

K a m i l C e k i e r a

Spory wokół epistemicznego statusu intuicji filozoficznej

Słowa kluczowe: *intuicja, uzasadnienie epistemiczne, naturalizm, racjonalizm, filozofia eksperymentalna*

1. Odwołania do intuicji w filozofii

Analizujemy pewien filozoficzny fenomen x . Dotychczasowa teoria zakładała, że gdy spełnione są określone warunki konieczne i wystarczające, mamy do czynienia z x . Jednakże potrafimy podać kontrprzykład: przywołać pewną wyobrażoną, możliwą (przynajmniej z logicznego punktu widzenia) sytuację, w której, pomimo spełnienia koniecznych i wystarczających warunków, wyraźnie widzimy, że nie mamy do czynienia z x . Na tej podstawie formułujemy więc wniosek, że dotychczasowa teoria była błędna. Potrzebujemy nowej analizy x .

Tak przynajmniej przedstawia się zwykle praktykę współczesnej filozofii analitycznej. Liczne przykłady wpływowych prac w ostatnim stuleciu zdają się potwierdzać jego słusność: odrzucenie przez E. Gettier'a klasycznej koncepcji wiedzy, atak S. Kripkego na deskryptywną teorię odniesienia czy obrona eksternalizmu przez H. Putnama należą tu do najbardziej reprezentatywnych. Jednocześnie obraz taki stawia nas przed zasadniczą wątpliwością: jaką naturę ma wspomniane wyżej *wyraźne widzenie*? Innymi słowy, na jakiej podstawie uzasadniamy wniosek, że przedstawiony przez nas przypadek jest rzeczywistym kontrprzykładem?

Rozważmy zawartą w słynnym artykule Edmunda Gettier'a (1990) argumentację przeciwko klasycznej koncepcji wiedzy, głoszącej, że dany podmiot S ma wiedzę dotyczącą p (lub po prostu: wie, że p) wtedy i tylko wtedy, gdy spełnione są następujące trzy konieczne i wystarczające warunki:

- (i) S jest przekonany, że p ,
- (ii) przekonanie S -a jest uzasadnione,
- (iii) p jest prawdziwe.

Gettier prezentuje dwa eksperymenty myślowe, w których, choć każdy z wymienionych warunków zachodzi, S nie wie, że p . Jeden z eksperymentów przedstawia dwóch mężczyzn, Smitha i Jonesa, ubiegających się o pracę. Smith jest przekonany, że pracę otrzyma osoba mająca dziesięć monet w kieszeni. Jego przekonanie jest uzasadnione na następującej podstawie: przeliczył ilość monet w kieszeni Jonesa, zaś prezes firmy przekazał mu wcześniej, że to właśnie jego konkurent otrzyma posadę. Ostatecznie okazuje się jednak, że to Smith dostaje pracę, co więcej – choć nie jest tego świadom – tak się składa, że w jego kieszeni znajduje się dokładnie dziesięć monet. Jak więc widzimy, uzasadnione przekonanie Smitha, że *osoba mająca dziesięć monet w kieszeni otrzyma pracę*, okazuje się prawdziwe, jednakże, konkluduje Gettier, „jasne jest też, że Smith *nie wie*, że [przekonanie to] jest prawdziwe” (Gettier 1990: 95).

Cały, niezwykle krótki artykuł składa się niemal wyłącznie z dwóch eksperymentów myślowych i końcowej konkluzji, głoszącej, że wskazują one na poważny problem z klasyczną koncepcją wiedzy. W żadnym miejscu nie znajdujemy argumentu, na jakiej podstawie *jest jasne*, że nie mamy do czynienia z przypadkiem wiedzy. Standardowo filozofowie twierdzą, że Gettier opiera się po prostu na swojej intuicji dotyczącej pojęcia wiedzy. Przykład Gettier'a nie stanowi jednak wyjątku; przeciwnie – rozpowszechniony pogląd metafizyczny głosi, że bardzo duża część współczesnej filozofii analitycznej opiera się na odwołaniach do intuicji. Hilary Kornblith stwierdza na przykład:

George Bealer to robi. Roderick Chisholm robi to bardzo często. Większość filozofów robi to otwarcie i bez skrępowania, podobnie jak i zapewne pozostali, choć niektórzy byliby skłonni temu zaprzeczyć. To, co wszyscy oni robią, to odwoływanie się do intuicji w tworzeniu, kształtowaniu i doskonaleniu swych poglądów filozoficznych (Kornblith 1998: 129).

