

Karol Lenart<sup>1</sup>

## Zagadnienie intuicji w kontekście współczesnego dyskursu metafizycznego

### 1. Wstęp

Istnieje spór w obrębie filozofii dotyczący prawomocności poznania metafizycznego. Schematycznie rzecz biorąc, możemy mieć do czynienia z trzema rodzajami argumentacji: (i) transformacyjną, (ii) eliminacyjną oraz (iii) afirmacyjną.

Pierwsza strategia skupia się na przekształceniu dyskursu metafizycznego w taki sposób, by jego twierdzenia mogły zostać uzasadnione, a także by mogły posiadać przedmiotowy, rzeczowy charakter. Przekształcenie tego rodzaju sprowadza się zaimplementowania do dyskursu metafizycznego zewnętrznych względem niego kryteriów epistemicznych, semiotycznych czy metodologicznych. Sztandarowym reprezentantem tego rodzaju stanowiska może być I. Kant, który w „Krytyce czystego rozumu” oraz „Prolegomenach do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka” przedstawia argumentację, według której zapewnienie prawomocności poznania syntetycznego *a priori* w filozofii (poznania metafizycznego) może dokonać się jedynie na ścieżce naśladownictwa czystego przyrodoznawstwa oraz matematyki. Ma ono mieć charakter m.in. epistemiczny. Oznacza to, iż wspomniane dziedziny wyznaczają pewien rygor poznawczy. Zakreślając sferę tzw. możliwego doświadczenia wyznaczają sferę przedmiotową, która może podlegać poznaniu. Metafizyka w tym ujęciu nie posiada w pełni autonomicznego charakteru. Nałożone są na nią restrykcje epistemiczne, a w konsekwencji ontologiczne. Przedmiot poznania metafizyki ma niczym nie różnić się ontycznie od przedmiotu poznania czystego przyrodoznawstwa, bądź matematyki.

Druga ze wspomnianych strategii (ii) postuluje eliminację metafizyki z dziedziny dyskursów badawczych, które wysuwają roszczenia opisowe i eksplanacyjne. W ramach tej grupy argumentacji, sugeruje się, iż metafizyka (a) nie dysponuje swoistego rodzaju doświadczeniem<sup>2</sup>, (b) jej sądy są bezsensowne, gdyż wyrażenia zawarte w tych sądach nie posiadają odniesienia do określonego przedmiotu metafizycznego, bądź też dlatego, iż są niepoprawne

---

<sup>1</sup>Email: [karol.lenart@student.uj.edu.pl](mailto:karol.lenart@student.uj.edu.pl), Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Wydział Filozoficzny, Instytut Filozofii.

<sup>2</sup> Zob. E. Mach [1].

już na poziomie samej syntaktyki<sup>3</sup>, oraz (c) nie istnieją żadne przedmioty odpowiadające poznaniu metafizycznemu<sup>4</sup>. Metafizyka w tym obrazie może zyskać jedynie znaczenie poza dyskursywne: może przyjąć formę terapii<sup>5</sup>, bądź pełnić role pragmatyczną bądź ekspresywną<sup>6</sup>.

Trzecia strategia<sup>7</sup> (iii) broni swoistości poznania metafizycznego. Obrona tego rodzaju może przyjąć, trojako formę (w analogii do strategii eliminacyjnej): (a) ontologiczną (b) epistemologiczną; oraz (c) semantyczną. Myśliciele poruszający się w obrębie tej strategii chcą bronić dyskursu metafizycznego przed eliminacją, bądź oparciem jej na jakimś zewnętrznym wobec niej dyskursie, poprzez wykazanie trzech fundamentalnych faktów metafizycznych: (1) istnieje, lub może istnieć, swoista sfera przedmiotowa, którą może badać metafizyk (przesłanka ontologiczna), (2) metafizyk w swoim badaniu owej sfery przedmiotowej wchodzi z nią w swoisty kontakt epistemiczny (przesłanka epistemologiczna), oraz (3) sądy metafizyczne spełniają (lub mogą spełniać pod pewnymi warunkami) semantyczne warunki sensowności, takie jak posiadanie odniesienia czy podatność na ewaluację prawdziwościową (przesłanka semantyczna).

O ile metafizyka ma posiadać autonomiczny charakter względem innych dziedzin naukowych, musimy opowiedzieć się za ostatnim wariantem rozwiązania sporu o metafizykę. W niniejszych rozważaniach skupimy się na przesłance epistemologicznej, która mówi o tym, iż badaniom metafizycznym towarzyszy swoistego rodzaju doświadczenie ugruntowujące dostęp do jej sfery przedmiotowej oraz sądów i pojęć, jakimi się posługuje. O ile bowiem rozważamy dowolnego rodzaju doświadczenie, tylekroć musimy samych siebie pytać o to, co temu doświadczeniu może odpowiadać od strony przedmiotowej oraz o to, w jaki sposób owo doświadczenie może być skonceptualizowane.

Pewną formułą tego rodzaju doświadczenia może być wzmiankowana już intuicja. Dla filozofa intuicja posiada dwojakiego rodzaju doniosłość: (i) funkcjonalną, która sprowadza się do stwierdzenia, że filozof może manipulować poznaniem intuitywnym w celu osiągnięcia pożądanych efektów poznawczych, bądź zamierzeń badawczych, oraz (ii) epistemiczną, która wskazuje na szereg charakterystyk poznania intuitywnego: (a) jego nieredukowalność do innego rodzaju aktów poznawczych, takich jak widzenie, wyobrażanie, bądź sądzenie; (b) bezpośredni charakter, który wskazuje na brak uwikłania intuicji w nastawienia sądzeniowe; (c) swoistość przedmiotu poznania intuitywnego, tzn. twierdzenie, zgodnie z którym poznanie intuitywne dotyczy przedmiotów abstrakcyjnych, które posiadają odmienny status ontologiczny

---

<sup>3</sup> Zob. A. Ayer [2], R. Carnap [3].

<sup>4</sup> Zob. W. V. O. Quine [4].

<sup>5</sup> Zob. L. Wittgenstein [5].

<sup>6</sup> Zob. R. Rorty [6], H. Price [7].

<sup>7</sup> Za przedstawicieli tego rodzaju strategii można uznać: Platona, G. W. Leibniza, E. Husserla czy R. Ingardena.

względem przedmiotów poznania zmysłowego; (d) fundamentalny charakter uzasadnienia, udzielanego przez poznania intuicyjne. Zarysowane powyżej cechy poznania intuicyjnego będą organizowały strukturę rekonstrukcji modelu intuicji<sub>SG</sub>.

Nim przystąpimy do szczegółowych i systematycznych analiz zjawiska poznania intuicyjnego mających na celu przedstawienie modelu intuicji<sub>SG</sub>, zwrócimy się najpierw ku historycznym ujęciom tego rodzaju poznania. Odwołanie do materiału historycznego będzie przydatne w procesie ustalania ram pojęciowych dla dalszych analiz.

## 2. Rys historyczny

Odniesienie się do pojęcia intuicji intelektualnej w celu obrony autonomicznego charakteru myślenia filozoficznego nie jest niczym nowym w tradycji filozoficznej. Wydaje się, że już Platon, gdy analizował władze poznawcze podmiotu, natrafił na trop tego, co w idealizmie niemieckim zostało nazwane *intellektuelle Anschauung*, a co nazywa się dzisiaj intuicją intelektualną. Platon miał na myśli intelekt, który był elementem funkcjonalnym duszy, za pomocą którego mogła ona ujmować odwieczne idee (w głównej mierze chodzi o idee Prawdy, Dobra i Piękna). Wszystkie trzy sławne metafory Platona: linii, słońca i jaskini, mają pomóc zobrazować nam to, w jaki sposób poznajemy abstrakcyjną rzeczywistość (wspomniane idee), zob. (Chudnoff 2013, s.1). Skupiając się na samej tylko intuicji, która występuje u Platona pod pojęciem intelektu, a dokładnie rzecz biorąc, czegoś co on sam nazywał intelekcją (*noesis*), można stwierdzić, że oznacza ona formę poznania bezpośredniego, które jest odróżnialne na gruncie platońskiej epistemologii od poznania pośredniego (*dianoia*), charakterystycznego dla poznania matematyczno-geometrycznego oraz poznania zmysłowego (*doksa*), które ma omylny i zwodniczy charakter. Platon w swojej metaforze jaskini przedstawia intuicję jako zmysł duszy:

„Wychodzenie pod górę i oglądanie tego, co jest tam wyżej, jeśli weźmiesz za wznoszenie się duszy do tego świata myśli, to nie zbłądzisz i trafisz w moją nadzieję, skoro pragniesz ją usłyszeć. Bóg tylko chyba wie, czy ona prawdziwa, czy nie. Więc jeżeli o to chodzi, co mnie się zdaje, to zdaje mi się tak, że na szczycie świata myśli świeci idea *Dobra* i bardzo trudno ją dojrzeć, ale kto ją dojrzy, ten wymiarkuje, że ona jest przyczyną dla wszystkiego, co słuszne i piękne, że w świecie widzialnym pochodzi od niej światło i jego pan, w świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum, i że musi ją dojrzeć ten, który ma postępować rozumnie.” [8, 517B].

Św. Augustyn kilka wieków później wypowiedział się w podobny sposób o rozumowym poznaniu Boga w swoich *Soliloquiach*, opisując je w sposób następujący:

„Umysł bowiem ma jakby oczy: są nimi wewnętrzne zmysły duszy, a niewątpliwe prawdy nauki są niby przedmioty, które musi oświecić słońce, aby stały się widzialnymi, jak na przykład ziemia i inne rzeczy ziemskie. Sam zaś Bóg jest tym co oświeca. Ja – rozum –jestem tym w umyśle, czym w oczach jest wzrok. Nie dość bowiem mieć oczy, aby patrzeć, nie dość patrzeć, aby widzieć. Trzech zatem rzeczy potrzebuje dusza: musi mieć oczy, którymi by umiała dobrze się posługiwać, musi patrzeć, musi widzieć. (...). Samo zaś widzenie jest dopełnianym w duszy aktem pojmowania na który składa się ten, co pojmuje, i to, co jest pojmowane.” [9, s. 27].

Jednak to dopiero Kartezjuszowi udało się uchwycić fenomen poznania intuitywnego, w sposób na tyle kompleksowy i metodyczny, iż można zaangażować jego rozumienie intuicji we współczesną dyskusję nad tymże rodzajem poznania. Francuski filozof w jednym ze swoich listów do Jeana de Silhona odnosi się do intuicji w sposób następujący:

„Z pewnością przyznasz, że jesteś mniej pewny obecności przedmiotów które możesz spostrzec niż prawdy zawartej w sądzie «Myślę, więc jestem». Wiedza zawarta w tym sądzie nie jest skutkiem rozumowania, nie została także podana ci przez nauczycieli; ona jest czymś co twój umysł widzi, czuje, uchwytuje; i chociaż twoja wyobraźnia uparcie miesza tę wiedzę z twoimi myślami, oraz zmniejsza jej klarowność poprzez próbę odzienia jej w jakąś konkretną formę, to jednak owa wiedza jest dowodem na zdolność naszej duszy do otrzymywania intuicyjnej wiedzy od Boga.” [10, s. 331].

Kartezjusz ukształtował całą dalszą dyskusję nad intuicją. W wyniku oddziaływania jego koncepcji, każdy, kto chciał w sposób dogłębny zrozumieć ten aspekt doświadczenia, musiał, w sposób mniej lub bardziej bezpośredni odnieść się do koncepcji epistemologicznej francuskiego filozofa. Kartezjusz wzbogaca określenia wcześniejsze, o *explicite* wyrażoną cechę poznania intuitywnego: jego bezpośredni charakter który nie jest uwikłany w przekonania podmiotu.

I. Kant również wyraził do pewnego stopnia analogiczny pogląd na pojęcie intuicji, gdy stwierdza na początku swojej „Estetyki Transcendentalnej” (z *Krytyki czystego rozumu*), iż:

„Bez względu na to jak i przy pomocy jakich środków poznanie odnosiłoby się do przedmiotów, to przecież sposób w jaki odnosi się ono do przedmiotów bezpośrednio i do którego jako środka do celu zmierza wszelkie myślenie – to naoczność [oglądanie] (*Anschauung*). Dochodzi do

niej o tyle o ile przedmiot jest nam dany. To zaś jest znów tylko dzięki temu możliwe, że przedmiot pobudza w pewien sposób nasz umysł.” [53, A 9]

I. Kant zwraca uwagę na dwa podstawowe fakty związane z intuitywnym (naocznosciowym) poznaniem: (1) ma ono charakter bezpośredni oraz (2) jest fundamentalne dla wszelkiego dalszego poznania. Co jednak odróżnia ujęcie kantowskie od ujęć wcześniejszych, to że kwestionuje on możliwość intuicji czysto intelektualnej, przyznając rację bytu jedynie intuicji empirycznej<sup>8</sup>. Intelpekt posiada zdolności kategoryzowania otrzymanych treści z poznania intuitywnego, lecz sam z siebie nie generuje żadnej swoistej treści<sup>9</sup>. Pogląd Kanta na intuicję jako formę doświadczenia ściśle związany jest z jego koncepcją rzeczy samej w sobie (noumenu):

„Jeżeli przez *noumenon* rozumiemy rzecz wziętą pod uwagę tylko o tyle, o ile nie jest przedmiotem naszej zmysłowej naocności, abstrahując przy tym od naszego sposobu jej unaoczniania sobie, to jest to *numenon* w sensie negatywnym. Jeżeli natomiast rozumiemy przez to przedmiot naocności niezmysłowej, to przyjmujemy pewien szczególny rodzaj naocności, mianowicie naocność intelektualną, która jednak nie jest naszą i której nawet możliwości nie możemy zrozumieć; i to byłoby *noumenon* w sensie pozytywnym.”[53, B307]

Wszelka nauka o zmysłowości, zdaniem I. Kanta, w tym filozofia, która zajmuje się formami naocności, może jedynie angażować negatywne rozumie *noumenu*, w przeciwnym razie, gdy tego nie czyni, popada *ad novum* w próby

---

<sup>8</sup> Istnieje jeszcze trzecie rozumienie intuicji u I. Kanta – jako czysta intuicja (czysta naocność), która oznacza aprioryczne poznanie form naocność (czas/przestrzeń) [53, B34-B35]. Czysta intuicja może znajdować zastosowanie w czystej matematyce [54, paragraf 10]. To rozumienie intuicji nie jest jednak tym, którym zajmiemy się dalszych analizach, ponieważ czysta intuicja może zostać użyta tylko transcendentalnie, podczas gdy my staramy się wykazać, że istnieje forma intuicyjnego poznania, które może być poznaniem przedmiotowym (materialnym).

