

UNIVERZITET U BEOGRADU
FILOZOFSKI FAKULTET

Jelena Z. Mijić

ULOGA INTUICIJA U EPISTEMOLOGIJI

doktorska disertacija

Beograd, 2022.

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOSOPHY

Jelena Z. Mijić

**THE ROLE OF INTUITIONS IN
EPISTEMOLOGY**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2022

Podaci o mentoru i članovima Komisije za odbranu doktorske disertacije:

Mentor:

dr Živan Lazović, redovni profesor
Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Članovi Komisije za odbranu disertacije:

dr Živan Lazović, redovni profesor
Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

dr Mašan Bogdanovski, vanredni profesor
Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

dr Aleksandra Zorić, docent
Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Datum odbrane: _____

Izjave zahvalnosti

Zahvaljujem se prijateljima, roditeljima i jazavičarki Hani na podršci i strpljenju tokom pisanja ovog rada.

Hvala mentoru dr Živanu Lazoviću, dr Aleksandri Zorić, dr Mašanu Bogdanovskom, dr Nenadu Filipoviću, Jovani Đukić, Željku Nešiću i Urošu Jovanoviću na smernicama koje su mi pomogle da rad privedem kraju.

Posebnu zahvalnost dugujem dr Živanu Lazoviću i dr Aleksandri Zorić koji su mi omogućili da se bavim filozofijom.

Rad posvećujem majci Ljiljani.

ULOGA INTUICIJA U EPISTEMOLOGIJI

Sažetak

Predmet ove disertacije se u najširem smislu može posmatrati kao odgovor na meta-epistemološko pitanje o zadatku epistemologije i načinu na koji bi epistemološki projekat trebalo voditi. U radu prikazujemo i kritički analiziramo debatu savremenih metafilozofa o ulozi, a posledično i prirodi intuicija u savremenoj analitičkoj filozofiji.

Osnovni cilj našeg rada je da odbranimo stav da epistemičke intuicije igraju ulogu evidencije u okviru metoda analize pojma znanja. Ovaj stav deo je standardne slike o epistemološkoj metodologiji koja se poslednjih godina dovodi u pitanje, kako od strane naučno orijentisanih filozofskih naturalista, tako i filozofskih tradicionalista. Kao ključni problem izdvajamo neuspeh zastupnika standardne slike o filozofskoj metodologiji da ponude odgovor na pitanje prirode intuicija. Prema našem mišljenju ovaj neuspeh posledica je propusta koji prave kako zastupnici, tako i kritičari pozivanja na intuicije u filozofiji kada pristupaju ovoj metafilozofskoj debati. Jednom kada uvidimo da moramo detaljnije razumeti metode u okviru kojih se pozivamo na intuicije, uočićemo da filozofske intuicije ne smemo posmatrati kao homogenu klasu, već da ispitivanju njihove prirode moramo pristupiti u okviru pojedinačnih filozofskih disciplina.

Kada smo ovu strategiju primenili u našem istraživanju došli smo do zaključka da intuicije kao izraz pojmovne kompetencije igraju ulogu evidencije u metodima pojmovne analize i misaonog eksperimenta koji su karakteristični za savremenu analitičku epistemologiju.

Ključne reči: intuicije, pojmovna analiza, epistemologija, evidencija, filozofska metodologija, znanje, pojam, misaoni eksperiment.

Naučna oblast: Filozofija

Uža naučna oblast: Epistemologija

THE ROLE OF INTUITIONS IN EPISTEMOLOGY

Abstract

The subject of this dissertation is broadly conceived as a meta-epistemological question of the task of epistemology and how the epistemological project should be conducted. We present and critically analyze the debate of contemporary metaphilosophers about the role and, consequently, the nature of intuitions in contemporary analytic philosophy.

The main goal of our work is to defend the position that epistemic intuitions play the role of evidence within the conceptual analysis of knowledge. This position is part of the standard view on the epistemological methodology that has been called into question in recent years, both by scientifically oriented philosophical naturalists and philosophical traditionalists. As a key problem, we single out the failure of representatives of the standard picture of philosophical methodology to answer the question of the nature of intuitions. In our opinion, this failure is a consequence of the omissions made by both advocates and critics of appeals to intuitions in philosophy when approaching this metaphilosophical debate. Once we thoroughly understand the methods referring to intuitions, we will see that philosophical intuitions should not be considered a homogeneous class. This implies that the question of their nature should be answered within the framework of individual philosophical disciplines.

When applied to epistemology, the strategy showed that intuitions as an expression of conceptual competence play the role of evidence in the methods of conceptual analysis and thought experiments common in contemporary analytic epistemology.

Key words: intuitions, conceptual analysis, epistemology, evidence, philosophical methodology, knowledge, concept, thought experiment.

Scientific field: Philosophy

Scientific subfield: Epistemology

Sadržaj

1. Uvod.....	1
1.1. Intuicije u Dekartovoj filozofiji.....	1
1.2. Intuicije u savremenoj filozofiji.....	5
2. Argument govora o intuicijama.....	9
2.1. Govor o „intuicijama“ u nefilozofskom jeziku.....	9
2.2. Govor o „intuicijama“ u filozofskom jeziku.....	11
3. Filozofija iz fotelje vs. naturalistička filozofija.....	14
3.1. Kvajnovi argumenti protiv tradicionalne epistemologije.....	15
3.2. Umereni racionalisti: intuicija kao izvor znanja <i>a priori</i>	17
4. Filozofske i matematičke intuicije: shvatanje intuicija kao opažaja.....	21
4.1. Gedel o intuicijama u matematici.....	21
4.2. Intuicije kao <i>sui generis</i> mentalna stanja.....	23
4.3. Problemi za shvatanje intuicija kao opažaja: prigovor izostanka iskustva.....	26
5. Eksperimentalna filozofija: argument protiv pouzdanosti intuicija.....	28
6. Pojmovna analiza u filozofiji.....	32
6.1. Filozofska analiza: opšte crte.....	32
6.2. Klasična koncepcija pojmovne analize u analitičkoj filozofiji.....	34
6.3. Kornblit o pojmovnoj analizi i filozofskim intuicijama.....	37
6.4. Goldman i Džekson o predmetu pojmovne analize i filozofskim intuicijama.....	38
6.5. Psihološki prigovor klasičnoj koncepciji pojmovne analize.....	42
6.6. Vitgenštajnovski prigovor klasičnoj koncepciji pojmovne analize.....	44
7. Jedno rešenje: intuicije kao izraz prećutnog znanja.....	47
8. Eliminativistički prigovori tradicionalnoj filozofskoj metodologiji.....	51
8.1. Argument protiv psihologizacije evidencije.....	51
8.2. Argument koji se poziva na argumentaciju.....	55
9. Analitički epistemolozi kao eksperti.....	58
9.1. Epistemičke intuicije.....	58
9.2. Misaoni eksperiment.....	60
10. Zaključak.....	63
Literatura.....	65
Biografija autorke.....	79

1. UVOD

Predmet ove disertacije se u najširem smislu može posmatrati kao odgovor na meta-epistemološko pitanje o zadatku epistemologije i načinu na koji bi epistemološki projekat trebalo voditi. U radu prikazujemo i kritički analiziramo duboku podelu među savremenim epistemolozima po pitanju stavova o ciljevima i metodima epistemologije. Epistemologija je filozofska disciplina koja se tradicionalno bavi pitanjima izvora, prirode i granica znanja. Iako disciplina nije iscrpljena ovom problematikom, naše istraživanje će se najvećim delom kretati u okvirima ove opšte odredbe epistemologije.

Potreba da se postavljaju filozofska pitanja i pružaju argumentovani odgovori stara je gotovo koliko i civilizacija. Od perioda antičke Grčke, filozofija se kontinuirano razvijala u različitim smerovima, te na prvi pogled može delovati da način na koji se nekada pristupalo filozofskim pitanjima, nema gotovo ničeg zajedničkog sa savremenim pristupima. Uistinu, teško je govoriti o jednoznačnoj odredbi filozofije kao naučne discipline. Sâmo pitanje „Šta je filozofija?“ predstavlja jedno od tradicionalnih filozofskih pitanja kom se, kao i većini tradicionalnih filozofskih pitanja, pristupa na različite načine.

1.1. Intuicije u Dekartovoj filozofiji

Pažljivijim ispitivanjem istorije (analitičke) filozofije, ipak je moguće identifikovati važne spone među različitim pristupima filozofskim pitanjima. Jedna od spona tiče se filozofske metodologije. Preciznije, tiče se pretpostavke o važnoj ulozi *filozofskih intuicija*.¹ Među filozofima postoji opšta saglasnost da su „latinski izraz *intuitio* u *mejnstrim* filozofsku upotrebu uveli sholastičari“ (Hintikka 2003: 169). Iako je „filozofom intuicije“ nazivan Okam (William of Ockham) (Panaccio 2014: 55), početak savremenih metodoloških rasprava se prvenstveno dovodi u vezu sa Dekartovim (René Descartes) razumevanjem prirode i uloge intuicija u filozofiji. Okam je intuitivno znanje razumeo kao vrstu neposrednog znanja pojedinačnih stvari:

„Intuitivno saznanje neke stvari je takvo da na osnovu njega možemo znati da li ta stvar postoji ili ne postoji (tako da, ako ta stvar postoji, intelekt najednom prosuđuje da postoji i očitno zna da postoji)“.²

Sa druge strane, novovekovnu filozofiju je obeležilo razumevanje intuicije kao sposobnosti neposrednog saznanja koje je intelektualne prirode.

Novovekovnu filozofiju karakteriše epistemološko pitanje izvora znanja. Na temelju tih razmatranja, istoričari filozofije izvode podelu na racionaliste, poput Dekarta, Lajbnica (Gottfried Wilhelm Leibniz), Spinoze (Baruch Spinoza), sa jedne strane, i empiriste Loka (John Locke), Hjuma (David Hume), Barklija (George Berkeley), s druge strane. Naime, empiristički stav je da čulno iskustvo predstavlja jedini izvor znanja, dok racionalisti svoje filozofske sisteme nastoje da izgrade čisto *a priori*.³ Iako je diskutabilno da se racionalistima ovakavi ciljevi mogu pripisati bez dodatnih pojašnjenja i ograda, svakako možemo tvrditi da je jedno od zajedničkih obeležja racionalističkih stanovišta stav da upotrebom razuma dolazimo do znanja koje je superiornije od znanja izvedenog iz čulnog iskustva. Drugim rečima, da se fundamentalna svojstva sveta mogu otkriti nekom vrstom filozofske refleksije, i da ne može sve biti izvedeno iz iskustva. Štaviše, Dekartu se nekada pripisuje stav da se čitava nauka može dedukovati iz metafizike putem čisto

¹ Izraz „intuicija“ potiče od latinske reči *intueri* (posmatrati, obzirati se).

² Citat preuzet iz: Brower-Toland 2007: 318.

³ Izraz „racionalizam“ potiče od latinske reči *ratio* (razum), a izraz „empirizam“ od starogrčke reči *empeiria* (iskustvo).

matematičkog i logičkog zaključivanja (Magee and Williams 1987). Naravno, ovo ne treba razumeti u smislu da racionalisti brane nešto poput ideje da „istina proizlazi iz mozga, kao što je i Minerva izašla iz Jupiterove glave” (Descartes 1985a: 21, §380).

Istoričari filozofije iznose brojne razloge protiv povlačenja oštre podela između racionalista i empirista, jer model koji sugerira ideju o sukobljenim strujama onemogućava da uvidimo neka važna obeležja filozofskih teorija tog perioda (Smajević Roljić 2021). To postaje naročito jasno kada razmotrimo mesto intuicije u teorijama centralnih figura tog perioda u istoriji filozofije. Naime, jedna od pretpostavki koje karakterišu racionalističku poziciju spram pitanja izvora znanja, tiče se načina na koji opravdavamo verovanje u neki iskaz, odnosno usvajanje teze o izvorima znanja *a priori*: intuiciji i dedukciji, gde je intuicija neka vrsta racionalnog uvida, a dedukcija proces izvođenja zaključka iz intuitivnih premisa u obliku valjanog argumenta (zaključak je istinit ako su premise istinite) (Markie 2017).⁴

Sâm Dekart naglašava da izraz „intuicija“ u njegovoj filozofiji dobija sasvim novo značenje u odnosu na način na koji je upotrebljavan u Školama (Descartes 1985a: 14, §369). Dekartov raskid sa dominantnom aristotelovsko-sholastičkom tradicijom proističe iz naglaska koji u okviru svoje filozofije postavlja na traganje za osnovama znanja (*scientia*). Metod koji predlaže za dostizanje ovako postavljenog cilja jeste *metod analize* nasuprot *metodu sinteze*.⁵ Metod analize stiče prednost utoliko što omogućava *otkrivanje* „prvih principa”, dok ih metod sinteze samo pretpostavlja. Namesto metoda sinteze i nekritičkog oslanjanja na čula koje zamera svojim prethodnicima, Dekart predlaže ideal savršenog znanja koje počiva na prvim uzrocima ili principima do kojih dolazimo „prirodnom svetlošću našeg razuma”, odnosno intuicijom (Descartes 1985b: 179, §2).

„Pod 'metodom' razumem jasna i jednostavna pravila zahvaljujući kojima svi oni koji ih se strogo pridržavaju neće nikada uzeti lažno kao istinito i koji će, ne rasipajući uzaludno snage svoga duha, već, naprotiv stalno postupno uvećavajući svoje znanje, dospeti do istinske spoznaje svega onoga za šta budu sposobni.

Ovde, međutim, treba istaći dve stvari: prvo, nikada ne uzimati lažno kao istinito, i, drugo, doći do saznanja svega. Ako, naime, ne znamo nešto što možemo znati, to biva iz dva razloga: bilo zato što nikada nismo uočili nikakav put koji bi nas doveo do takvog saznanja, bilo zato što smo upali u oprečnu zabludu. Ako pak metod pravilno tumači kako nam se valja služiti razumskom intuicijom (lat. *intuitu mentis*) da ne bismo upali u zabludu oprečnu istini i kako treba izvoditi dedukcije da bismo došli do spoznaje svega, smatram da više ništa nije nužno tražiti da bi metod bio potpun, jer se, kao što gore rekosmo, nikakva nauke i ne može drukčije steći do razumskom *intuicijom* ili dedukcijom“ (Descartes 1985a: 16, §372).

Centralni pojmovi Dekartove metode dostizanja znanja su operacije svojstvene razumu: *intuicija* i *dedukcija* (Descartes 1985a: 14, §368). U *Pravilima za usmeravanje duha* iznosi sledeća određenja intuicije:

„Pod 'intuicijom' ne podrazumevam nepromenljivo svedočanstvo čula ili varljivi sud imaginacije koja se oslanja na zamršene predstave čula, već jedino tako jednostavno i razgovetno shvatanje jasnog i budnog duha da ono što njime saznajemo ne podleže

⁴ Videti: Descartes 1985a: 15, §370.