Zdaniem Alvina Goldmana, odwoływanie się do intuicji jest wręcz dystyngtywną cechą filozofii:

Tym, co odróżnia metodologię filozoficzną od metodologii nauk [realnych], jest rozległe i otwarte poleganie na intuicji. (...) Aby stwierdzić, czym jest wiedza, odniesienie, tożsamość czy przyczynowość (...), filozofowie zwyczajowo rozważają faktyczne bądź hipotetyczne przykłady, zastanawiając się, czy są one przykładami danej kategorii czy pojęcia. (...) [Odpowiedzi na te pytania] są często zwane „intuicjami” i traktowane są jako świadectwo (*evidence*) poprawności tych odpowiedzi. (...) Stąd też intuicje pełnią szczególnie istotną rolę w pewnym obszarze filozoficznej działalności (Goldmann 2007: 1).

Jak możemy zaobserwować (zwłaszcza w anglosaskim świecie filozoficznym), w ostatnich latach termin „intuicja” stał się niezwykle popularny w niemal każdej spośród dyscyplin filozoficznych. Filozof James Andow (2015) wyliczył wręcz, że po roku 2000 słowo „intuicja” (w różnych odmianach) pojawiło się w ponad połowie publikacji z zakresu filozofii spośród czasopism indeksowanych w bazie JSTOR. Co więcej, odsetek publikacji zawierających to słowo-klucz jest wyraźnie wyższy w czasopismach tradycyjnie kojarzonych z filozofią analityczną, takich jak „Mind” czy „Philosophical Review” – w tym drugim wyniósł on w ostatnich latach aż 86%. Jaako Hintikka zauważa, że do wczesnych lat 60. termin ten w zasadzie nie pojawiał się w filozofii analitycznej, podczas gdy w drugiej połowie dekady „intuicje odgrywają istotną rolę w argumentacji filozoficznej praktycznie w każdym artykule lub książce” (Hintikka 1999: 127). Wpływ na tę olbrzymią zmianę miała, jego zdaniem, popularność prac Noama Chomsky’ego z zakresu lingwistyki generatywnej, w której istotną rolę odgrywa pojęcie intuicji gramatycznej. Podobnie genezę popularności odwołań do intuicji w filozofii poprzez wpływ lingwistyki postrzega Peter Railton (2014: 816).

Pytanie dotyczące genezy ustępuje jednak w porządku istotności kwestii uprawomocnienia tak postrzeganej metodologii filozofii. Na jakiej bowiem podstawie przyjąć możemy, że intuicja rzeczywiście jest dobrym źródłem uzasadnienia naszych przekonań filozoficznych? Jaki jest, innymi słowy, jej status epistemiczny, a co za tym idzie – jaka jest jej natura? Popularność odwołań do intuicji w filozofii na poziomie przedmiotowym pociągnęła za sobą toczącą się obecnie gwałtowną debatę metafizyczną na temat roli oraz epistemicznego statusu intuicji. Geografia sporu w niektórych aspektach przypominać może nowożytną dyskusję między racjonalizmem a empiryzmem. Żeby lepiej dostrzec tę analogię, warto przyjrzeć się w kolejności argumentom poszczególnych stron debaty.

2. Podejście racjonalistyczne

Formułując dany sąd czy też żywiąc pewne przekonanie, poszukujemy dla niego adekwatnego uzasadnienia. Jak wskazuje Laurence Bonjour, jedną z najbardziej wyróżniających zachodnią tradycję epistemologiczną cech jest powszechna zgoda, że jakakolwiek forma wiedzy możliwa jest tylko wówczas, gdy dla danego przekonania nie tylko posiadamy uzasadnienie, ale jest to uzasadnienie o określonym charakterze: racjonalne – w takim sensie, że mamy powód przypuszczać, iż przybliży nas ono do prawdy. Bonjour nazywa tak rozumiane uzasadnienie mianem epistemicznego (Bonjour 1998: 1). Nie są zatem uzasadnieniem tego rodzaju np. względy pragmatyczne, moralne czy opierające się na samym przeczuciu.

Powodów do przypuszczeń, że dany sąd przybliży nas do prawdy, możemy mieć wiele. Często takie uzasadnienie epistemiczne ma charakter propozycjonalny: opieramy się na innym sądzie, który uznajemy za uzasadniony, ufamy sądowi kogoś, kogo uznajemy za eksperta w danej dziedzinie, czy też pokładamy ufność w treści przeczytanej przez nas lektury odpowiedniego rodzaju. Niekiedy jednak nasze przekonania uzasadnione są w sposób bardziej bezpośredni. Najlepszym tego przykładem jest percepcja: przekonanie, że autobus linii A właśnie opuścił przystanek, nie potrzebuje uzasadnienia o charakterze propozycjonalnym, jeśli tylko na własne oczy spostrzegliśmy odjeżdżający z przystanku pojazd o odpowiednim oznaczeniu. Pierwszoosobowy dostęp do zmysłowych wrażeń pozwala nam na żywienie całego szeregu uzasadnionych przekonań o otaczającym nas świecie.