<sup>9</sup> Problem treściowości danych metafizycznych w obrębie kantowskiego systemu został przedstawiony przez S.T. Kołodziejczyka [55, s. 90]. Problem polega na tym, że dane metafizyczne są jałowe poznawczo, ponieważ nie posiadają treści. W związku z czym jedynym ratunkiem dla metafizyki jest zaczerpnięcie treści z doświadczenia empirycznego, które jest eksploatowane przez przyrodoznawstwo (jest to istota kantowskiego programu transformacji metafizyki, o którym mówiliśmy na początku rozdziału I). Jedyna w pełni epistemologicznie uzasadniona forma metafizyki dopuszczona przez system kantowski to metafizyka prowadzona w obrębie przyrodoznawstwa. Analiza metafizyczna nie zostaje sprowadzona do badań przyrodniczych (pozostaje nadal metafizyka moralności oraz metafizyka podmiotu). Jednak sam jej przedmiot jest ontycznie tym samym przedmiotem, który przypada w udziale przyrodoznawstwu. Na tego rodzaju interpretację stanowiska kantowskiego wskazał R. Ingarden stwierdzając, iż „Kant uznaje u człowieka jedynie formalne *a priori*, wszelka dla człowieka dostępna «materia» poznania może płynąć jedynie z pobudzenia przez rzecz [z poznania ontycznego – przyp. K.L.], a więc *a posteriori*, niedostępna zaś jest *a priori*” [56, s. 252].

tworzenia metafizyki transcendentnej, tj. metafizyki wykraczającej poza możliwe doświadczenie<sup>10</sup>. Tak więc restrykcja epistemologiczna – wykluczenie posiadania efektywnie działającej intuicji intelektualnej, przekłada się na restrykcję metafizyczną – niemożliwe jest wyróżnienie swoistej dla metafizyki sfery przedmiotowej, tj. *noumenu* w sensie pozytywnym. Istnieją bowiem tylko trzy podmiotowe źródła poznania, na których opiera się zakres możliwego doświadczenia i jego przedmiotowego charakteru: zmysły, wyobraźnia oraz apercepcja [53, A 115]. Nie wchodząc w szczegóły kantowskiej epistemologii, gdyż nie to jest celem obecnych analiz, chciałbym stwierdzić jedynie, że w ramach tak zarysowanych możliwości podmiotu nie znajdujemy miejsca dla poznania o charakterze intuicji intelektualnej. Poznanie aprioryczne oczywiście jest dopuszczone w systemie Kantowskim, ale tylko jako czyste oglądanie<sup>11</sup>. Odpowiednio dla dwóch wymienionych sposobów poznania będzie to: czysta apercepcja u podłoża empirycznej świadomości, oraz czysta synteza wyobraźni, w przypadku wyobrażeniowego (kojarzeniowego) poznania [Tamże, A116]. Aprioryzm ten jednak może być używany tylko transcendentalnie, nie zaś przedmiotowo [Tamże, B313-B315]. Służy on bowiem jedynie do tego, by wyznaczać granice dla możliwego doświadczenia poprzez konstrukcję pojęcia *noumenu*, które w tym kontekście, jest pojęciem granicznym (negatywnym) [Tamże, B310-B311], a do którego w żaden sposób nie stosują się już kategorie intelektu. Poznanie aprioryczne u I. Kanta nie dysponuje formą naoczności intelektualnej, tj. nie może przedstawić nam treści, która mogłaby zostać

---

<sup>10</sup> Perspektywa autonomicznej formy metafizyki nie będzie oznaczała wykroczenia poza kantowski wymóg trzymania się możliwego doświadczenia. Tym jednak, co będzie nieortodoksyjne względem kantowskich wymogów stawianych metafizyce, to poszerzenie rozumienia kategorii możliwego doświadczenia. W podobny sposób H. Bergson krytykował kantowskie restrykcje nałożone na naukę i metafizykę w *Krytyce czystego rozumu*, twierdząc, że pogląd I. Kanta na doświadczenie nie uwzględniał intuicji intelektualnej, przez co skonstruowany został nieadekwatny pogląd na metafizykę i naukę. Zdaniem Bergsona, metafizyka krytykowana przez Kanta to metafizyka starożytna (platonizm), nie zaś wszelka metafizyka. Z obserwacji bowiem zarówno historycznej jak i metodologicznej wynika, że metafizyka nie jest polem tylko i wyłącznie niekończących się sporów (co sugerował I. Kant). Dzieje się tak dlatego, że metafizyk dysponuje formą swoistego doświadczenia, intuicją metafizyczną (intelektualną), która „choć można dojść do niej tylko na drodze wiadomości faktycznych, jest jednak czymś zupełnie innym niż streszczenie czy synteza owych wiadomości. Różni się ona od nich tak, jak impuls wprawiający w ruch różni się od drogi, którą przebiega poruszający się przedmiot (...). W tym znaczeniu metafizyka nie ma nic wspólnego z uogólnieniem doświadczenia, mimo to można by ją zdefiniować jako doświadczenie integralne” [12, s. 68]. Intuicja pozwala, w tym znaczeniu, osiągnąć jedność spojrzenia, pewien najbardziej fundamentalny ogląd, w obrębie którego nie ma miejsca już na alternatywne stanowiska, i kantowskie antynomie rozumu. Stanowisko to zdaje się sugerować, że intuicja pociąga za sobą formę fundamentalizmu epistemologicznego (zob. [33]), ponieważ jest najpierwotniejszą formą dowodu filozoficznego, który uwalnia filozofię od wzajemnie wykluczających się opozycji pojęciowych, i który nie może domagać się już niczego pierwotniejszego dla własnego uprawomocnienia.

<sup>11</sup> M. Heidegger mówi w tym kontekście poznania apriorycznego o skończonej naoczności, która posiada zmysłowość nieempiryczną (czystą) [57, s. XI], tj. przestrzeń i czas.

dookreślona poprzez stosowanie systemu kategorii intelektu [Tamże, B308-A254]. Jest to poznanie czysto formalne. Teza tego rodzaju będzie stała w sprzeczności z jedną z podstawowych tez dotyczących intuicji intelektualnej - mianowicie że posiada ona prezentujący treść fenomenalną charakter.

Pomimo wyżej zarysowanego sceptycyzmu względem możliwości intuicji czysto intelektualnej, koncepcja kantowska będzie przydatna dla systematycznej rekonstrukcji przytaczanych przykładów rozumienia intuicji, ponieważ pozwoli lepiej, na zasadzie kontrastu, przedstawić nam własne, mniej restrykcyjne, rozumienie intuicji. Z historycznego punktu widzenia, kantowska koncepcja intuicji jest o tyle doniosła, gdyż tenże właśnie filozof jako pierwszy skonceptualizował problem różnorodności intuicyjnego poznania - rozróżnił on bowiem intuicję empiryczną od intuicji intelektualnej<sup>12</sup>.

Dla E. Husserla, wyrastającego z epistemologii kartezjańskiej, intuicja miała oznaczać zdolność do uchwytowania istot (esencji) rzeczy. W *Ideach czystej fenomenologii* niemiecki filozof posługuje się pojęciem intuicji, które tak samo jak u I. Kanta, występuje pod pojęciem naoczności (*Anschauung*) również ujętej w dwojaki sposób - jako naoczność empiryczna oraz intelektualna, przy czym E. Husserl dowartościowuje ten drugi wariant jako charakterystyczny dla myślenia metafizycznego:

„Empiryczna naoczność, a specjalnie doświadczenie, jest świadomością pewnego indywidualnego przedmiotu, a jako świadomość naoczna «doprowadza go do prezentacji», jako spostrzeżenie- do źródłowej prezentacji, do uświadomienia (*Bewusstsein*), że się uchwytuje przedmiot «źródłowo» w jego «cielesnej» samoobecności (*Selbstheit*). Całkiem tak samo istotnościowe ujęcie naoczne [intuicja intelektualna- przyp. K.L.] jest świadomością czegoś, pewnego

---

<sup>12</sup> Kantowska koncepcja intuicji empirycznej została dokładnie przeanalizowana i problematyzowana przez K. D. Wilsona [58]. Ujęcie problemowe dotyczy tutaj dwóch kwestii: (1) w jaki sposób powiązana może być intuicja z empirią oraz (2) w jaki sposób są ze sobą powiązane dwa różne aspekty intuicji – jej bezpośredniość i jednostkowy charakter. Autor na poziomie rekonstrukcji stanowiska kantowskiego wskazuje na fakt, który już wcześniej sygnalizowaliśmy, mianowicie że kantowskie pojęcie intuicji (*Anschauung*) musi być związane z empirią [58, s. 258]. Zdaniem K. Smitha, wynika to nawet z analizy etymologicznej [59, s. 79]. Ponadto, na podstawie tegoż artykułu, dokonaliśmy swoistego ruchu translatorskiego – Wilson tłumaczy bowiem niemieckie „*Anschauung*” jako angielskie „*intuition*”. W polskich przekładach *Krytyki czystego rozumu* „*Anschauung*” tłumaczone jest jako „naoczność”. W naszych badaniach tłumaczymy „*Anschauung*” jako „intuicję”, ponieważ zdaje się to być, z jednej strony, translatorsko równie uzasadnione rozwiązanie co tłumaczenie przy użyciu terminu „naoczność”, z drugiej zaś strony, ruch ten jest uzasadniony metodologicznie, gdyż Kant wpisuje się w szerszą dyskusję o władzach poznawczych podmiotu. Termin „naoczność” może sugerować przedwczesne rozwiązanie (uprawiona jest jedynie „intuicja” empiryczna), kiedy celem naszych wstępnych rozważań jest pokazanie różnych możliwości rozumienia przedstawionego zagadnienia jeszcze przed wysunięciem jakiegokolwiek konkluzji. Dlatego, by podejść neutralnie do teorii Kanta (a także fenomenologicznego ujęcia i wykorzystania intuicji), na miejsce terminu „naoczność” stosujemy termin „intuicja”.

«przedmiotu», pewnego czegoś, na co ujęcie to kieruje swe spojrzenie i co w nim jest «samo [we własnej osobie] dane» [11, s. 23].

Fenomenologia jako nauka o istotach rzeczy korzystać będzie właśnie z istotnościowego poznania, które ze względu na wyżej zarysowaną ramę pojęciową, nazwiemy intuicją intelektualną. Istota jest przedmiotem poznania danym z naoczności istotnościowej [11, s. 22].

W związku z powyższym, gdy chodzi o kantowskie restrykcje nałożone na doświadczenie i możliwości metafizyki, która musi poruszać się w ramach wąsko rozumianego doświadczenia (zdaniem I. Kanta dostępna nam jest jedynie naoczność empiryczna), E. Husserl prawdopodobnie zaliczyłby teorię I. Kanta do tradycji naturalistycznej zgodnie z którą, „naturalne poznanie zaczyna się wraz z doświadczeniem i pozostaje w obrębie doświadczenia” [11, s. 15]. Tak długo jak pozostajemy w obrębie tego naturalnego (naturalistycznego) nastawienia, tak długo sfera przedmiotowa, którą trudzić się może metafizyka, musi być tożsama ze sferą przedmiotową, która przypada w udziale wszystkim pozostałym naukom. Projekt fenomenologiczny postuluje jednak coś zupełnie przeciwnego- tj. pewną swoistość zarazem metody (doświadczenia) jak i sfery przedmiotowej. Zdaniem E. Husserla,

„czysta fenomenologia zostanie ugruntowana nie jako nauka o faktach, lecz jako nauka o istocie. (...) Po drugie, fenomeny czystej fenomenologii zostaną scharakteryzowane jako irrealne. (...) Nasza fenomenologia ma być nauką o istocie nie realnych, lecz transcendentalnie zredukowanych fenomenów.” [11, s. 7-8].

Projekt fenomenologiczny w tym kontekście zdaje się być o wiele bardziej optymistyczny, gdy idzie o możliwości metafizyki nieznaturalizowanej, niż projekt kantowski<sup>13</sup>. Jeżeli zestawimy powyższe twierdzenia Husserla z kantowską tezą mówiącą o ograniczaniu zakresu badań metafizycznych, ze względu na możliwe doświadczenie, możemy stwierdzić, iż intuicja intelektualna nie wykracza poza możliwe doświadczenie, gdyż ona sama jest formą doświadczenia nowego rodzaju, nie przewidywanego przez epistemologię kantowską, w związku z czym, zakres kantowskiej zasady możliwego doświadczenia zostaje poszerzony..

Z kolei H. Bergson w swoim eseju zatytułowanym *Wstęp do metafizyki* odnosi się do intuicji w następujący sposób:

„O ile bowiem idee abstrakcyjne mogą oddawać usługi analizie, czyli w naukowym badaniu przedmiotu w jego stosunkach z innymi, o tyle, nie mogą

---

<sup>13</sup>Innymi słowy, gdy idzie o pytanie o granice autonomii metafizyki, rozważania I. Kanta prowadzone w obrębie krytyki rozumu dotyczące zjawiska intuicji mają charakter negatywny nie zaś pozytywny. I tylko negatywny użytek czynić może z intuicji intelektualnej podmiot poznający.



zastąpić intuicji, czyli metafizycznego badania przedmiotu w tym, co ma on istotnego i swoistego.” [12, s. 25-26].

Intuicja w obrębie dyskursu metafizycznego nie ma być zatem formą analizy pojęciowej. Według omawianego filozofa, analiza pojęciowa w obrębie metafizyki prowadzić może tylko i wyłącznie do parcelacji metafizyki oraz do budowania odrębnych systemów opartych na definicjach, a nie na oglądaniu tego jak się rzeczy mają [12, s. 33]. Jak widać, już w obrębie samej metafizyki dochodzi do sporu o jej możliwości. Rozwiązanie tego sporu ma szerokie pole oddziaływania – między innymi będzie wpływać na rozumienie relacji między naukami a filozofią. Zdaniem H. Bergsona,

„prawdziwie intuicyjna filozofia urzeczywistniałaby tak upragnione zjednoczenie metafizyki i nauki. Uczyniłaby jednocześnie z metafizyki naukę pozytywną- czyli postępującą naprzód i nieograniczenie się doskonalącą- oraz uświadomiłaby naukom pozytywnym w ścisłym tego słowa znaczeniu prawdziwą ich doniosłość, często znacznie większą od tej, jaką one same sobie przypisują. Wniosłoby to więcej nauki do metafizyki i więcej metafizyki do nauki. Doprowadziłoby to do odrodzenia ciągłości między intuicjami, które od czasu do czasu były osiągnane przez różne nauki pozytywne w ciągu jej dziejów.” [12, s. 57].

Idea, by traktować intuicję jako coś, co pomogłoby nawiązać nie porozumienia między naukami pozytywnymi a metafizyką, pociąga za sobą przekonanie, że tzw. „fotelowa” (aprioryczna) analiza nie przypada w udziale tylko i wyłącznie filozofowi, lecz również i naukowcowi. Na bardziej szczegółowym poziomie, chodzi o zniesienie prostego podziału na racjonalizm i empiryzm, który jest problematyczny w kwestii jego zastosowania nawet z punktu widzenia historycznych analiz.