⁵ Ovde referira na tada dominantnu aristotelovsko-sholastičku tradiciju. Dekart posebno skreće pažnju na epistemičke nedostatke aristotelovskog silogizma kao tada dominantnog modela dedukcije: Silogizam može osigurati da zaključak logički sledi iz premisa, ali ne i da je istinit (Descartes 1985a: 36, §406; Descartes 1985b: 182–183, §8–9).

nikakvoj sumnji; ili što je jedno isto, intuicija je shvatanje jasnog i pozornog duha, nepodložno sumnji, koje izvire iz samog svetla razuma“ (Descartes 1985a: 14, §368).

„[Z]a razumsku intuiciju [su] neophodna dva uslova: prvo, iskaz se mora jasno i razgovetno razumeti i, drugo, iskaz se mora čitav u jednom trenutku, a ne postupno shvatati“ (Descartes 1985a: 37, §408).

Dekartovo razumevanje intuicije je, kao i kod njegovih prethodnika, u izvesnom skladu sa doslovnim značenjem latinske reči *intueri*: intuicija je vrsta opažanja. Međutim, Dekart smatra da intuiciju njena intelektualna priroda razlikuje od čulnog opažanja. Iako oba karakteriše neposrednost, videćemo da Dekart intuiciju, za razliku od čulnog opažanja, smatra izvorom znanja (*cognitio*) koje karakteriše *izvesnost*. Izvesnost kojoj Dekart ovde daje na značaju je epistemička, a ne psihološka. Verovanje je izvesno u psihološkom smislu ako je *S* uveren u njegovu istinitost. Takvo verovanje ne mora biti izvesno i u epistemičkom smislu koji Dekart u *Pravilima* dovodi u vezu sa pojmom *nesumnjivosti*. Kroz poređenje sa čulnim opažanjem Dekart ukazuje da možemo imati jasan i razgovetan čulni opažaj, ali pogrešan, „kao [...] kad sneg deluje žut onome ko ima žuticu. Jer taj ga ne vidi manje jasno i razgovetno nego mi kojima izgleda beo“ (Dekart 2012[1647]: 106). Tako možemo reći da su verovanja koja su posledica čulnog opažanja izvesna u psihološkom smislu, ali ne i u epistemološkom. Kandidati za izvesno znanje (*cognitio*), prema tome biće samo verovanja koja se odnose na „stvari koje duh (*intellectus*) shvata jasno i razgovetno“ (ibid), jer je „samo razum sposoban da zapaža istinu“⁶ (Descartes 1985a: 39, §411).

Dekart u *Pravilima* razmatra koje stvari mogu biti predmet znanja. Pre nego što iznesemo neke od primera, naglasićemo da je važno imati u vidu da su Dekartova objašnjenja na ovom mestu umnogome obojena načinom na koji pristupa metodi analize. Metod ispravno sledimo „ukoliko prvo složene i komplikovane iskaze postupno svedemo na prostije, a potom, počevši od sagledavanja (intuicije) najprostijih od svih, nastojimo da istim koracima napredujemo do znanja ostalih“ (Descartes 1985a: 20, §380). Prema tome, predmet intuicije su „proste“ stvari „koje znamo tako jasno i razgovetno da ih duh ne može razdeliti na stvari koje bi bile razgovetnije spoznate“ (Descartes 1985a: 44, §419). Dalje ove „proste“ stvari deli u materijalne (npr. oblik, protežnost, kretanje), čisto intelektualne (npr. znanje, sumnja, neznanje) i zajedničke (postojanje, jedinstvo, trajanje). U zajedničke „proste prirode“ spadaju i „veze koje povezuju proste prirode i čija samoočiglednost je osnova svog racionalnog zaključivanja. Na primer: 'Dve stvari koje su jednake trećoj stvari su međusobno jednake'“ (Descartes 1985a: 45, §420).

Dedukcija je operacija razuma koja pored intuicije ima ključnu ulogu u metodi analize čiji glavni zadatak smo razumeli kao traganje za temeljima znanja. Njena uloga je da proširi naše znanje izvođenjem zaključaka polazeći od intuitivnog znanja kao premisa (Descartes 1985a: 15, §370). Pored novog razumevanja pojma intuicije, nezadovoljstvo metodom sinteze koji Dekart vezuje za stanovišta svojih prethodnika rezultuje novim modelom dedukcije. Za razliku od intuicije koja predstavlja neinferencijalno shvatanje „prostih“ stvari, kartezijanska dedukcija predstavlja neformalni model zaključivanja koji za cilj ima uspostavljanje logičkih veza između „intuicija“, i utoliko zavisi od intuicije. Da bismo razumeli ovaj model poslužićemo se primerom iskaza identiteta. Redanje niza intuicija: $A=B$, $B=C$, $C=D$ omogućava da *S* razume identitet *A* i *D*, odnosno da sam shvati logičke veze (Newman 2019: 99).

Ovaj novi model dedukcije ne zavisi od intuicije samo u tom smislu. Kada smo u prethodnom pasusu navodili Dekartove primere „prostih“ prirode koje su predmet intuicije, među njima su se našle i „veze koje povezuju proste prirode“. Prema tome, uspostavljanje logičkih veza između

⁶ Pored intelekta, Dekart na ovom mestu navodi još tri moći saznanja: uobrazilju (imaginaciju), čulno opažanje i memoriju (sećanje).

„intuicija“ takođe zavisi od intuicije. Za razliku od formalnog metoda silogizma koji obezbeđuje valjanost argumenta u smislu da čuva istinu, Dekartovu dedukciju shvatamo kao epistemički proces koji čuva izvesnost (Normore 1993: 445). Da bismo bolje razumeli preplićuće odnose intuicije i dedukcije razmotrićemo još neke razlike među njima. Intuicija se razlikuje od dedukcije pre svega zato što se intuitivno opažanje dešava *u trenutku*, nije sukcesivno, dok je dedukcija proces: „neprestano i neprekinuto kretanje misli koje jasno sagledava svaku pojedinu stvar“ (Descartes 1985a: 15, §370). Intuicija, prema tome, ne može da obuhvati dugi deduktivni niz, ali dedukcija u tolikoj meri zavisi od intuicije da je neki filozofi nazivaju „intuicijom u pokretu“⁷. Ono od čega to „kretanje misli“ zavisi: prisustvo memorije u dedukciji, takođe razlikuje dedukciju od intuicije. Da rezimiramo, Dekart intuiciju razume kao intelektualno opažanje, odnosno sposobnost neinferencijalnog (neposrednog) shvatanja koje za rezultat ima potpuno izvesno znanje „prostih“ stvari.⁸

Ova razmatranja nas mogu navesti na pomisao da je upotreba pojma intuicije nešto što karakteriše isključivo racionalizam 17. veka, međutim, iako empirista, Lokovo razumevanje intuicije je u velikoj meri nalik razumevanju koje Dekart iznosi u *Pravilima*.^{9,10} U *Ogledu*, Lok pred sebe postavlja zadatak utvrđivanja prirode i granica znanja, izdvajajući pritom tri vrste saznanja: intuiciju, demonstraciju i čulno saznanje, tako da svakoj vrsti znanja odgovara neki stepen izvesnosti. Intuiciji odgovara najveći stepen izvesnosti.

“Jer ako razmislimo o svojim načinima mišljenja, videćemo da duh katkad opaža slaganje ili neslaganje dveju ideja neposredno, na osnovu njih samih, bez posredstva ijedne druge; mislim da to možemo nazvati ’intuitivno znanje’. U takvom slučaju duh se ne trudi da ispituje ili dokazuje, već zapaža istinu kao što oko zapaža svetlost – samim tim što se upravio ka njoj. Tako duh opaža da belo nije crno, da krug nije trougao, da je tri više nego dva, odnosno da je tri isto kao jedan i dva [...] Od te intuicije zavisi sva jasnoća i očevidnost sveg našeg znanja, i svako vidi da je ta jasnoća tako velika da ne može ni zamisliti ni tražiti veću“ (Lok 1962: 585).

Loeb je, između ostalih, mišljenja da bi, na osnovu ovih uvida, Loka trebalo da smatramo racionalistom pre nego empiristom (Loeb 1981: 58). Namesto ovako radikalnih tvrdnji koje počivaju na pretpostavci krute distinkcije između racionalista i empirista, predlažemo uzimanje u obzir već pomenute ideje da intuicije, kako god one bile shvaćene, oduvek imaju svoje mesto u filozofiji, i stoga predstavljaju važnu sponu među filozofima i filozofskim školama, vrednu istraživanja.¹¹

Kao što ćemo u narednim poglavljima pokazati, mnogi savremeni filozofi su skloni da tvrde da je upotreba izraza „intuicija“ boljka savremenog doba koja ne karakteriše samo filozofiju, već je, sudeći prema statističkim podacima, prisutna i u mnogim drugim oblastima od *lajfkoučinga* do ekonomije. Međutim, kao što uvidi iz istorije filozofije sugerišu, „intuicija“ je izraz čija eksplicitna upotreba u filozofiji seže do sholastičara. Cilj našeg rada ne tiče se istorije filozofije, već savremenih shvatanja uloge intuicija u filozofiji, odnosno epistemologiji. U sklopu ovog cilja, pokazaćemo da brojni filozofi, kako oni koji brane neka od stanovišta filozofskog pozivanja na intuicije, tako i oni koji iznose skeptičke argumente protiv njihove uloge u filozofiji, vrlo često na

⁷ Videti: Schouls 1972: 312.

⁸ Dekart u *Pravilima* znanje određuje na sledeći način: *Omnis scientia est cognitio certa et evidens* (Descartes 1998: 70, §363). Intuitivno znanje o kom smo do sada govorili, odnosno znanje “prvih principa” ne odnosi se na znanje u smislu *scientia* već *cognitio*. *Scientia* se odnosi na sveobuhvatno znanje koje odlikuje sistemski karakter, tj. nauku.

⁹ Predmet je spora da li je Lok bio direktno inspirisan ovim Dekartovim spisom: O’Kelley 1971: 148–150.

¹⁰ Hjum je takođe bio sklon da prihvati pretpostavku intuicija/dedukcija po pitanju relacija među našim pojmovima (Markie 2017).

¹¹ Protiv krute distinkcije između racionalista i empirista videti: Bealer and Strawson 1992: 149.

umu imaju razumevanje intuicija koje možemo dovesti u vezu sa njenim upotrebama kroz istoriju filozofije. Ono što pritom treba imati na umu, a što je ovim poglavljem naznačeno, jeste da izraz „intuicija“ u filozofiji nikada nije imao jednoznačni semantički sadržaj.

1.2. Intuicije u savremenoj filozofiji

Intuicije su u poslednje dve decenije postavljene u sam fokus metafizofskih rasprava. Budući da je metafizofija grana filozofije koja u krajnjoj instanci nastoji da odgovori na pitanje šta je filozofija, naslućujemo pretpostavku da intuicije predstavljaju integralni deo filozofiranja. U najradikalnijem obliku, ova pretpostavka glasi: “Intuicija je glavno uporište intelektualnog života” (Audi 2015: 57).

Šta su filozofske intuicije, i zašto ih filozofi smatraju značajnim? Kao što to obično biva u filozofiji, ni na jedno od postavljenih pitanja nema jednostavnog, niti konačnog odgovora. Među savremenim metafizofima ne postoji saglasnost oko odgovora na pitanje šta su filozofske intuicije. Štaviše, ne možemo govoriti ni o dominantnom ili popularnom razumevanju *prirode* filozofskih intuicija (Cappelen 2012: 52). Naši ciljevi su da objasnimo ovaj disparitet i predložimo naš odgovor na pitanje o prirodi intuicija. Strategija za ostvarenje ovih ciljeva je usredsređivanje na problemu *uloge* filozofskih intuicija. Stoga za okosnicu rada uzimamo *tezu centralnosti*. Kao što ćemo dalje u radu videti, teza centralnosti se može formulisati na nekoliko različitih načina. U uvodnom delu je iznosimo u obliku za koji se tvrdi da predstavlja opšte mesto u metafizofskoj literaturi; kako u onom delu literature koji nastoji da je odbrani, tako i u delu koji teži da je opovrgne.

TC: „Savremeni analitički filozofi se oslanjaju na intuicije kao evidenciju (ili izvor evidencije) za filozofske teorije“ (Cappelen 2012: 3).

Tako Kripke (Saul Kripke) u *Naming and Necessity* kaže:

„Naravno, neki filozofi smatraju da je to što nešto poseduje intuitivni sadržaj veoma nekonkluzivna evidencija koja mu ide u prilog. Lično smatram da je to veoma snažna evidencija u prilog bilo čega. Zaista ne znam kako bi iko mogao posedovati konkluzivniju evidenciju“ (Kripke 1984: 72).

Ili Goldman (Alvin Goldman):

„Dokazna snaga koja se pripisuje intuicijama je često vrlo visoka, kako u filozofskoj praksi, tako i u filozofskoj refleksiji. Mnoga filozofska otkrića, ili navodna otkrića, zasnovana su na pojavi izvesnih široko rasprostranjenih intuicija. Značajno otkriće u analitičkoj epistemologiji se dogodilo kada je Edmund Getije (Edmund Gettier) (1963) pokazao da znanje nije jednako opravdanom istinitom verovanju. Kako je došlo do ovog „otkrića“? Ono nije zasnovano na pukom objavljivanju Getijeova dva protivprimera, ili onoga što je o njima rekao, već na činjenici da je gotovo svako ko je pročitao Getijeove protivprimere delio *intuiciju* da to nisu primeri znanja. Da su njihove intuicije bile drugačije, ne bi bilo ni otkrića“ (Goldman 2007: 1–2).

Štaviše, Biler (George Bealer) tvrdi da upravo intuicije o pojedinačnim slučajevima (poput getijeovskih slučajeva) i zaključci zasnovani na njima, određuju strukturu savremene epistemologije, kao i drugih filozofskih disciplina (Bealer 1998: 205).

Ovakvi primeri su brojni, međutim, nije uvek slučaj da će filozof koji pripisuje intuicijama ulogu evidencije objasniti na koji način shvata evidenciju, niti šta su intuicije. Naravno, obavezivanjem na tezu centralnosti ne obavezujemo se na neko specifično razumevanje pojma intuicije, niti na smisao

u kom se intuicija smatra *evidencijom* u prilog teorije. Ovakva formulacija trenutno ne govori mnogo, ali nam dopušta da napravimo inicijalnu problematizaciju osnovnog predmeta našeg rada: filozofskih intuicija.

Iako je, kako smo pokazali, činjenica da je izraz „intuicija“ u filozofiji prisutan od davnina, tek odnedavno je vraćen u žižu filozofskog interesovanja. Takođe, važno je naglasiti da su savremene diskusije prevashodno motivisane filozofskim stanovištima koja izražavaju skepticizam u pogledu filozofskih intuicija direktno, ili indirektno, u pogledu metoda u kojima one figuriraju. Kritike pozivanja na intuicije koje ćemo u ovom radu razmatrati dolaze iz dva tabora, od kojih ćemo jedan nazvati *tradicionalnim*, a drugi *naturalističkim*. Međutim, oba ova tabora dele motivaciju, a to je potreba da se preispita i revidira tradicionalna filozofska metodologija koja podrazumeva tezu centralnosti.

