzie w znaczenia w obozie filozofów nie ma mowy.

W pierwszej kolejności rozważę bliżej sprawę porównywalności przekonań filozofów i niefilozofów, a następnie przyjrę się bliżej sprawie słów-kluczy. Oba stanowiska są w moim przekonaniu nie do utrzymania. Pośrednio również z tych powodów nie daje się utrzymać podejścia instytucjonalnego, o ile rozumieć je jako paradygmat metafizyczny, a nie jedynie jako pomocną operacjonalizację.

Jeśli zastanowić się głębiej nad rzeczoną porównywalnością, to trzeba sobie przede wszystkim zdać sprawę z pozornie oczywistego faktu, że filozofowie zwykle wypowiadają się na temat wiedzy, jak i na wszelkie inne tematy, w ramach budowanej teorii, w szerszym kontekście teoretycznym, czego zwykle nie czyni się w życiu codziennym. To może mieć istotne implikacje. Porównajmy poniższe stwierdzenia:

- (1) Uważam, że wiedza jest prawdziwym, uzasadnionym przekonaniem.
- (2) Uważam, że koncepcja wiedzy jako prawdziwego, uzasadnionego przekonania dobrze oddaje praktykę naukową i dlatego powinna być przyjęta.

Podczas gdy (1) ma charakter *de re*, tzn. jest o tym, czym zdaniem mówiącego jest wiedza, (2) jest wyraźnie *de dicto*, tzn. wypowiadający ten sąd człowiek wyraża swoje przekonanie na temat pewnej koncepcji wiedzy – uważa ją za adekwatną w pewnym ściśle określonym kontekście. Jeśli nawet zgodzimy się z filozofem eksperymentalnym, że człowiek może wyznawać intuicyjny, niewyartykułowany pogląd (1), to z tego nie wynika, że ma pogląd (2). Tymczasem mógłby ktoś argumentować, że tylko przekonania tego typu, co (2) mogą mieć charakter filozoficzny we właściwym sensie.

Przyjmuję tu, że wyrażenie ma charakter *de re*, gdy bezpośrednio przypisuje jakąś cechę określonemu przedmiotowi w świecie. Gdy nie ma odniesienia do takiego przedmiotu, lecz mowa jedynie o wypowiedziach, pojęciach, teoriach itp. lub gdy odniesienie do przedmiotu w świecie ma charakter pośredni – jak to się dzieje w (2) – to wyrażenie ma charakter *de dicto* (por. omówienie rozróżnienia *de re* i *de dicto* w McKay, Nelson 2014). Kategoria przedmiotu jest przy tym możliwie najszersza i obejmuje wszystko, czemu można przypisać coś pozytywnego, jakoś go scharakteryzować.

Aby wyraźniej wskazać omawianą różnicę, porównajmy dwa sądy o charakterze metafizycznym:

- (3) Uważam, że rzeczywistość składa się z procesów, a nie rzeczy.
- (4) Uważam, że procesualny model rzeczywistości lepiej pasuje do współczesnej nauki i w tym sensie jest bardziej adekwatny niż model reistyczny.

Podczas gdy (3) jest *de re*, (4) ma charakter *de dicto*: ocenia mianowicie pewne modele rzeczywistości, a o samej rzeczywistości mówi pośrednio. Nie chcę przez to powiedzieć, że filozofowie zawsze wypowiadają się w stylizacji *de dicto* czy też że tylko zdania o charakterze *de dicto* mogą kandydować do miana twierdzeń filozoficznych. Dla mojego argumentu wystarczy, jeśli jest możliwe formułowanie tez filozoficznych w nastawieniu *de dicto* i jeśli choć niektóre z nich mają rzeczywiście charakter *de dicto*. Otrzymujemy wewnątrz tradycyjnego filozofowania dwa typy nastawienia, a stąd dwie obszerne grupy przekonań. Rodzi się więc pytanie, z którą grupą można poprawnie zestawić intuicje potoczne.

Aby sobie unaocznic omawiane rozróznienie, wyobraźmy sobie dialog, w którym ktoś wypowiada (3), a więc mówi coś na temat swojego osobistego przekonania *de re* o strukturze rzeczywistości. Na to pada odpowiedź: „Nie czuję się w mocy, aby czynić tego rodzaju rozstrzygnięcia na temat rzeczywistości, lecz jeśli bierzemy pod uwagę teorie naukowe, obecnie model procesualny jest najbardziej adekwatny i w tym sensie uważam go za prawdziwy”. Różnica między tymi wypowiedziami jest wyraźna.

Wprowadźmy pewne rozróznienie pomocnicze. Korzystając z pojęcia *qua*-przedmiotu (*qua object*) zaproponowanego niegdyś przez Kita Fine'a (1982), możemy mówić o jednym człowieku, powiedzmy o Janie, który pełni funkcję podstawy (*base*) dla wielu różnych bytów, np. Jan jako filozof, Jan jako ojciec, Jan jako ekonomista, Jan jako polityk itp. O tym, że rzeczywiście są to odmienne byty (czyli podmioty jakości) o wspólnej podstawie, można się przekonać, gdy zdamy sobie sprawę, że każdy z nich może być nośnikiem innych własności. I jak Jan jako ekonomista może być podmiotem bardzo racjonalnym, tak Jan jako polityk może charakteryzować się zadziwiająco irracjonalnością. Wreszcie Jan jako polityk może przestać istnieć wraz z zakończeniem profesjonalnej kariery, podczas gdy zostanie Jan jako ojciec i wreszcie z pewnością zostanie Jan *simpliciter*, czyli Jan jako Jan.

W tym kontekście można wyróżnić przekonania, które Jan ma jako Jan, i przekonania, które Jan ma jako zawodowy filozof. Jedną z cech odróżniających jedno od drugich może być właśnie to, że znaczna większość przekonań Jana jako Jana jest *de re* (co skądinąd należałoby empirycznie sprawdzić). Znaczy to, że Jan żyje w świecie i odnosi się naturalnie do swego środowiska jak każdy inny podmiot. Tymczasem przynajmniej niektóre przekonania Jana jako zawodowego filozofa są *de dicto*: dotyczą teorii, abstrakcyjnych modeli rzeczywistości, modeli działania, systemów normatywnych itd.

Założenia przyjęte w filozofii eksperymentalnej stwarzają więc ryzyko niepoprawnego zestawienia przekonań o charakterze *de re*, które żywi człowiek jako działający w świecie podmiot, z przekonaniem podmiotu występującego w roli filozofa, z których przynajmniej część ma charakter *de dicto*. Gdy więc Starmans i Friedman (2012) głoszą, że wiemy, co filozofowie na przestrzeni wieków myśleli o wiedzy, to mówią, że wiemy, jakie teorie wiedzy sformułowano w przeszłości. Wątpliwa jest jednak analogiczna parafraza ewentualnych przekonań potocznych na temat wiedzy, a więc coś w rodzaju „nie wiemy, jakie teorie wiedzy sformułowali zwykli ludzie w przeszłości”. Tym samym kwestia zestawienia tego, co „myśleli o wiedzy” filozofowie, z tym, co „myśleli o wiedzy” niefilozofowie staje pod znakiem zapytania.

W tym kontekście trzeba zwrócić uwagę, że metodologia zwykle przyjmowana przez eksperymentalistów nie daje żadnych narzędzi do wyłuskania tych

spośród filozoficznych przekonań zawodowych filozofów, które są istotnie *de re* i rzeczywiście mogłyby zostać zestawione z domniemanymi intuicjami filozoficznymi *de re* żywionymi przez niefilozofów.