Zniesienie wyraźnego podziału między naukami szczegółowymi a filozofią, a tym samym, zniesienie jej (tj. filozofii) uprzywilejowanego miejsca, nie oznacza braku wiary w filozofię i zmuszenia jej do metodologicznego naśladownictwa. Chodzi raczej o wykazanie rodzinnego podobieństwa metodologii, wzajemnego ich ząębienia się. Filozofia może mieć charakter czysto aprioryczny („fotelowy”), lecz to nie znaczy, że musi być z konieczności w taki sposób uprawiana. Eksperyment może odgrywać rolę w filozofowaniu (np. w filozofii czasu), lecz to nie oznacza zarazem, że filozof nie może ruszyć z miejsca, np. właśnie poprzez aprioryczną analizę, zanim wejdzie w kontakt z wynikami eksperymentu [13, s. 6]. Zaś skala i częstotliwość odwoływań się licznych współczesnych filozofów do intuicji, jako do narzędzia generowania uzasadnienia, potwierdza przekonanie mówiące o tym, iż residuum filozoficznych problemów i argumentacji, w dominującej mierze, pozostaje sfera tego co abstrakcyjne.

Przechodząc ku współczesnym myślicielom, którzy wprost odnoszą się do pojęcia intuicji, zwróćmy uwagę na koncepcję P. Butchvarova, który w książce *The Concept of Knowledge* zwracał uwagę, że:

„Celem posługiwania się zwrotem «intuicyjny» przy opisywaniu podstawowej wiedzy o prawdach koniecznych, było podkreślenie, że tego rodzaju wiedza jest podobna do wiedzy o zmiennej rzeczywistości pod jednym aspektem: kiedy zarówno zmienne jak i konieczne prawdy posiadają fundamentalnie odrębne sfery przedmiotowe, w obu przypadkach, owe odmienne rodzaje przedmiotów, są w bardzo ogólnym sensie *dane [perceived]*. Jeżeli wyrażenie «percepcja» jest zarezerwowane dla percepcji zmysłowej, wtedy można użyć terminu «intuicja» na oznaczenie poznania uniwersaliów” [14, s. 179]<sup>14</sup>.

Przedstawiony pogląd silnie koresponduje z dotychczas przedstawionymi koncepcjami intuicyjnego poznania. Charakterystyczne jest podkreślenie dwuaspektowości doświadczenia, przy zachowaniu podobieństw między oboma aspektami: mianowicie tak intuicja (intelektualna), jak i percepcja zmysłowa, są sposobami prezentowania się przedmiotów (sposobami dania przedmiotów). Tym, co odróżnia te dwie formy doświadczenia, to odrębna sfera przedmiotowa, na którą wskazują. Jednakże, co znowuż charakterystyczne, to fakt, że poznanie intuicyjne jest podobne do poznania empirycznego. Zasady rządzące tym podobieństwem scharakteryzujemy przy pomocy pięciu tez porządkujących powyższą, historyczną analizę. Nim to jednak to uczynimy, odwołajmy się jeszcze do koncepcji L. BonJoura, który rozumie intuicję na sposób analogiczny do E. Husserla, mianowicie jako poznanie istot rzeczy. Przytoczmy krótki fragment obrazujący ten pogląd:

„Jest ważne już na samym początku, że wglądy (*insights*) tego nie powinny być traktowane wyłącznie jako wskazanie prawdziwość, wraz ze wskazaniem na przecucia i obawy, które mogą być przekonujące z psychologicznego punktu widzenia. Przeciwnie, wglądy aprioryczne nie tylko odkrywają, że dane twierdzenie jest bądź musi być prawdziwe, lecz także, na odpowiednim poziomie, ujawniają to *dłaczego* musi mieć taki a nie inny status. Są one wglądami w esencjalną naturę rzeczy bądź sytuacji odpowiedniego rodzaju ku temu by twierdzić, że rzeczywistość pod danym względem musi być taka a nie inna” [15]<sup>15</sup>.

W tym miejscu się zatrzymajmy. Cel wstępny został osiągnięty: była nim próba przedstawienia tendencji w myśleniu o apriorycznym poznaniu, która charakteryzuje się tym, iż zwraca uwagę na rzadko eksplikowany i konceptualizowany zbiór faktów dotyczących charakteru poznania

---

<sup>14</sup> Fragment w moim przekładzie.

<sup>15</sup> Fragment w moim przekładzie.

intuitywnego. O jakie fakty tutaj chodzi? Jak się okazuje, z przytoczonej powyżej wielości historycznych i współczesnych ujęć poznania intuitywnego, daje się wyabstrahować pewną ogólną charakterystykę wspomnianej formy doświadczenia [16, s. 3], którą przedstawimy przy pomocy pięciu tez (trzech pozytywnych i dwóch negatywnych):

- T.1. Intuicja jest doświadczeniem: w tym doświadczeniu umysł „widzi”, czuje” oraz „uchwytuje”.
- T.2. Intuicja jest natychmiastowym uzasadnieniem dla przekonań: uzasadnienie, które nam zapewnia jest niezależne od rozumowania bądź wiedzy pozyskanej od innych (warunek odrębności intuicji od myślenia/ analizy)
- T.3. Intuicja jest podobna do percepcji zmysłowej: skłania nas ona bardzo często do przyjęcia postawy epistemicznej, w której mam zamiar zdobywać wiedzę, ponieważ dzięki intuicji stajemy się świadomi swoistej sfery przedmiotowej. Innymi słowy- intuicja ma charakter prezentujący.
- T. 4. Sfera przedmiotowa intuicji nie jest sferą przedmiotową percepcji zmysłowej. (intuicja jako poznanie aprioryczne)
- T.5. Intuicyjne doświadczenie może angażować doświadczenie zmysłowe, lecz może zarazem występować w sposób autonomiczny- może prezentować nam prawdę bez nadania jej konkretnej formy [16, s. 3]<sup>16</sup>.

Podobieństwa dostrzegalne pomiędzy wspomnianymi filozofami dają się zrozumieć i opisać dzięki właśnie zaproponowanemu schematowi. Mimo faktu, że *explicite* myśliciele ci nie odnosili się do wskazanych pięciu tez, to systematycznie rzecz ujmując można powiedzieć, że podobieństwa między poszczególnymi sposobami ujęcia zjawiska intuicji intelektualnej zasadzają się na podobnym sposobie odnoszeniu się każdego ze wspomnianych filozofów do zestawu wyżej przedstawionych tez. Owe podobieństwa dotyczą charakterystyki ogólnej samej władzy poznawczej (intuicji), nie zaś sposobu jej zastosowania – tutaj bowiem panuje wysokie różnicowanie, co potwierdza różnorodność przytoczonych stanowisk.

Przejdźmy zatem do zbudowania syntetycznego modelu intuicji intelektualnej. Będzie to jednocześnie próba pogłębienia i zrozumienia tez wyżej przedstawionych. W głównej mierze skupimy się na analizie T.1 oraz T.3 oraz do pewnego stopnia T.4 (gdy będziemy zajmowali zagadnieniem konstytucji intuicji oraz twierdzeniem, że przyczynowość nie jest jedyną relacją między przedmiotami zachodzącą w świecie)

Model intuicji, który wyłoni się z poniższych analiz będzie pełnił rolę ugruntowującą metafizykę jako dziedzinę autonomiczną, ponieważ intuicja w tym ujęciu będzie posiadała walor doświadczenia *sui generis* (swoistego), będącego przedpropozycjonalnym, nieredukowalnym do innego rodzaju doświadczeń sposobem poznania jakiegoś przedmiotu, odpowiedniego dla tego

---

<sup>16</sup> Fragment tekstu Chudnoffa w moim przekładzie.

rodzaju poznania. O ile bowiem mówimy o bezpośrednim poznaniu intuicywnym, o tyle musimy mówić również o przedmiocie tejże intuicji. O ile bowiem pytamy o naturę jakiegoś doświadczenia, o tyle musimy pytać też o przedmiot tego doświadczenia, tj. o to, czego ono dotyczy. W ten sposób, broniąc niezależności epistemologicznej, uda nam się pośrednio obronić niezależność samej metafizyki.

### 3. Model intuicji *sui generis*. Rozważania wstępne

Rozważając intuicję w kontekście wiedzy apriorycznej należy zwrócić uwagę na fakt różnicy między poznaniem apriorycznym a empirycznym. Dzięki temu ustalimy przedmiot naszych badań. Rozważmy następujące twierdzenia:

- a) Istnieje co najmniej jedna ławka w tym pokoju
- b) Radio znajdujące się w moim pokoju działa bardzo głośno.
- c) W moim pokoju ściana jest brudna.

Tego rodzaju twierdzenia odnoszą się do środowiska, które jest naszym bezpośrednim otoczeniem. Oceniamy je ze względu na prawdziwość bądź fałszywość przy pomocy spostrzeżenia zmysłowego. Dla kontrastu, przyjrzyjmy się trzem kolejnym zdaniom:

- d) Każda liczba naturalna posiada skończoną ilość poprzedników
- e) Dobrem jest to, co maksymalizuje ludzkie szczęście.
- f) Substancja jest złożeniem materii i formy.

Tego rodzaju stwierdzenia nie dotyczą otoczenia, które jest nam bezpośrednio dane w doświadczeniu zmysłowym. Dotyczą one czegoś abstrakcyjnego, co jest przedmiotem badań takich dziedzin jak matematyka (d), etyka (e), czy metafizyka (f). Pomimo że nie dysponujemy tutaj żadnym spostrzeżeniem zmysłowym, które mogłoby przesądzić o prawdziwości lub fałszywości tych twierdzeń, bardzo często potrafimy rozstrzygnąć co jest prawdziwe a co nie, w odniesieniu do tego co abstrakcyjne [16, s. 14].

Istnieje negatywna przesłanka przemawiająca za tym, by badać poznanie *sui generis* aprioryczne. Otóż empirysta zawsze chce wykazać adekwatność rozumowania indukcyjnego (ang. *empirical reasoning*), które jest rozumowaniem opartym na doświadczeniu. Może ono angażować takie źródła wiedzy jak pamięć, świadectwo itp. Może też angażować dedukcję, indukcję bądź abdukcję. Co jednak charakterystyczne dla tego rodzaju rozumowania to fakt, że przekonanie epistemicznie oparte na nim, jest zarazem epistemicznie ufundowane na spostrzeżeniu zmysłowym. W tym kontekście pytanie o adekwatność rozumowania indukcyjnego staje się problematyczne, gdy chcemy je odnieść do przedmiotów abstrakcyjnych. Empirysta musi wykazać, że

rozumowanie indukcyjne będzie wystarczające ku temu, by otrzymać wiedzę abstrakcyjną. Problem polega na tym, że abstrakcyjna wiedza obejmuje wiedzę o tym co konieczne, normatywne, nieskończone, abstrakcyjne. Podczas gdy spostrzeżenie zmysłowe daje nam wiedzę o tym co przygodne, nie-normatywne (opisowe), skończone i konkretne. I wydaje się, że bardzo trudnym zadaniem byłoby konsekwentne przypisanie tych dwóch charakterystyk jednemu tylko rodzajowi poznania tj. rozumowaniu indukcyjnemu, funkcjonującemu przy udziale spostrzeżenia zmysłowego. Redukcja nie daje się przeprowadzić z następującego powodu: wiedza abstrakcyjna jest prosta i bezpośrednia. Dlatego nie może jej fenomen zostać wyjaśniony przy użyciu naukowego schematu pojęciowego oraz wiązki spostrzeżeń (standardowy rodzaj naturalizacji – np. w wydaniu H. Price'a). Ze względu na problematyczność redukcji wiedzy abstrakcyjnej do empirycznych sposobów poznania, empirysta stoi przed problematyczną dlań alternatywą: bądź rozumowanie indukcyjne jest proste – tj. bliskie spostrzeżeniu zmysłowemu u swoich podstaw, bądź też jest złożone – tj. angażujące wyszukane struktury wnioskowania. Jeżeli jest proste, będzie niewystarczające: nie wystarczy do zapewnienia abstrakcyjnej wiedzy, którą posiadamy. Jeżeli rozumowanie indukcyjne jest złożone, będzie zawodne od strony deskrypcyjnej: nie będzie brało pod uwagę prostoty, bezpośredniości, dostępności oraz lokalności poznania [16, s. 14-15].

Rozwiązaniem będzie wyróżnienie rozumowania apriorycznego (intuitywnego), które będzie odpowiednikiem dla rozumowania indukcyjnego w kontekście poznania charakterystycznej sfery przedmiotowej, przysługującej na wyłączność poznaniu apriorycznemu. Co szczególnie odróżnia rozumowanie aprioryczne od indukcyjnego to fakt, że co do zasady, przekonania, które wynikają epistemicznie z rozumowania pierwszego rodzaju, mogą w ogóle nie zależeć epistemicznie od spostrzeżenia zmysłowego [16, s. 15]. Rozumowanie to jest ufundowane na intuicji. Może angażować pamięć, świadectwa, dedukcję, indukcję i abdukcję. Charakterystyczne dla tego rozumowania jest jednak to, że musi w jakimś stopniu zależeć od intuicji. Apriorysta powinien jednak skłonić się do wniosku, że co do zasady istnieją takie rodzaje abstrakcyjnej wiedzy, które są nadbudowane na czysto intuitywnym rozumowaniu, bez domieszki doświadczenia zmysłowego [16, s. 16-17].

### **3.1. Intuicja jako doświadczenie *sui generis* a intuicja jako sąd**

Nie wszyscy filozofowie zajmujący się intuicją od strony metodologicznej, utożsamiają ją z doświadczeniem *sui generis*<sup>17</sup> (intuicja<sub>SG</sub>). Istnieje szeroka

---

<sup>17</sup> Intuicja w modelu *sui generis* jest głównym obiektem niniejszych analiz. Za głównych przedstawicieli tego nurtu można uznać G. Bealera [17], P. Butchvarova [14], J. Pusta [19], L. BonJoura [15], J. L. Dowella [20], H. Bergsona [12], R. Ingardena [21, 22], (Husserla [11]).

grupa filozofów, którzy podchodzą do intuicji doksastyczne<sup>18</sup> (intuicja<sub>Dox</sub>). Pogląd ten zakłada, że intuicja ma charakter bądź to po prostu sądu, bądź też pewnej skłonności (dyspozycji) do generowania określonego rodzaju sądów<sup>19</sup>. Model pierwszy tym istotnie różni się od modelu doksastycznego, iż intuicja<sub>SG</sub> dopiero wtórnie może prowadzić nas do jakiegoś nastawienia przekonaniowego (np. wspomniane powyżej rozumowanie aprioryczne). Pierwotnie jest ona doświadczeniem, które nie ma charakteru sądu. Jest ona raczej doświadczeniem prezentującym nam abstrakcyjną rzeczywistość, jako istniejącą w charakterystyczny sposób. Prezentacja ta może mieć charakter niezapośredniczony w jakiegokolwiek rodzaju postrzeżeniu zmysłowym. Doświadczenie *sui generis* ponadto może zostać odróżnione jako niezależne od zestawu przekonań/ postaw propozycyjalnych względem jakiegoś przedmiotu. Zrekonstruujmy zatem argumentację E. Chudnoffa skierowaną przeciw modelowi intuicji<sub>Dox</sub> by na zasadzie kontrastu móc skonstruować model alternatywny intuicji.