Jednocześnie niektórzy filozofowie utrzymują, że bezpośredni dostęp posiadamy nie tylko do zewnętrznej wobec poznającego podmiotu empirii, lecz również do sfery wewnętrznej, intelektualnej. Rozróżnienie to wywodzone jest z dzieł Davida Hume'a, który formułował je w sposób następujący:

Wszystkie przedmioty ludzkiego rozumu i badania można w naturalny sposób podzielić na dwa rodzaje, mianowicie na relacje między ideami i fakty. O przedmiotach pierwszego rodzaju traktują takie nauki, jak geometria, algebra czy arytmetyka, krótko mówiąc, wszelkie twierdzenia, które są intuicyjnie bądź demonstracyjnie pewne (Hume 2006: 25).

Tak jak fakty są, co do zasady, dostępne jakiejś formie empirycznego wglądu, tak przedmioty czysto intelektualne (zgodnie z nowożytną manierą określane przez Hume'a mianem „relacji między ideami”) dostępne są tylko oglądowi naszego intelektu. Tak więc, jak epistemicznym uzasadnieniem sądów pierwszego rodzaju są nasze postrzeżenia, tak uzasadnienie sądów drugiego rodzaju musi mieć inny, aprioryczny charakter.

W ten właśnie sposób filozofowie, których zbiorczo można określić mianem racjonalistów, znajdują miejsce w poznawczej aparaturze człowieka dla intuicji: jest ona formą uzasadnienia *a priori* analizowanych pojęć. George Bealer, wiodący wśród racjonalistów filozof, analizując naturę intuicji dokonuje rozróżnienia na intuicje fizyczne i racjonalne. Odpowiada to z grubsza podziałowi zaproponowanemu przez Hume'a: intuicje fizyczne są formą opartego na przeszłych doświadczeniach przecucia, w jaki sposób zachowa się świat w określonej sytuacji. Jeśli zatem podrzucimy do góry kamień, intuicja fizyczna wskazuje nam, że spadnie on na ziemię. Intuicje racjonalne różnią się od fizycznych w dwóch zasadniczych aspektach. Po pierwsze, nie opierają się one na doświadczeniu, lecz mają charakter *a priori*. Po wtóre, racjonalną intuicję wyróżnia charakterystyczny dla niej składnik modalny – konieczność. Przykładem takiego rodzaju intuicji racjonalnej jest np. intuicja, że $p \rightarrow \neg \neg p$. Zdaniem Bealera, dla każdego, kto zrozumie treść przytoczonej implikacji,

intuicyjnie oczywista jest jej prawdziwość. Co więcej, przekonanie to ma charakter *a priori*, gdyż nie opiera się na żadnym doświadczeniu oraz cechuje się koniecznością – w każdym możliwym świecie dowolne zdanie implikuje negację swojej negacji (Bealer 1998).

Istotne dla filozofii intuicje są pewnym podzbiorem intuicji racjonalnych. Taki sposób ich charakteryzacji, poprzez aprioryczność oraz modalność, potrzebny jest Bealerowi do obrony dwóch fundamentalnych tez metafizycznych, głoszących autonomię oraz autorytet filozofii (Bealer 1998: 201–202). Pierwsza z nich postuluje niezależność filozofii od nauk realnych, tj. istnienie odrębnej od nauk empirycznych metody pozwalającej odpowiadać na pytania filozoficzne. Druga stwierdza, że w przypadku konfliktu nauki i filozofii odnośnie tych samych zagadnień (tradycyjnie filozoficznych) większy autorytet winniśmy przypisywać filozofii. Zdaniem Bealera, metoda analizy pojęciowej opartej na intuicji może zagwarantować, przynajmniej co do zasady, adekwatność obu tez.

Nasuującą się wobec takiego rozumienia intuicji wątpliwością jest forma tradycyjnego filozoficznego argumentu z niezgody – jeśli intuicje cechować ma narzucająca się konieczna prawdziwość, dlaczego w filozofii tak często dochodzi do konfliktu intuicji? Analizując raportowane w literaturze dotyczące psychologii poznawczej przypadki niezgody, Bealer komentuje:

owe negatywne fakty błędą jednak w porównaniu z faktem pozytywnym, tj. powszechną wśród istot ludzkich zgodą co do intuicji w konkretnych, elementarnych przypadkach. W rzeczy samej taka forma powszechnej zgodności jest jednym z najbardziej imponujących faktów dotyczących ludzkiego poznania (Bealer 1998: 214).