Podsumowując, filozofia eksperymentalna powinna wziąć pod rozwagę następujące dyrektywy:

- (DYR1) Przekonania o charakterze *de re* mogą być zestawione tylko z innymi przekonaniami *de re*; odpowiednio dla przekonań o charakterze *de dicto*.
- (DYR2) Przekonania, które pewien x żywi jako x , a więc jako podmiot, mogą być zestawione tylko z przekonaniami, które pewien y ma jako y , a więc także jako podmiot (także gdy $x = y$). Przekonania relatywne do pewnego aspektu podmiotowości, do pełnionej funkcji czy granej roli (np. roli filozofa) są porównywalne, o ile rzeczony aspekt, funkcje i role są porównywalne¹.

Z DYR1 wynika, że filozofia eksperymentalna, chcąc zestawiać przekonania *de re* niefilozofów z poglądami *de re* filozofów, powinna angażować metody pozwalające na wydobycie tych ostatnich. Być może jest w stanie to uczynić za pomocą pewnego rodzaju pogłębionego wywiadu w rozumieniu Smitha, Flowersa i Larkina (2009) lub Petitmengin (2006). Rzecz w tym jednak, na co zwraca uwagę Andow (2016), że filozofia eksperymentalna w zasadzie nie czyni użytku z metod jakościowych².

Interesująco w tej perspektywie rysuje się ewentualność, że ten sam człowiek pozostaje w swoistym wewnętrznym konflikcie, na przykład gdy przekonania Jana jako Jana są trudne do uzgodnienia z przekonaniami Jana jako zawodowego filozofa. Być może w ten sposób można rozumieć te wyniki eksperymentalne, które zdają się pokazywać, że intuicja zawodowych filozofów jest równie zależna od kontekstu i zmienna jak intuicje niefilozofów (por. np.

¹ Porównywalność samych ról to temat zbyt szeroki, aby o nim tu mówić. Niemniej w świetle DYR2 rodzi się potrzeba, aby filozofia eksperymentalna dysponowała przynajmniej roboczym rozeznaniem typów ról lub aspektów, w których ujawniają się badane przez nią przekonania.

² Inną interesującą możliwością jest porównywanie przekonań *de dicto*, a więc postawienie niefilozofów, skłonnych naturalnie do formułowania przekonań *de re*, w takich sytuacjach, które zachęcą ich do zwrócenia uwagi na ich system przekonań jako taki, a więc do zwerbalizowania ich przekonań *de dicto*. Wówczas dopiero będzie można te ostatnie porównać z przekonaniami *de dicto* profesjonalnych filozofów. Chodziłoby więc o stworzenie takich sytuacji na potrzeby eksperymentu, gdzie badani byłiby skłonni dokonać przekierowania uwagi i refleksji z rzeczy na myślenie i mówienie, a szerzej – z rzeczy na poznawanie rzeczy (coś takiego ma miejsce w badaniach tzw. substytucji sensorycznej, por. Kałwak i in. 2018, Auvray, Myin 2009).

Schwitzgebel, Cushman 2012). Ktoś mógłby jednak argumentować, że wprawdzie przekonania *de re*, które filozofowie mają jako podmioty, dzielą wszystkie „niedoskonałości” osobistych przekonań *de re* posiadanych przez innych ludzi, lecz doniosłość tego faktu dla poznawczego statusu filozoficznych przekonań *de dicto*, a więc tych, które ktoś żywi jako zawodowy filozof i z których jako filozof powinien być rozliczany, jest dalece nieoczywista. Jednocześnie są to sprawy, które zdają się znacznie przekraczać możliwości filozofii eksperymentalnej w jej obecnej metodologicznej odsłonie.

4. FILOZOFICZNE SŁOWA-KLUCZE – PRZYKŁADOWE ZASTOSOWANIE

Jak widzieliśmy, filozofowie eksperymentalni uznają, że w mowie potocznej istnieją wyrażenia, które w znacznym stopniu automatycznie odsyłają do intuicyjnego ujęcia problemów filozoficznych. Jak zaznaczyłem, czym innym jest wiara w istnienie problemów filozoficznych, które co do zasady są dostępne wszystkim, a czym innym wiara w istnienie powszechnego słownika, w którym te problemy są artykułowane. Można by twierdzić, że problemy filozoficzne istnieją w formie załączkowej już na poziomie mowy potocznej, lecz dotarcie do nich wymaga czegoś więcej niż umiejętność posługiwania się językiem potocznym. Filozof eksperymentalny musi jednak odrzucić taką ewentualność. W przeciwnym razie narażałby się na prosty zarzut ze strony tradycyjnego filozofa, zgodnie z którym filozoficzna intuicja pojęciowa zwykłego człowieka nie ma znaczenia dla filozofii, o ile ów człowiek nie podejmie jakiegos dodatkowego wysiłku poznawczego (por. Kauppinen 2007, Ludwig 2007).

Ideę słów-kluczy w praktyce widać w znanym eksperymencie Joshuy Knobera (2003). Podał on badanym dwie historyjki, a w zasadzie jedną w dwóch wersjach — w wersji z warunkiem szkodzenia oraz w wersji z warunkiem pomagania. Różnią się one tylko tym, że w jednym wypadku rozpoczęcie pewnej działalności przez firmę pozytywnie wpłynie na środowisko, a w drugim — negatywnie. W obu wypadkach bohaterowi historyjki — dyrektorowi firmy — środowisko jest obojętne (nie ma woli, aby mu szkodzić, nie ma też woli, aby mu pomóc, interesują go tylko zyski). Tymczasem odpowiedzi badanych wyraźnie wskazują, iż są dużo bardziej skłonni przyznać, że dyrektor intencjonalnie zaszkodził środowisku, niż że mu intencjonalnie pomógł. Wydaje się jednak, że z punktu widzenia struktury aktu intencjonalnego obie wersje się nie różnią. Z badań tych wyciąga się wniosek, że ludzie mają tendencję do łączenia oceny intencjonalności z porządkiem normatywnym, w tym wypadku z moralną oceną czynu. Literatura na ten temat jest olbrzymia w samej filo-

zofii eksperymentalnej (np. Nichols, Ulatowski 2007, Paprzycka 2015, por. także Wierzbicki 2018 w sprawie analogicznego problemu Butlera), nie licząc rozważań z zakresu intencjonalności czynu przynależących do filozofii tradycyjnej (m.in. Harman 1976).

Z punktu widzenia omawianych tu kwestii istotne jest, że w scenariuszach Knobe'a użycie słowa „intencjonalnie” ma odsyłać do filozoficznych problemów intencjonalności czynu. Pomijam subtelności językowe związane z sensem „intencjonalnie”, który w języku polskim bywa też oddawany jako „celowo”. Nie jest też moim zamiarem sugerowanie, że nie ma w ogóle związku między filozoficzną problematyką intencjonalności czy celowości czynu a potocznymi intuicjami, które dały o sobie znać w eksperymencie Knobe'a. Sprawą kontrowersyjną jest jednak pogląd, zgodnie z którym odpowiedź udzielona na pytanie Knobe'a o intencjonalność czynu przypisywanego fikcyjnej postaci jest już sama w sobie, tj. bez żadnych dodatkowych warunków, pewną decyzją o charakterze deklaracji filozoficznej. Podobnie jest ze słowami „wie” i „wiedza” w scenariuszach gettierowskich, z których korzystają m.in. Nichols, Stich i Weinberg (2003).