### 3.2. Krytyka modelu intuicji<sub>Dox</sub>

Podstawowe twierdzenie charakteryzujące stanowisko intuicji<sub>Dox</sub> można sformułować w sposób następujący:

(Doksa1): Z konieczności: jeżeli  $x$  posiada intuicję, że  $p$ , to  $x$  sądzi bądź posiada skłonność/ dyspozycję, by sądzić, że  $p$  [16, s. 42].

W celu zbudowania argumentacji, rozważmy aksjomat nieograniczonego zawierania się (ANZ) (ang. *Unrestricted Comprahension Axiom*) tzw. naiwnej teorii zbiorów:

Dla wszystkich warunków... $x$ ...istnieje zbiór  $\{x...x...\}$  zawierający wszystkie i tylko te rzeczy, które spełniają dany warunek<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Z języka angielskiego: *doxastic*.

<sup>19</sup> Reprezentantami doksastycznego poglądu na intuicję są: D. Lewis [18], Van Inwagen [13], T. Williamson [13], A. Goldman i J. Pust [24], K. Ludwig [25], J. Earlenbaugh i B. Molyneux [26]. Pogląd ten jest popularny również w obrębie filozofii eksperymentalnej, która skupia się na przed-teoretycznym (potocznym) i spontanicznym charakterze intuicji, przyjmującej formę sądu. Dlatego też, filozofia eksperymentalna będzie często odwoływać się do zjawisk psychologicznych i kognitywistycznych, by wśród nich wyróżnić pewne zjawiska ujęte jako intuicje. Doksastyczny model intuicji w filozofii eksperymentalnej daje się rozpoznać m. in. w pracach: P. French i H. Wettstein [27], J. Knobe i S. Nichols [28], E. Sosa [29].

<sup>20</sup> Tego rodzaju twierdzenie o teorii zbiorów wiąże się z szeregiem paradoksów- Cantora, Russela, Buraliego-Fortiego. Można je uznać z tego powodu za fałszywe. Jest to tzw. nieograniczony aksjomat zasięgu. Poprawiony aksjomat, ze względu na paradoks Russella, został nazwany ograniczonym aksjomatem zasięgu bądź też aksjomatem podzbiorów. Poprawnie

Można ująć tę zasadę bardziej formalnie w następujący sposób:

Jeśli  $P$  jest własnością, to istnieje zbiór  $Y = \{x : P(x)\}$ .

Załóżmy w następnym kroku, iż  $X$  wie, że ANZ jest fałszywy. W związku z tym, ponieważ  $X$  wie, w trakcie rozpatrywania ANZ, iż jest on fałszywy,  $X$  nie *sądzi*, że ANZ jest prawdziwy, oraz  $X$  nie posiada żadnej skłonności by sądzić, że jest on prawdziwy. A jednak,  $X$  w dalszym ciągu, kiedy rozpatruje ANZ posiada intuicję, że ANZ jest prawdziwy [16. s. 41]. Weźmy pod uwagę kolejne twierdzenie dotyczące zbiorów:

(T) Istnieje zbiór  $\{x: x \text{ jest liczbą porządkową}\}$  zawierający wszystkie liczby porządkowe.

W kontekście  $T$  zanotujmy co następuje: wiem, że twierdzenie  $T$  jest fałszywe. Ponieważ, wiem, gdy rozważam  $T$ , że jest ono fałszywym twierdzeniem, nie sądzę, że jest ono prawdziwe oraz nie posiadam skłonności by sądzić, że jest ono prawdziwe. Jednak nadal, gdy rozpatruję  $T$ , posiadam intuicję, że twierdzenie to, jest twierdzeniem prawdziwym [16, s. 42-43].

Oba przedstawione przypadki, mają na celu wskazanie, że jest możliwe, by ktoś posiadał intuicję przedstawiającą, że  $p$ , mimo faktu, że nie będzie on skłonny by sądzić, że  $p$ , ani też nie będzie posiadał skłonności do sądzenia, że  $p$ . Schematycznie można ująć ten wniosek – w kontraście do (Doksa1) – w następujący sposób [16, tamże]:

(SG1) Jest możliwe, że  $x$  posiada intuicję, że  $p$ , i zarazem, że  $x$  ani nie sądzi, ani nie posiada skłonności ku temu by sądzić, że  $p$  [16, tamże].

W kontekście SG1 pojawiają się jednak krytyczne wątpliwości. Zdaniem T. Williamsona, kiedy rozważa on ANZ, posiada on skłonność by sądzić, że aksjomat ten, jest aksjomatem prawdziwym, lecz opiera się tejże skłonności, z tego powodu, iż posiada wiedzę, która mówi mu iż jest inaczej [13, s. 217]. Posiada on zatem pewną formę intuicji, ale jest to intuicja sprowadzona do sądu. Williamson odmawia intuicji prezentującego treść fenomenalną charakteru. Posługując się kantowsko-husserlowską siatką pojęciową można stwierdzić, że intuicja w modelu doksastycznym Williamsona, pozbawiona jest dostępu do swoistej naoczności intelektualnej – nie ma przedmiotu, który intuicja by nam mogła przedstawić, gdy idzie o rozważany ANZ, bądź dowolny eksperyment

---

ograniczony aksjomat może przyjąć formę: Jeśli  $P$  jest własnością, to dla dowolnego zbioru  $X$  istnieje zbiór  $Y = \{x \in X : P(x)\}$ . T. Jech [30].

myślowy stosowany w filozofii<sup>21</sup>. W efekcie, analogia między percepcją zmysłową, a poznaniem intuitywnym nie może zostać dokonana, a intuicja *de facto* nie może już dłużej być ujmowana jako doświadczenie *sui generis*. Czy jest możliwe odparcie obiekcji T. Williamsona? Zarówno George Bealer<sup>22</sup> (podstawiamy nazwę „Bealer” za Iksa z przykładu przedstawionego powyżej, gdy idzie o rozważanie ANZ) jak i Williamson wiedzą, że ANZ jest fałszywy. Lecz, podczas gdy wiedza posiadana przez Bealera powstrzymuje go przed posiadaniem skłonności ku temu, by sądzić, że ANZ jest prawdziwy, nie czyni tego wiedza posiadana przez Williamsona. Jednak wiedza tego drugiego pełni inną funkcję: sprawia, że opiera się on skłonności ku temu, by sądzić, że ANZ jest prawdziwy. Można wzmocnić tezę Williamsona stwierdzając, iż kiedy Bealer twierdzi, że nie posiada jakiegokolwiek skłonności ku temu by sądzić, że ANZ jest prawdziwy, jest on po prostu w błędzie. Dlaczego? Ponieważ, w zgodzie z poglądem Williamsona – Bealer posiada odpowiedniego rodzaju skłonność ku temu, by sądzić, iż ANZ jest prawdziwy, lecz zarazem opiera się owej skłonności. W tej interpretacji Bealer myli opieranie się skłonności ku temu, by sądzić, że p, z nieposiadaniem żadnej tego rodzaju skłonności. Skłonność w tym wzmocnionym sensie może być zarówno świadoma, jak i nieświadoma.

Przypuśćmy, że skłonność jest nieświadoma, w takim przypadku Bealer posiada skłonność, by sądzić, że p, lecz nie wie, że ją posiada. To jednak nie przyczynia się do tego, by pokazać, że intuicja Bealera (ANZ jest prawdziwy) jest po prostu jego skłonnością do sądzenia, że ANZ jest prawdziwy. Racją przemawiającą za tym jest fakt, że intuicja, którą miałby posiadać jest świadoma, podczas gdy skłonność do sądzenia – zgodnie z założeniem – jest nieświadoma. A zatem, nawet jeżeli rozumowanie Williamsona mówiące, że ilekroć X posiada intuicję, że p, X posiada również przynajmniej nieświadomą skłonność ku temu, by sądzić, że p, jest prawdziwe, to okazuje się, że jedyne czego może on przy pomocy tego rodzaju rozumowania dowieść, to (Doksa1). Rozumowanie to nie uzasadnia globalnego twierdzenia o doksastycznym charakterze intuicji. Globalnie zinterpretowany model intuicji<sub>Dox</sub> pociąga za sobą (Doksa1), lecz (Doksa1) nie pociąga za sobą globalnego modelu intuicji<sub>Dox</sub> [16, s. 42].

---

<sup>21</sup> Dla przykładu: zombie D. Chalmersa, ziemia bliźniacza H. Putnama, chiński pokój J. Searle’a, Marry F. Jacksona. Wspominamy tutaj o eksperymencie myślowym, ponieważ gdy mowa o uzasadnieniu w filozofii sam eksperyment myślowy pełni nierzadko fundamentalną rolę w argumentacji za daną teorią. Intuicję zaś uznaje się za swego rodzaju przewodnik po strukturze eksperymentu myślowego, gdyż to na jej podstawie pewne elementy/momenty przejścia eksperymentu mogą zostać uznane za pojmowalne, możliwe (metafizycznie/logicznie), przekonujące. Na powiązanie intuicji z eksperymentami myślowymi wskazywali m. in. D. Hales [31, s. 135-147], F. Jackson [32, s. 28-35], D. Chalmers [33, s. 196-198].

<sup>22</sup> G. Bealer odnosi się samodzielnie do ANZ [17, s. 208].



Rozważmy drugi scenariusz zakładając, że skłonność do sądenia ma świadomy charakter. W tym przypadku nagle staje się niejasne, dlaczego Bealer miałby ją pominąć, przez nie zwrócenie nań uwagi. Zobrazujemy to na przykładzie: jednego dnia mogę posiadać skłonność ku temu, by sądzić, że będzie padał deszcz, innego dnia mogę posiadać skłonność, by sądzić, że padać nie będzie. Z tego wynika, że wiem, co to znaczy posiadać tego rodzaju skłonności. Kiedy rozważam omawiane wcześniej twierdzenie (T) o teorii zbiorów, nie doświadczam niczego podobnego do skłonności tego rodzaju, którą posiadam w odniesieniu do prognozowania pogody. Zdaniem Chudnoffa, by uzasadnić stanowisko Williamsona w oparciu o założenie świadomego charakteru skłonności sądeniowych, trzeba by przedstawić przekonującą teorię błędu, która wyjaśniałaby fakt, mówiący o naszym „odnoszeniu się” do własnych świadomych stanów poznawczych w kategoriach antyrealistycznych, tj. w kategoriach negujących rzeczywiste odnoszenie się do postulowanej wielkości – w tym przypadku intuicji rozpoznawanej w introspekcji jako *sui generis* doświadczenie świadome. Tego rodzaju teorii jednak Williamson nie przedstawia [16, tamże].

W oparciu o wyżej zarysowany argument oraz odparcie krytyki tegoż argumentu, można stwierdzić co następuje: jeżeli poznanie intuicyjne reprezentujące  $p$  nie jest rodzajem sądenia bądź posiadania skłonności do sądenia, że  $p$ , to jest ono doświadczeniem *sui generis*, które zachowuje względną niezależność w odniesieniu do stanów doksastycznych (nastawień sądeniowych) podmiotu. Dlaczego jedynie względną niezależność? Ponieważ twierdzenie (SG1) jest twierdzeniem o możliwości, a nie o konieczności. Wynika z tego, że intuicja może mieć – lecz nie musi – niezależny charakter. W niniejszych analizach próbujemy zgłębić naturę samej możliwości zupełnego oderwania intuicji od nastawień sądeniowych, dlatego też możemy zadowolić się możliwościowym charakterem tezy (SG1). Wspomniane pojęcie niezależności odnosi się do pojęcia nieredukowalności – intuicja<sub>SG</sub> charakteryzuje się nieredukowalnością do innego rodzaju doświadczeń. To jednak nie oznacza zarazem, iż intuicja jako doświadczenie nie jest w żaden sposób powiązana metafizycznie i epistemologicznie z innymi typami doświadczeń. Cechą, którą intuicja współdzieli na zasadzie strukturalnej analogii z percepcją zmysłową, jest jej naocznościowy charakter. Z tym zagadnieniem będzie wiązała się postępująca polemika między modelem intuicji<sub>SG</sub> a modelem intuicji<sub>Dox</sub>.

### **3.3. Intuicja jako akt prezentujący treść fenomenalną**

Kolejnym krokiem w analizie i rekonstrukcji koncepcji intuicji jako doświadczenia *sui generis* będzie stwierdzenie, że intuicja, podobnie jak

percepcja zmysłowa (T3), przedstawia nam swoistego rodzaju treść fenomenalną [16, s. 44]. Założenie o naocznościowym charakterze intuicji będzie nam potrzebne, by obalić drugie z podstawowych twierdzeń modelu intuicji<sub>Dox</sub>, które ma następującą postać:

(Doksa2) Z konieczności, jeżeli x sądzi, bądź posiada skłonność ku temu, by sądzić, że p, to x posiada intuicję, że p [16, s. 45].

Twierdzenie to wskazuje na ideę mówiącą o tym, że przy pomocy intuicji stajemy się świadomi jakiegoś przedmiotu. Zostaje on nam przed-stawiony. W przypadku intuicji intelektualnej przedmiot ten będzie miał charakter abstrakcyjny, nie zaś konkretny (tj. empiryczny). Mówimy tutaj bowiem o poznaniu apriorycznym, a nie aposteriorycznym.

Jaki charakter posiada tego rodzaju przedstawienie? Jaka jest jego struktura formalna? By udzielić odpowiedzi na to pytanie wpierw rozważmy parę historycznych odniesień do wskazanego aspektu intuicji, w celu umieszczenia zagadnienia w odpowiednim kontekście analizy. Rekonstrukcję zaczniemy od ponownego przywołania Kartezjusza, tym razem fragmentu *Medytacji o pierwszej filozofii*:

„(...) ilekroć natrafiam na ten przyjęty z góry pogląd o wszechmocy Boga, tylekroć muszę przyznać, że jeśliby chciał, to mógłby z łatwością sprawić, iżbym błędził także i w tych sprawach, o których sądzę, że je jak najoczywiściej widzę oczyma umysłu. Ilekroć jednak zwracam się do samych rzeczy, o których sądzę, że je bardzo jasno ujmuję, tylekroć tak całkowicie dają im się przekonać, że mimo woli wypowiadam te słowa: Niechże mnie zwodzi kto może! Nie sprawi on tego nigdy, (...) żeby dwa dodane do trzech było więcej lub mniej niż pięć.” [34, s. 42].