U radu, pak, branimo metodološki konzervativnu poziciju u pogledu filozofskog istraživanja. Odnosno, tvrdimo da filozofske intuicije igraju epistemičku ulogu u metodima karakterističnim za analitičku filozofsku tradiciju, i to prvenstveno u metodima pojmovne analize i misaonog eksperimenta. Naravno, ne smatramo da svim filozofskim problemima treba pristupati na jedinstven način. Naš cilj je nešto svedeniji – odbraniti legitimitet onog segmenta filozofskog istraživanja koji se tiče pojmovne analize i pozivanja na filozofske intuicije. Prema našem mišljenju, tradicionalne kritike koje u radu razmatramo su neosnovano revizionističke, a naturalističke kritike neosnovano radikalne. Uz pretpostavku da je ova tzv. „kriza standarnih metoda“ posledica nedovoljno jasne odredbe ključnih pojmova koji imaju svoje mesto u tradicionalnom pristupu epistemološkim problemima, stajemo u njegovu odbranu pružanjem detaljnijih objašnjenja tih pojmova. Pokazaćemo da, uprkos kritikama, u metodologiji koja svoje korene vuče iz perioda antičke filozofije, nije došlo do revolucionarnih izmena koje bi nas primorale da intuicije (u epistemologiji) okarakterišemo kao nešto periferno ili još gore, iluzorno.

Reći ćemo ponešto o načinu na koji se problemu filozofskih intuicija pristupa u savremenoj literaturi da bismo pokazali šta naš pristup čini posebnim. Naime, osim nekoliko tematskih zbornika i nekolicine monografija, u ovom trenutku nema nijedne obuhvatne studije o filozofskim intuicijama.¹² Važno je imati u vidu da je savremena diskusija o filozofskim intuicijama relativno mlada, i stoga nedovoljno razvijena da se može pretendovati na neki konačni sud. Tako i ovaj rad ne teži da bude primer takve sveobuhvatne studije već je, što je naznačeno samom formulacijom teme, usredsređen na jednu filozofsku disciplinu: epistemologiju. Na ovaj potez se odlučujemo iz nekoliko razloga.

Za okosnicu razmatranja filozofskih intuicija, filozofi tipično navode intuitivne odgovore na misaone eksperimente u različitim filozofskim disciplinama: epistemologiji, metafizici, filozofiji jezika duha, etici, esteticima.¹³ Ideja je da putem misaonih eksperimenata artikulišu filozofske intuicije i predstave svoje stanovište o njihovoj prirodi. U najvećem broju slučajeva ih filozofi tumače kao homogenu klasu, npr. priroda epistemičkih i moralnih intuicija je ista, stoga govore generalno o filozofskim intuicijama. Dakle, ne fokusiraju se na jednu filozofsku disciplinu, već analiziraju izolovane primere pozivanja na intuicije u različitim filozofskim oblastima, a potom ekstrapoliraju na ostale filozofske discipline, ili ostale primere u okviru iste discipline. Nadalje, podrazumevano je da u sklopu misaonog eksperimenta intuicije igraju ulogu evidencije za teorije o pojmovima poput broja, istine, moralne odgovornosti, lepog i sl. Ovde se, dakle, opet dotičemo pomenute teze

¹² Videti npr.: DePaul and Ramsey 1998; Beyer and Burri 2007; Cappelen 2012; Booth and Rowbottom 2013; Chudnoff 2013; Osbeck and Held 2014; Nicoli 2016.

¹³ Misaoni eksperimenti koji se navode kao paradigmatični primeri filozofskog pozivanja na intuicije su: Getijeovi protivprimeri (Gettier 1963), Serlova kineska soba (Searle 1980), Patnamova Zemlja bliznakinja (Putnam 1973), Džeksonova Meri u crno-beljoj sobi (Jackson 1982), Berdžov primer artritisa (Burge 1979), problem tramvaja Tomsonove (Thomson 1985) i slično. Videti npr.: Bealer 1999: 205; Cappelen 2012: 130–187.

centralnosti koju na ovom mestu možemo predstaviti u nešto drugačijem obliku koji i mi u radu usvajamo kao relevantan:

TC_(M): „Filozofi se (na epistemički značajan način) oslanjaju na intuicije kada iznose sudove o misaonim eksperimentima“ (Cappelen 2012: 96).

Jalovost rešenja problema filozofskih intuicija proizlazi upravo iz načina na koji mu se pristupa. Kada filozofi ispituju problem prirode i uloge filozofskih intuicija, skloni su da ih promatraju kao homogenu klasu i na interdisciplinarnom nivou. Dakle, ne samo da navode primere intuicija iz različitih filozofskih disciplina, već pod isti kišobran stavljaju matematičke, logičke, modalne i prostorne intuicije sa moralnim i estetskim intuicijama (Bealer 1998: 211–212). Tako, na primer, Biler razmatranja matematičkih intuicija, prenosi u kontekst pozivanja na intuicije u epistemologiji, te tvrdi da je priroda matematičke intuicije istovetna onoj koju po pretpostavci imamo kada se susretnemo sa Getijeovim protivprimerima ili Goldmanovim lažnim ambarima.

Debate filozofa koji staju u odbranu uloge intuicija u filozofiji uglavnom se tiču ispitivanja *prirode* filozofskih intuicija, dok je pretpostavljeno da, grubo govoreći, igraju ulogu evidencije. Ovo je razumljiva strategija, budući da su, kako ćemo u radu videti, problem uloge i problem prirode intuicija međusobno povezani. Moglo bi nam se prigovoriti da filozofi ipak jesu usaglašeni oko njihove uloge utoliko što oni koji usvajaju opštiju formulaciju TC, pristaju i na TC_(M). Rado ćemo se saglasiti, međutim pokazaćemo da problem upravo leži u tome što neki učesnici debate pristaju isključivo na TC_(M), dok drugi za polaznicu uzimaju opštiju formulaciju teze centralnosti. Kako ćemo videti, posredi nije nekakav previd učesnika debate, već se radi o neusaglašenosti motivacija iz kojih se debati pristupa. Polazimo od stava da je u na ovaj način oblikovanoj diskusiji došlo do zasićenja i, posledično, problema. Jer, kako kritičari sugerišu, ako se ne može govoriti o dominantnom ili opšteprihvaćenom stanovištu o njihovoj prirodi, onda ne možemo govoriti ni o njihovoj epistemičkoj ulozi.

Fokus našeg rada je nešto už i postavljen je na epistemičkim intuicijama, preciznije intuicijama koje se prevashodno tiču epistemološkog problema znanja. Cilj je da sužavanjem domena u okviru kog ćemo vršiti istraživanje epistemološke uloge intuicija u filozofskom teoretisanju dobijemo konkretnije i reprezentativnije rezultate. Drugim rečima, cilj je da ispitujući odgovore na tradicionalne epistemološke probleme u sklopu široko prihvaćenih savremenih epistemoloških pozicija otkrijemo na koji način ove debate mogu da nam pomognu da razumemo ulogu koju intuicije igraju u epistemologiji. Ideja nije da pružimo univerzalni odgovor, niti da tvrdimo da on ne može važiti i za druge filozofske discipline. Epistemologija je posebno zgodna zato što je, između ostalog, filozofska disciplina u kojoj se najčešće pribegava pozivanju na intuicije.

Na potencijal ovakvog pristupa ukazuje i skeptik u pogledu uloge intuicija u filozofiji Herman Kapelin (Herman Cappelen), ističući da svako metafizozofsko razmatranje mora uključiti ispitivanje filozofske prakse, i da bez takvog empirijskog istraživanja teško možemo pružiti odgovor na pitanje šta su intuicije i igraju li ulogu evidencije, kao i da se metafizozofi nisu ozbiljnije bavili ispitivanjem prakse (Cappelen 2014: 513–514). Razloge da se odlučimo na ovaj korak ne nalazimo samo u redukovanoj ilustraciji filozofske prakse pomenutih filozofa. Pokazaćemo da kritičari uloge filozofskih intuicija takođe slikaju uprošćenu sliku filozofske prakse.

Kada govorimo o filozofskoj praksi ne mislimo samo na ispitivanje situacija u kojima se epistemolozi pozivaju na intuicije, već na umu imamo i to kako epistemolozi razumeju *metode* kojima se služe, šta smatraju *predmetom* svoje analize i koji cilj žele da postignu. Pretpostavljamo da oskudna slika filozofskih metoda pojmovne analize i misaonog eksperimenta, koju ne usvajaju samo skeptici, već i filozofi koji za cilj imaju odbranu filozofskih intuicija, diktira način na koji su filozofi pristupali pitanju njihove prirode. U najmanju ruku, i jedni i drugi na toj slici grade

pretpostavku o filozofskim intuicijama kao homogenoj klasi. Ne smatramo da je taj stav nužno pogrešan, već da je, bez suptilnijeg razmatranja stvarne filozofske prakse, neosnovano braniti ga. Pretpostavljamo da izmenom načina na koji pristupamo problemu filozofskih intuicija možemo doći do uvida koji će diskusiju usmeriti ka novim razmatranjima.

2. ARGUMENT GOVORA O „INTUICIJAMA“

Rad ćemo otvoriti *argumentom govora o „intuicijama“* uperenim protiv teze centralnosti. Iako ovaj argument ne smatramo pogubnim, poslužiće nam da povučemo neke važne pojmovne distinkcije. Prvi deo argumenta tiče se razmatranja svakodnevne upotrebe izraza „intuicija“. Ideja je da, ako se ispostavi da filozofsko pozivanje na intuicije nalikuje nefilozofskoj upotrebi izraza „intuicija“, to može poslužiti podrivanju teze centralnosti. Herman Kapelin čitavo poglavlje posvećuje govoru o „intuicijama“ u običnom, nefilozofskom jeziku da bi pokazao da filozofi često koriste izraz „intuitivno“ u značenju koje taj izraz ima u običnom jeziku, odnosno, da se ne pozivaju na intuicije kao evidenciju (Cappelen 2012: 29).

2.1 . Govor o „intuicijama“ u nefilozofskom jeziku

Primeri na koje se Kapelin poziva svima su dostupni jednostavnim pretraživanjem interneta. Posebno se izdvajaju dve grupe rezultata. S jedne strane, najprisutnija upotreba izraza „intuicija“, u internet pretrazi na srpskom, ali i engleskom jeziku, upućuje na magičnu moć, predosećaj ili unutrašnji glas, „sposobnost intuicije“ ili „šesto čulo“ kojim dolazimo do intuitivnih sudova:

„Unutrašnji glas nam šapuće, uglavnom tako tiho, da ga lako zanemarujemo – glas razuma i logike je mnogo bučniji i nametljiviji – tako da intuiciju uglavnom doživljavamo kao onaj prvi osećaj koji nismo poslušali, pa su stvari pošle naopako“.¹⁴

„Intuicija je sposobnost da donesemo pravilnu odluku prema nekom svom unutrašnjem osećaju, kao i mogućnost da osetimo nešto što nas upozorava da treba da prestanemo da radimo ili da se sklonimo negde. Pogledajte koji znakovi Zodijska imaju tu sreću da imaju najizraženiju intuiciju koja je uvek u pravu“.¹⁵

Druga najprisutnija grupa rezultata ukazuje da se izraz „intuitivno“ primenjuje na mnoštvo različitih stvari, događaja i stanja. Na primer, kuhinjski uređaji ili automobili:

„Predstavljamo vam intuitivno kuvanje [...] U Švedskoj osmišljavamo proizvode koji su toliko intuitivni da uopšte ne morate da mislite. Možete jednostavno, da uživajte.“¹⁶

„KIA EV6 – celovito i intuitivno iskustvo koje inspiriše svako putovanje“.¹⁷

Kapelin izdvaja, još, operativne sisteme, melodije, igranje šaha i slično, ali i rečenice, iskaze, formulacije, govorne činove, ističući da nije izvesno da se može pronaći iole informativno objašnjenje šta bi bilo zajedničko svim stvarima za koje se tvrdi da su intuitivne, povrh toga što naslućujemo da se radi o nečemu što uključuje spontanost ili lakoću (Cappelen 2012: 31–33). Nadalje, izraz „intuitivno“ se često koristi kao *ograda* ili *zaštita* (eng. *hedge*), i vrši isključivo komunikativnu funkciju, kada želimo da ukažemo da se ne obavezujemo u potpunosti na sadržaj iskaza koji tvrdimo. Ili se koristi da označi relativno nerefleksivni sud, odnosno sud do kog se došlo brzo, tako da je otvorena mogućnost drugačijeg stava koji bi bio posledica dubljeg promišljanja (Cappelen 2012: 38–39).

Ovim primerima možemo dodati i druge primere upotrebe izraza „intuicija“ u svakodnevnom jeziku:

¹⁴ Milošević 2019, internet.

¹⁵ V.R. 2016, internet.

¹⁶ [Electrolux](#), internet.

¹⁷ SB Company (2021), internet.

„[K]ada nam se neko stanje stvari neposredno nametne kao plauzibilno; kada iznenada imamo nepogrešiv osećaj da je naš sud o nečemu ispravan, iako ne možemo reći na čemu je zasnovan – kao kada predvidimo razvoj vremenskih prilika ili dešavanja na berzi, ili kada neočekivano predvidimo događaj poput smrti bliskog prijatelja ili uspešno konkurisanje za posao; kada odjednom dođemo do ideje ili uvida; kada automatski odgovorimo na pitanje nudeći prethodno upamćen odgovor; kada tačno znamo kako se neko oseća, ali ne možemo reći kako znamo“ (Grundmann 2007: 69).

Kao što Grundman (Thomas Grundmann) dalje zapaža, svi ovi primeri imaju nešto zajedničko, naime to da neki subjekt iznosi svoj sud, a da nije svestan da je njegov sud inferencijalan ili zasnovan na opažanju i memoriji. Nešto slično tvrde i psiholozi.¹⁸ Komentarišući prirodu intuicija, Gopnikova (Alison Gopnik) i Švicgebel (Eric Schwitzgebel) eksplicitno navode šta će podrazumevati pod izrazom „intuicija“:

„Intuitivnim sudom, ili kratko *intuicijom* ćemo nazivati svaki sud u slučaju da nije načinjen na osnovu neke vrste eksplicitnog procesa zaključivanja koji subjekt može svesno zapažati. Intuicije su sudovi koji pre nastaju iz nekog pozadinskog procesa koji ne može biti neposredno zapažen. Tako, na primer, iznosimo intuitivne sudove o gramatičnosti rečenice, moralnosti postupka, primenjivosti nekog izraza na izvesnu situaciju, Bobovoj verovatnoj reakciji na uvredu, relativnim veličinama dva udaljena predmeta, i tako dalje. U svakom od ovih slučajeva, sudovi spontano proizlaze iz situacije koja ih je podstakla, a ne iz nekog procesa eksplicitnog zaključivanja“ (Gopnik and Schwitzgebel 1998: 77).