Z tego, co powiedzieliśmy, nie wynika oczywiście, że eksperyment Knobe'a nie powinien być brany pod uwagę w dyskusjach z zakresu tradycyjnej filozofii działania. Wprost przeciwnie, dostarcza on istotnie nowego materiału do refleksji filozoficznej. Rzecz w tym jednak, że oszacowanie filozoficznej doniosłości efektu Knobe'a w tej postaci, w której ukazuje się on w oryginalnym badaniu, zdaje się w pełni zależeć od woli uczestników tradycyjnej debaty. Innymi słowy, przeciwnik filozofii eksperymentalnej może odrzucić wyniki Knobe'a, o ile ten ostatni nie wykaże, że warunki, w których miało miejsce użycie przez niefilozofów słowa-klucza „intencjonalnie” były takie, iż można mówić o rzeczywistym odniesieniu się do kwestii filozoficznych. W samym użyciu słów-kluczy nie ma nic, co by tego rodzaju odniesienie gwarantowało.

5. FILOZOFICZNE PROBLEMY — DANE CZY ZADANE?

Idea słów-kluczy, czyli słownych etykiet, które automatycznie odsyłają do kwestii filozoficznych, jest zakorzeniona w pewnym ogólniejszym poglądzie na temat związku między perspektywą potoczną a perspektywą filozoficzną. Zasadne jest tu dokonanie rozróżnienia między dwiema skrajnościami. Z jednej strony mamy podejście bardzo wymagające (rzec można kartezjańskie), które w dwudziestym wieku sformułował Edmund Husserl, ale także tradycja analityczna. Zgodnie z tym podejściem istnieje pewna specyficzna i wymaga-

jąca droga, która prowadzi od mętnego myślenia, doświadczenia i mówienia codziennego – tego, co Husserl (1967) określił mianem naturalnego nastawienia – do *stricte* filozoficznego myślenia, które ma charakteryzować się swoistym podejściem do tego, co dane. Husserl proponował całą procedurę redukcji i „brania w nawias naturalnego nastawienia”, aby wyjaśnić, jak dojść do punktu, w którym dopiero można zacząć filozofowanie (mowa tu o początku analizy fenomenologicznej, ale w istocie jest to kolejna odsłona pytania o punkt wyjścia filozofii). Druga skrajność to pogląd, zgodnie z którym w jakimś sensie wszyscy jesteśmy filozofami, a tym samym mamy zakorzenione w codziennych praktykach, naturalne i właściwe już dzieciom zrozumienie problemów filozoficznych. To pogląd niewymagający. Gdzieś między tymi skrajnościami jest oczywiście miejsce na różne poglądy umiarkowane.

Podejście wymagające stanowi zwykle część akademickiej metafizyki (np. program tzw. filozofii naukowej czy filozofii logicznej sformułowany przez Łukasiewicza i podjęty przez Wolniewiczza czy Perzanowskiego). Dla odmiany, podejścia niewymagające oraz umiarkowane szczególnie dają o sobie znać nie tyle w metafizyce akademickiej, ile w dydaktyce filozofii. Można się o tym przekonać, przeglądając rozmaite wprowadzenia do dziedziny. Szczególnie pouczająca jest tu książka Maralee Harrell *What Is the Argument. An Introduction to Philosophical Argument and Analysis* (Harrell 2016). Dzieło jest napisane w duchu analitycznym i ma przedstawiać filozofię jako zaawansowaną analizę logiczno-semantyczną argumentów stosowanych w naukach oraz myśleniu potocznym. Ma to być pozycja ukazująca filozofię w sposób atrakcyjny szczególnie dla wysoko wykształconej kadry ekspertów dziedzin szczegółowych. Są powody, by wierzyć, że książka ma szansę osiągnąć swój cel, niemniej jej punkt wyjścia jest dość kontrowersyjny. Autorka pisze:

Wiele wprowadzeń do filozofii rozpoczyna się od przestrogi, że ludzie ogólnie nie rozumieją, czym jest filozofia. Nie sądzę jednak, aby to było prawdą. Na pierwszym wykładzie zawsze proszę moich studentów o wymienienie pytań, które w ich mniemaniu są pytaniami filozoficznymi, i studenci zawsze świetnie się spisują. Dotykają wszystkich głównych działów filozofii i zadają dokładnie te same pytania, które filozofowie zadawali od czasów starożytnych do dnia dzisiejszego. Zwykle lista zawiera [pytania]: Czy Bóg istnieje? Jaka jest natura ludzka? Co możemy wiedzieć? [...] Co jest rzeczywiste? Czym jest świadomość? Czy prawda jest względna? (Harrell 2016: 3-4)

W tym samym duchu piszą Horner i Westacott (2000). Pierwszy ustęp z ich książki brzmi następująco:

Rozważmy następujące pytania:

Czy kiedy czynię coś, co zdaje mi się wolną decyzją, to jestem rzeczywiście wolny?

Co tłumaczy zadziwiający postęp nauki w czasach nowożytnych?

Czy w erze nauki religijność jest czymś irracjonalnym?

[...]

Tego rodzaju pytania rozważają filozofowie. Ale przecież nieomal każdy myśli o zagadnieniach filozoficznych od czasu do czasu. Kto nie zastanawiał się w jakiejś chwili nad tym, czy umysł może istnieć bez ciała, czy jest Bóg albo czy możemy być absolutnie pewni, że nie śnimy cały czas? (Horner, Westacott 2000: v)

Nieco dalej rozdział poświęcony metafizyce autorzy rozpoczynają od podania kolejnych pytań, które mają być naturalnie zrozumiałe dla wszystkich. Na przykład, „czy jest różnica między sposobem, w jaki rzeczy się nam jawią, a tym, jakie są rzeczywiście?” (Horner, Westacott 2000: 1).

W duchu umiarkowanym wypowiada się przedstawiciel odmiennej tradycji, Arno Anzenbacher (2003). Zaczyna wprawdzie od stwierdzenia, że

wszyscy przez całe życie filozofujemy. Czynimy to już jako dzieci. W gruncie rzeczy filozofia nie jest dla nas niczym nowym (Anzenbacher 2003: 17).

Już jednak w następnym zdaniu mówi, że należy dokonać na sobie i własnym doświadczeniu czy myśleniu pewnego zabiegu, aby pytanie filozoficzne mogło się pojawić. Mianowicie, filozofia zaczyna się „od pytań, które nam się nasuwają, gdy swojski, powszedni świat zaczyna tracić swoją oczywistość i staje się problemem” (Anzenbacher 2003: 17). W następnym kroku, nawiązując do Kartezjusza, wprowadza już zupełnie swoistą kwestię całościowego wątplenia, które przecież nie może wystąpić w codziennym — naturalnym, jak powiedziałby Husserl — nastawieniu:

Utrata oczywistości sprawia, że wiedza doświadczalna staje się wątpliwa. Człowiek stara się przez krytykę wiedzy doświadczalnej i powszedniego świata doświadczalnego osiągnąć nową, fundamentalną pewność. Pragnie w nowy sposób ugruntować swoją możliwość wiedzy. Dokonać tego potrafi jednak tylko wówczas, jeśli weźmie swoją wątpliwość gruntownie na serio i wyciągnie z niej radykalne konsekwencje (Anzenbacher 2003: 22).

Pytanie jest więc następujące: czy problemy filozoficzne są nam dane, czy też są nam zadane, a więc wzywają do wykonania pewnej pracy. Zgodnie z pierwszym scenariuszem problemy filozoficzne są dane przede wszystkim za sprawą pewnych abstrakcyjnych pojęć, które mają swe etykiety w mowie potocznej, są więc dane wraz z mową potoczną i codziennym doświadczeniem. Postawić je i podjąć może każdy człowiek obracający się w granicach codziennego oglądu świata, owego Husserlowskiego naturalnego nastawienia. Zgodnie z drugim scenariuszem samo postawienie istotnie filozoficznego problemu wymaga dokonania pewnych operacji na materiale językowym bądź na doświadczeniu (jak chcą fenomenologowie).