Zwróćmy także uwagę na to, co E. Husserl mówi w *Badaniach logicznych* o poznaniu abstrakcyjnym i wglądzie w to co ogólne:

„W akcie abstrakcji, który wcale nie musi być spełniany koniecznie za pośrednictwem nazywania, dane jest nam samo to, co ogólne; nie myślimy tego w sposób tylko sygnitywny, jak to się dzieje w przypadku samego tylko rozumienia nazw ogólnych, lecz uchwytyjemy je, widzimy je. Z pewnością więc jest tutaj uprawnione mówienie o naoczności, a dokładniej, o spostrzeżeniu tego co ogólne [35, s. 193] (...) We wglądzie uchwytyjemy pewne katagoryczne prawdy odnoszące się do takich idealnych przedmiotów.” [35, s. 194].

Zarówno Kartezjusz jak i Husserl zwracają uwagę na to samo zjawisko: (i) posiadamy specyficzną władzę umysłu, która przypomina percepcję zmysłową oraz (ii) władza ta służy nam do poznania w akcie bezpośredniego uchwytywania przedmiotów abstrakcyjnych (wbrew percepcji zmysłowej, która

poznaje przedmioty konkretne). Jakkolwiek Kartezjusz nie miał dokładnie takiej samej koncepcji intuicji, jaką miał Husserl, mimo to zgadzali się w sprawie jej naocznościowego charakteru. Opierając się jeszcze raz na autorze „Badań logicznych” można wysunąć tezę, że czyste myślenie<sup>23</sup> również przedstawia nam swoistego rodzaju treść. Posiada ono bowiem swoistą naoczność – czystą naoczność – poprzez którą prezentowany jest jakiś przedmiot abstrakcyjny. Oba modele doświadczenia metafizycznego podkreślają jego aprioryczny charakter. By jednak w sposób bardziej systematyczny przybliżyć zagadnienie prezentowania treści fenomenalnej przez poznanie intuitywne, posłużmy się twierdzeniem E. Chudnoffa:

„Posiadanie przez intuitywne doświadczenie przedstawieniowej fenomenologii w odniesieniu do *p*, oznacza, że (a) *p* będzie się nam wydawało intuicyjne (ang. *seem intuitively*) (b) będzie się nam wydawało, że doświadczenie intuitywne czyni mnie intuicyjnie świadomym określonego uprawdziwicza<sup>24</sup> (ang. *truth-maker*) dla *p*. [16, s. 48].

Należy podkreślić, że podobnie jak w przypadku percepcji zmysłowej, intuicja może prezentować nam swoistą treść fenomenalną tylko w kontekście części, lecz nie całości treści (ang. *content*) doświadczenia. A zatem uściślony pogląd na naocznościowy charakter intuicji powinien przybrać następującą formę: kiedykolwiek posiadasz intuitywne doświadczenie, tylekroć twoje doświadczenie posiada naocznościowy charakter w odniesieniu do części treści tegoż doświadczenia [16, tamże].

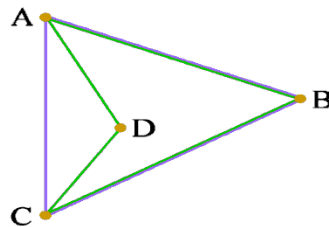
Posłużmy się teraz dwoma przykładami, by lepiej zobrazować ów naocznościowy charakter intuicji<sub>SG</sub>.

Rozpatrzmy twierdzenie (T): każda wklęsła figura może zostać zaokrąglona do figury wypukłej, która będzie obejmowała większą powierzchnię przy mniejszym całościowym obwodzie względem figury wklęsłej. Na pierwszy rzut oka tego rodzaju twierdzenie może się nam wydawać równie prawdziwe, jak i fałszywe; możemy posiadać racje przemawiające za tym, by wierzyć w jego treść, jak i by tego nie czynić. Jednakże możliwa jest wtórna refleksja nad przedstawionym twierdzeniem, która będzie opierała się na pewnym wyobrażeniu [16, tamże]. Przypuśćmy, dla zilustrowania tego wyobrażenia, że *X* wyobraża sobie możliwy sposób, w jaki można przekształcić figurę wklęsłą w wypukłą na podstawie wspomnianych zasad, w sposób przedstawiony na rysunku: (Figura 2)

---

<sup>23</sup> W zarysowanej przez nas ramie pojęciowej czyste myślenie będzie odpowiednikiem intuicji apriorycznej.

<sup>24</sup> Uprawdziwicz oznacza coś, co czyni nośnik prawdziwości prawdziwym.



**Figura 2.** Figura wypukła i wklęsła.

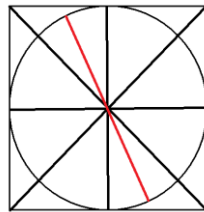
Na przedstawionym rysunku, figura ABCD jest wklęsła, podczas gdy figura ABC jest wypukła. Zachowana zostaje zależność, o której wspomina twierdzenie T: obwód ABCD jest większy niż obwód ABC podczas, gdy powierzchnia ABC jest większa niż ABCD. Wyobrażenie tego rodzaju konkretnego przykładu pozwala Iksowi uchwycić to, czego tak naprawdę dotyczy wspomniane twierdzenie, i w świetle tego uchwycenia, wydaje się ono Iksowi z dużym prawdopodobieństwem twierdzeniem prawdziwym. Przekonanie o prawdziwości nie wynika jednak z percepcji empirycznej; wynika ono z faktu posiadania intuicji – twierdzenie T wydaje się być intuitywnie prawdziwym twierdzeniem. Posiadanie intuicji z kolei równoznaczne jest z posiadaniem intuitywnego doświadczenia, którego reprezentująca (prezentująca coś) treść (ang. *representational content*) wskazuje na ogólną zależność: każda figura wklęsła może zostać zaokrąglona do figury wypukłej, która będzie zajmować większą powierzchnię przy mniejszym obwodzie względem figury wklęsłej. Zastanówmy się nad samą naturą tego partykularnego doświadczenia. Posiadanie przez poznanie intuitywne naocznościowego charakteru musi spełniać wymóg uświadomienia sobie przez Iksa uprawdziwiacza dla twierdzenia T. Czym mógłby być w tym przypadku taki uprawdziwiacz? Według E. Chudnoffa przekonującym kandydatem na uprawdziwiacza dla przytoczonego wcześniej twierdzenia T, byłoby wyobrażenie wielokrotnego odwzorowania (ang. *many-many mapping*) procesu zaokrąglania figury wklęsłej do wypukłej, które przypisywałoby każdej figurze wklęsłej z osobną jej odpowiednik już wypukłą będący wynikiem zaokrąglania figury wklęsłej. Możemy jednak zadać pytanie: co w naszym doświadczeniu intuitywnym sprawia, że stajemy się świadomi uprawdziwiacza dla T? Prawdopodobnie to wyobrażenie pełni funkcję prezentowania uprawdziwiacza. Wyobrażamy sobie każdorazowo, jak przerysowujemy figurę wklęsłą do formy wypukłej. Można by jednak zadać następne pytanie: skoro zaobserwowana zależność poprzedzona jest kwantyfikatorem ogólnym, co oznacza, że stosuje się do każdej figury wklęsłej, to czy przy pomocy wyobraźni możemy w ogóle wskazać na uprawdziwiacz dla twierdzenia T? Czy wyobrażenie ta skupia się każdorazowo na pojedynczym przypadku przekształcania jednej figury w drugą? Wydaje się, że wyobrażenie będąca

sposobem wprowadzania uprawdziwiacza w pole uwagi pełni ogólniejszą funkcje, niżli zajmowanie się pojedynczymi figurami geometrycznymi. Wyobraźnia przedstawia nieskończone, abstrakcyjne odwzorowanie (ang. *abstract mapping*), poprzez wizualizację częściowej konkretnej realizacji tegoż abstrakcyjnego odwzorowania [16, s. 49].

Przejdźmy do drugiego przykładu oraz rozważmy dwa następujące twierdzenia:

- (1) Każda oś symetrii kwadratu jest osią symetrii koła wpisanego w kwadrat.
- (2) Niektóre linie średnicy koła wpisanego w kwadrat nie są osiami symetrii dla kwadratu [16, s. 51].

Mogę przekonać siebie do (1) oraz (2) poprzez wyobrażenie sobie koła wpisanego w kwadrat oraz linii symetrii przebiegających przez obie figury (Figura 3):



**Figura 3**

W procesie wyobrażania sobie koła i kwadratu oraz osi symetrii/linii średnicy intuicyjnie prawdziwe wydaje mi się twierdzenie (1) lub (2), bądź oba na raz. Każdemu z tych twierdzeń odpowiada odmienna intuicja: posiadają różne treści propozycjonalne (ang. *propositional content*). Jednak obie intuicje posiadają zarazem coś wspólnego – naocznościowy charakter. Nie odpowiada za to jednak nasza zmysłowa wyobraźnia, lecz raczej rozsądkowo określone uchwycenie (ang. *common sense of having a grip*) czym są własności bycia kołem, bycia kwadratem, bądź osią symetrii [16, s. 52]. W oparciu o uchwycenie natur tych własności wyciągamy wnioski dotyczące twierdzeń (1) oraz (2).

Jeżeli przedstawione przykłady są przekonujące i przyjmiemy twierdzenie o naocznościowym charakterze intuicji, to możemy sformułować drugą charakterystykę intuicji<sub>SG</sub>. Z tego że intuicja prezentuje nam swoistą treść fenomenalną oraz z faktu, że intuicja nie jest sądem bądź skłonnością do wydawania określonego sądu, wynika co następuje:

- (SG2) Jest możliwe, że X sądzi, bądź posiada skłonność ku temu, by sądzić, że p, i zarazem X nie posiada intuicji, że p [16, tamże].

(SG2) neguje koniecznościowy charakter (Doksa2), a co za tym idzie, wytwarza miejsce dla modelu intuicji<sub>SG</sub>. Nawet jeżeli zwolennik doksastyzmu w kwestii intuicji proponowałby inny zestaw określeń swojej teorii względem tych przez nas zaprezentowanych, tj. (Doksa1) oraz (Doksa2), nigdy nie będzie można jego stanowiska potraktować jako adekwatnego opisu doświadczenia intuitywnego. Dlaczego? Ponieważ intuicja posiada naocznościowy charakter, podczas gdy ani sąd, ani też skłonność do sądenia nie mogą w żaden sposób prezentować treści fenomenalnej. W związku z czym nie mogą być modelem dla intuicji, do której istoty należy unaocznianie nam abstrakcyjnego przedmiotu [16, s. 51-52].

### 3.4. Konstytucja intuicji

Najdonioślejszym argumentem doksastystów przeciwko intuicji<sub>SG</sub> jest stwierdzenie, że nie odnajdujemy intuicji rozumianej jako doświadczenie *sui generis* w polu naszej świadomości [16, s. 52]. Innymi słowy: nie odnajdujemy w obrębie naszego poznania czegoś takiego jak intuicja<sub>SG</sub> w odniesieniu do zagadnień filozoficznych. T. Williamson w *The Philosophy of Philosophy* wyraził owo sceptyczne nastawienie w następujący sposób:

„Jakkolwiek intuicja matematyczna może posiadać bogatą treść fenomenalną, nawet quasi-percepcyjną, na przykład w geometrii, nie jest tak w przypadku intelektualnej analizy twierdzenia Gettier. Jakkolwiek współtowarzysząca nam imaginacja jest bez znaczenia. Gdy idzie o mnie, nie jestem świadom żadnego intelektualnego wydawania się [ang. *intellectual seeming* – przyp. K. L.] prócz mojej świadomej skłonności do tego, by wierzyć w twierdzenie Gettier. Analogicznie, nie jestem świadom żadnego intelektualnego wydawania się poza moją skłonnością by wierzyć w aksjomat nieograniczonego zawierania się [ANZ – przyp. KL.], którą odpieram, ponieważ wiem lepiej.” [13, s. 217]<sup>25</sup>.

W opozycji do zarysowanego stanowiska, zwolennik intuicji<sub>SG</sub> będzie utrzymywał, że posiada zdolność odnalezienia w gąszczu świadomych przeżyć doświadczenia intuitywnego. Sytuacja wygląda na patową. Czy istnieje jakieś rozwiązanie? Podążając śladami E. Chudnoffa [16, s. 53] należy stwierdzić, że tak. Jest nim próba pokierowania doksastystą w taki sposób, by mógł odnaleźć intuitywne doświadczenie. Ponieważ fakt, iż doksastysta nie może odnaleźć intuicji nie musi oznaczać tego, że intuitywnych doświadczeń nie ma (w istocie

---

<sup>25</sup> Przekład mojego autorstwa.

doksastysta może mieć ich wiele, lecz może nie umieć ich rozpoznać<sup>26</sup>). Zakładając, że doksastysta nie posiada adekwatnej teorii intuicji (co staraliśmy się wykazać w dwóch ostatnich paragrafach), można stwierdzić, że nie wie on czego powinien szukać. Tego rodzaju niewiedza sprawia, że fiasko poszukiwań przestaje być zaskakujące. Jak bowiem można znaleźć pożądaną rzecz, skoro nie wie się czego się w ogóle szuka?

Rozważmy dwa możliwe ujęcia intuicji w kontekście jej lokalizacji w obrębie pola świadomości. W pierwszym przypadku intuitywne doświadczenie zajmuje odrębne miejsce względem miejsc zajmowanych przez myśli, wyobrażenia, przekonania, itp. W drugim wariantcie będziemy rozglądać się za doświadczeniem intuitywnym, które jest w relacji kolokacji (współwystępowania) względem niektórych myśli, wyobrażeń, intencji, przekonań, itp. Doksastysta opowiada się za opcją pierwszą, ponieważ jest zdania, że intuicja rozumiana jako doświadczenie *sui generis*, tj. jako doświadczenie szczególne, charakterystyczne, musi zajmować odrębne miejsce w polu świadomości [16, s. 53]. Według E. Chudnoffa, zwolennik stanowiska *sui generis* powinien opowiedzieć się za drugim ujęciem, ponieważ intuitywne doświadczenie może być zarówno *sui generis* (jedyne w swoim rodzaju), tj. nieidentyczne z myślami, wyobrażeniami, itp., jak i w relacji kolokacji względem niektórych myśli, przekonań, wyobrażeń, itp. w obrębie pola świadomości. W jaki sposób jest to możliwe do pogodzenia? Otóż doświadczenie intuitywne jest konstytuowane przez nasze myśli, przekonania, wyobrażenia, itp. [16, s. 53-54].