Podobnie skalę rozbieżności intuicyjnych odpowiedzi w filozofii postrzega Kirk Ludwig, zdaniem którego:

to, że niezgoda dotycząca fundamentalnych kwestii jest faktem najważniejszym w filozofii, nie powinien nam jednak przesłaniać faktu, że istnieje olbrzymia przestrzeń konsensusu dotyczącego kwestii pojęciowych wśród filozofów (Ludwig 2010: 439).

Zdaniem Ludwiga, intuicje są wyrazem naszych apriorycznych kompetencji pojęciowych, co do zasady więc nie może istnieć między nimi różnica. Jeśli ktoś w pełni i adekwatnie przyswoił jakieś pojęcie, w sposób nieunikniony musi zgodzić się co do odpowiednich intuicji. Autor przywołuje w tym kontekście analogię z pamięcią (Ludwig 2010: 436) – powiedzieć: „mam odmienne od twoich intuicje” to tyle, co rzec: „pamiętam to inaczej niż ty”. Wyrażona w ten sposób niezgoda co do odpowiednich wspomnień jest tylko pewnym sposobem mówienia; w rzeczywistości jednak niezgoda ta ma charakter pozorny: co najwyżej jedna osoba pamięta dane zdarzenie właściwie, a co za tym idzie – z konieczności przynajmniej jedna osoba znajduje się w błędzie. Intuicje

nie są, w przeciwieństwie do przekonań, plastyczne w takim sensie, że możemy je dowolnie zmieniać (Bealer 1998: 208). Intuicje nie są więc również tożsame z przekonaniem: pod wpływem adekwatnych argumentów możemy zmienić swoje przekonanie pomimo jego intuicyjności (często przytaczanym przez racjonalistów przykładem jest znane złudzenie optyczne Mullera-Lyera, w którym dwie równe linie wydają się intuicyjnie różnej długości ze względu na skierowane na ich zakończeniach strzałki do wewnątrz i na zewnątrz).

Podsumowując, zdaniem racjonalistów intuicje pełnią istotną epistemiczną rolę w filozofii. Nie są to jednak intuicje dowolnego rodzaju: intuicje filozoficzne cechują się apriorycznością oraz koniecznością. Są one wyrazem kompetencji pojęciowych, stąd też adekwatne i właściwe rozumienie danego pojęcia gwarantuje trafność intuicji. Dzięki temu analiza pojęciowa może zagwarantować filozofii autonomię wobec nauki: przynajmniej niektóre problemy filozoficzne mogą zostać rozwiązane bez potrzeby korzystania z wyników nauk empirycznych.

3. Podejście naturalistyczne

Z takim ujęciem intuicji nie zgadzają się filozofowie nastawieni naturalistycznie, wedle których jedynym wiarygodnym sposobem uzyskiwania wiedzy o otaczającym nas świecie jest metoda empiryczna¹. Jakkolwiek naturaliści w większości zgadzają się z obrazem filozofii jako często odwołującej się do intuicji, jej naturę rozumieją odmiennie.

Zarówno racjoniści (np. BonJour 1998: 19), jak i naturaliści (np. Kornblith 2002: 3) zgadzają się, że przypisywanie intuicjom charakteru *a priori* jest nie do pogodzenia ze stanowiskiem naturalistycznym. Oczywistym wyjściem dla naturalistów jest zatem takie określenie natury intuicji, które komponować będzie się z poglądem na świat bez ponadnaturalnych zdolności poznawczych. Według Hilary'ego Kornblitha jest to zadanie dosyć proste (Kornblith 1998: 137). Przyjmuje on, że wbrew powszechnej filozoficznej tendencji do określania przedmiotu filozofii jako analizy pojęć, rozumieć powinniśmy go jako badanie konkretnych fenomenów istniejących w świecie. Zatem miast głowić się, na przykład, czym jest pojęcie wiedzy, powinniśmy badać, czym jest wiedza jako taka. Pracę filozofa porównuje Kornblith do działalności geologa, badającego właściwości pewnych skał. Zajmuje się on zbieraniem próbek określonej skały i poddawaniem ich laboratoryjnemu badaniu, ustalając, jakie własności są im wspólne, w celu uzyskania konkretnych informacji na jej temat; nie

¹ W takim rozumieniu jest to rzecz jasna naturalizm metodologiczny. Nie ma jednak zasadniczej sprzeczności omawianych niżej tez z mocniejszą wersją – naturalizmem ontologicznym.

zajmuje się on pojęciem skały i nie stara się ustalać jej właściwości poprzez eksperymenty myślowe, w których analizie poddaje *możliwe* właściwości skał. Podobnie, uważa Kornblith, wyglądać powinna praca epistemologa: zbieramy „próbki” wiedzy w postaci intuicji i poddajemy je teoretyzacji, usiłując dociec, jakie własności są im wspólne:

Przykłady, które wywołują nasze intuicje, to po prostu oczywiste przypadki badanego fenomenu. To, iż są oczywiste, a zatem niekontrowersyjne, widzimy poprzez fakt, że wzbudzają powszechnie podzielaną zgodność. To powoduje, że [podzielane] sądy mają pozór aprioryczności, zwłaszcza wobec hipotetycznej manieri, w której przykłady te są prezentowane. Lecz zgodnie z tezą, której bronię, sądy te nie są bardziej *a priori*, niż sąd geologa, który stwierdza, że gdyby znalazł skałę o takich-a-takich właściwościach, zaliczyłby ją (lub nie) jako próbkę takiego-a-takiego rodzaju skały. Wszystkie takie sądy, jakkolwiek [mające postać] oczywistości, są *a posteriori* i w podobny sposób postrzegać możemy odwołania do intuicji w filozofii (...) (Kornblith 1998: 134).

Kornblith traktuje zatem analizowane w filozofii fenomeny jako rodzaje naturalne. Wiedzę na ich temat zdobywamy w ten sam sposób, co wiedzę na temat otaczających nas przedmiotów fizycznych. Intuicje są pochodną powszechnie podzielanej wiedzy potocznej lub zdrowego rozsądku; są pewną wskazówką i dają możliwość swoistego punktu zaczepienia w pracy filozofa. Ostatecznie jednak wartość epistemiczna samych intuicji jest niższa niż intuicji poddanych krytycznej „kalibracji” oraz wspartych empirycznie zorientowanymi teoriami naukowymi.

Z poglądem Kornblitha nie zgadza się Alvin Goldman, którego zdaniem oparta na intuicjach metodologia filozofii nie ma zbyt wiele wspólnego z poszukiwaniem rodzajów naturalnych. Gdyby tak było – argumentuje – w praktyce filozoficznej analizowalibyśmy rzeczywiste przypadki. Jednakże zdecydowana większość eksperymentów myślowych odnosi się do światów możliwych, hipotetycznych sytuacji, nierzadko fizycznie niemożliwych do zaistnienia w realnym świecie. Standardowa filozoficzna praktyka wymaga jedynie, by analizowane przypadki były *pojmwalne*, i są one traktowane na równi z rzeczywistymi przykładami. Stąd też praktyka filozoficzna wskazuje, że przedmioty analizowane przez filozofów nie są rodzajami naturalnymi (Goldman 2007: 8–9).

Goldman przyznaje, że intuicje pełnią niezwykle istotną rolę epistemiczną w filozofii. Przedmiotem analizy filozoficznej są jednak pojęcia – rozumiane przez niego jako społecznie podzielane znaczenia (Goldman 2007: 16–17; Goldman 2010: 130). Jak jednak możliwe jest, że intuicje mają umożliwić nam pierwszoosobowy dostęp do społecznie podzielanych znaczeń? Zdaniem Goldmana, naturę pojęć można rozumieć dwojako. Wedle jednej koncepcji, ekstramentalistycznej, są one własnościami pozapsychologicznymi, znajdującymi się „poza głową”. Wedle drugiej, mentalistycznej, są własnościami psychologicznymi. W rozumieniu obu tych koncepcji intuicje są pewnym

świadomym stanem mentalnym, w którym uchwytyjemy pojęcia – różni je natomiast odpowiedź na pytanie, czy same pojęcia mają charakter psychologiczny. Goldman skłania się ku pogładowi mentalistycznemu, wedle którego pojęcia, choć znajdują się „w głowie”, nie mają charakteru świadomego, co sprawia, że intuicja pozwala nam na ich uchwycenie (Goldman, Pust 1998: 183–184). Podejście to nie tylko znajduje miejsce dla intuicji w naturalistycznym obrazie wszechświata, lecz jest również, zdaniem Goldmana, najbardziej zgodne z dostępnymi teoriami psychologii kognitywnej.

Co ciekawe, Goldman nie uważa, w przeciwieństwie do wielu naturalistów, że wiedza *a priori* nie istnieje. Odmawia jej natomiast ponadnaturalnego statusu, charakteryzując ją jako wypływającą z naturalnych procesów poznawczych umysłu (Goldman 2010: 143). Nie sądzi jednak, że intuicje mają charakter *a priori*. Jeśli analizujemy intuicje jako powszechnie podzielane, muszą one zostać wyrażone, stąd też sposób ich poznania musi być *a posteriori*. Natomiast w perspektywie pierwszoosobowej traktowane mogą być podobnie jak pamięć: mamy do niej bezpośredni dostęp, lecz, niemal z definicji, nie ma ona charakteru *a priori*.