Pogląd niewymagający zdaje się założony przez filozofów eksperymentalnych w ich idei słów-kluczy. Widzą oni filozofa jako tego, który osiąga pewien

rodzaj eksperckiej wprawy w operowaniu tym, czym w jakimś stopniu wszyscy potrafimy się posługiwać. Jest więc filozof niczym zawodowy piłkarz w świecie, w którym wszyscy jakoś potrafimy kopnąć piłkę i ze zmiennym szczęściem czyniliśmy to w szkole. W tym podejściu filozof jest więc ekspertem, który może, a być może nawet musi, być gotów do skonfrontowania swojej pracy z intuicjami potocznymi.

Pogląd wymagający widzi filozofa jako tego, który pracuje w bardzo specyficznych warunkach, a tym samym do oceny wyników jego pracy nie stosują się kryteria pochodzące spoza tych specyficznych warunków. Buduje w sferze intelektualnej – w sferze pojęć lub doświadczeń – coś na kształt myślowego Wielkiego Zderzacza Hadronów. Byłoby to takie „miejsce”, w którym można obserwować zjawiska nieobserwowalne gdzie indziej, choć przecież mające silny związek ze zjawiskami obserwowanymi na co dzień. Sukces jego pracy z przyczyn zasadniczych nie może być więc osądzany na zewnątrz tej intelektualnej konstrukcji. Podobnie sukces badaczy z laboratorium CERN nie podlega ocenie z punktu widzenia codziennej, nawet najpilniejszej obserwacji zjawisk fizycznych³.

Twierdzę, że jakaś wersja podejścia wymagającego najlepiej oddawałaby charakter kompetencji filozoficznej. A skoro tak, to ideę słów-kluczy przyjętą przez eksperymentalistów należy odrzucić. W skrócie: bronię poglądu, zgodnie z którym problemy filozoficzne nie są nam dane, lecz zadane. Tym samym filozofia eksperymentalna jest obciążona poważnym błędem w punkcie wyjścia, choć – jak sądzę – nie przekreśla to samej istoty rzeczowego projektu.

6. FILOZOFIA JAKO ROZPOZNANIE

Zgodnie z poglądem, którego bronię, po pierwsze, nasze doświadczenie, myślenie, a w szczególności tworzenie i korzystanie z rozmaitych schematów pojęciowych, tworzą na zasadzie jakiegoś następstwa logicznego zagadnienia o charakterze filozoficznym (nie chodzi tu oczywiście o konsekwencję logiczną *sensu stricto*, związek ten i natura logiczna pytań filozoficznych to materiał na osobny tekst, por. Werner 2017). Zagadnienia te nie są jednak artykułowane ani w mowie potocznej, ani w żadnym specyficznym schemacie pojęciowym określonej nauki. Są zewnętrzne w sensie Carnapa (2005) i dotyczą tego, co umożliwia i zszywa wszystkie schematy pojęciowe. Zagadnienia te nie są dane wraz z codziennym doświadczeniem, lecz dotyczą tego, co umożliwia doświadczenie.

³ Nie chodzi tutaj o postulat unaukowania filozofii na wzór fizyki czy innej dziedziny zmatematyzowanej. Chodzi mi jedynie o instruktywną analogię.

Tak rozumiane problemy filozoficzne nie są więc jawne i dostępne we właściwej swej postaci ani w codziennym doświadczeniu, ani w codziennej praktyce językowej. Mogą tam pojawiać się fragmentarycznie, niejako dawać o sobie znać — i z pewnością to czynią — ale to za mało, by móc mówić o problemie filozoficznym w całej jego złożoności. Musi więc istnieć jakaś umiejętność wydobywania zagadnień filozoficznych, jakiś szczególny rodzaj kompetencji lub intelektualnej dzielności (w tym rozumieniu, w jakim mówi się o cnotach epistemicznych).

Rozważę tu dwa możliwe podejścia do tej sprawy, czyniąc użytek z zarysowanych wyżej podziałów na przekonania osobiste i relatywne do roli oraz przekonania *de re* i *de dicto*. Jedno z podejść będzie skupiało się na relacji filozofii do codziennego doświadczenia świata, a drugie — do codziennej mowy.

Na rzecz bronionej tu koncepcji będę argumentował nie wprost, tj. przez krytykę koncepcji niewymagającej, a więc nieznajdującej miejsca dla żadnej specyficznej intelektualnej dzielności właściwej filozofowi. Za cel krytyki wezmę sformułowania Harrell (2016) i Hornera i Westacotta (2000). Twierdzą, że o ile nie zostaną one w szczególnie sposób zinterpretowane, okazują się trywialne bądź tak wieloznaczne, że w ostatecznym rozrachunku nie sposób odróżnić ich znaczenia filozoficznego od innych znaczeń. A skoro tak, to pytania te, tak jak stoją, tj. bez stosownej „obróbki”, nie stwarzają żadnych problemów filozoficznych. Jeśli rzeczywiście pytania filozoficzne *sensu stricto* nie mogą się pojawić bez stosownego intelektualnego przepracowania naszej codziennej mowy i codziennego doświadczenia, to projekt filozofii eksperymentalnej potrzebuje przebudowy u podstaw. To w żaden sposób nie unieważnia otrzymanych tam wyników; wymaga jednak sformułowania nowych warunków filozoficznej doniosłości tych wyników.

Jeśli twierdzi się, że wysiłek filozoficzny ma charakter osobisty i *de re*, to poszukiwaną intelektualną dzielnością, która wydobywa zagadnienia filozoficzne, może być na przykład wspomniana już fenomenologiczna redukcja Husserla. Jest to w istocie kolejna odsłona usiłowania znalezienia właściwego i unikatowego punktu wyjścia dla filozofii i jako taka podąża śladem m.in. sceptycyzmu metodycznego Kartezjusza i redukcji Kanta. Celem redukcji fenomenologicznej ma być taka zmiana nastawienia, w wyniku której rozpoznamy otaczającą nas rzeczywistość jako zjawisko, jako coś jawiącego się dla nas (Husserl 1967) relatywnie do naszych narzędzi poznawczych i perspektywy (w tej sprawie por. np. Zahavi 2012, Półtawski 2011).

Gdy na tę relatywność spojrzeć z naturalistycznej perspektywy, a więc inaczej niż to czynił Husserl, to okaże się, że cały nasz aparat zmysłowy ma określone, wytworzone przez ewolucję, a więc w jakimś sensie przypadkowe cechy, i to, w jaki sposób postrzegamy wszystkie zmysłowo dostępne własności świata,

jest wyznaczane przez te przypadkowe narzędzia. Można tu powtórzyć pytanie Thomasa Nagela (1997), jak to jest być nietoperzem. Przynajmniej tyle możemy odpowiedzieć, że ta sama rzeczywistość jawi się nietoperzowi zupełnie inaczej przez maszynierię echolokacji niż nam przez wzrok. Ale nie inaczej jest przecież z narzędziami intelektu — kategoriami, pojęciami. Jesteśmy zatem o krok od dokonania rozpoznania całości jawiącej się nam rzeczywistości jako czegoś skrojonego na naszą miarę. Nie jest to jednak prosta kumulacja poszczególnych przypadków zależności obrazu przedmiotu od narzędzi poznawczych, lecz jakościowo nowe ujęcie całości dziedziny empirycznej jako czegoś, czego natura domaga się zrozumienia. Pojawia się więc filozoficzne pytanie o relację zjawiska i rzeczywistości (por. Russell 2003).