Na prvi pogled bi se moglo učiniti da psiholozi i filozofi ipak govore o istoj stvari kada upotrebljavaju izraz „intuicija“. Ako se setimo početne karakterizacije intuicija kroz razmatranja novovekovnog pristupa, a koja uključuje opšte shvatanje intuitivnog kao nečeg neposrednog i neinferencijalnog, biće nam jasnije zašto psiholozi mogu pomisliti da su njihova istraživanja onoga što podrazumevaju pod izrazom „intuicija“ relevantna za filozofe. Filozofi koji staju u odbranu teze centralnosti se ipak ne bi saglasili da ovim izrazom referiramo na istu stvar. Da bismo ovo razumeli, reći ćemo još ponešto o pojmu intuicije koji je rasprostranjen u psihološkim teorijama suđenja i odlučivanja. Naime, psiholozi tvrde da možemo govoriti o dva režima mišljenja: Sistem 1 operiše automatski, ne zahteva previše misaonog napora, niti je praćen osećajem svesne kontrole; Sistem 2 operiše sporo, temeljniji je i sistematičniji i nalazi se u pozadini složenih uverenja i odluka (Kahneman 2014[2011]: 18).

Pažnju fokusiramo na Sistem 1 jer, kako Kahneman i Tverski (Amos Tversky) kažu: „Intuitivnim sudom nazivamo onaj koji proizlazi iz neformalnog i nestrukturisanog oblika zaključivanja, bez upotrebe analitičkih metoda ili namerne računice“ (Kahneman and Tversky 1982: 124). Problem za filozofa koji staje u odbranu teze da intuicije igraju ulogu evidencije, u okviru ovakve teorije o intuicijama nastaje usled toga što, kako tvrde Kahneman i Tverski, ljudi tipično ne sude niti odlučuju onako kako propisuju formalna logika, teorija verovatnoće, i statistika, kao i teorija racionalnog izbora. Zaključak psihologa je da su intuitivni sudovi nepouzđani jer proizlaze iz brzih kognitivnih procesa – heuristika, koje su podložne sistemskim greškama.

Kada govore o pojmu filozofske intuicije, filozofi po pravilu insistiraju da se izraz „intuicija“ u filozofiji ne uzima u značenju koje ima u svakodnevnom jeziku, niti u naučnim disciplinama izvan

¹⁸ Moglo bi se reći da razumevanje intuicija koje nude psiholozi predstavlja treću najbrojniju skupinu rezultata internet pretraživanja budući da su psihološke teorije o racionalnosti, koje se pozivaju na pojam intuicije, stekle popularnost i van naučnog diskursa. Za to su prvenstveno zaslužni nobelovci Herbert Sajmon (Herbert Simon) i Danijel Kahneman (Daniel Kahneman).

filozofije (na primer u psihologiji). Upotreba pojma intuicije je u običnom, svakodnevnom govoru daleko šira od pretpostavljene filozofske upotrebe. Pojam intuicije koji je predmet istraživanja psihologije takođe je širi od filozofske upotrebe tog pojma. Prema tome, kada kao filozofi budemo pristupali teoretisanju o intuicijama, naše ispitivanje će se razlikovati od, na primer, tipičnog pristupa analizi znanja kao pojma iz svakodnevnog, uobičajenog govora. Měta metafilozofa su *filozofske intuicije*. Filozofe, dakle, prevashodno zanima eksplikacija pojma intuicije u smislu koji je epistemički relevantan za filozofsku argumentaciju (Bealer 1998: 202; Ludwig 2010: 435; Grundmann 2007: 70). Zaključak ovih razmatranja je da takav pojam ne možemo odrediti samo pozivanjem na neinferencijalnost, spontanost i neposrednost jer je takva odredba preširoka.

2.2. Govor o „intuicijama“ u filozofskom jeziku

Da bi se odgovorilo na pitanje da li se filozofi oslanjaju na intuicije na neki poseban način, trebalo bi se upustiti u analizu filozofskog jezika. Kapelin upravo to čini, uz pretpostavku da, ako se pokaže „da su filozofi razvili idiolekt u kom 'intuitivno' ima drugačije značenje od značenja tog izraza u [svakodnevnom govoru]“ (Cappelen 2012: 28), onda to može podržati tezu da filozofi koriste intuicije kao evidenciju u svojim argumentima. Budući da u radu branimo pretpostavku da intuicije igraju izvesnu ulogu u filozofiji, smatramo da izraz „intuicija“ u filozofiji predstavlja nešto više od poštapalice, ili ograde. Ipak, razmatranja koja u radu slede, a koja se tiču filozofske upotrebe ovog izraza, prvenstveno će nam poslužiti da u mnoštvu različitih upotreba izraza „intuicija“ u filozofskim tekstovima, izdvojimo onu koju ćemo nastojati da objasnimo i odbranimo.

Statističke analize pokazuju da je procenat filozofskih članaka, koji na ovaj ili onaj način spominju filozofske intuicije, indeksiranih na JSTOR-u porastao sa 22% za period 1900–1909 na 54% za period 2000–2009 (Andow 2015: 190). Razlozi za ovakav nagli porast nisu očigledni. Savremenu filozofsku upotrebu izraza „intuicija“ neki su skloni da tumače kao pomodarstvo nastalo pod uticajem metodologije lingvistike Noama Čomskog (Noam Chomsky) koja je bila izrazito popularna 60-ih i 70-ih godina dvadesetog veka (Hintikka 1999: 127). Kapelin takođe istražuje eksplozivni porast upotrebe izraza „intuicija“ u filozofiji kao nečega što je karakteristično za samu oblast filozofije. Međutim, empirijski podaci sugerišu da je ovaj porast nešto što ne bi trebalo vezivati isključivo za filozofiju. Empirijska istraživanja ukazuju da je govor o intuicijama eksplodirao širom brojnih akademskih disciplina, ali i neakademskih oblasti poput žurnalizma. Štaviše, tvrdi se da je stepen porasta govora o intuicijama u filozofiji nešto niži nego u drugim disciplinama. Ovi podaci navodno pokazuju da je posredi širi jezički trend, čime se želi postaviti dodatni pritisak na pretpostavku da je filozofski govor o intuicijama posebna ili specifična pojava (Andow 2017: 529). Sa druge strane, blagonakloniji autori smatraju da u filozofiji nije došlo do krupnih metodoloških promena, već da filozofi ranije prosto nisu koristili izraz „intuicija“:

„[F]ilozofi nisu uvek opisivali svoju metodologiju jezikom intuicija. U stvari, čini se se da je ova upotreba prilično savremena. Jako Hintika prati filozofsku upotrebu „intuicije“ do opisa metodologije lingvistike Čomskog. U istoriji filozofije, pa čak ni u ranim godinama analitičke filozofije se ta terminologija ne može pronaći. Naravno, filozofi su se kroz istoriju filozofije ekstenzivno bavili intuicijama u drugim kontekstima, ali ne u kontekstu pozivanja na pojedinačne primere i njihove klasifikacije. Ovo ne znači da se stari filozofi i filozofi ranog dvadesetog veka nisu pozivali na intuicije, već samo da nisu upotrebljavali izraz „intuicija“ da bi ih opisali“ (Goldman 2007: 2).

Može se pretpostaviti da njihovo pozivanje na intuicije nije bilo eksplicitno, već prećutno. Sledstveno bi intenzivirani govor o intuicijama trebalo razumeti kao jezički fenomen. Međutim, iz pretpostavke da je posredi jezički fenomen, Kapelin izvodi negativne implikacije u pogledu filozofske metodologije, odnosno teze centralnosti.

„Grubo govoreći, ovako zamišljam situaciju u kojoj se mi, filozofi nalazimo u pogledu reči „intuitivno“. Nazivam ovo „teorijom verbalnog virusa proliferacije 'intuicije'“. Filozofska upotreba „intuicije“ je neka vrsta intelektualnog/verbalnog virusa (ili parazita) koji je počeo da se širi pre nekih trideset do četrdeset godina. Posredi je loša navika koju bi trebalo napustiti. Međutim, što je vrlo važno, ovaj virus nije ostavio posledice na filozofiju prvog reda [...] Virus „intuicije“ je najveću štetu naneo filozofskoj metodologiji. Ovaj virus je ubedio metodologe da stvari nazivane „intuicijama“ igraju važnu ulogu u filozofskim argumentima. Otuda potiče široko rasprostranjeno prihvatanje centralnosti i pogrešno osmišljeni istraživački projekti koji počivaju na pretpostavci važenja centralnosti“ (Cappelen 2012: 50).

U uvodu smo istakli da je naš cilj odbrana epistemičke uloge intuicija. Naveli smo razloge zašto se ograđujemo na ispitivanje ove uloge u okviru jedne filozofske discipline, epistemologije. Takođe smo nagovestili u kom smislu ćemo se baviti njihovom ulogom, odnosno na koji način ćemo interpretirati tezu centralnosti. Pre nego što se pozabavimo temom uloge intuicija u epistemologiji, načinićemo još neke važne ograde ispitivanjem filozofske upotrebe izraza „intuicija“. Smatramo da je Kapelinovo zapažanje da brojni filozofi u svojim tekstovima i izlaganjima izraz „intuicija“ upotrebljavaju „nerefleksivno“, u smislu da u trenutku upotrebe izraza na umu nisu imali neku određenu teorijsku definiciju, ili u smislu da upotreba izraza nije bila vezana za neku posebnu filozofsku tradiciju (Cappelen 2012: 58), samo uslovno tačno. Filozofi, uistinu, nerefleksivno upotrebljavaju izraze „intuicija“, „intuitivno“ na način koji se može okarakterisati kao semantički defektan, u smislu da nema semantički sadržaj. U slučajevima takve upotrebe pomenutih izraza, njihovo uklanjanje ne bi naškodilo filozofskoj argumentaciji, što ukazuje da izraz „intuicija“ često ne igra argumentativnu, već ubeđivačku ulogu.

U drugim, pak, slučajevima ne možemo samo ukloniti taj izraz, jer on ima neku funkciju. Međutim, to je funkcija ograde koja nalikuje nekim od upotreba tog izraza u svakodnevnom govoru, budući da služi za opisivanje stavova do kojih se dolazi uz relativno malo promišljanja, ili koje je moguće razumeti uz malo ili nimalo mentalnog napora (Cappelen 2012: 65–66; Andow 2017: 525). Govorno lice na taj način ukazuje da se ne obavezuje u potpunosti na stav koji određuje kao intuitivan, te da bi njegov konačni odgovor zahtevao da pažljivije i detaljnije promisli situaciju ili problem. Nisu svi filozofi koji dele neke od Kapelinovih pretpostavki o govoru o intuicijama saglasni sa zaključkom da je takav govor „loša navika“. Naprotiv, oni su stava da govor o intuicijama, u smislu ograde, vrši „*intelektualno pozitivnu* pragmatičnu funkciju u akademskim debatama“ (Andow 2017: 527). Tako ograđivanjem, odnosno upotrebom izraza „intuitivno“ učtivo iznosimo svoj stav ostavljajući sagovorniku prostora za neslaganje, ili ispoljavamo intelektualnu skromnost, čime stvaramo priliku za konstruktivnu raspravu. Ovako upotrebljen izraz „intuicija“ ne možemo prosto ukloniti, ali ova upotreba, kako u običnom, tako i filozofskom jeziku ne pruža podršku tezi centralnosti. Međutim, ta upotreba izraza „intuicija“ nije ono što će nas interesovati u radu, jer nije reč o karakteristično filozofskoj upotrebi ovog izraza.

Naglašavamo da našu odbranu uloge intuicija u filozofiji ne treba razumeti kao odbranu ideje da svaka upotreba izraza „intuicija“ u filozofskim tekstovima upućuje na važenje teze centralnosti (niti nam je poznato da iko brani takvu pretpostavku). Štaviše, podržali bismo stav da bi filozofi trebalo da se uzdrže od primene ovog izraza u slučajevima kada se ista misao može verbalizovati i bez njegove upotrebe. Metafilozofska debata generalno, a posebno Kapelinova razmatranja u *Philosophy without Intuitions* iz 2012. godine, izvršili su značajan uticaj na filozofsku upotrebu izraza „intuicija“ u smeru njene redukcije. U zavisnosti od stava prema tezi centralnosti, upotreba

izraza je ili u potpunosti redukovana, ili svedena isključivo na situacije kada se želi istaći njihova opravdavajuća uloga.¹⁹

Kapelinova detaljna razmatranja filozofske upotrebe izraza „intuicija” kao lingvističkog fenomena upućuju na to da izraz, odnosno pojam intuicije u savremenoj analitičkoj filozofiji ne čini homogenu klasu. To nam omogućava da suzimo predmet našeg rada na ulogu koju intuicije igraju u metodima koji su karakteristični za analitičku filozofsku tradiciju: metod pojmovne analize i metod misaonog eksperimenta.

¹⁹ Na primer, Bonžur, filozof čiju upotrebu izraza „intuicija“ vezujemo za racionalističku tradiciju filozofiranja, od nekog trenutka odlučuje da namesto izraza „intuicija“ upotrebljava izraz „racionalni uvid“.

3. FILOZOFIJA IZ FOTELJE VS. NATURALISTIČKA FILOZOFIJA

Metodološki pristup u filozofiji koji se oslanja samo na korišćenje intelektualnih kapaciteta filozofa često se opisuje kao *filozofija iz fotelje*:

„Epistemički principi koje [filozof] formuliše su oni do kojih može doći i primeniti ih sedeći u fotelji, takoreći, i bez zahteva za podrškom spolja. Ukratko, dovoljno je razmatrati sopstveno stanje uma“ (Chisholm 1988: 286).

Reprezentativan primer takvog načina filozofiranja jesu Dekartove *Meditacije* (Dekart 2012[1647]). Štaviše, Dekart je oblikovao način na koji filozofi pristupaju epistemološkim problemima do savremenog doba. Prilikom opisa filozofije iz fotelje filozofi se služe poređenjem tradicionalne filozofske metodologije sa metodologijom prirodnih nauka. Naime, dok naučnici svoje hipoteze najčešće testiraju pomoću empirijskih opservacija ili fizičkog eksperimenta koji se izvodi u precizno određenim i kontrolisanim uslovima, filozofi to najčešće čine pomoću misaonih eksperimenata. Slikovito rečeno, oni proveru hipoteza vrše u „laboratoriji uma“.²⁰ Ovakav pristup problemima, po tradicionalnoj pretpostavci, razlikuje bavljenje filozofijom od drugih nauka:

„Stvar koja filozofsku metodologiju razlikuje od metodologije prirodnih nauka je ekstenzivno i otvoreno oslanjanje na intuicije. Filozofi su preokupirani intuicijama posebno kada se bave filozofskom 'analizom'. Da bi odredili šta je znanje, referencija, identitet ili uzročnost (ili šta je pojam znanja, referencije, identiteta ili uzročnosti), filozofi obično razmatraju aktualne ili hipotetičke primere i pitaju da li ovi primeri predstavljaju slučajevne ciljne kategorije ili pojma. Reakcije ljudi na ove primere često se nazivaju 'intuicijama', a te intuicije se smatraju evidencijom za tačan odgovor. U najmanju ruku, one predstavljaju evidenciju da primeri jesu ili nisu slučajevi znanja, referencije, uzročnosti itd. Zato intuicije igraju odlučujuću ulogu u izvesnom sektoru filozofske aktivnosti“ (Goldman 2007: 1).