Twierdzenie o ukonstytuowaniu intuicji wpływa na wynik przytoczonej patowej sytuacji pomiędzy doksastystą a jego przeciwnikiem, gdy idzie o wskazanie intuitywnego doświadczenia w obrębie świadomych procesów poznawczych. Poprawnym sposobem, w jaki mamy rozglądać się za intuicją w polu świadomości, nie jest rozglądanie się za doświadczeniem, które zajmowałoby miejsce w oderwaniu od położenia innych procesów poznawczych. Powinniśmy raczej badać nasze myśli, wyobrażenia itp. i pytać o zależności między nimi, np. czy organizują się one w odpowiedni sposób tworząc tym samym – na zasadach konstytucji – nowe doświadczenie, tzn. intuicję? Możemy przypuszczać, że doksastysta, postępując w wyżej zarysowany sposób, mógłby natrafić na intuitywne doświadczenie. Doksastyzm jest między innymi dlatego błędny, że zakładając swoisty dualizm w kontekście intuicji, wymusza na swoim przeciwniku posiadanie specyficznej zdolności rozpoznawania intuicji będącej z innego porządku epistemologicznego niż pozostałe zdolności poznawcze. Gdy nałożymy tak wysokie wymagania na zwolennika teorii *sui generis*, bardzo łatwo jest oczekiwać jego niepowodzenia

---

<sup>26</sup> Problem epistemologiczny (rozpoznanie) nie musi pociągać za sobą problemu ontologicznego (istnienie). Innymi słowy – sceptycyzm epistemologiczny nie musi z konieczności oznaczać sceptycyzmu ontologicznego.

poznawczego. Okazuje się jednak, że nie potrzeba aż tak dużego wysiłku poznawczego, by móc rozpoznać intuicję w zbiorze świadomych aktów poznawczych - wystarczy że będziemy śledzić nasze myśli, wyobrażenia, przekonania itp. oraz posłużymy się pojęciem konstytucji w celu wstępnego określenia zależności zachodzącej między różnego rodzaju aktami poznawczymi.

Na podstawie zasady ukonstituowania intuicji przez myśli, przekonania, wyobrażenia itp. można stwierdzić, że dwie intuicje będą się między sobą różnić między innymi ze względu na różnicę w obrębie konstytuującej je bazy. Narzędziem pomagającym zrozumieć zasady funkcjonowania relacji konstytuowania może okazać się pojęcie superwencji, które jest wykorzystywane w wyjaśnianiu zagadnień z dziedziny filozofii umysłu<sup>27</sup>. Posługując się terminologią D. Chalmersa<sup>28</sup> możemy stwierdzić, iż dwa postrzeżenia zmysłowe tego samego przedmiotu będą odróżnialne od siebie, gdy będziemy mieli do czynienia z różnicą na poziomie neurofizjologicznym. Zależność tę należy tłumaczyć zdaniem Chalmersa poprzez następujący opis:

Własności typu B superwenują na własnościach typu A, jeśli nie istnieją dwie możliwe sytuacje identyczne pod względem własności typu A, a różniące się własnościami typu B.

W ten ogólny sposób zostaje wyrażona zasada współzmienności. Wskazuje ona na następującą zależność: zmiana na poziomie własności typu A z konieczności<sup>29</sup> pociąga za sobą zmianę na poziomie typu B. W związku z tym intuicje między sobą mogą się różnić, gdy bazują na odmiennym zbiorze podstawowych składników konstytuujących (myśli, przekonania, itp.). Tym co wpływa na różnicowanie się dwóch intuicji jest zawartość intencjonalna (ang. *intentional content*) myśli, przekonań, wyobrażeń, tzn. różnica w obrębie

---

<sup>27</sup> W głównej mierze chodzi o zagadnienie relacji między tym co mentalne, a tym co fizyczne. Zob. D. Chalmers [33], J. Kim [36], R. Stalalaker [37], T. Horgan [38]. Pojęcie superwencji przez niektórych myślicieli (Chalmers) jest stosowane do wszelkich rodzajów zależności między własnościami nisko- i wysokopoziomowymi.

<sup>28</sup> Wyróżnia on bowiem dwojakie użycie terminów umysłowych: (a) psychologiczne oraz (b) fenomenalne. Zakres użycia fenomenalnego sprowadza się do przeżyć świadomych, które nie mogą zostać wyjaśnione redukcjnie poprzez odwołanie do dyskursów specjalistycznych oraz znaturalizowanych. Do sfery terminów umysłowych, w psychologicznym wariancie użycia przynależą takie terminy jak: „bycie na jawie”, „samoświadomość”, „introspekcja”, „wiedza”, „kontrola wolicjonalna” zob. [33, s. 49-72].

<sup>29</sup> Przejście między własnościami typu (A) a (B) może dokonywać się na gruncie teorii Chalmersa na dwa sposoby (w zależności od rodzaju superwencji): (i) w przypadku superwencji logicznej będziemy mieli do czynienia z koniecznością logiczną opartą na możliwości/nieвозмоści logicznej w stosunku do sytuacji kontrfaktycznych, (ii) w przypadku superwencji przyrodniczej będziemy mówili o konieczności metafizycznej (bądź nomologicznej), która do przejścia z jednego poziomu na drugi będzie potrzebowała aktywności prawa/praw przyrody.



sposobu przedstawienia przedmiotu (Fregowskie sensy) przez określone myśli, przekonania, wyobrażenia, itp. One czyniłyby fenomenalną (naocznościową) różnicę między dwoma rodzajami intuicji. Przy założeniu, że naocznościowy charakter intuicji superweniuje na intencjonalnej zawartości partykularnych myśli, przekonań, wyobrażeń, itp.<sup>30</sup>, należy spodziewać się, że zmiana w obrębie bazy konstytuującej będzie pociągać za sobą zmianę w charakterze intuicji. Dzięki powyżej przedstawionej siatce pojęciowej, gdy idzie o spór doksasty z przedstawicielem stanowiska *sui generis*, możliwe staje się rozwiązanie, które charakteryzuje intuicję jako doświadczenie, które nie jest wcale tak tajemnicze i tak trudne do uchwycenia jak sugerują doksastyści. Do uzasadnienia tego rodzaju powinowactwa intuicji względem innych rodzajów doświadczeń, posłużyliśmy się pojęciem superweniencji, które jest dalszym krokiem w analizie względem przedstawionej przez E. Chudnoffa zasady konstytucji. Jako że prowadzone tutaj rozważania mają na celu wskazanie na dalsze możliwości interpretacyjne pojęcia konstytucji, zagadnienie powiązania superweniencji i konstytucji pozostawmy w dotychczas wypracowanej formie. Oba pojęcia służyły nam jedynie do przedstawienia argumentu przeciwko doksastyście, którego istota polegała na tym, by intuicję wpisać w ścisłą relację z rzeczywistością pozostałych świadomych procesów poznawczych.

### 3.5. Intuicja a relacja epistemiczna względem tego co abstrakcyjne

Jeżeli intuicja sprawia, że osiągam swego rodzaju intuicyjną wiedzę o danym przedmiocie abstrakcyjnym, to na jakich zasadach się to dokonuje? W jaki sposób intuicja wpływa na generowanie tego rodzaju wiedzy? Najogólniej rzecz ujmując, pytamy tutaj o możliwości stojące przed poznaniem apriorycznym.

Odpowiedź na tego rodzaju pytanie może zostać oparta na twierdzeniu o werydyczności intuicji:

---

<sup>30</sup> Chudnoff [16, s. 57] wspomina o tym, że jego strategia wykazująca zróżnicowanie intuicji ze względu na jej odmienne ukonstytuowanie jest analogiczna względem strategii Blocka [39], która polegała na wykazaniu, że spostrzeżenie zmysłowe posiadałoby odpowiadające mu *qualia* (stany doznaniowe), a co za tym idzie, że różnica w strukturze dowolnych dwóch spostrzeżeń również (jak w przypadku intuicji) byłaby fenomenalna. Analogia jednak jest wątpliwa, gdyż pojęcie fenomenalności posiada inne znaczenie w koncepcji Chudnoffa, a inne np. u Blocka. U pierwszego z nich fenomenalność odpowiada raczej pojęciu intencjonalności – ze względu na jej prezentujący charakter (bycie o czymś), podczas gdy fenomenalność u Blocka definiowana jest jako stan przeżyciowy (qualitatywny). Kategorialnie czymś różnym jest zatem ocena porównawcza dwóch intuicji ze względu na ich intencjonalność, tzn. ze względu na fakt, że przedstawiają nam różne przedmioty, od wzięcia pod uwagę świadomych przeżyć towarzyszących nam w trakcie posiadania każdej intuicji z osobna. Intencjonalność bowiem daje się pogodzić z zasadą superweniencji/konstytucji, zob. D. Chalmers [33], D. Dennett [40], F. Dretske [41], J. Fodor [42], podczas gdy przeżycia świadome nie superweniują (w ścisłym, logicznym sensie) na innych procesach (fizycznych) przez co nie mogą zostać wyjaśnione przy pomocy pojęcia superweniencji/konstytucji.

„Jeżeli intuicyjne doświadczenie przedstawia mi fakt, że p, to sprawia zarazem, że wiem, że p, a dzieje się to z tego powodu, ponieważ tego rodzaju intuicja posiada werydyczną [ang. *veridical*] naoczność w odniesieniu do p.” [16, s. 207].

Jaka motywacja stoi za tym, by wprowadzać pojęcie werydyczności w odniesieniu do doświadczenia intuicywnego? Racje oparte są na przedstawionej przez nas już wcześniej analogii między postrzeżeniem zmysłowym a intuicją. Oba rodzaje poznania posiadają podobną strukturę: prezentują nam treść fenomenalną. Podobne są także pod tym względem, że dostarczają nam źródeł uzasadnienia dla naszych twierdzeń<sup>31</sup>, a co za tym idzie, co jest już tylko logiczną konsekwencją dwóch pozostałych zależności, oba doświadczenia są źródłami wiedzy (ang. *sources of knowledge*) [16, s. tamże].

Pojawia się jednak fundamentalny problem: czy intuicja faktycznie jest werydyczna? Istnieje przypuszczenie, że intuicja jest zawsze nie-werydyczna (ang. *non-veridical*).

Intuicyjne doświadczenie dotyczy dziedzin nauk abstrakcyjnych takich jak matematyka, metafizyka czy etyka. Jeżeli ich naocznościowy charakter byłby werydyczny oznaczałoby to, że intuicja czyniłaby nas świadomymi uprawdziwaczy dla twierdzeń dotyczących wspomnianych abstrakcyjnych dziedzin. Prawdopodobnie rolę tego rodzaju uprawdziwaczy mogłyby pełnić byty takie jak: funkcje, uniwersalia, stany rzeczy, wartości moralne itp. [16, tamże]. Problematyczne jednak jest to w jaki sposób intuicja miałaby czynić nas świadomymi tego rodzaju bytów abstrakcyjnych, które uprawdziwiały by nasze przekonania?

Zastanawiając się nad świadomością (ang. *awareness*) intuicyjną, przytoczmy podstawowe twierdzenia, związane z zagadnieniem świadomości wizualnej, gdyż krytycy modelu intuicji<sub>SG</sub> będą na ich podstawie opierać własne strategie argumentacyjne. Twierdzenia posiadają następującą formę:

(Twierdzenie o przyczynowej zależności – ToPZ): Jeżeli X widzi przedmiot p poprzez postrzeżenie zmysłowe pz, wtedy pz przyczynowo zależy od p.

(Twierdzenie o wizualnym wyróżnieniu – ToWW): Jeżeli X widzi przedmiot p poprzez postrzeżenie zmysłowe pz, wtedy przedstawieniowa fenomenologia pz wyróżnia p z jego tła (ang. *background*). [16, s. 208].

Dwa przedstawione twierdzenia są źródłem dwojakiej krytycznej argumentacji przeciwko werydyczności intuicji, tj. przeciwko możliwości wchodzenia intuicji w relację poznawczą względem przedmiotów

---

<sup>31</sup> Zob. Chudnoff, [16, s. 145-165].

abstrakcyjnych. Z jednej strony mamy argument z zależności przyczynowej (ang. *casual dependence*), który brzmi następująco:

- (i) Jeżeli X jest świadom przedmiotu p poprzez doświadczenie d, to d zależy od p.
- (ii) Zależność przyczynowa jest jedynym rodzajem zależności.
- (iii) Nic nie może zależeć przyczynowo od przedmiotu abstrakcyjnego.
- (iv) Ergo: Nie istnieje intuitywne doświadczenie, które zależałoby przyczynowo od przedmiotu abstrakcyjnego, oraz intuitywne doświadczenie nie czyni Iksa świadomym przedmiotu abstrakcyjnego [16, s. 208].

Z kolei argument z wyróżnienia (ang. *differentiation*) może przybrać następującą formę:

- (i) Jeżeli S jest świadom przedmiotu p poprzez doświadczenie d, to przedstawieniowa fenomenologia d wyróżnia p z jego otoczenia.
- (ii) W przeciwieństwie do przedmiotów świadomości zmysłowej, przedmioty intuitywnej świadomości –takie jak własności czy uniwersalia – nie posiadają tła, z którego mogą zostać wyróżnione.
- (iii) W przeciwieństwie do przedstawieniowej fenomenologii postrzeżenia zmysłowego, intuitywna fenomenologia nie może wyróżnić swoich obiektów z ich tła.
- (iv) Ergo: Nie jest możliwe by intuitywne doświadczenie d wyróżniało przy pomocy swojej przedstawieniowej fenomenologii abstrakcyjny przedmiot p z jego tła, a więc intuitywne doświadczenie d nie czyni Iksa świadomym abstrakcyjnego przedmiotu p [16, tamże].

Rozważmy wpierw argumentację z przyczynowej zależności. Pierwsza przesłanka zwraca uwagę na ważny fakt zależności między przedmiotem doświadczenia a samym doświadczeniem. Fakt ten sprawia, że świadomość przedmiotu trzeba odróżnić od jego pomyślenia. Świadomość jest relacyjna. Oznacza to że pociąga ona za sobą istnienie przedmiotu uświadomionego. Być świadomym przedmiotu p, to nie to samo co sobie go pomyśleć. Można bowiem pomyśleć sobie nieistniejący przedmiot, lecz nie można takiego rodzaju przedmiotu być świadomym. Pierwsza przesłanka zdaje relację z tego stanu rzeczy oraz wyznacza kierunek całemu rozumowaniu, mianowicie by zajmować się uświadamianiem sobie, że p, nie zaś myśleniem, że p [16, s. 210].