Warto przytoczyć słowa Maurice'a Merleau-Ponty'ego dającego bardzo sugestywny opis rozpoznania, o którym tu mowa:

Ponieważ jesteśmy na wskroś stosunkiem do świata, jedynym sposobem, który pozwoliłby nam to dostrzec, jest zawieszenie tego ruchu, odmowa uczestnictwa w grze świata [...] albo wyrzucenie go poza nawias. Nie dlatego, że rezygnujemy z pewności zdrowego rozsądku albo z naturalnego nastawienia — są one, przeciwnie, stałym tematem filozofii — ale dlatego, że właśnie jako milczące założenia wszelkiej myśli rozumieją się one „same przez się”, przechodzą niezauważone i żeby je obudzić, żeby mogły się ukazać, musimy na chwilę od nich się powstrzymać. [...] Refleksja nie wycofuje się ze świata ku jedności świadomości ujmowanej jako fundament świata, cofa się po to, by zobaczyć, jak wyłaniają się transcendencje, rozluźnia nici intencjonalne, wiążące nas ze światem, aby móc je odsłonić (Merleau-Ponty 2001: 11).

Kompetencja filozoficzna czy też specyficzna dla filozofii intelektualna dzielność to umiejętność „rozluźnienia nici intencjonalnych” i rozpoznania całości świata, w którym żyjemy jako czegoś nam danego, jawiącego się. W innym miejscu nazwałem to *rozpoznanie własnej sytuacji poznawczej* (Werner 2016). Tego rodzaju spojrzenie nie może wystąpić w ramach naturalnego nastawienia, ponieważ to ostatnie zawsze zestawia jeden przedmiot z wewnątrz jawiącego się świata z innym obiektem tam ulokowanym. W naukach empirycznych będzie to przeciwstawienie jednej porcji danych empirycznych innej porcji danych empirycznych. W rozpoznaniu, o którym tu mowa, chodzi tymczasem o wzięcie całości dziedziny empirycznej jako takiej w charakterze zagadnienia: czym ona jest i jak się ma do domniemanej rzeczywistości samej w sobie⁴.

Wyjaśnijmy od razu potencjalne nieporozumienie: nie bronię fenomenologii jako tej dziedziny, która dotarła do istoty filozofii. Redukcja fenomenologiczna służy mi za przykład filozofii rozumianej na sposób wymagający oraz jako osobisty wysiłek o charakterze *de re*. W tym kontekście warto pamiętać, że Rudolf

⁴ Jeśli Carnap (2005) ma rację, to tego rodzaju pytania są nonsensowne, ale to już inna sprawa, której tutaj nie dyskutuję.

Carnap (2011) także zaczynał program odbudowy logicznej struktury świata od procedury „wzięcia w nawias”, powołując się przy tym *explicite* na Husserla.

Mając to na uwadze spójrzmy na pytanie „czy jest różnica między sposobem, w jaki rzeczy się nam jawią, a tym, jakie są rzeczywiście?” uważane przez Hornera i Westacotta (2000) za jedno z tych, których sens jakoby zupełnie naturalnie chwytny. O ile jednak nie zdystansujemy się czy też, jak to nazywa Merleau-Ponty, nie rozluźnimy nici intencjonalnych z otaczającym nas światem jako całością, to odpowiedź na to pytanie jest trywialna: tak, jest różnica. Uczy nas o tym każdy przypadek percepcji w niestandardowych warunkach, np. we mgle. Uczą nas o tym także podręczniki psychologii poznawczej, skąd dowiadujemy się o zależności percepcji od kontekstu, kategoryzacji, nastawienia itd. Zawsze jednak tym, z czym porównujemy pewien jawiący się obraz rzeczy, jest inny obraz rzeczy. Trzeba więc dokonać tego specyficznie filozoficznego zawieszenia naturalnego nastawienia, aby uczynić zagadnieniem obrazowość przypisaną rzeczom jako taką.

Weźmy z kolei pytanie „co tłumaczy zadziwiający postęp nauki w czasach nowożytnych?”. Jak odróżnić jego znaczenie filozoficzne od innych, np. socjologicznego czy historycznego? Przecież na to pytanie może śmiało odpowiadać historyk nauki, odwołując się do pewnych faktów z historii idei, religii i polityki czy historii techniki. Nie jest z góry jasne, że chodzi w tym pytaniu o to, czy rzeczywistość jest zbudowana według pewnych niezmiennych praw, o pochodzenie, naturę i poznawczą dostępność tych praw, a tym samym znów o odróżnienie obserwowanych zjawisk i domniemanej ich podstawy. Aby więc postawić problem rozwoju nauki jako problem filozoficzny, trzeba znów dokonać szczególnego rodzaju rozpoznania.

Podobnie sprawa wygląda z pytaniami Harrell (2016), na przykład pytaniem o to, co jest rzeczywiste. W jakimś sensie jest to pytanie trywialne: moje biurko jest rzeczywiste, a słoń, który na nim siedzi, nie jest, lecz stanowi skutek zażytego narkotyku. Głęboka nietrywialność tego pytania nie jest dana od razu, lecz jej dostrzeżenie wymaga pewnych zabiegów. Przecież w granicach codziennego myślenia nie ma miejsca na spór o istnienie świata. Jak widać, podejście niewymagające w gruncie rzeczy zacierania różnicę między pytaniami filozoficznymi a innymi rodzajami pytań bądź też naraża pytania filozoficzne na trywialność.

Załóżmy teraz roboczo, że filozofia co do swej natury ma charakter sądów *de dicto*, relatywnych do pewnego języka, do pewnych teorii, a tym samym relatywnych do tej roli, w której filozof tworzy pojęcia i teorie. Wówczas rozpoznanie przybiera inną postać, ale koniec końców sedno sprawy nie ulega zmianie. Wciąż mianowicie musimy dokonać pewnego przekierowania naszego myślenia, aby móc z wyrażen potocznych wyczytać problemy filozoficzne.

Koncepcja filozofii jako wysiłku myślowego, który jest pośrednio o rzeczywistości, a pośrednikiem na tej drodze jest język bądź myślenie, narodziła się, a w każdym razie wykrystalizowała, w tradycji analitycznej. Dummett pisze:

Struktura myśli jest podstawowym przedmiotem zainteresowania filozofii, ponieważ to w myśli ujmujemy rzeczywistość (Dummett 2010: 22).

Filozofia eksperymentalna narodziła się w szeroko pojętych ramach anglosaskiej filozofii analitycznej, byłoby więc ciekawe zbadać bliżej tę tradycję w świetle dokonanego tu roboczo rozróżnienia na wymagające i niewymagające podejście do problemów filozoficznych. Tradycja analityczna oryginalnie stała bowiem po stronie metafizycznie wymagającej. Dummett pisze dalej tak:

Filozofię interesuje rzeczywistość, lecz nie odkrywanie nowych dotyczących jej faktów; zmierza ona do ulepszenia naszego rozumienia tego, co już wiemy. Nie próbuje ona dostrzec więcej, tylko wyostrzyć nasze widzenie tego, co już jest w zasięgu wzroku (2010: 15).

Mowa jest więc o „wyostrzeniu” spojrzenia w celu dostrzeżenia tego, co w codziennym nastawieniu nie jest dostępne. W *Logicznej podstawie metafizyki* (Dummett 1998) czytamy nawet o filozofie jako tym, kto w celu wyostrzenia obrazu dostarcza nam niczym optyk swoistych soczewek. Mówi też Dummett o tym, że pojęcia, którymi zajmuje się filozofia, są w codziennym języku – w naturalnym nastawieniu, powiedziałyby może Husserl – mętne. Poszukiwana dzielność intelektualna to więc zdolność logicznego rozjaśniania myśli (która nie musi charakteryzować tylko zawodowych filozofów w rozumieniu instytucjonalnym). Zamęt i nieostrość wzywają więc do pracy i dopiero w wyniku tej pracy może się zjawić zagadnienie filozoficzne. Tym samym – ktoś mógłby argumentować – odpytywanie ludzi, którzy tkwią w tym zamęcie, nie posiadając rzeczowej umiejętności logicznego rozjaśniania myśli, jest bezcelowe.