Prirodu filozofskih intuicija nećemo odmah ispitivati razmatranjem uloge koju im Goldman u ovom pasusu pripisuje (sa kojom smo i mi, u načelu, saglasni, utoliko što je posredi usvajanje $TC_{(M)}$). Razlog je to što je početak savremenog teoretisanja o filozofskim intuicijama prevashodno motivisan kritikama tradicionalnog analitičkog pristupa filozofiji koji garantuje poseban status specifično filozofskim metodima. Dakle, početak savremenih ispitivanja filozofskih intuicija vezuje se za cilj odbrane autonomije filozofije od naturalističkih napada. Moglo bi se učiniti suvišnim da naše ispitivanje započnemo ovim, uslovno rečeno, istorijskim uvidima, ali, 1. prva objašnjenja prirode intuicija su posledica usvajanja TC ; 2. u jednom ili drugom obliku, prva objašnjenja prirode i uloge intuicija metafilozofi i dalje uzimaju za relevantna; 3. istraživanje početaka će se pokazati krucijalnim za postizanje naših ciljeva. Tu pre svega mislimo na ideju da naše objašnjenje prirode intuicija mora odgovarati našoj koncepciji njihove uloge u filozofskom istraživanju. Pitanje koje ćemo u narednim poglavljima razmatrati je koja motivacija leži u pozadini raznovrsnih stanovišta o prirodi i ulozi filozofskih intuicija, kao i da li su njihove pretpostavke usaglašene sa našim.

Ipak, za filozofiranje u 21. veku karakteristična je ekstenzivna saradnja sa empirijskim naukama. Relevantnost empirijskih istraživanja za filozofske probleme objašnjavamo činjenicom da su drugu polovinu 20. veka obeležila naturalistička nastojanja. Naturalizam grubo određujemo kao gledište prema kom filozofsko istraživanje treba da bude usklađeno sa trenutno prihvaćenim naučnim teorijama.²¹ Pokušamo li jednoznačno da odredimo projekat naturalizovanja epistemologije, naići

²⁰ Pored uloge koju imaju u filozofiji, misaoni eksperimenti svoju primenu nalaze i u prirodnim naukama, na šta ukazuju brojni primeri iz istorije nauka.

²¹ Rysiew 2021.

ćemo na problem. U 21. veku najveći broj analitičkih filozofa će svoje filozofiranje bar u nekim aspektima okarakterisati kao naturalističko, a da nam, pritom, ne bude sasvim jasno koje su njihove zajedničke obaveze.²² Nas će interesovati isključivo *metodološki naturalizam*: gledište da bi empirijsko istraživanje trebalo delom ili u potpunosti da *zameni* filozofske metode. U radu razmatramo implikacije kako radikalnih, tako i, uslovno rečeno, umerenih metodoloških naturalista po filozofsku metodologiju koja pretpostavlja važnu ulogu filozofskih intuicija.

Razmatranje počinjemo uvođenjem najradikalnijeg, kvajnovskog naturalizma koji insistira da filozofiju treba posmatrati kao granu nauke, u okviru koje, kako se čini, nema mesta za tradicionalno zamišljene filozofske metode. Kvajnovski naturalizam nas, kako smo već nagovestili, prevashodno interesuje kao uperen protiv metoda analize. Međutim, ima i umerenih verzija naturalizma koje daju prostora kako filozofskim metodama, tako i rezultatima empirijskih istraživanja kada su posredi pitanja epistemologije. Umereni naturalisti, čija stanovišta razmatramo, nisu nužno skeptici u pogledu važne uloge intuicija u filozofiji (jedan od takvih naturalista je i Goldman). Međutim, pokazaće se da umereni naturalizam goldmanovskog tipa, u kontekstu rasprave o intuicijama, širom otvara vrata novom obliku naturalističkog pristupa filozofiji tzv. eksperimentalnoj filozofiji. Grubo govoreći, posredi je pristup filozofskim problemima koji ostavlja prostora za metod pojmovne analize, ali u revizionističkom obliku koji dovodi u pitanje tradicionalne ciljeve epistemologa.

Ovakve implikacije naturalističkih pozicija proizvele su različite reakcije filozofa naklonjenih tradicionalnom pristupu filozofiji, odnosno filozofiji iz fotelje. Ove reakcije delimo u dva tabora spram metoda pojmovne analize i posledično filozofskih intuicija: konzervativne i radikalne. Konzervativni filozofi legitimitet filozofije iz fotelje nastoje da odbrane pružajući izvesna objašnjenja prirode i uloge filozofskih intuicija. Radikalni pristup „krizi“ filozofiranja iz fotelje pristupa revizionistički, i ne ostavlja prostora za filozofske intuicije i misaone eksperimente.

Razmatranjem ovih stanovišta pokazaćemo da su revizionistički pristupi, kako naturalista, tako i tradicionalista, preuranjeni, jer je, bar u onom segmentu filozofije koji nas u radu zanima – epistemologiji, moguće ponuditi plauzibilno objašnjenje prirode i uloge intuicija. Dva važna aspekta našeg razmatranja tiču se toga što za razliku od kako kritičara, tako i branitelja filozofskih intuicija naše stanovište nećemo bazirati na uprošćenoj skici metoda analize, kao ni predmeta analize. Od presudnog značaja za naše objašnjenje biće i to što ćemo posvetiti nešto više pažnje metodu misaonog eksperimenta, što nije karakteristika savremenih debata o filozofskim intuicijama.

3.1. Kvajnovi argumenti protiv tradicionalne epistemologije

Naturalizam u savremenoj analitičkoj filozofiji motivisan je Kvajnovim (Willard Van Orman Quine) epistemološkim i metodološkim razmatranjima. Izraz „naturalistička epistemologija” zauzima istaknuto mesto u epistemologiji od trenutka kada je Kvajn objavio revolucionarni članak pod istoimenim naslovom (Kvajn 2007a). Kvajn polazi od konstatacije da je tradicionalna epistemologija motivisana „kartezijanskim traganjem za izvesnošću“. Ovu pretpostavku možemo shvatiti kao uperenu protiv tradicionalnih racionalista, ali i radikalnih empirista koji tragaju za izvesnim osnovama znanja. Epistemologija je tradicionalno shvatana kao normativni poduhvat čiji cilj je propisivanje kriterijuma za znanje i opravdanost naših verovanja o svetu. Dok su racionalisti principe koji bi trebalo da upravljaju našim istraživanjem tražili u nepogrešivim istinama razuma, tradicionalni empiristi su izvor svedočanstva za naša verovanja nalazili u čulnom iskustvu.

²² U uvodnom pasusu poglavlja smo naveli Goldmana kao filozofa koji filozofira iz fotelje, ali Goldman se istovremeno smatra naturalistom u epistemologiji.

Kvajn naturalistički stav gradi na kritici učenja logičkih pozitivista. U skladu sa jezičkim obrtom koji je prethodio u filozofiji, pozitivisti naučnu teoriju posmatraju kao sistem iskaza, a kao zadatak filozofije vide logičku analizu jezika nauke. Sledstveno je smatrano da se znanje o svetu može rekonstruisati u obliku piramide iskaza, tako da su na vrhu logički i matematički iskazi, a u osnovi su pojedinačni iskazi o neposrednom čulnom iskustvu koji predstavljaju izvor znanja o svetu (Lazović 2007: 15). Između su svi ostali (sintetički) iskazi koji se mogu verifikovati samo posredno, tako što bi bili redukovani na bazične empirijske iskaze podložne neposrednoj verifikaciji. Mogućnost empirijske verifikacije ovde igra dvostruku ulogu: kriterijuma smisla i kriterijuma demarkacije nauke od pseudonauke. Na ovaj način su nameravali da uklone metafiziku iz znanja, smatrajući njene iskaze besmislenim, iako se čini da govore o svetu (Karnap 2004[1932]: 199). Logički i matematički iskazi imaju poseban status, te čine logički kostur našeg znanja. Njihova istinitost ne zavisi od činjenica, budući da nemaju empirijski sadržaj. Analitički iskazi su ipak smisleni jer njihova istinitost, sledeći Fregea²³, zavisi isključivo od značenja izraza koji se u njima javljaju.

U „Dve dogme empirizma“ Kvajn radikalnom empirizmu zadaje udarac odbacivanjem redukcionizma i argumentujući protiv mogućnosti uspostavljanja oštre distinkcije između analitičkih i sintetičkih iskaza (Kvajn 2007b). Razlozima koje u ovom tekstu navodi protiv distinkcije analitičko/sintetičko namerava da potkrepi svoj stav da je analitičnost nejasan pojam, kao i da svaki pokušaj da se objasni zahteva pozivanje na jednako problematične pojmove poput značenja, sinonimnosti i definicije. Međutim, stvarni razlozi za odbacivanje ove distinkcije leže u Kvajnovom metodološkom monizmu koji se zasniva na tezi holizma²⁴ (Lazović 2007: 25; Kvajn 2020: 353). Korak ka metodološkom monizmu utemeljenom na holizmu zamagljuje razliku između sintetičkih i analitičkih iskaza.²⁵ Posledica holizma je da:

„[P]ostaje besmisleno traganje za graničnom linijom između sintetičkih iskaza, koji su kontingentno istiniti u zavisnosti od iskustva, i analitičkih iskaza koji su istiniti pod bilo kojim okolnostima. Svaki iskaz se može smatrati istinitim pod bilo kojim okolnostima ukoliko se na drugim mestima u sistemu izvrše dovoljno drastične izmene“ (Kvajn 2007b: 161).

Na taj način Kvajn analitičkim iskazima oduzima poseban epistemički status tvrdeći da „nema iskaza koji se ne bi mogli revidirati“, te da je distinkcija analitičko/sintetičko „neempirijska dogma empirista, metafizičko vjeruju“ (Ibid.).

Moguće posledice Kvajnovog dovođenja u pitanje održivosti distinkcije analitičko/sintetičko odjeknule su i dalje od filozofije Bečkog kruga. Naime, semantička distinkcija analitičko/sintetičko se vezuje za epistemičku distinkciju *a priori/a posteriori* i metafizičku distinkciju nužno/kontingentno (Kripke 1992[1971]: 71–72). Semantička distinkcija se, kao što smo pomenuli, tiče značenja: Analitički iskaz je istinit na osnovu značenja sastavnih reči, a istinitost sintetičkog iskaza, pored značenja, zavisi i od činjenica na koje se odnosi. Sledeći Kanta (Immanuel Kant), analitičkim iskazom smatramo onaj čiji predikat je deo značenja subjekta, odnosno po definiciji je deo pojma na mestu subjekta.²⁶ Sintetički iskaz je onaj čiji predikat nije sadržan u pojmu subjekta, ali sa njim stoji u vezi (Kant 2012[1787]: 43–44). Tradicionalno se pretpostavlja da su klase koje pripadaju istoj strani distinkcije podudarne (na primer, *a priori* iskaz je analitički i nužan, dok je *a*

²³ Frege kao analitički određuje iskaz koji proizlazi samo iz logike i definicija, ili onaj koji, prilikom zamene *definienduma definiensima*, postaje istina logike. Frege 1995: 24.

²⁴ Kvajn prihvata Dijemov uvid „da se iskazi o spoljašnjem svetu suočavaju sa sudom čulnog iskustva, ne pojedinačno, nego kao skupno telo“ (Kvajn 2007b: 159).

²⁵ Ne kažemo da holizam „briše“ takvu razliku jer u okviru Kvajnovog stanovišta analitički iskazi ne gube svoju ulogu, već poseban epistemički status. Videti: Quine 1991: 270–271.

²⁶ Kant razmatra iskaze u formi subjekt-predikat.

posteriori iskaz sintetički i kontingentan).²⁷ Tako Kant kaže da analitički iskaz „važi *a priori*“, odnosno nezavisno od iskustva. Ovde se uvodi epistemički kriterijum: *a priori* iskaz je onaj čiju istinu saznajemo nezavisno od iskustva, i obratno, *a posteriori* iskaz saznajemo pozivajući se na iskustvo (Ibid.). Metafizička distinkcija nije kantovska, već Lajbnicova: nužan iskaz je onaj za koji ne možemo bez protivrečnosti da zamislimo da nije istinit. Kontingentan iskaz je onaj čija suprotnost je zamisliva bez protivrečnosti (Leibniz 1973[1686]: 96–97).²⁸

S obzirom na ove uvide, vidimo da Kvajnova kritika distinkcije analitičko/sintetičko povlači epistemičke i metafizičke posledice koje služe kao temelj njegove naturalističke pozicije. Kvajnov naturalizam čine dve teze (Gibson 2004: 181–182). Prvo, ne postoji uspešna prva filozofija, tj. nema iskustvene ili *a priori* osnove izvan nauke uz pomoć koje bi nauka mogla biti opravdana ili racionalno rekonstruisana. Filozof nema na raspolaganju *a priori* pojmovne metode koji bi filozofiju razlikovale od prirodnih nauka. Drugo, nauka nas informiše o onome čega ima i kako saznajemo ono čega ima. Naturalistička epistemologija je, poput nauke, *a posteriori* poduhvat. Epistemološki problemi su empirijski i rešavaju se *a posteriori*.

Radikalni naturalizam tako zahteva da se metod prirodnih nauka primeni na sve oblasti istraživanja, što u principu znači da zastupnik takve vrste naturalizma neće biti zainteresovan za oblike istraživanja poput pojmovne analize, niti za filozofske intuicije.²⁹ Kvajnovska kritika, dakle, dovodi do skeptičkog stava u pogledu tradicionalne koncepcije epistemologije iz fotelje.

3.2. Umereni racionalisti: intuicija kao izvor znanja *a priori*

Kvajnovskom projektu naturalizovanja epistemologije upućuju se brojni prigovori, mahom od strane filozofa naklonjenih tradicionalnoj filozofiji, a posebno savremenih (umerenih) racionalista. Za naš rad je od posebnog značaja prigovor koji se tiče eksplicitnog pozivanja na filozofske intuicije: Kvajnova pozicija je samopobijajuća.³⁰

Potrebu da se odupru skepticizmu u pogledu znanja *a priori* neki filozofi nalaze u problematičnim implikacijama ovih skeptičkih stanovišta. Naime, čini se da skeptički zaključci obuhvataju i samu ideju argumenta ili sâmo zaključivanje koje počiva na znanju *a priori* (BonJour 1985: 194; 1992: 55). Pretpostavku o znanju *a priori* mnogi smatraju krucijalnom za mogućnost same filozofije:

„[K]ako bismo se mogli baviti [analitičkom filozofijom] ako ne računamo na pomoć *a priori* pojmovne analize? (Boghossian 1994: 117);

„Primećujemo da je odbacivanja opravdanja *a priori* jednako odbacivanju argumenta i zaključivanja uopšte, što rezultuje intelektualnim samoubistvom“ (BonJour 1992: 55–56).

²⁷ Ne smatraju svi filozofi da je ova podela oštra. Kant tako govori o sintetičkim sudovima *a priori*; Kripke i Putnam o nužnim *a posteriori* iskazima (Kripke (1992)[1971]; Putnam 1975) ili kontingentnim *a priori* iskazima; Kaplan o analitičkim kontingentnim iskazima (Kaplan 1979).

²⁸ Budući da je Lajbnic u filozofski rečnik uveo izraz „mogući svetovi“, nužnu istinu možemo predstaviti kao onu koja bi važila u svim mogućim svetovima, odnosno nezamisliv je svet u kom je taj iskaz lažan. Kontingentni iskazi su, pak, istiniti bar u jednom zamislivom svetu.