Zróbmy krok dalej i przyjrzyjmy się drugiej przesłance, która jest bardziej kontrowersyjna. Wyraża ona stwierdzenie, że zależność przyczynowa jest jedynym rodzajem zależności zachodzącej w świecie<sup>32</sup>. Tego rodzaju sąd

---

<sup>32</sup> Można przyjąć słabszą wersję tej przesłanki która stwierdzałaby, że przyczynowość jest jedynym rodzajem zależności między przedmiotem a doświadczeniem tegoż przedmiotu. Wszelako nawet wtedy, jak postaramy się wykazać, przesłanka ta będzie fałszywa z uwagi na problematyczny charakter samej zasady eleackiej.

koresponduje z pojęciem tzw. zasady eleackiej<sup>33</sup> [16, s. 211]. Jaka jest jej treść? Jest ona swoistym testem na przyczynowość, który jakiś byt musi przejść, jeżeli chcemy uznać go za element naszej ontologii<sup>34</sup>. Zasada wyznacza uzasadnienie dla przekonania tylko w stosunku do tych bytów, którym przypisana może zostać moc sprawcza (przyczynowa) oznaczająca zdolność do powodowania zmiany w świecie. Sprowadźmy tę zasadę do następującego twierdzenia:

(Zasada Eleacka): Dowolny byt jest uznawany za realny wtedy i tylko wtedy, gdy jest zdolny<sup>35</sup> do tego, by uczestniczyć w procesach kausalnych.<sup>36</sup>

Okazuje się, że rozumowanie z przyczynowej zależności, ze względu na domniemaną fałszywość drugiej przesłanki, jest ukrytym paralogizmem. Jeżeli powiedzie się uzasadnienie fałszywości drugiej przesłanki, a w efekcie paralogicznego charakteru całego argumentu, okaże się, że przedmioty abstrakcyjne mogą zachować miejsce w naszej ontologii. W jaki jednak sposób można zanegować drugą przesłankę stwierdzającą, że jedynym rodzajem oddziaływania zachodzącego w świecie jest relacja przyczynowa?

Rozwiązaniem będzie zanegowanie przekonania, że istnieje tylko i wyłącznie przyczynowa zależność ontologiczna między bytami. Według J. Kima [47] tego rodzaju negacja nie musi pociągać za sobą odrzucenia determinizmu i przyczynowego domknięcia świata. Spowoduje jednak, że determinizm będziemy rozumieć znacznie szerszej – nie tylko jako efekt oddziaływań przyczynowych.

Posłużmy się przykładem. Wdowieństwo Ksantypy jest uzależnione od śmierci Sokratesa. Jednakże śmierć Sokratesa nie powoduje (w przyczynowym sensie) wdowieństwa Ksantypy, lecz je konstytuuje<sup>37</sup>. Tropem, poprzez który natrafiamy na zależność konstytucyjną, jest kategoria zdarzenia. Zależności

---

<sup>33</sup> Została nazwana „Zasadą Eleacką” ze względu na *Sofistę* Platona, gdzie występuje postać Eleaty twierdzącego, że oznaka sprawczości jest oznaką istnienia. Rzecz wyrażona jest następująco: „Co posiada jakąkolwiek możliwość – czy to żeby zmienić cokolwiek dowolnej natury, czy też, żeby doznać choćby czegoś najdrobniejszego pod wpływem czegoś najdrobniejszego, i to choćby jeden tylko raz – że to wszystko istotnie istnieje. (...) Byt to nie jest nic innego, jak tylko możliwość.” [43, 247D].

<sup>34</sup> Zob. Colyvan [44, s. 313].

<sup>35</sup> Jeżeli skupilibyśmy się tylko na aktualnym stanie rzeczy moglibyśmy stracić z ontologii zbyt wiele przedmiotów, np. te które akurat w danej chwili niczego nie powodują.

<sup>36</sup> *Explicite* zwolennikami tej zasady są m. in. D. Armstrong [45], H. Field [46]. Niedosłownym prekursorem tej zasady był oczywiście Quine [4]. Ogólnie rzecz biorąc, zasada ta towarzyszy większości ze współczesnych koncepcji naturalistycznych i redukcjonistycznych.

<sup>37</sup> Innym rodzajem zależności nie-kausalnej jest „zależność rodem z Cambridge” [48, s. 71], która zachodzi w obrębie przedmiotu, jeżeli istnieje prawdziwe określenie (predykat) w odniesieniu do tegoż przedmiotu w czasie  $t_1$  i które jest fałszywe o tym przedmiocie w czasie późniejszym  $t_2$ . Wszystkie realne zmiany mogą być określone formą „zmiany rodem z Cambridge”. Przynajmniej te z nich, które są reprezentowalne przy pomocy predykatów.

między zdarzeniami są bowiem nie-kauzalne [47, s. 41]. Zwłaszcza jeżeli rozumiemy przyczynowość po Hume'owsku jako następstwo/regularność. Nie możemy wyznaczyć przygodnych praw empirycznych związanych z kategorią zdarzenia. Hume'owska regularność typu: „każda osoba, której mąż wypije cykutę, stanie się wdową” brzmi nieco absurdalnie. Możemy poprowadzić łańcuch przyczynowy od wypicia cykuty do śmierci, lecz ani kroku dalej. Przyczynowość następstw i regularności nie daje się tutaj stosować, gdyż z formalnego punktu widzenia – gdy idzie o zależność śmierci Sokratesa a stanu cywilnego Ksantypy – należy stwierdzić co następuje:

We wszystkich światach możliwych, w których Sokrates jest mężem Ksantypy w czasie t oraz w których Sokrates umiera w czasie t, Ksantypa staje się wdową w czasie t [47, s. 43].

Ponadto, pogląd Hume'a dopuszcza odwracalność relacji powiązania ontologicznego przyczyny i skutku, podczas gdy w kontekście sytuacji Sokratesa-Ksantypy relacja jest nieodwracalna. Innymi słowy: godzimy się na to, że (i) jeżeli Sokrates by nie umarł w czasie t, Ksantypa nie stałaby się wdową w czasie t, lecz nie godzimy się intuicyjnie na odwrócenie, tj. (ii) jeżeli Ksantypa nie zostałaby wdową w czasie t, to Sokrates nie umarłby w czasie t [47, s. 43-44].

Ujmijmy zdarzenie jako strukturę zawierającą konkretny przedmiot, własność przezeń egzemplifikowaną oraz czas w którym dokonuje się egzemplifikacja [47, s. 42]<sup>38</sup>. Jeżeli przyjmiemy ontologię zdarzenia – w wyżej zarysowanym sensie – możemy przełamać założenie mówiące o jedyności relacji przyczynowej wraz z zachowaniem deterministycznego opisu świata.

Poprzez wskazany model zdarzenia wskazuje się na to, że w jednym miejscu może być egzemplifikowanych wiele własności. To zaś oznacza, że czysto fizykalistyczny oraz oparty na przyczynowości opis danego zdarzenia jest nieadekwatny, gdyż w jednym miejscu mogą znajdować się dwa różne byty<sup>39</sup>. Relacja między nimi musi być zatem inna niż przyczynowa. Ponadto, nie

---

<sup>38</sup> Tak ujęta kategoria zdarzenia jest radykalnie odmiennym stanowiskiem względem poglądu Donalda Davidsona [49], według którego relacje przyczynowe zachodzą między zdarzeniami ponieważ zdarzenia są elementami czasoprzestrzeni. Przedstawiony pogląd Kima jest bardziej wyrafinowany ontologicznie, ponieważ zgodnie z tą koncepcją, jeżeli zdarzenie = egzemplifikacja własności, to wynika z tego, że w jednym miejscu może być egzemplifikowanych wiele własności. W związku z czym nie można utożsamić zdarzenia tylko i wyłącznie z lokalizacją czasoprzestrzenną, jak dzieje się to w nominalistycznej koncepcji zdarzenia Davidsona. Zagadnienie przyczynowości, m. in. w kontekście ontologii zdarzenia, omawia S. Yablo [50]

<sup>39</sup> Zdaniem Yablo, z tego powodu Davidson nie może argumentować, że zdarzenia mentalne = zdarzenia fizykalne. Według omawianej definicji zdarzenia w jednym i tym samym miejscu zdarzenie może egzemplifikować różne własności, w związku z czym tożsamość nie jest typem relacji zachodzącej między zdarzeniami. Zgodnie z postulatem Kima, gdy idzie o zależności między zdarzeniami, należy mówić raczej o relacji konstytucji.

możemy mieć autentycznych praw przyrody, jeżeli nie posiadamy w ontologii własności (tj. uniwersaliów). W przeciwnym razie opis nomologiczny staje się plamą atramentu na kartce papieru nie odnoszącą się do niczego w świecie. Nowe rozumienie zdarzenia jest potrzebne nawet ku temu, by zachować uzasadnienie dla przyczynowego opisu zjawiska empirycznego.

Kolejnym argumentem przeciwko zasadzie Eleackiej może być stwierdzenie, że byt nieposiadający mocy przyczynowych może i nie jest bytem, ale tylko w jednym ze znaczeń bytu, np. bytu jako bytu realnego. Podczas gdy może zachować istnienie innego rzędu, np. intencjonalne bądź idealne.

Typowe motywacje zwolenników zasady eleackiej również nie funkcjonują: np. motywacja indukcyjna mówiąca o tym, iż to poprzez indukcję dochodzimy do wniosku, że wszystkie realne byty są efektywne przyczynowo. Jeżeli opieramy się na zasadzie indukcji, to nasz wniosek musi być czysto deskryptywny, w efekcie czego brakować będzie mu elementu normatywnego, który jest warunkiem *sine qua non* wyżej sformułowanej zasady eleackiej. Jak temu zaradzić? Zwolennik zasady eleackiej będzie postulował przesłankę normatywną związaną z naturalizmem, która zmusi nas do tego, by od deskrypcji („wszystkie dowody wskazują na to, że wszystkie realne byty posiadają sprawczość przyczynową”) dojść do normatywności („powinniśmy wierzyć, że wszystkie byty posiadają sprawczość przyczynową, o ile są bytami”). Jest to jednak założenie *ad hoc*, co możemy uznać jako zarzut względem zwolenników zasady eleackiej [44, s. 314].

Istnieje także tzw. epistemiczna przesłanka przemawiająca za zasadą eleacką, która sprowadza się do następującego rozumowania: nawet jeżeli istniałyby byty nieaktywne przyczynowo, nie mielibyśmy racji ku temu, by wierzyć w ich istnienie, jako że nie posiadają aktywności przyczynowych, nie wchodzą w interakcję z nami, w związku z czym nie posiadamy z nimi kontaktu epistemicznego, który udostępniłby nam w jakikolwiek sposób owe byty od strony ontologicznej. Kryterium to jest wysoce problematyczne, gdyż zakłada silny antropocentryzm i aktualizm<sup>40</sup>, przez co wiele bytów nie może zostać uznanych za rzeczywiste, np. (i) byty które jeszcze nie zaistniały (problem przyszłości), (ii) byty znajdujące się poza naszym stożkiem światła, tj. na tyle odległe od nas, że ze względu na ograniczenia wynikające z praw fizyki (limitacja ze względu na prędkość światła i tempo rozszerzania się wszechświata), na zawsze pozostają dla nas niepoznawalne<sup>41</sup> [44, s. 315]. Mark Colyvan sugeruje ponadto, iż badacz może posiadać uzasadnione przekonanie dotyczące nieodkrytej wielkości fizycznej, które nie jest ufundowane przez żadną relację kauzalną podmiotu do bytu (jak i bytu do podmiotu). Twierdzenie Colyvana związane jest bezpośrednio z przekonaniem, że niektóre byty

---

<sup>40</sup> Jak również przyczynową teorię odniesienia oraz eksternalizm semantyczny.

<sup>41</sup> Zdaje się, że znowuż dochodzimy, że sceptycyzm epistemologiczny nie musi pociągać za sobą sceptycyzmu ontologicznego.

nieposiadające *de facto* własności przyczynowych mogą posiadać walory eksplanacyjne<sup>42</sup> (weźmy pod uwagę pojęcia takie jak „czasoprzestrzeń”, „funkcja”, „tensor” itp.) [44, s. 323].

Załóżmy, że jesteśmy przekonani co do nieadekwatności zasady eleackiej, gdy idzie o wyznaczanie adekwatnej ontologii. Jak to wpłynie na omawiane zagadnienie intuicji? Jeżeli uznamy, że są możliwe innego rodzaju oddziaływania między bytami niż czysto przyczynowe, możemy ostatecznie zanegować prawomocność rozumowania z przyczynowej zależności. Tym samym ontologicznie uzasadnimy istnienie relacji konstytucji, umożliwiając jej aplikację do zagadnienia intuicji. Ponadto, jeżeli są możliwe inne niż przyczynowe rodzaje relacji zachodzących w świecie, to okaże się, że możemy wchodzić w kontakt poznawczy z określonym przedmiotem abstrakcyjnym, nawet wtedy gdy nie jesteśmy z nim powiązani kauzalnie.

Przejdźmy teraz do argumentu z wyróżnienia i zastanówmy się nad tym, czy on także nie jest ukrytym paralogizmem. Nasze rozważania będą obracać się wokół dwóch podstawowych kwestii: (1) co może konstytuować tło dla intuitywnego doświadczenia oraz (2) co, w obrębie intuitywnego doświadczenia, może wyróżniać jakiś przedmiot p z tła intuicji [16, s. 217-218].

Rozważmy wpierw (1) w kontekście przypadku standardowego użycia intuicji. Gdy chcę ocenić czy twierdzenie: każde koło jest symetryczne względem dowolnej średnicy, muszę wpierw ocenić, które linie są w kole średnicami. By tego dokonać wyobrażam sobie dowolne koło, które jest dzielone na dwie równe części, ilekroć wpisuję weń średnicę. Czego jestem świadom, gdy rozważam tego rodzaju przypadek? Uświadamiam sobie m. in. własność bycia średnicą (jest bardzo zbliżona do wcześniej analizowanej własności bycia przekątną). Wydaje się, że tło intuitywnego doświadczenia jest w istocie zbudowane z własności<sup>43</sup>. Które to dokładnie własności? Prawdopodobnie będą to te własności, które znajdują się w obszarze mojego pola poznawczego (ang. *cognitive field*), ukonstytuowanego przez takie procesy poznawcze, jak myślenie, wyobrażanie, sądzenie, itp. [16, s. 219-220].

Gdy zaś idzie o zapytanie (2), przypomnijmy twierdzenie o konstytutywności intuicji: wszystkie doświadczenia intuitywne są ukonstytuowane przez inne doświadczenia: myślenie, wyobrażanie, itp. Intuicja dzięki temu może „dziedziczyć” naocznościowy charakter składowych procesów poznawczych. Choć nie w stosunku 1:1, gdyż konstytucja (opisana przy pomocy języka superweniencji) nie pociąga za sobą w żadnym razie identyczności [51], na co wskazywaliśmy wcześniej w trakcie analizy zasady eleackiej. Dziedziczność fenomenalnego (naocznościowego) charakteru intuicji wyposaża ją w nową funkcjonalność: podobnie jak składowe procesy poznawcze, także i intuicja posiada zdolność wyróżniania przedmiotu z jego tła (otoczenia poznawczego).

---

<sup>42</sup> Wbrew D. Armstrongowi [45, s. 7-8].

<sup>43</sup> Będzie tak w odniesieniu do omawianego przykładu, jak i wielu innych, jemu pokrewnych.