Trzeba więc wreszcie odpowiedzieć na pytanie, jak na potrzeby badań eksperymentalnych powinniśmy rozumieć bycie filozofem, w sytuacji w której podejście instytucjonalne nie zdaje egzaminu. Jeśli ta kwestia nie zostanie należycie naświetlona, to może się pojawić zarzut, że zarysowane wyżej podejście do kwestii filozoficznych wnosi jeszcze wyższe bariery między filozofami a resztą ludzkości niż krytykowana instytucjonalizacja. Okazuje się bowiem – mógłby ktoś argumentować – że nie tylko środki właściwe do tego, aby odpowiadać na problemy filozoficzne są w wyłącznym posiadaniu filozofów, lecz także sama zdolność postawienia problemu filozoficznego i jego zrozumienia jest zarezerwowana dla filozofów. Zgodnie z tym obrazem tylko filozofowie są w stanie formułować pytania filozoficzne i na nie odpowiadać.

Tworzyłyby to nieomal nieprzekraczalną barierę między filozofią a pozostałymi dziedzinami twórczości intelektualnej, nie tylko nauką, lecz także literaturą i sztuką. Tymczasem moja intencja jest dokładnie przeciwna. O ile więc

odrzućmy podejście instytucjonalne, to nie ma powodu utrzymywać, że tylko jeśli ktoś jest filozofem, to może zrozumieć pytanie filozoficzne i następnie zabrać się za szukanie odpowiedzi. Właściwą ideę stojącą za przedstawioną koncepcją metafizyczną wyraża odwrotność tej implikacji. Mianowicie, jeśli ktoś jest w stanie zmodyfikować swoje myślenie w takim kierunku, aby zrozumieć pytanie filozoficzne, to na potrzeby badań filozofii eksperymentalnej powinien zostać zaliczony w poczet filozofów.

Nie twierdzę więc, że umiejętność postawienia problemu filozoficznego charakteryzuje jedynie zawodowych filozofów. To właśnie umiejętność postawienia odpowiedniego pytania będąca następstwem rozpoznania własnej sytuacji poznawczej czyni kogoś filozofem, niezależnie od tego, jaki jest jego zawód, czyli jakie jest jego miejsce w społecznym podziale pracy. Wymagające, a zarazem minimalne rozumienie bycia filozofem mogłoby zostać sformułowane tak: filozofem jest ten, kto potrafi zawiesić naturalne nastawienie (w sensie Husserla) czy też rozpoznać własną sytuację poznawczą (niezależnie od tego, czy ten ktoś ukończył studia filozoficzne, niezależnie od tego, czy kiedykolwiek przeczytał jakąś filozoficzną książkę itd.).

7. WNIOSKI DLA FILOZOFII EKSPERYMENTALNEJ

Filozof eksperymentalny w tym kontekście mógłby jednak odpowiedzieć, że tradycyjna analityczna idea logicznego rozjaśnienia zamętu pojęciowego przyjmuje *a priori* pewien pomysł na temat tego, co jest zamętem, a co nie. Tymczasem to, co gabinetowej analizie jawi się jako zamęt, jest po prostu podstawowym intuicyjnym rozumieniem pewnego pojęcia. Innymi słowy, filozof eksperymentalny mógłby argumentować, że nasze rozumienie zamętu pojęciowego, który jakoby panuje w mowie potocznej, nie może być *a priori*: intuicje potoczne, które dają o sobie znać w mowie codziennej, powinny zostać ustalone empirycznie. Mamy tu zatem wyraźne przejście od analizy rozumianej normatywnie jako logiczne rozjaśnianie tego, co mętne, do analizy rozumianej opisowo jako empiryczne ustalenie tego znaczeniowego bogactwa, które tradycyjnym analitykom pokroju Dummetta jawiło się jako zamęt.

Przedstawiony argument przeciw przyjmowaniu z góry pewnej idei na temat tego, czym jest zamęt pojęciowy, wydaje się trafny i może być rozciągnięty na fenomenologiczną ideę zawieszenia naturalnego nastawienia. Należałoby mieć dobre wstępne rozpoznanie, czym jest to naturalne nastawienie, zanim zechce się postulować jego zawieszenie, a to, jak można sądzić, da się ustalić empirycznie.

Nie chodzi jednak tylko o to, aby filozof eksperymentalny wyznaczył pole, na które następnie wejdzie gabinetowy filozof analityczny lub fenomenolog. Ukazuje się tu bowiem względnie nowy potencjał badań eksperymentalnych w filozofii, który jest najbardziej doniosły, a tymczasem pozostaje raczej niewykorzystany. W tym miejscu zdołam to jedynie krótko zarysować — artykuł ten ma bowiem głównie charakter krytyczny.

Osiągnięcie jasności co do tego, czym w zasadzie charakteryzuje się to, co Husserl określił jako naturalne nastawienie, ewentualnie, czym charakteryzuje się zamęt pojęciowy, który pragną uporządkować filozofowie analityczni, jest pierwszym krokiem w kierunku empirycznego zbadania, jak realnie dokonuje się w czyjejś świadomości to specyficzne dla filozofii przekierowanie uwagi bądź wspomniane przez Merleau-Ponty'ego zdystansowanie się w stosunku do mrowia intencjonalnych powiązań. Innymi słowy — jak faktycznie dokonuje się w czyimś życiu psychicznym i intelektualnym postulowane zawieszenie naturalnego nastawienia. Można bowiem sformułować co najmniej kilka pytań, na przykład:

W jakich warunkach dokonuje się zawieszenie naturalnego nastawienia? Jakie czynniki skłaniają ludzi to tego aktu, a jakie działają w przeciwnym kierunku?

Jak zawieszenie naturalnego nastawienia jest subiektywnie przeżywane i jak ludzie artykułują swoje subiektywne przeżycia z tym związane? Tutaj otwiera się szerokie pole do zastosowania metod jakościowych, np. pogłębionych wywiadów fenomenologicznych (por. Kałwak i in. 2018, Petitmengin 2006, Smith, Flowers, Larkin 2009).

Czy zawieszenie naturalnego nastawienia wpływa na przekonania ludzi formułowane w odniesieniu do scenariuszy i eksperymentów myślowych wykorzystywanych przez filozofów eksperymentalnych? Na przykład, czy procedura, o której tu mowa, wpływa na czyjeś oszacowania wiedzy w historiach gettierowskich?

Czy umiejętność zawieszenia naturalnego nastawienia wpływa na proces podejmowania decyzji?

Czy zawieszenie naturalnego nastawienia ma aspekt terapeutyczny, tj. czy wpływa pozytywnie bądź negatywnie na przebieg terapii psychologicznej (są już realizowane idee filozoficznej terapii, można więc pewien wypracowany tam warsztat wykorzystać)?

Lista nie jest oczywiście zamknięta. U podstaw idei eksperymentalnej metafizologii leży przekonanie, że możemy w ramach filozoficznych badań ekspery-

mentalnych wypracować narzędzia, które pozwolą na prześledzenie w warunkach laboratoryjnych procesu stawania się filozofem, a więc procesu przyjmowania pewnego specyficznego dla filozofii sposobu myślenia. Istnieje zgoda wśród ludzi kultury i nauki, że powszechna edukacja filozoficzna ma pozytywny wpływ na ludzi, na dyskurs publiczny, niemniej jeszcze nigdy w zasadzie nie zbadano, co właściwie nabycie kompetencji filozoficznej czyni z naszymi poglądami, przekonaniami, postawami, emocjami itd. Można więc powiedzieć, że chodzi tutaj o eksperymentalne zbadanie narodzin (auto)refleksyjnego, racjonalnego podmiotu, który stale czuwa nad swoją racjonalnością; narodzin Herbertowskiego Pana Cogito, który stara się:

osiągnąć myśl czystą
przynajmniej przed zaśnięciem (...);
zarazem wiedząc, że:
samo już staranie
nosi zarodek kłęski (Herbert 1998: 374).