²⁹ Dosledni kvajnovski naturalista se ipak može, uslovno rečeno, pozivati na intuicije. Međutim, uloga intuicija u okviru koncepcije epistemologije koja odbacuje pojmovnu analizu i znanje *a priori* drastično je drugačija od uloge koju u radu razmatramo. Za takvo pozivanje na intuicije videti: Kornblith 1998; 2007.

³⁰ Videti: Rysiew 2021.

„Pozivanje na intuicije kao evidenciju uobičajena je praksa u logici, matematici i filozofiji (i sam Kvajn to čini u svom bavljenju logikom i teorijom skupova)“ (Bealer 1999: 245).

Prema klasičnoj definiciji znanje je shvaćeno kao opravdano istinito verovanje. S obzirom na to da znanje pojmovno uključuje istinu, za predmet znanja *a priori* u savremenoj filozofiji se uzimaju iskazi kao nosioci istinosne vrednosti (mogu biti istiniti ili lažni). Tradicionalno su tri vrste iskaza smatrane predmetom znanja *a priori*:

Logički iskazi: „Za svaki iskaz p i q , ako je tačno p ili q i nije tačno p , onda je tačno q “;

Matematički iskazi: „ $7+5=12$ “;

Pojmovne istine: „Keruša je ženski pas“.

Pretpostavka da posedujemo znanje *a priori* ovih iskaza temelji se na pretpostavci da posedujemo opravdanje *a priori* u prilog njihove istinitosti. Pojam opravdanja *a priori* možemo razumeti pozivajući se na njegov negativni i pozitivni aspekt (BonJour 2011: 283). Pod negativnim aspektom opravdanja *a priori* podrazumeva se izvesna vrsta nezavisnosti od empirijskog iskustva. Ograničavanje na „izvesnu vrstu“ nezavisnosti od iskustva, kako sami umereni racionalisti uviđaju, potencijalno je problematično, a tiče se usvajanja pojmova. Naime, empirijski pojmovi, odnosno pojmovi koje stičemo putem iskustva mogu biti sastavni deo iskaza za koje smatramo da posedujemo opravdanje *a priori*. Na primer, moglo bi se tvrditi da istinu iskaza „Keruša je ženski pas“ znamo *a priori*, iako nam je za usvajanje ključnih pojmova u najmanju ruku neophodno čulno iskustvo (Plantinga 1993: 104). Savremeni racionalisti, prema tome, prihvataju da je za usvajanje pojmova „keruša“, „ženski“, „pas“ potrebno empirijsko iskustvo, ali tvrdeće da kada te pojmove jednom usvojimo, dalje se ne moramo pozivati na iskustvo da bismo opravdali verovanje u izvesnu klasu iskaza.

Nastojanja umerenih racionalista treba razgraničiti od razumevanja znanja *a priori* u okviru logičkog pozitivizma. Kako smo nagovestili, logički empiristi su prepoznavali znanje *a priori* u sklopu analitičnosti, dakle kao produkt pojmova, značenja, definicija i jezičkih konvencija:

„Takvo znanje zato ne govori ništa o svetu, i njegovo opravdanje može biti objašnjeno bez pozivanja na išta navodno misteriozno kao što je racionalistička ideja racionalnog uvida u prirodu stvarnosti *an sich*“ (BonJour 1992: 62).

Mnogi filozofi usvajaju Kvajnovu zaključku u pogledu distinkcije analitičko/sintetičko (A/S), ali manji je broj onih koji prihvataju radikalni zaključak da iz navodnog neuspeha ove distinkcije sledi neuspeh i ostalih pomenutih distinkcija. Između ostalog, nisu svi filozofi saglasni da je distinkcija A/S neuspešna.³¹ Savremenim racionalistima od posebnog značaja može biti i Bogosijanov (Paul Boghossian) pokušaj da se zaobiđe Kvajnov prigrigor distinkciji A/S. Naime, Bogosijan povlači razliku između metafizičkog i epistemičkog aspekta analitičnosti, gde je iskaz analitičan u *metafizičkom* smislu ako njegova istinitost zavisi isključivo od značenja, dok je analitičan u *epistemičkom* smislu ako je razumevanje njegovog značenja dovoljno za opravdano verovanje u istinitost iskaza. Pored ovakvih protiv-argumenata, racionalisti prilikom razmatranja znanja *a priori* na raspolaganju imaju i argumente protiv tradicionalne pretpostavke o distinkcijama kao koekstenzivnim. U skladu sa tim uvidima, savremeni racionalisti ne smatraju da kritika analitičkih iskaza dovodi u pitanje modalnosti nužno/kontingentno, niti klasu *a priori* iskaza. Za razliku od logičkih empirista koji o apriornosti govore vezujući se za analitičnost, umereni racionalisti će o apriornosti govoriti vezujući je za izvesne pretpostavke o izvorima znanja.

³¹ Kao istaknute primeri odbrane distinkcije analitičko/sintetičko videti: Grice and Strawson 1956; Boghossian 1996.

Prema tome, pored negativnog određenja opravdanja *a priori* možemo govoriti i o pozitivnom određenju opravdanja *a priori* pozivanjem na razum ili *racionalne intuicije* (BonJour 1998: 7; Plantinga 1993: 103–104). Prilikom pokušaja da nam približe pozitivni aspekt opravdanja *a priori*, umereni racionalisti zahtevaju da pažljivo promislimo pomenute primere matematičkih i logičkih iskaza. Rekli bismo da je strategija pozivanja na primere matematičkog, logičkog i pojmovnog znanja dvostruka. Navođenje iskaza iz domena koji ne zahtevaju pozivanje na iskustvo možemo shvatiti kao svojevrsni argument u prilog teze o mogućnosti znanja *a priori* koji počiva na negativnom određenju apriornosti. S druge strane, racionalisti očekuju da će svako ko razume te iskaze „neposredno ’videti’, ’shvatiti’ ili imati intuitivnu aprehenziju da su istiniti u svim mogućim svetovima“ (BonJour 1985: 192).³² Sam Bonžur (Laurence BonJour) ne pruža dalju karakterizaciju racionalne intuicije, no ne smatra da je to problem za njegovo stanovište zato što ne misli da racionalne intuicije iziskuju dalje objašnjenje; niti smatra uverljivim prigovor empirista da racionalistička stanovišta zavise od pretpostavke o „misterioznim“ i „okultnim“ intuicijama (BonJour 1998: 107–108).

Odsustvo potrebe za daljim objašnjenjima ima bar dva izvora. Jedan je, već pomenuti stav, da je odbacivanje znanja *a priori* epistemički *samopobijajuće* (Bealer 1999: 29; BonJour 1994: 284). Savremeni filozofi naklonjeni tradicionalnom pristupu iznose ovaj prigovor u sklopu diskusije o adekvatnom opisu filozofske prakse. Racionalisti poput Blera, Bonžura, Plantinge (Alvin Plantinga) ističu da je nejasno kako bi filozofsko istraživanje moglo funkcionisati u odsustvu *intuicija* kao evidencije. Biler tvrdi da, ako bismo se vodili principima na kojima počiva kvajnovski empirizam – empirizam, holizam, naturalizam – uopšte ne bismo mogli da opravdamo same te principe uprkos njihovoj plauzibilnosti (Bealer and Strawson 1992: 105–106). Konačni cilj je da se, putem odbrane opravdanja *a priori*, osigura autonomiju filozofije kao *a priori* discipline od izazova koje takvom razumevanju filozofije postavlja Kvajnov naturalistički empirizam.

Drugi stav se oslanja na analogiju sa čulnim opažanjem i tiče se ideje o posebnoj fenomenologiji koja prati intuicije, a koja nam je svima dostupna prilikom razmatranja *a priori* iskaza. Ovakvo shvatanje deo je duge tradicije filozofskog racionalizma, čiji najistaknutiji predstavnik je Dekart. Prilikom razmatranja kartezijanskog projekta traganja za osnovama znanja istakli smo da je Dekart bio inspirisan matematičkim znanjem, doduše ne *qua* matematičkim, već izvesnošću koju je u toj disciplini moguće prepoznati s obzirom na njen predmet bavljenja. Takođe smo se susreli s filozofskom koncepcijom intuicije koju Dekart u *Pravilima* objašnjava pozivajući se na analogiju sa percepcijom (dok u potpunosti nije prešao na izraz „jasno i razgovetno opažanje“ podrazumevajući pod njim racionalni uvid). Kada Plantinga pristupa odbrani znanja *a priori*, doslovno se poziva na dekartovsku tradiciju:

„Fenomenologija znanja *a priori* ili verovanja ispoljava strukturu sličnu fenomenologiji čulnog iskustva[...] Lok u vezi sa ovim govori o „očiglednom sjaju“; iskaz koji znamo *a priori*, smatra on, ispoljava neku vrstu „jasnoće i bistrine usredsređenog duha“. Dekart, što je opštepoznato, namesto toga govori o „jasnoći i razgovetnosti“. On i ostali su, govoreći (kao što to čine na primer, Akvinski, Dekart i Lok) o *prirodnoj svetlosti razuma*, vizuelnu metaforu još šire razvili. Uistinu, svi mi koristimo takve metafore u ovom kontekstu: neki komentar smatramo *rasvetljavajućim* ili *prosvetljujućim*; vidimo poentu argumenta; Kako treba da shvatimo ovo „izgledanje (eng. *seeing*)“? Ima li zaista nekakve polučulne fenomenologije, nekakvog blistavog sjaja, ili očiglednog sjaja (što kaže Lok) povezanog sa uviđanjem (na primer) da *Sokrat je smrtan* sledi iz *Svi ljudi su smrtni* i *Sokrat je čovek*? Autoritet tradicije, ali i naše vizuelne metafore tu pretpostavku čine plauzibilnom“ (Plantinga 1993: 104–105).

³² „Kada vidite da je $2+1=3$, ne samo da verujete da je to uistinu tako; već verujete da mora biti tako, da ne bi moglo biti drugačije“ (Plantinga 1993: 105-106).

Način na koji Plantinga govori o intuiciji kao moći razuma da sazna nužne *a priori* istine predstavlja Dekartovu filozofiju u savremenom ruhu. Jedna od razlika (koju eksplicitno povlači) je to što je Plantinga, poput većine savremenih racionalista, a za razliku od Dekarta: falibilista u pogledu intuicije:

„Jedna od glavnih tradicionalnih linija misli o *a priori* – od Platona do Gedela – priznaje da je evidencija *a priori* (intuicija) pogrešiva i stoga podložna reviziji, kao i to da su zaključci koji se na njoj temelje holistički i oslanjaju se na dijalektiku ili prethodnu konstrukciju teorije. Stanovišta koja razvijam [...] predstavljaju deo te tradicije“ (Bealer 1999: 245).

4. FILOZOFESKE I MATEMATIČKE INTUICIJE: SHVATANJE INTUICIJA KAO OPAŽAJA

Sličnost između matematike i filozofije je tradicionalno pretpostavljena. Razumećemo je na sledeći način. Za matematičare, koji se bave izvesnim granama matematike, možemo reći da matematičari pristupaju *iz fotelje*. Možemo reći da tradicionalna filozofija iz fotelje, baš kao i matematika, za cilj ima otkrivanje *a priori* istina koje karakteriše nužnost, dok otkrivanje nužnih istina *a posteriori* – ako ih ima – prepušta nauci.³³

4.1. Gedel o intuicijama u matematici

Paralelu između matematike i tradicionalnog bavljenja filozofskim problemima povlačimo s obzirom na pretpostavku o ulozi intuicija u matematici. Bar jedna stvar je izvesna kada je posredi upotrebe izraza „intuicija“, kako u filozofiji, tako i matematici, a to je da se pozivanje na intuicije susreće sa kritikama usled nejasnog značenja tog izraza (u matematici: neformalno, vizuelno, holistički, nepotpuno, ili uverljivo uprkos nedostatku dokaza)³⁴. Nećemo se upuštati u različite načine na koje se ovaj izraz koristi u matematici, već pažnju direktno usmeravamo na razumevanje matematičke intuicije kao vrste iskustva koje nalikuje čulnom opažanju utoliko što sazajnom subjektu pruža neinferencijalni, odnosno *neposredni* pristup predmetu matematičkog znanja. Reč je o metafori zato što su predmeti opažanja na koje su matematičari usmereni apstraktni matematički objekti, a ne konkretni fizički objekti. Paradigmatični primer pozivanja na intuicije u matematici nalazimo kod Gedela (Kurt Gödel), jednog od začetnika nove epohe u matematičkoj logici.

Gedelovu filozofsku poziciju karakteriše obavezivanje na pojmovni realizam (ili platonizam). Ovakav njegov pristup motivisan je nezadovoljstvom „stanovištem da je matematika naša lična tvorevina“, a posebno konvencionalističkim (ili kako on kaže – nominalističkim) razumevanjem matematike kao formalnog sistema znakova, čija značenja su uspostavljena konvencijama (Gödel 1995 [1951]: 322). Gedel je saglasan da matematički iskazi ne govore ništa o fizičkoj stvarnosti, već da su istiniti na osnovu značenja izraza koji se u njima javljaju. Međutim, značenja su, kako tvrdi, pojmovi koji „formiraju svojevrsnu objektivnu stvarnost, koju ne možemo ni stvarati, niti menjati, već samo opažati i opisivati“ (Ibid. 320). U skladu sa realističkim razumevanjem matematike, matematički objekti su apstraktni i postoje nezavisno od nas.

Motivaciju za platonizam Gedel nalazi i u pretpostavci o neodrživosti aristotelovskog realizma koji karakteriše kao gledište da su pojmovi delovi stvari, ali i neodrživosti psihologizma koja nalikuje prigovoru koji iznosi Frege (Boolos 1995: 303). Naime, ako bi pojmovi bili poistovećeni sa psihološkim dispozicijama (na primer, dispozicijom da imamo određeno mentalno iskustvo kada mislimo o pojmu), „onda bi predmet matematike bio sveden na psihološke zakone po kojima se dešavaju naše misli, uverenja i tako dalje“ (Gödel 1995 [1951]: 322).

Gedelov platonizam počiva na analogiji između matematike i prirodnih nauka, i to dvojako (Maddy 1992: 76). Prvo, kao što smo već naznačili, on tvrdi da se matematički objekti mogu uzeti za objektivne, nezavisne od našeg duha, baš kao što su objekti prirodnih nauka nezavisni od našeg mišljenja o njima. Drugo, realnost, kako fizičku, tako i matematičku sazajemo nekom formom opažanja. U slučaju fizičkih objekata, to opažanje je čulno, dok je u slučaju matematičkih objekata ono „intelektualno“.

³³ Metodološki naturalisti koji smatraju da bi filozofiju trebalo koncipirati po ugledu na prirodne nauke ne bi se saglasili sa sličnošću filozofije i matematike, osim, naravno ukoliko je moguće naturalizovati i matematiku.

³⁴ Videti: Tieszen 1989: xi.