Po drugiej stronie spektrum poglądów naturalistycznych znajduje się w tym wypadku Michael Devitt, zdaniem którego wątpliwe jest, że istnieje jakkolwiek forma wiedzy *a priori*. Pozór aprioryczności intuicji wynika, twierdzi Devitt, z trzeciej z przytaczanych przez racjonalistów cech intuicji, jaką jest kompetencja pojęciowa. Nie jest ona, jego zdaniem, szczególną formą uchwytywania ukrytych przed świadomością znaczeń. Traktuje ją raczej jako pewną zdolność poznawczą, wiedzę-jak, przeciwstawną do wiedzy-że (Devitt 1994: 546).

Odpowiedź naturalistów na wizję intuicji jako racjonalnego wglądu *a priori* w istotę pojęć, realizowanego dzięki kompetencji pojęciowej, polega więc na odebraniu intuicji statusu aprioryczności i umieszczeniu jej w naturalistycznym obrazie rzeczywistości. Choć różnią się oni w poglądach na temat kwestii przedmiotu poddawanego filozoficznej analizie, zgodnie przyznają, że intuicja jest pewną kognitywną formą uchwytywania bądź to naturalnych fenomenów, bądź pojęć. Wspólnie twierdzą, że o wartości epistemicznej intuicji możemy mówić tylko wtedy, gdy intuicja jest szeroko podzielana. Nie jest, ich zdaniem, dobrym uzasadnieniem jakiegokolwiek filozoficznej tezy intuicja stojąca w poprzek podzielanym przekonaniom.

4. Problem z intuicją

Jak zostało już wspomniane, poważnym wyzwaniem wobec kwestii epistemicznej wartości intuicji jest przypadek intuicyjnej niezgody dotyczącej konkretnych przypadków. Jeśli pewien filozof swoją teorię oraz wspierającą ją argumentację opiera na intuicji, zakładać powinien, że będzie ona szeroko-

ko podzielana. Sprawę z tego faktu zdaje sobie np. David Chalmers, który w głośnej książce *Świadomy umysł* (2010) argumentuje przeciwko fizykalnej redukcji świadomości. Jak stwierdza we wstępie:

[argumentacja ta] wymaga w pewnej mierze odwołania się do intuicji, lecz każdy argument w pewnej mierze tego wymaga, a ja starałem się wyjaśnić, jakie intuicje kryją się w moim [argumentacie] (Chalmers 2010: 16).

Przedstawiając kluczowy dla swojej argumentacji eksperyment myślowy z możliwości istnienia zombi, Chalmers stwierdza, że „uznanie tej możliwości (...) sprowadza się do surowej intuicji” (Chalmers 2010: 176). Nie jest, jego zdaniem, możliwe przekonanie kogoś niepodzielającego tej intuicji do zaakceptowania jego argumentów. Jak uważa, typowe dla najgłębszych problemów filozoficznych jest „surowe zderzenie intuicji”, w którym to „argument może nam pomóc wyizolować i scharakteryzować spór, ale go nie rozwiąże”² (Chalmers 2010: 287).

Jeśli zatem pewne intuicje okażą się być w nierozdzielalnym konflikcie, sygnalizuje to poważny problem dla danego zagadnienia filozoficznego. Uwagę zwrócił na to Robert Cummins, dokonując porównania nauk empirycznych z filozofią. W tych pierwszych, gdy dysponujemy sprzecznymi ze sobą obserwacjami, wykazać musimy, że albo jedna z nich obarczona jest błędem, albo też odrzucić obie. Co istotne jednak, w przeciwieństwie do filozofii dysponujemy odpowiednimi narzędziami pozwalającymi na „kalibrację” wyników. W przypadku filozofii brakuje nam odpowiednich narzędzi, by rozsądzić, która spośród skonfliktowanych intuicji powinna zostać odrzucona. Jak uważa Cummins, jedyną instancją, do której moglibyśmy się odwołać, jest nauka empiryczna; paradoks polega jednak na tym, że wówczas intuicje stają się dla filozofii całkiem zbędne (Cummins 1998).

Czy jednak w filozofii rzeczywiście często mamy do czynienia z konfliktem intuicji? Zdaniem filozofów określających siebie mianem eksperymentalnych³ (m.in. S. Stich, J. Knobe, S. Nichols, J. Weinberg), nie sposób odpowiedzieć na to pytanie inaczej, niż przeprowadzając adekwatne badania empiryczne. Liczne przeprowadzone eksperymenty sugerować mogą, że intuicje filozoficzne wrażliwe są na czynniki, które z merytorycznego punktu widzenia nie powinny mieć znaczenia – pozostają więc ze sobą w konflikcie ze względu np. na różnice kulturowe, status społeczno-ekonomiczny czy nawet płeć.