„Zarodek kłęski” wskazuje, że mamy tu do czynienia z celem idealnym, którego nie sposób osiągnąć w całości. Niemniej fakt ten nie unieważnia doniosłości samych starań i ich fragmentarycznych, chwilowych wyników. Ostatecznie bowiem prześledzenie procesu nabywania kompetencji filozoficznej rozumianej jako umiejętność zawieszenia naturalnego nastawienia w stosunku do doświadczenia i języka jest badaniem naszej zdolności do nabycia specyficznej samowiedzy: rozpoznanie świata jako tego, co się jawi w doświadczeniu i w mowie, jest równocześnie nowym rozpoznanie siebie jako tego, komu świat się jawi, jako swoistego punktu odniesienia, w stosunku do którego rzeczywistość przybiera pewną postać. Fragmentaryczność czy niekompletność takiej samowiedzy, a więc ów „zarodek kłęski” jest jej cechą fundamentalną, która wiąże się, jak twierdzi Robert Piłat, „nie z przygodnymi uszczerbkami samowiedzy, lecz z wadami aparatu pojęciowego służącego samopoznaniu” (Piłat 2013: 10). Nie zmienia to jednak faktu, że samowiedza ta ma pewną funkcję. Jest ona wiedzą „na temat samego siebie, która prowadzi do samozobowiązania” (Piłat 2013: 8). Znaczy to, że osoby, „które cechuje samowiedza przejawiają zwykle zdolność do samodoskonalenia się i w związku z tym poszukują też nowej, lepszej samowiedzy” (Piłat 2013: 9). Ostatecznie więc empiryczne badanie narodzin (auto)refleksyjnego podmiotu byłoby badaniem narodzin samozobowiązania, które samo ma charakter normatywny, a jednocześnie zdaje się jednym z czynników stojących u podstaw normatywności jako takiej. *Stricte* filozoficzna doniosłość tych badań jest więc sprawą zupełnie jasną. Środki stosowane przez filozofów eksperymentalnych zdają się jednak niewspółmierne do potrzeb: nie wystarczy, aby Pan Cogito wypełnił kwestionariusz. Tym samym

powracamy do postulatów wzbogacenia metod eksperymentalistów o pewne elementy jakościowe.

Powracając do filozofii eksperymentalnej w jej aktualnej postaci, twierdząc, że dopiero mając przynajmniej wstępne wyniki w zarysowanej dziedzinie metafizyki eksperymentalnej, będziemy w mocy wyznaczyć rzeczywiste warunki możliwości porównywania przekonań filozoficznych *sensu stricto* oraz wybranej grupy przekonań potocznych. Będziemy też w stanie zbadać, jak jedne wpływają na drugie.

BIBLIOGRAFIA

- Alexander J. (2012), *Experimental Philosophy: An Introduction*, Cambridge: Polity.
- Andow J. (2016), *Qualitative Tools and Experimental Philosophy*, „Philosophical Psychology” 29(8), 1129-1141. <http://doi.org/10.1080/09515089.2016.1224826>
- Anzenbacher A. (2003), *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków: WAM.
- Auvray M., Myin E. (2009), *Perception with Compensatory Devices: From Sensory Substitution to Sensorimotor Extension*, „Cognitive Science” 33(6), 1036-1058. <http://doi.org/10.1111/j.1551-6709.2009.01040.x>
- Baz A. (2017), *The Crisis of Method in Contemporary Analytic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Beebe J. R. (2012), *Experimental Epistemology* [w:] A. Cullison (ed.), *Companion to Epistemology*, London: Continuum, 248-269.
- Beebe J. R., Buckwalter W. (2010), *The Epistemic Side-Effect Effect*, „Mind and Language” 25(4), 474-498. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0017.2010.01398.x>
- Bourget D., Chalmers D. J. (2014), *What do Philosophers Believe?*, „Philosophical Studies” 170(3), 465-500. <https://doi.org/10.1007/s11098-013-0259-7>
- Brown J. (2013), *Experimental Philosophy, Contextualism and SSI*, „Philosophy and Phenomenological Research” 86(2), 233-261. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2010.00461.x>
- Buckwalter W. (2010), *Knowledge Isn't Closed on Saturday: A Study in Ordinary Language*, „Review of Philosophy and Psychology” 1(3), 279-296. <https://doi.org/10.1007/s13164-010-0030-3>
- Buckwalter W. (2012), *Non-traditional Factors in Judgments about Knowledge*, „Philosophy Compass” 7(4), 278-289. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2011.00466.x>
- Buckwalter W., Stich S. (2014), *Gender and Philosophical Intuition* [w:] *Experimental Philosophy*, vol. 2, J. Knobe, S. Nichols (eds.), New York: Oxford University Press, 307-346.
- Cappelan H. (2012), *Philosophy without Intuitions*, Oxford: Oxford University Press.
- Carnap R. (2005), *Empiryzm. Semantyka. Ontologia*, tłum. A. Koterski, Warszawa: IFiS PAN.
- Carnap R. (2011), *Logiczna struktura świata*, tłum. P. Kawalec, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cullen S. (2010), *Survey-Driven Romanticism*, „Review of Philosophy and Psychology” 1(2), 275-296. <https://doi.org/10.1007/s13164-009-0016-1>

- Danto A. (2006), *Świat sztuki. Pisma z filozofii sztuki*, tłum. L. Sosnowski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Deutsch M. (2010), *Intuitions, Counter-Examples, and Experimental Philosophy*, „Review of Philosophy and Psychology” 1(3), 447-460. <https://doi.org/10.1007/s13164-010-0033-0>
- Dickie G. (1974), *Art and the Aesthetic: An Institutional Analysis*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Dummett M. (1998), *Logiczna podstawa metafizyki*, tłum. W. Sady, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dummett M. (2010), *Natura i przyszłość filozofii*, tłum. M. Iwanicki, T. Szubka, Warszawa: IFiS PAN.
- Egler M., Ross L. D. (2018), *Philosophical Expertise under the Microscope*, „Synthese”, <https://doi.org/10.1007/s11229-018-1757-0>
- Fine K. (1982), *Acts, Events and Things [w:] Language and Ontology, Proceedings of the 6th International Wittgenstein Symposium*, W. Leinfellner, E. Kraemer, J. Schank (eds.), Wien: Hölder–Pichler–Tempsky, 97-105.
- Gettier E. (1991), *Czy uzasadnione i prawdziwe przekonanie jest wiedzą?*, tłum. J. Hartman, J. Rabus, „Principia” 1, 93-96.
- Harman G. (1976), *Practical Reasoning*, „The Review of Metaphysics” 29(3), 431-463.
- Harrell M. (2016), *What Is the Argument. An Introduction to Philosophical Argument and Analysis*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Herbert Z. (1998), *Pan Cogito a myśl czysta [w:] Poezje*, Warszawa: PIW.
- Horner C., Westacott E. (2000), *Thinking through Philosophy. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Husserl E. (1967), *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa: PWN.
- Kałwak W., Reuter M., Łukowska, M., Majchrowicz, B., Wierzchoń M. (2018), *Guidelines for the Sensory Substitution Surveys*, „Adaptive Behavior” 26(3), 111-127. <https://doi.org/10.1177/1059712318771690>
- Kauppinen A. (2007), *The Rise and Fall of Experimental Philosophy*, „Philosophical Explorations” 10(2), 95-118. <https://doi.org/10.1080/13869790701305871>
- Knobe J. (2003), *Intentional Action and Side Effects in Ordinary Language*, „Analysis” 63(3), 190-194. <https://doi.org/10.1111/1467-8284.00419>
- Knobe J. (2015), *Philosophers are Doing Something Different Now: Quantitative Data*, „Cognition” 135, 36-38. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2014.11.011>
- Knobe J., Buckwalter W., Robbins R., Sarkissian H., Sommers T., Nichols S. (2012), *Experimental Philosophy*, „Annual Review of Psychology”, 63, 81-99. <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-120710-100350>
- Knobe J., Nichols S. (2008), *An Experimental Philosophy Manifesto [w:] Experimental Philosophy*, J. Knobe, S. Nichols (eds.), Oxford: Oxford University Press, 3-16.
- Knobe J., Nichols S. (2017), *Experimental Philosophy [w:] The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), E. Zalta (ed.), <https://stanford.io/2MkdwQj>.
- Kołodziejczyk S. T. (2006), *Granice pojęciowe metafizyki*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Kuntz J. R., Kuntz J. R. C. (2011), *Surveying Philosophers about Philosophical Intuition*, „Review of Philosophy and Psychology” 2(4), 643-665. <https://doi.org/10.1007/s13164-011-0047-2>