„Ali, uprkos njihovoj udaljenosti od čulnog iskustva, ipak posedujemo nešto nalik *opažanju* objekata teorije skupova, o čemu svedoči činjenica da nam se aksiome nameću kao istinite. Ne vidim nikakav razlog zbog kojeg bismo imali manje poverenja u ovu vrstu opažanja, tj. u *matematičku intuiciju*, nego u čulno opažanje koje nam omogućava da gradimo fizičke teorije i da očekujemo da će se naša buduća čulna opažanja sa njima slagati, kao i da verujemo da pitanje koje je trenutno neodlučivo nije bez značenja i da može biti odlučeno u budućnosti“ (Gödel (1995)[1964]: 268).³⁵

Prema njegovom gledištu, istina osnovnih matematičkih aksioma može se spoznati intuicijom. Sledeći Čarlsa Parsonsa (Charles Parsons), trebalo bi pribeležiti da imamo intuiciju dve vrste stvari. Imamo intuiciju objekta (npr. objekata aritmetike), i imamo intuiciju da je neki iskaz istinit (npr. intuiciju da „sledbenik prirodnog broja je takođe prirodan broj“) (Parsons 2008: 138–143). Prva se može nazvati „intuicija o“, a druga „intuicija da“. Gedel koristi obe.

Gedelovo shvatanje intuicija možemo nazvati *shvatanjem intuicija kao opažaja*. U njegovim radovima se nazire objašnjenje upotrebe metafore „opažanja“ kao tesno povezane sa *neposrednošću razumevanja*. Ta mesta upućuju na shvatanje matematičke intuicije kao moći našeg razuma da ispitujemo osnovne matematičke pojmove, a ne kao neke nezavisne sposobnosti dolaska do matematičkih istina, međutim sâm Gedel nije ponudio detaljno objašnjenje prirode matematičkih intuicija (Adžić 2014: 146–147).

Ipak, smatramo da Gedelov izbor metafore opažanja nije nasumičan, i da, u načelu, počiva na ideji da pouzdanost intuicije ima veze sa izvesnim fenomenološkim obeležjima matematičke intuicije. Analogija sa čulnim opažanjem se čini zgodnom, jer pruža osnov za razlikovanje matematičke intuicije od nagađanja, predosećaja, pretpostavljanja, znanja putem vidovnjačke moći ili putem svedočanstva. (Chudnoff 2014: 178) Za razliku od njih matematičku intuiciju i čulno opažanje karakteriše posebna fenomenologija. Međutim, čulno opažanje karakteriše još jedno obeležje, naime, ono je u uzročnoj vezi sa predmetima opažanja, što nije jasno u slučaju matematičke intuicije budući da su objekti matematike apstraktni, stoga uzročno inertni.

Osvrnimo se na Benaserafovo (Paul Benacerraf) zapažanje o intuitivnom znanju u slučaju matematike, imajući u vidu da je problem na koji Benaseraf ukazuje takve prirode da se sa njim suočava svako pozivanje na intuicije koje se tiče apstraktnih entiteta:

„Nalazim da je [pozivanje na intuicije] podjednako ohrabrujuće i zabrinjavajuće. Brine me da se bez objašnjenja *kako* nam se aksiomi 'nameću kao istiniti', analogija sa čulnim opažanjem i prirodnim naukama čini praznom. Nedostaje [...] objašnjenje veze između naših kognitivnih moći i predmeta saznanja. U prirodnim naukama kao početnu tačku takvog objašnjenja uzimamo uzročnu vezu. Kao znanje prihvatamo samo ona verovanja koja možemo na prikladan način povezati sa našim kognitivnim moćima. *Površna* analogija zasigurno postoji. Jer, kako Gedel ističe, aksiome „proveravamo“ tako što iz njih dedukujemo posledice koje se tiču oblasti u kojima imamo direktniju „percepciju“ (jasnije intuicije). Ali nikada nam nije rečeno kako znamo ove jasnije iskaze. [...] Nešto mora biti rečeno da bi se premostio jaz [...] između entiteta koji predstavljaju predmet istraživanja matematike i sazajnog subjekta. [...] Odsustvo koherentnog objašnjenja povezanosti matematičkih intuicija sa istinom matematičkih iskaza, celokupno objašnjenje čini nezadovoljavajućim“ (Benacerraf 1973: 674–675).

³⁵ Kurziv dodat.

Ovo Benaserafovo zapažanje se može razumeti doslovno, kao zahtev da se obezbedi uzročna veza između saznanog subjekta i predmeta saznanja. Međutim, možemo ga interpretirati i opštije kao zahtev za objašnjenjem šta je ta veza (Bengson 2015b: 3).

Ako filozofske intuicije pružaju opravdanje ili evidenciju u prilog filozofskih teorija, kako se tvrdi tezom centralnosti, nameće se pitanje prirode veze između saznanog subjekta, odnosno njegovih intuicija i predmeta filozofskog istraživanja? Brojni su i različiti odgovori na ova pitanja. Podelićemo ih s obzirom na to da li brane (Chudnoff 2014: 12–13):

Rilajabilizam: Ako intuicije igraju opravdavajuću ulogu, one to čine jer su pouzdan indikator istine njihovog sadržaja (Bealer 1998, Sosa 2007, Goldman 2007).

Fenomenalizam: Ako intuicije igraju opravdavajuću ulogu, to je moguće usled izvesnog fenomenološkog aspekta doživljaja njihovog sadržaja (Huemer 2001, Chudnoff 2011; 2013; 2014, Bengson 2015a; 2015b, Koksvik 2017; 2021).

Budući da smo naša razmatranja otpočeli matematičkim intuicijama u kojima fenomenološka obeležja igraju važnu ulogu, prvo ćemo se posvetiti fenomenalističkom odgovoru na Benaserafovu dilemu.

4.2. Intuicije kao *sui generis* mentalna stanja

Filozofe zainteresovane za prirodu filozofskih intuicija, grubo delimo u dve grupe. Prva grupa usvaja *doksatičko* shvatanje intuicija, smatrajući ih verovanjima ili dispozicijama da se veruje (Sosa 2007; Brown 2013; Ludwig 2007, Nimitz 2010), dok druga grupa intuicije razume kao *sui generis* mentalna stanja, nešto nam *izgleda* nekako kada ga promišljamo (eng. *intellectual seemings*)³⁶ (Bealer 1998; Brogaard 2014; Lycan 2019; Boghossian 2020). Pažnju u ovom delu posvećujemo drugoj grupi stanovišta budući da ih vezujemo za fenomenalistički odgovor na Benaserafovu dilemu.

Intuicije su tradicionalno objašnjavane po analogiji sa opažanjem, naročito sa vizuelnim opažanjem. Prema ovom poređenju, vizuelno znanje ili vizuelno opravdana verovanja zavise od vizuelnog *iskustva*, te se očekuje da za intuiciju postoji nešto što igra epistemičku ulogu koju čulno iskustvo vrši za opažanje (Sosa 2014: 36). Razmotrićemo savremena filozofska razumevanja prirode veze između (filozofskih) intuicija i predmeta istraživanja filozofa ili matematičara.

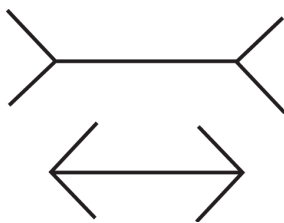
Najistaknutiji predstavnik gledišta o intuicijama kao *sui generis* mentalnim stanjima nesumnjivo je Džordž Biler. Pre svega, za razliku od umerenih racionalista poput Plantinge i Bonžura, Biler je eksplicitan u opisu filozofske prakse pozivanja na intuicije i nudi odgovor na pitanje njihove prirode i uloge. Između ostalog, Biler je zaslužan i za uvođenje izraza „standardna procedura opravdavanja” (Bealer 1998: 204) kojim se u metafilozofskoj literaturi, sada već uobičajeno, referira na praksu pozivanja na intuicije u kontekstu pojmovne analize i upotrebe metoda misaonog eksperimenta.

Pozivajući se na getijeovske slučajeve, Biler ističe da je jasno da se i filozofi pozivaju na intuicije kao *prima facie* evidenciju u sklopu standardne procedure opravdavanja naših verovanja, iako pretpostavlja da upotreba intuicija dominira u aritmetici, logici, teoriji skupova itd. Razmatrajući getijeovski slučaj Biler zaključuje:

³⁶ Izraz prevodimo opisno jer moguća rešenja poput „intelektualna izgledanja“ nisu najsjajnija u srpskom jeziku.

“Nalazimo intuitivno očiglednim da su situacije poput opisane moguće, i da u takvoj situaciji osoba ne bi posedovala znanje [...] Ova intuicija – da takve situacije mogu postojati i da u njima osoba ne bi posedovala znanje – i druge nalik njoj, predstavljaju evidenciju da je tradicionalna teorija [znanja] pogrešna” (Bealer 1992: 100).³⁷

Pre nego što pređemo na pozitivno određenje intuicija kao nečega što nam *intelektualno izgleda*, razmotrićemo neke od argumenata protiv shvatanja intuicija kao verovanja. Da bi nas uverili u tezu o intuicijama kao mentalnim stanjima posebne vrste, ovi filozofi se uobičajeno pozivaju na mogućnosti slične Miler-Lajerovoj iluziji³⁸ (Bealer 1998: 208; Chudnoff 2011: 628; Bengson 2015a: 719). Reč je o poznatoj perceptivnoj iluziji gde mi *izgleda* da je jedna od dve strelice duža od druge. Međutim, ako bih u nekom trenutku izmerila njihove dužine, ne bih više verovala da je jedna duža od druge, ali bi mi i dalje *izgledalo* da je jedna duža od druge. Zaključak koji se na osnovu ovog primera izvodi je da verovanja nisu izgledanja.



Slika 1.

Na osnovu sličnih fenomenoloških razmatranja, Biler intuicijama suprotstavlja i druga kognitivna stanja, na primer nagađanje i predosećaj: “Nagađanja su fenomenološki više poput odlučivanja (eng. *choices*); prosto nisu nešto što nam izgleda. A predosećaji su slični neutemeljenim ubeđenjima ili neinferencijalnim verovanjima; oni takođe nisu nešto što nam izgleda” (Bealer 1998: 210).

Kao *intelektualni* fenomeni suprotstavljene su čulnim fenomenima, ali i introspekciji i imaginaciji, odnosno o intuicijama se govori kao o „podacima razuma”, a ne „podacima iskustva” (Bealer 1992: 102).³⁹ Da bi pokazali da zaključci fenomenoloških razmatranja onoga što nam nekako izgleda kada nešto čulno opažamo važe i u *a priori* disciplinama, pozivaju se na primere iz matematičke logike. Na primer, mogu imati intuiciju, odnosno može mi izgledati da je aksiom (neograničene) komprehenzije istinit uprkos činjenici da ne verujem da je istinit, jer sam upoznata sa paradoksima teorije skupova. Važi i obratno, mogu imati verovanje, a da mi ništa ne izgleda, odnosno da nemam intuiciju. Na osnovu ovog i sličnih razmatranja iznose stav da su intuicije *sui generis* mentalna stanja, ali i pretpostavku da intuicije mogu biti pogrešne (Sosa 2007: 51).

Ove pretpostavke možda najjasnije ilustruje Sosa, navođenjem primera logičkih paradoksa. Karakteristika paradoksa je da se sastoje od nezavisno plauzibilnih, ali međusobno nekonzistentnih premisa. Razmotrimo lažljivca koji tvrdi: “Ja sada lažem”. Ako zaista laže, iskaz je istinit, i on ne laže. Međutim, ako govori istinu, iskaz je istinit i on laže. Sosa računa da intuitivna privlačnost oba ishoda ne nestaje ni nakon što se na kraju odlučimo samo za jedan (Ibid). Koksvik (Ole Koksvik) ovu razliku objašnjava tvrdeći da doksatička stanja, poput verovanja, podrazumevaju racionalno obavezivanje na njihov sadržaj, dok ga iskustva ne podrazumevaju (Koksvik 2021: 36). Razmotrimo prvo verovanja. Složićemo se da je neobično reći da neko veruje da p , ali ne prihvata p . Isto tako, za

³⁷ Još neki od primera koji, po njegovom mišljenju, ukazuju na sveprisutnost i značajnu ulogu intuicija u filozofiji su: Čizolmovo i Patnamovovo pobijanje bihejviorizma, Zemlja bliznakinja, Meri u crno-beloj sobi, Burdžov primer artritisa itd. Bealer 1998: 205. Vidimo da Biler smatra da su intuicije monolitne preko filozofskih disciplina.

³⁸ Slika 1.

³⁹ Takođe, Biler „racionalne intuicije” kao *a priori* intuicije suprotstavlja i intuicije o fizičkim stanjima. Racionalne intuicije se predstavljaju kao nužne; ako p , onda ne $\neg p$; čini nam se da mora biti da ako p onda $\neg \neg p$. Suprotno tome, intuicija da će se kuća srušiti ako joj se potkopa temelj, nije nužna jer je zamislivo da se ne sruši (Bealer 1992: 102).

osobu koja istovremeno veruje p i $\neg p$ bismo rekli da je iracionalna. Međutim, za osobu koja razmatra logički paradoks ne kažemo da je iracionalna, jer ne važi isto u slučaju perceptivnih i intuitivnih iskustava.

Brojni savremeni filozofi insistiraju na tradicionalnom pristupu intuicijama po analogiji sa opažanjem, računajući da opipljivija i konkretnija terminološka debata o percepciji može pomoći prenebrežavanju eluzivnosti intuicija (Egler 2022). Njihova stanovišta počivaju na pretpostavci da su važna metafizička i epistemička obeležja perceptivnog iskustva bar delom objašnjena njegovom fenomenologijom. Perceptivna iskustva su paradigmatična fenomenalna stanja i prirodno je pretpostaviti da je njihova fenomenologija od krucijalnog značaja za objašnjenje njihovih drugih obeležja, uključujući i epistemička obeležja. Dakle, ideja je da su neka mentalna stanja takva da je dovoljno biti u tom metalnom stanju da bi verovanje u njegov sadržaj bilo opravdano. To ne važi za sva mentalna stanja. Na primer, važna epistemička razlika između verovanja i vizuelnog iskustva je u tome što činjenica da imam verovanje da p , ne predstavlja opravdanje za verovanje da p , dok se čini da vizuelno iskustvo da p može biti deo opravdanja za verovanje da p (Deutsch 2019: 637).

Stanovišta koja poseban naglasak stavljaju na fenomenologiju nečega što nam izgleda inspirisana su *dogmatizmom* Džejmisa Prajora (James Pryor) – epistemološkim stanovištem da opažajno iskustvo opravdava verovanje zbog „osobene fenomenalne snage“ tog iskustva.

„Moje gledište je da naša opažajna iskustva imaju epistemičke moći koje im dogmatik pripisuje zbog toga kakva je *fenomenologija* opažanja. Smatram da postoji osobena fenomenologija: osećaj da *izgleda utvrđeno* da je dati iskaz istinit. Ovo je prisutno kada način na koji mentalna epizoda predstavlja svoj sadržaj izaziva osećaj da, na osnovu ove epizode, može biti rečeno da dati sadržaj važi“ (Pryor 2004: 356–357).