Rozważmy przykładowo przytoczony w pierwszym paragrafie eksperyment myślowy Gettier'a, dotyczący pojęcia wiedzy. Intuicja Gettier'a dla wielu filozofów uchodzi za jedną z najbardziej niezwywanych. Gorący zwolennik analizy pojęciowej Frank Jackson, zgadzając się, że intuicje tylko wówczas mają wartość epistemiczną, gdy są powszechnie podzielane, stwierdził:

² Rzecz charakterystyczna, adwersarze Chalmersa, polemizując z jego argumentem, często po prostu odwołują się do nieuznania jego intuicji (np. Dennett 2015: 425).

³ Zob. np. Knobe, Nichols 2008.

Jestem czasami pytany – tonem sugerującym, że jest to poważna obiekcja – dlaczego, jeśli analiza pojęciowa ma objaśniać, co wpływa na nasze [sądy intuicyjne] (...), nie jestem zwolennikiem przeprowadzania wśród ludzi poważnych badań ankietowych sprawdzających odpowiedzi dotyczące poszczególnych przypadków [eksperymentów myślowych]? Moja odpowiedź brzmi, że jestem – gdy to konieczne. Każdy, kto prezentuje przykład Gettier'a grupie studentów, wykonuje swą własną, małą pracę badawczą i wszyscy dobrze wiemy, jaką uzyska odpowiedź w olbrzymiej większości przypadków (Jackson 1998: 36–37).

Traf chciał, że zaledwie trzy lata po publikacji książki Jacksona grupa filozofów eksperymentalnych postanowiła sprawdzić, czy intuicja Gettier'a jest wrażliwa na różnice kulturowe. Uzyskane przez nich wyniki sugerują, że choć olbrzymia większość respondentów amerykańskich rzeczywiście podziela intuicję Gettier'a, to proporcje wśród badanych Azjatów były wręcz odwrotne – większość (ok. 60%) podzielała intuicję *przeciwną* (Weinberg, Nichols, Stich 2001).

Choć zarówno na temat uzyskanych wyników, jak i ogólnie zasadności metodologii filozofii eksperymentalnej toczą się obecnie poważne dyskusje⁴, sama możliwość istnienia istotnych różnic (np. międzykulturowych) dotyczących ważnych intuicji filozoficznych, sprowadza spór o ich wartość epistemiczną na nowy tor. Zwolennik forsowanej przez niektórych racjonalistów tezy o intuicji jako wyrazie kompetencji pojęciowej, William Lycan, gotów jest nawet uznać, że gdyby przedstawione powyżej wyniki zostały bezsprzecznie potwierdzone, uznałby, że 60% Azjatów po prostu używa pojęcia wiedzy nie inaczej, niż jako prawdziwego i uzasadnionego przekonania (Lycan 2006: 164). Jako że filozofia eksperymentalna znajduje się wciąż we wczesnej fazie, a dyskusja nad jej zasadnością dopiero na dobre rozgorzała, wydaje się, że wciąż daleko jesteśmy od jakiegokolwiek formy konsensusu w kwestii zasadności intuicji jako uzasadnienia naszych przekonań.

5. Podsumowanie

Spór wokół epistemicznego statusu intuicji osadzony jest głęboko w tradycyjnych rozbieżnościach filozoficznych. Podobnie jak w czasach nowożytnych, filozofowie nastawieni racjonalistycznie proponują zupełnie odmienne podejście od filozofów ukierunkowanych empirycznie. Zasadniczym problemem w sporze racjonalistów z naturalistami nie jest w istocie kwestia, czy intuicje stanowić mogą adekwatne uzasadnienie epistemiczne, lecz czym naprawdę one są. Racjoniści, usiłując za wszelką cenę zachować filozofię nieskałaną naukami realnymi, proponują podejście, wedle którego analiza pojęciowa dostarcza

⁴ Zob. np. Kaupinnen 2007. Więcej na temat kontrowersji związanych z uzyskanymi przez Weinberga, Nicholasa i Sticha wyników, jak również wątpliwości co do możliwości ich replikacji: Machery i in. 2016.

nam metody, mającej zagwarantować filozofii autonomię. Naturaliści, z drugiej strony, wzbraniają się uznać jakąkolwiek aprioryczną formę poznania, szukając sposobu na wpisanie intuicji w szerszy światopogląd naukowy. Problemem dla zwolenników stosowania metody intuicyjnej w filozofii, niezależnie od obozu, do którego przynależą, może być rosnąca liczba danych eksperymentalnych, sugerujących, że intuicje notorycznie wywodzą nas w pole. Końca sporu nie widać – a staje się on z każdym rokiem coraz ciekawszy.