Można się zastanawiać jednak, co decyduje o tym, że wyróżniony zostaje ten a nie inny przedmiot? Za zdeterminowanie procesu wyróżniania konkretnego bytu z ich wielości odpowiada intencjonalność wbudowana w intuicję [16, s. 222], oraz w doświadczenia (akty) składowe. Intencjonalność jako warunek możliwości wyróżnienia przedmiotu abstrakcyjnego z jego tła sprawia, że nie można intencjonalnie kierować się ku przedmiotom nieistniejącym ponieważ nie podobna takiego przedmiotu wyróżnić z jego otoczenia (skoro nie istnieje, to nie ma żadnego otoczenia mu współtowarzyszącego, ani własności po których można by go identyfikować)<sup>44</sup>. W przedstawianym modelu tego rodzaju intencjonalność oznaczałaby intuicywne niepowodzenie, ponieważ wymagane jest powiązanie intuicywnego doświadczenia ze światem. E. Chudnoff podkreśla, iż intuicja nie może odnosić się do tego, co tylko w naszych głowach (tak samo, jak dzieje się to w przypadku postrzeżenia zmysłowego) (Tamże). Oznacza to, że metafizyka oparta na tak rozumianej intuicji – co do zasady – posiada roszczenia do bycia dyskursem *de re*.

Z powyższego wynika, że przesłanki (ii) oraz (iii) rozumowania z wyróżnienia są fałszywe, ponieważ przedmioty abstrakcyjne intuicywnego doświadczenia posiadają towarzyszące im tło ontologiczne a ponadto, dają się one z tego tła wyróżnić m. in. dzięki aktywności intencjonalności, która (a) jest podstawową cechą aktów poznawczych w tym, np. w myśleniu i wyobrażaniu, oraz (b) jest cechą „odziedziczoną” przez intuicję ze względu na jej superweniowanie na aktach poznawczych niższego rzędu.

#### 4. Zakończenie

Jeżeli uznać iż powiodło się ustalenie swoistości poznania intuicywnego wraz z jego przedstawioną charakterystyką, o tyle też możemy uznać

---

<sup>44</sup> Zaletą intencjonalności jest to, że można nią dowolnie manipulować, dlatego też restrykcja E. Chudnoffa wcale nie wiąże nam rąk. W jaki sposób intencjonalność dopuszcza swobodę? Powiążmy intencjonalność z intencjonalnością stwierdzając, że „<bycie o> wszystkich fenomenów intencjonalnych pochodzi stąd, że indywidua pozostają w odpowiednich związkach [intencjonalnych] ze złożonymi intensjami, które same z siebie są o rzeczach” [52, s. 247] (za podstawowe byty intencjonalne przyjmujemy tutaj sądy w sensie logicznym, własności, relacje). Związek ten może przyjąć formę hiperintencjonalną, gdyż „może przygodnie związać jednostkę ze złożoną intensją, nie wiążąc tej jednostki z jakąś koniecznie równoważną złożoną intensją, oraz nie wymagając prawdziwościowego charakteru pierwotnej intensji” (Tamże). W analizie Bealera związki hiperintencjonalne są: (i) przygodne, (ii) niezależne od ewaluacji prawdziwościowej, (iii) hiperdyskryminacyjne. Dla przykładu: bycie przekonany, że p spełnia wszystkie te cechy. Z przytoczonej analizy wynika, że dorzeczość (status *de re*) intuicji może przyjąć dwa warianty: (a) dorzeczości intencjonalności rozumianej jako element strukturalny aktu poznawczego oraz (b) dorzeczości struktur intencjonalnych, np. sądu, który może wyrażać pewne treści zawarte w intuicji. Elastyczność zaś ufundowana jest na hiperintencjonalności, która sprawia, że nasze domyślne nakierowanie na coś nie pociąga za sobą twierdzeń o izomorfii świata i języka, czy też świata i doświadczenia.



prawomocność postulatu autonomicznego charakteru dociekań metafizycznych. Warunkiem autonomiczności metafizyki jest postulat odpowiedniego rodzaju doświadczenia metafizycznego, które posiada nieredukowalny charakter do innych aktów poznawczych. Powyższe badania były próbą rekonstrukcji i oceny modelu intuicji ujmującej ją jako tego rodzaju doświadczenie, które charakteryzuje się m. in tym, iż musi unaoczniać nam jakąś sferę przedmiotową, która przysługuje tylko i wyłącznie metafizyce. Zbudowanie modelu intuicji<sub>SG</sub> miało pełnić funkcję określenia warunków możliwości dla tego rodzaju postulatów.

Badania nad intuicją są od dłuższego czasu obecne w obrębie rozważań metodologicznych w filozofii, ale dyskusja nad fenomenem tego rodzaju poznania rozpoczęła się na dobre dopiero w poprzedniej dekadzie XXI wieku. Bardzo często tzw. „klasycy” filozofowie akceptowali argumenty z intuicji, uznając ten mechanizm za coś oczywistego. Powyższe badania miały służyć przedstawieniu nowego i usystematyzowanego spojrzenia na poznanie intuicyjne, które towarzyszy filozofii od jej początków. Badania te miały także pomóc w oswojeniu się z fenomenem poznania intuicyjnego i uznaniu go za swoisty i pełnoprawny przedmiot badań epistemologicznych, jak i za unikalne residuum przedmiotowe dla dalszych, rzeczowych rozważań metafizycznych. Samoświadomość metodologiczna powinna służyć za podstawę budowania każdego argumentu filozoficznego. Mijmy nadzieję, że nasze rozważania, w jakimkolwiek stopniu, przyczynią się do jej wzrostu.

#### Literatura:

- [1] E. Mach, *Analiza Wrażeń*, przeł. M. Miłkowski, Wyd. PWN, 2007, s. 3-35.
- [2] A. Ayer, *Language, Truth & Logic*, Dover Publications, Inc., New York, 1952.
- [3] R. Carnap, *Logiczna struktura świata*, przeł. P. Kawalec, Wyd. PWN, Warszawa 2011.
- [4] W. V. O. Quine, “On What There Is.”, Cambridge, M.A.: Harvard University Press: 1-19.
- [5] L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Wyd. PWN, Warszawa 2012.
- [6] R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Wyd. KR, 2013.
- [7] H. Price, *Expressivism, Pragmatism and Representationalism*, Cambridge University Press, New York, 2013.
- [8] Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Wyd. PWN, Warszawa 2012.
- [9] Św. Augustyn, *Soliloquia*, przeł. A. Świderkówna, Wyd. PWN, Warszawa 2010.
- [10] Kartezjusz, *The Philosophical Writting of Descartes: Volume 3*, red. J. Cottingham, D. Murdoch, R. Stoothoff, A. Kenny, Cambridge University Press, 1991.
- [11] E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii*, przeł. R. Ingarden, wyd. PWN 1967.
- [12] H. Bergson, *Mysł i ruch. Dusza i ciało*, przeł. P. Beylin, K. Błeszyński, wyd. PWN 1963.

- [13] T. Williamson, *Philosophy of Philosophy*, wyd. Blackwell Publishing, Blackwell 2007.
- [14] P. Butcharov, *The Concept of Knowledge*, Evenston, IL: Northwestern University Press 1970.
- [15] L. Bonjour, "Is There A priori Knowledge?" [w:] *Contemporary Debates in Epistemology*, ed. M. Steup, E. Sosa, wyd. Oxford University Press 2005.
- [16] E. Chudnoff, *Intuition*, Oxford University Press, 2013.
- [17] G. Bealer, „Intuition and the Autonomy of Philosophy” [w:] *Rethinking intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. Rowman & Littlefield 1998.
- [18] D. Lewis, *Philosophical Papers: Volume I*, wyd. New York: Oxford University Press.
- [19] Pust J. 2000, *Intuitions as Evidence*, New York, Gerland/Routledge
- [20] J. L. Dowell, "Empirical Metaphysics: The Role of Intuition about Possible Cases in Philosophy" [w:] *Philosophical Studies: An International Journal of Philosophy in Analytic Tradition*, Nr 140/1, 2007.
- [21] R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, wyd. PWN, Warszawa 1971, s. 244-357.
- [22] R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, wyd. PWN, Warszawa 1963, s. 269-383.
- [23] P. Van Inwagen, "Materialism and the Psychological-Continuity Account of Personal Identity" [w:] *Nous*, Nr 31: 305-319, 1997.
- [24] A. Goldman, J. Pust, "Philosophical Theory of Intuitional Evidence" [w:] *Rethinking the Intuition in Empirical Psychology*, ed. M. R. DePaul, W. Ramsey, wyd. New Jersey: Rowman & Littlefield, 2011.
- [25] K. Ludwig, "The Epistemology of Thought Experiments: First Person versus Third Person Approaches" [w:] *Midwest Studies in Philosophy*, Nr 31/ 1, s. 128-159., 2007.
- [26] J. Earlenbaugh, B. Molyneux, "Intuitions are Inclinations to Believe" [w:] *Philosophical Studies: an International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Nr 145/1, 2009.
- [27] P. French, H. Wettstein, *Philosophy of the Empirical*, Nr 31, wyd. Oxford Wiley-Blackwell, 2007.
- [28] J. Knobe, S. Nichols, *Experimental Philosophy*, wyd. New York: Oxford University Press, 2008.
- [29] E. Sosa, "Intuitions: Their Nature and Epistemic Efficacy" [w:] *Grazer Philosophische Studien*, Nr. 74, s. 51-67, 2007.
- [30] T. Jech. *Set theory*, third millennium edition (revised and expanded). Springer, 2002.
- [31] S. D. Hales, "Problem of Intuition" [w:] *American Philosophical Quarterly*, Nr 37/2, s. 135-147, 2000.
- [32] F. Jackson F, *From Metaphysics to Ethics: a Defence of Conceptual Analysis*. Oxford: Clarendon, 1998.
- [33] D. Chalmers, *Świadomy Umysł*, przeł. M. Miłkowski, wyd. PWN, Warszawa 2014.
- [34] Kartzejusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. K. i M. Ajdukiewicz, Wyd. PWN, Warszawa 2012.

- [35] E. Husserl, *Badania Logiczne*, II/II, przeł. J. Sidorek, Wyd. PWN, Warszawa 2000.
- [36] J. Kim, *Supervenience and Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- [37] R. Stalnaker, "Odmiany superweniencji" [w:] *Analizyczna metafizyka umysłu*, przeł. T. Ciecierski, wyd. IFiS PAN, Warszawa 2008.
- [38] T. Horgan, "From Supervenience to Superdupervenience: Meeting the Demands of a Material World" [w:] *Mind*, Nr 102: 555-586, 2008.
- [39] N. Block, „Mental Paint and Mental Latex” [w:] *Philosophical Issues*, Nr 7, s. 13-49, 1996.
- [40] D. Dennett, *The intentional Stance*. Cambridge, Mass, 1987.
- [41] F.I. Dretske, *Knowledge and Flow of Information*. Cambridge, Mass, 1981.
- [42] J. Fodor, *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass, 1987.
- [43] Platon, „Sofista” [w:] *Uczta. Polityk. Sofista. Eutyfron*, przeł. W. Witwicki, Wyd. PWN, Warszawa 2012.
- [44] M. Colyvan, "Can the Eleatic Principle be Justified?" [w:] *Canadian Journal of Philosophy*, Nr 3/ 1998, s. 313-336, 1998.
- [45] D. M. Armstrong, *Universals and Scientific Realism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- [46] H. Field, *Realism, Mathematics and Modality*. Oxford: Blackwell, 1989.
- [47] J. Kim, "Noncasual Connections" [w:] *Noûs*, Nr 8/1, Symposia Papers to be Read at Meeting of the Western Division of American Philosophical Association in St. Louis, s. 41-52.
- [48] P. Geach, *God and the Soul*, London: Routledge & Kegan Paul, 1969
- [49] D. Davidson, "Zdarzenia mentalne" [w:] *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, przeł. T. Baszniak, red. B. Stanosz, Wyd. PWN, Warszawa, s. 163-193.
- [50] S. Yablo, "Mental Casuation", [w:] *Philosophical Review*. Nr 101 (2), s. 245-280, 1992.
- [51] M. Johston, "Constitution" [w:] *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*, red. F. Jackson, M. Smith, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- [52] G. Bealer, "Intencjonalność, materializm, i realne struktury" [w:] *Analizyczna metafizyka umysłu*, przeł. T. Szubka, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2008.
- [53] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Wyd. PWN, Warszawa 2010.
- [54] I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jak nauka*, przeł. B. Bornstein, Wyd. Zielona Sowa, Warszawa 1993.
- [55] S. T. Kołodziejczyk, "Problem konceptualizacji doświadczenia metafizycznego" [w:] *Analiza i egzystencja*, Nr 15 (2011).
- [56] R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, Wyd. I, PWN, Warszawa 1971.
- [57] M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Wyd. PWN, Warszawa 1989.
- [58] K. D. Wilson „Kant on Intuition” [w:] *The Philosophical Quarterly*, Nr 100 (1975), s. 247-265.
- [59] K. Smith *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, MacMillan and Co., London, 2012.

#### Abstrakt:

Istnieje spór w obrębie filozofii sięgający już starożytności i polemiki Platona z Sofistami, dotyczący ugruntowania metafizyki jako dziedziny autonomicznej, która byłaby zdolna do badania swoistych elementów rzeczywistości, przysługujących tylko i wyłącznie metafizyce. We wstępnych rozważaniach przedstawiamy sposób, w jaki ten spór można rozumieć oraz jak można go rozwiązać. Tezą metafizyczną naszych analiz będzie stwierdzenie, że w celu ugruntowania metafizyki musimy wskazać na swoiste doświadczenie, które mogłoby zapewnić bezpośredni dostęp poznawczy do abstrakcyjnego przedmiotu metafizyki. W niniejszych badaniach, rolę tego doświadczenia będzie pełnić intuicja, którą utożsamiamy z poznaniem apriorycznym – ujmowanym jednak nie jako poznanie pojęciowe bądź dedukcyjne – lecz jako poznanie naoczne, które (używając języka fenomenologii) źródłowo (materialnie) prezentuje nam swoistą sferę przedmiotową. By lepiej zrozumieć zjawisko intuitywnego poznania do którego bardzo często filozofowie *implicite* się odnosili (rzadziej zaś wprost) zrekonstruujemy stanowisko E. Chudnoffa. W trakcie rekonstrukcji skupimy się na najistotniejszych cechach poznania intuitywnego, które będą kluczem zarówno do zrozumienia wielości tradycyjnych już odniesień i niejawnych odwoływań do intuicji, jak i sposobem poprzez który możliwe stanie się ustalenie warunków możliwości ugruntowania metafizyki jako dziedziny autonomicznego badania rzeczywistości.

**Słowa kluczowe:** intuicja, poznanie aprioryczne, metafizyka, doświadczenie.