- Livengood J., Sytsma J., Feltz A., Scheines R., Machery E. (2010), *Philosophical Temperament*, „Philosophical Psychology” 23(3), 313-330. <https://doi.org/10.1080/09515089.2010.490941>
- Ludwig K. (2007), *The Epistemology of Thought Experiments: First Person versus Third Person Approaches*, „Midwest Studies in Philosophy” 31(1), 128-159. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.2007.00160.x>
- Machery E., Mallon R., Nichols S., Stich S. (2004), *Semantics, Cross-Cultural Style*, „Cognition” 92(3), B1-B12. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2003.10.003>
- Machery E., Stich S., Rose D., Chatterjee A., Karasawa K., Struchiner N., ..., Hashimoto T. (2017), *Gettier across Cultures*, „Noûs” 51(3), 645-664. <https://doi.org/10.1111/nous.12110>
- McKay T., Nelson M. (2014), *Propositional Attitude Reports* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), E. N. Zalta (ed.), <https://stanford.io/2MoM83Y>.
- Merleau-Ponty M. (2001), *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Aletheia.
- Nadelhoffer T., Nahmias E. (2007), *The Past and Future of Experimental Philosophy*, „Philosophical Explorations” 10(2), 123-149. <https://doi.org/10.1080/13869790701305921>
- Nado J. (2014), *Philosophical Expertise*, „Philosophy Compass” 9, 631-641. <https://doi.org/10.1111/phc3.12154>
- Nado J. (2016), *The Intuition Deniers*, „Philosophical Studies” 173(3), 781-800. <https://doi.org/10.1007/s11098-015-0519-9>
- Nagel T. (1997), *Jak to jest być nietoperzem?* [w:] *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa: Fundacja Aletheia, 203-219.
- Nichols S., Ulatowski J. (2007), *Intuitions and Individual Differences: The Knobe Effect Revisited*, „Mind and Language” 22(4), 346-365. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0017.2007.00312.x>
- Nichols S., Stich S., Weinberg J. (2003), *Metaskepticism: Meditations in Ethno-Epistemology*, [w:] S. Luper (ed.), *The Sceptics*, Farharn: Ashgate Press, 227-247.
- Paprzycka K. (2015), *The Omissions Account of the Knobe Effect and the Asymmetry Challenge*, „Mind and Language” 30(5), 550-571. <https://doi.org/10.1111/mila.12090>
- Perzanowski J. (2015), *Rozprawa ontologiczna i inne eseje*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Petitmengin C. (2006), *Describing One's Subjective Experience in the Second Person: An Interview Method for the Science of Consciousness*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 5(3-4), 229-269. <https://doi.org/10.1007/s11097-006-9022-2>
- Piłat R. (2013), *Aporie samowiedzy*, Warszawa: IFiS PAN.
- Półtawski A. (2011), *Po co filozofować? Ingarden – Wojtyła – skąd i dokąd?*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Russell B. (2003), *Problemy filozofii*, tłum. W Sady, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Schwitzgebel E. (2009), *Do Ethicists Steal More Books?*, „Philosophical Psychology” 22, 711-725. <https://doi.org/10.1080/09515080903409952>
- Schwitzgebel E., Rust J. (2009), *The Moral Behaviour of Ethicists: Peer Opinion*, „Mind” 118(472), 1053-1059. <https://doi.org/10.1093/mind/fzp108>
- Schwitzgebel E., Cushman F. (2012), *Expertise in Moral Reasoning? Order Effects on Moral Judgment in Professional Philosophers and Non-philosophers*, „Mind and Language” 27(2), 135-153. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0017.2012.01438.x>

- Searle J. (1999), *Umysł, język, społeczeństwo. Filozofia i rzeczywistość*, tłum. D. Cieśla, Warszawa: W.A.B.
- Smith J. A., Flowers P., Larkin M. (2009), *Interpretive Phenomenological Analysis: Theory, Method, and Research*, London: Sage.
- Sorell T. (2018), *Experimental Philosophy and the History of Philosophy*, „British Journal for the History of Philosophy” 26(5), 829-849. <https://doi.org/10.1080/09608788.2017.1320971>
- Sosa E. (2006), *Experimental Philosophy and Philosophical Intuition*, „Philosophical Studies” 132(1), 99-107. <https://doi.org/10.1007/s11098-006-9050-3>
- Starmans C., Friedman O. (2012), *The Folk Conception on Knowledge*, „Cognition” 124(3), 272-283. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2012.05.017>
- Swain S., Alexander J., Weinberg J. (2008), *The Instability of Philosophical Intuitions: Running Hot and Cold on Truetemp*, „Philosophy and Phenomenological Research” 76(1), 138-155. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2007.00118.x>
- Tobia K., Buckwalter W., Stich S. (2013), *Moral Intuitions: Are Philosophers Experts?*, „Philosophical Psychology” 26(5), 629-638. <http://doi.org/10.2139/ssrn.1923260>
- Weinberg J., Nichols S., Stich S. (2001), *Normativity and Epistemic Intuitions*, „Philosophical Topics” 29(1-2), 429-460. <http://doi.org/10.5840/philtopics2001291/217>
- Werner K. (2016), *What Is It Like to be the Metaphysical Subject? An Essay on Early Wittgenstein, Our Epistemic Position, and beyond*, „Philosophia” 44(3), 921-946.
- Werner K. (2017), *Metaphilosophy of Mind: How Do Minds Investigate Minds? Refutation of the Theocentric View*, „Integrative Psychological and Behavioral Science” 51(1), 120-140.
- Wierzbicki A. (2018), *Problem Butlera z perspektywy racjonalnego sprawcy*, „Filozofia Nauki” 26(2) [102], 41-54. <https://doi.org/https://doi.org/10.14394/filnau.2018.0010>
- Williamson T. (2004), *Philosophical 'Intuitions' and Scepticism about Judgment*, „Dialectica” 58(1), 109-153. <https://doi.org/10.1111/j.1746-8361.2004.tb00294.x>
- Williamson T. (2011), *Philosophical Expertise and the Burden of Proof*, „Metaphilosophy” 42(3), 215-229. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2011.01685.x>
- Woolfolk L. R. (2013), *Experimental Philosophy: A Methodological Critique*, „Metaphilosophy” 44(1-2), 79-87.
- Zahavi D. (2012), *Fenomenologia Husserla*, tłum. M. Świąch, Kraków: WAM.