Bibliografia

- Andow J. (2015), *How „Intuition” Exploded*, „Metaphilosophy”, Vol. 46, No. 2, s. 189–212.
- Bealer G. (1998), *Intuition and the Autonomy of Philosophy*, w: M.R. DePaul, W. Ramsey (red.), *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, Rowman & Littlefield Publishers.
- BonJour L. (1998), *In Defense of Pure Reason*, Cambridge University Press.
- Chalmers D. (2010), *Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, przeł. M. Miłkowski, PWN.
- Cummins R. (1998), *Reflection on Reflective Equilibrium*, w: M.R. DePaul, W. Ramsey (red.), *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, Rowman & Littlefield Publishers.
- Dennett D. (2015), *Dźwignie wyobraźni i inne narzędzia do myślenia*, przeł. Ł. Kurek, Copernicus Center Press.
- Devitt M. (1994), *The Methodology of Naturalistic Semantics*, „The Journal of Philosophy”, Vol. 91, No. 10, s. 545–572.
- Gettier E. (1990), *Czy uzasadnione i prawdziwe przekonanie jest wiedzą?*, przeł. J. Hartman, J. Rabus, „Principia”, nr 1, s. 93–96.
- Goldman A. (2007), *Philosophical Intuitions: Their Target, Their Source, and Their Epistemic Status*, „Grazer Philosophische Studien”, No. 74, s. 1–26.
- Goldman A. (2010), *Philosophical Naturalism and Intuitional Methodology*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association”, Vol. 84, No. 2, s. 115–150.
- Goldman A., Pust J. (1998), *Philosophical Theory and Intuitional Evidence*, w: M.R. DePaul, W. Ramsey (red.), *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, Rowman & Littlefield Publishers.
- Hintikka J. (1999), *The Emperor’s New Intuitions*, „The Journal of Philosophy”, Vol. 96, No. 3, s. 127–147.
- Hume D. (2006), *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. D. Misztal, T. Sieczkowski, Zielona Sowa.

- Jackson F. (1998), *From Metaphysics to Ethics. A Defense of Conceptual Analysis*, Oxford University Press.
- Kaupinnen A. (2007), *The Rise and Fall of Experimental Philosophy*, „Philosophical Explorations”, Vol. 10, No. 2, s. 95–118.
- Knobe J., Nichols S. (red.) (2008), *Experimental Philosophy*, Oxford University Press.
- Kornblith H. (1998), *The Role of Intuition in Philosophical Inquiry: An Account with No Unnatural Ingredients*, w: M.R. DePaul, W. Ramsey (red.), *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, Rowman & Littlefield Publishers.
- Kornblith H. (2002), *Knowledge and Its Place in Nature*, Oxford University Press.
- Ludwig K. (2010), *Intuitions and Relativity*, „Philosophical Psychology”, Vol. 23, No. 4, s. 427–445.
- Lycan W. (2006), *On the Gettier Problem Problem*, w: S. Hetherington (red.), *Epistemology Futures*, Oxford University Press.
- Machery i in. (2016), *Gettier Across Cultures*, „Noûs”, Vol. 50, No. 4, s. 1–20.
- Railton P. (2014), *The Affective Dog and Its Rational Tale: Intuition and Attunement*, „Ethics”, Vol. 124, No. 4, s. 813–859.
- Weinberg J., Nichols S., Stich S. (2001), *Normativity and Epistemic Intuitions*, „Philosophical Topics”, Vol. 29, No. 1, s. 429–460.

Streszczenie

Jedną z najgoręcej dyskutowanych obecnie kwestii metafizycznych w obrębie filozofii analitycznej jest epistemiczny status intuicji filozoficznej. Popularnie przyjmuje się, że w argumentacji filozofowie często odwołują się do intuicji. Czy intuicja jest jednak dobrym źródłem uzasadnienia przekonań? Zdaniem racjonalistów (m.in. G. Bealer, L. Bonjour, K. Ludwig) intuicja ma charakter *a priori*, a odwołania do niej stanowią wyraz kompetencji pojęciowej. Inaczej sądzą naturaliści (m.in. A. Goldman, H. Kornblith, M. Devitt), zdaniem których intuicja nie ma apriorycznego charakteru, lecz wypływa z naturalnych zdolności kognitywnych człowieka. Jak uważają jednak niektórzy filozofowie (np. R. Cummins), problem wartości epistemicznej intuicji pojawia się w momencie konfliktu intuicji, nie dysponujemy bowiem dobrym sposobem „kalibracji” intuicji. Zdaniem zaś filozofów eksperymentalnych, permanentny wpływ nieistotnych czynników na intuicje filozoficzne stawia ich wiarygodność pod znakiem zapytania.