Ideja je da, po ugledu na Prajora, razviju teoriju o epistemičkom značaju fenomenološkog karaktera intuitivnog iskustva.⁴⁰ Možemo govoriti o različitim formulacijama fenomenološkog konzervatizma, prevashodno u zavisnosti od vrste verovanja o čijem opravdanju filozofi govore. Dakle, ne samo perceptivnih verovanja poput onog da je jazavičar na fotelji, već i matematičkih i moralnih verovanja, te se tvrdi da su ova verovanja opravdana jer mi *intelektualno izgleda* da je $2+2=4$ ili da je mučenje životinje radi zabave moralno pogrešno (Tucker 2013: 1). Takođe, vidimo da ovi autori pretenduju na univerzalno objašnjenje intuicija, odnosno da se drže pretpostavke o intuicijama kao homogenoj klasi.

U skladu sa fenomenološkim konzervatizmom: „Ako S -u izgleda da p , onda S ima bar *prima facie* opravdanje za verovanje da p “ (Huemer 2001: 99). *Prima facie* opravdanje ovde ima dvostruko značenje. Prvo, ono je bazično: moje verovanje da je jazavičar na fotelji je *prima facie* opravdano jer moje *perceptivno verovanje* da je jazavičar na fotelji ne zavisi od drugih *verovanja* (već od perceptivnog *iskustva*). Fenomenološki konzervatizam je, prema tome, fundamentalistička teorija. Ipak, suprotno klasičnim verzijama, ovde se ne insistira na nepogrešivosti temelja, što je naznačeno drugim značenjem *prima facie* opravdanja. Drugo, ono nije konkluzivno; relevantna kontraevidencija može poništiti opravdanost verovanja.⁴¹ Pomenuto verovanje je opravdano ako

⁴⁰ Fenomenološki karakter iskustva shvataju kao: „kako je to imati ga“ (Koksvik 2021: 58). Kada analitički filozofi govore o fenomenologiji vizuelnog iskustva oni obično referiraju na ono „kako je to“ videti, u subjektivnom smislu. Autori poput Hjumera koriste izraz „kvalija“ da označe taj subjektivni aspekt iskustva. Međutim Koksvik izbegava upotrebu tog izraza, verovatno zato što se njim tradicionalno referira na prosta svojstva koja se ne mogu dalje analizirati.

⁴¹ Da bi ukazao na legitimnost upotrebe *prima facie* opravdanja u epistemologiji, odnosno, da je za S -a epistemički racionalno da prihvata ovakvo opravdanje, Hjuemer povlači analogiju sa prezumpcijom nevinosti u pravnom kontekstu: optuženi se smatra nevinim dok se ne dokaže suprotno. Pod ovim se podrazumeva da je tuženi oslobođen tereta dokazivanja sopstvene nevinosti, te se teret dokazivanja krivice prebacuje na tužitelja. U odsustvu dokaza, tuženi se

nemam razlog da sumnjam da je jazavičar na fotelji. Budući falibilističko, ovo gledište svrstava se u slabije verzije fundamentizma.

Osim što kaže da je princip fenomenološkog konzervatizma samoočigledan, Hjúmer nam ne nudi pojašnjenje odnosa fenomenološkog karaktera iskustva i opravdanosti verovanja na osnovu tog iskustva (Huemer 2001: 103). Ideju da intuicije opravdavaju verovanja iz istog razloga iz kog čulno opažanje opravdava verovanja, da su to iskustva sa epistemički značajnim fenomenalnim karakterom, nezavisno razvijaju Čadnof (Elijah Chudnoff), Bengson (John Bengson) i Koksvik. Posredi su srodna, ali ipak različita stanovišta. Za nas je dovoljno da izdvojimo njihovu zajedničku ključnu ideju: razumevanje iskustvenog gledišta o intuicijama – intuicije su slične perceptivnom iskustvu u smislu da „imaju fenomenologiju koja nam *otkriva svet*“ (Egler 2022). Ilustrovaćemo ovo primerima.⁴²

„Iako je *prezentacionalnost* intuicije, po pretpostavci, najjasnija u slučaju osnovnih logičkih i matematičkih teorema, koje, kako je već poznato da je i Kurt Godel zapazio, 'nam se nameću kao istinite', ona ne mora biti ograničena na te slučajeve. Kada imamo Getijeovu intuiciju, na primer, subjektu je predstavljeno kao da je slučaj da Smit ne zna“ (Bengson 2015a: 719).⁴³

„Kada u Getijeovom slučaju imate intuiciju da *Smit ne zna*, čini se da stvari tako stoje nezavisno od vas. Takođe imate osećaj da ste *primorani* da verujete u to, a što je deo toga šta uopšte znači imati iskustvo. Slično važi i za intuicije da *je mučenje nevinih pogrešno*, da *ljudi generalno preferiraju manje nego više bola*, i tako dalje. Ako imate ove intuicije, one nisu neutralno predstavljene: primorani ste da verujete da stvari tako stoje, a to je deo same fenomenologije iskustva“ (Koksvik 2021: 72).

4.3. Problemi za shvatanje intuicija kao opažaja: prigovor izostanka iskustva

Prigovor koji je poguban po ovakvo shvatanje ontologije i epistemologije intuicija, tiče se šire problematičnosti upotrebe fenomenoloških metoda u filozofiji. Jedan od razloga zašto fenomenološki metod izaziva podozrenje je vezanost za perspektivu prvog lica. Budući da je cilj fenomenologa da artikuliše „naša“, a ne lična iskustva, njegov metod se čini problematičnim.⁴⁴ Na pretpostavku o posebnom fenomenološkom karakteru intuicija, brojni filozofi reaguju tvrdeći da introspekcijom ne uspevaju da prepoznaju nešto poput osobene fenomenologije intuicija.⁴⁵

„Iako matematička intuicija može imati raskošnu fenomenologiju, čak kvazi-perceptivnu, na primer u geometriji, intelektualna pojava (eng. *appearance*) Getijeove tvrdnje nije takva. Svaka propratna slika je irelevantna. Što se mene tiče, nisam svestan ničega što mi intelektualno izgleda izvan svesne sklonosti da verujem u Getijeovu tvrdnju. Slično tome, nisam svestan ničega što mi intelektualno izgleda izvan svesne sklonosti da verujem u aksiomu (neograničene) komprehenzije, a kojoj se odupirem jer znam kako stvari stoje“ (Williamson 2007: 217).

Pošto se slažemo sa Vilijamsonom (Timothy Williamson), filozofskim intuicijama poričemo osobeni fenomenološki karakter i zaključujemo da shvatanje intuicija kao opažaja samim tim gubi

oslobađa optužbe. Međutim, to ne znači da tuženi nikada ne može biti osuđen, jer bi uz dovoljno dokaza prezumpcija nevinosti bila poništena (Huemer 2001: 100).

⁴² Iako u tekstovima ovih autora dominiraju primeri iz matematike, izdvojićemo one koji se odnose na epistemologiju.

⁴³ Kurziv dodat. Izraz „prezentacionalnost“ ima specifično značenje u Bengsonovoj filozofiji, ali ono nije relevantno za naše zaključke u ovom radu.

⁴⁴ Za kritiku fenomenalizma videti: Dennett 1988; 1991.

⁴⁵ Videti: Deutsch 2019: 640; Cappelen 2014: 595; Weatherson 2014: 519.

na značaju. Međutim, naš zaključak je nešto slabiji i odnosiće se na intuicije kao reakcije na misaone eksperimente. Ostavljamo otvorenom mogućnost da shvatanje intuicija kao opažaja može pružiti zanimljive odgovore matematičarima, jer, po svemu sudeći, intuicije kao reakcije na misaone eksperimente i matematičke intuicije nisu iste vrste.

Iako ne prepoznaje nikakvo fenomenološko iskustvo tokom razmatranja Getijeovih misaonih eksperimenata, u susretu sa nekim od misaonih eksperimenata (posebno onih iz oblasti etike) Dojč (Max Deutsch) prepoznaje izvesno fenomenološko iskustvo. Razmotrimo, na primer, poznati misaoni eksperiment Tomsonove u kojem je zamišljen primer hirurga sa odeljenja za transplantaciju:

„Zamislite da ste hirurg, i to stvarno sjajan hirurg. Između ostalih stvari koje radite, transplantirate organe i toliko ste sjajan hirurg da se organi koje transplantirate uvek prime. U ovom trenutku imate petoro pacijenata kojima su potrebni organi. Dvoma je potrebno po jedno plućno krilo, dvoma treba po jedan bubreg, a petom je neophodno srce. Ako ne dobiju te organe danas, svi će umreti; ako danas pronađete organe za njih, možete da ih presadite i svi će preživeti. Ali, gde naći pluća, bubrege i srce? Vreme je skoro isteklo kada vam je stigao izveštaj da jedan mladić, koji je upravo stigao u vašu kliniku zbog godišnjeg sistematskog pregleda, ima pravu krvnu grupu i odlično zdravlje. Eto, imate mogućeg donora. Sve što treba da uradite je da ga isečete i razdelite njegove delove među petoro pacijenata kojima su potrebni. Pitali ste ga za dozvolu, ali odgovorio je: „Žao mi je. Duboko saosećam sa svima vama, ali ne.“ Da li bi bilo moralno dopustivo da ga operišete u svakom slučaju?“ (Thomson 1985: 1396).⁴⁶

Dojč izveštava da je njegova intuicija u saglasnosti s odgovorom koji Tomsonova u radu predviđa: „Svi kojima sam predočila ovaj slučaj, kažu, ne, ne bi bilo moralno dopustivo upustiti se u operaciju“ (ibid.). Međutim fenomenološko iskustvo koje prepoznaje tiče se emotivnih reakcija, poput gađenja ili negodovanja. Budući da su emocije fenomenološka stanja, može biti slučaj da nakon razmatranja ovog misaonog eksperimenta imamo intuiciju, a da istovremeno prepoznamo neko fenomenološko stanje. Međutim, to fenomenološko iskustvo se tiče nečeg drugog, a ne intuicije (Deutsch 2019: 641).

Filozofi koji brane shvatanje intuicija kao opažaja imaju opciju da poriču naše introspektivne uvide. Bengson smatra da nas ovo vodi svojevrsnoj „pat poziciji“, koju ipak nalazi „dijalektički podnošljivom“ (Bengson 2015a: 732). Budući da na raspolaganju imamo alternativna shvatanja prirode intuicija, za razliku od Bengsona, ne moramo tolerisati ovaj bezizlazni položaj.

Ispitivanje gledišta o prirodi intuicija otpočeli smo uzimajući u obzir motivaciju savremenih racionalista da odgovore na prigovore kvajnovskih naturalista koji dovede u pitanje autonomiju filozofije kao *a priori* discipline. Prepoznali smo da se filozofi vođeni tom motivacijom ne fokusiraju na filozofske intuicije, već, neopravdano i bespotrebno, zaključke temelje na široj klasi fenomena.

Budući da nas u radu interesuju filozofske intuicije kao odgovori na misaone eksperimente, u narednom poglavlju predstavljamo prigovor eksperimentalnih filozofa. Prigovor se tiče pouzdanosti intuicija, pa se izazov koji postavlja pred nas može okarakterisati kao istovetan Benaserafovoj dilemi. Ipak, ovaj put je formulisan tako da se neposredno tiče mogućnosti odbrane TC_(M).

⁴⁶ Prevod preuzet od Mašana Bogdanovskog. Videti: Titl 2018: 170.

5. EKSPERIMENTALNA FILOZOFIJA: ARGUMENT PROTIV POUZDANOSTI INTUICIJA

O eksperimentalnoj filozofiji se teško može govoriti kao jedinstvenoj filozofskoj teoriji. Budući da ovim izrazom referiramo na skup raznovrsnih pristupa filozofskim problemima, eksperimentalnu filozofiju u ovom trenutku, dok je njen razvoj još uvek u povoju, najbolje je okarakterisati kao pokret ili školu čiji članovi dele osnovnu ideju. Naime, eksperimentalni filozofi svoj poduhvat opisuju kao „novi uzbudljivi stil istraživanja“, „novu interdisciplinarnu oblast koja se služi metodima koji se uobičajeno vezuju za psihologiju da bi istraživala pitanja koja se uobičajeno tiču filozofije“ (Knobe *et al.* 2012).

Prema tome, ono što karakteriše eksperimentalnu filozofiju je metodologija. Konkretnije, posredi je svojevrsni naturalistički pristup filozofiji.⁴⁷ Kako to sa naturalistički orijentisanim stanovištima često biva, eksperimentalna filozofija predstavlja odgovor na tradicionalni pristup filozofskoj analizi. Pod standardnom filozofskom procedurom podrazumevaju grubu odredbu tradicionalne filozofske metodologije kao pojmovne analize koja uključuje pozivanje na intuitivne reakcije na misaone eksperimente kao evidenciju za ili protiv teorije o filozofski interesantnom pojmu.⁴⁸ U radu nemamo prostora, a ni razloga da pružimo temeljni opis ove nove empirijski orijentisane filozofske struje. Izdvojićemo one njene aspekte koji su od značaja za naše istraživanje. O eksperimentalnoj filozofiji nadalje govorimo u užem smislu, kao o „empirijskom istraživanju filozofskih intuicija, faktorima koji na njih utiču, i psihološkim i neurološkim mehanizmima koji leže u pozadini“ (Stich and Tobia 2016: 5). Trenutno postoji na stotine studija u kojima se testiraju intuicije ispitanika uz pomoć misaonih eksperimenata iz gotovo svih filozofskih oblasti: teorije delanja, slobode volje i moralne odgovornosti, filozofije jezika, etike, filozofije prava, filozofije duha, filozofije nauke.⁴⁹

Ovako shvaćena eksperimentalna filozofija pojavljuje se u 21. veku tekstem „Normativity and Epistemic Intuitions“ (Weinberg *et al.* 2001). Kako autori eksplicitno navode, motivaciju za svoje gledište nalaze u rezultatima dva istraživačka programa u psihologiji. Prvom skupinom rezultata pokazuje se da drastične društvene razlike između različitih kultura pogađaju čak i prirodu kognitivnih procesa, odnosno načina na koji članovi nekog društva spoznaju svet. Tako društvena organizacija i društvene prakse kod Azijata sa Bliskog istoka podstiču razvoj i upotrebu holističkih kognitivnih procesa, dok kod zapadnjaka podstiču razvoj i upotrebu analitičkih kognitivnih procesa (Nisbett *et al.* 2001). Druga skupina rezultata ukazuje na varijacije u moralnim intuicijama, ne samo pripadnika različitih kultura, već i pripadnika različitih društvenih slojeva. Istraživanje je sprovedeno na odraslim i maloletnim ispitanicima različitog socioekonomskog statusa u SAD i Brazilu, i štaviše, pokazalo je da su u većini slučajeva izraženije razlike u psihološkim procesima (poput moralnog suđenja) pripadnika različitih društvenih slojeva, nego članova različitih kultura (Haidt *et al.* 1993).

Podstaknuti ovim uvidima iz psihologije, grupa autora ispituje sledeće dve hipoteze (Weinberg *et al.* 2001: 437):

Hipoteza 1: Epistemičke intuicije variraju od kulture do kulture.

⁴⁷ Princ povlači razliku između empirijske filozofije i eksperimentalne filozofije. Za razliku od empirijskih filozofa koji se samo pozivaju na naučne rezultate, eksperimentalni filozofi samostalno sprovode istraživanja tako što upotrebom npr. metoda socijalne psihologije, testiraju intuicije običnih ljudi o filozofskim pitanjima, a potom statistički obrađuju podatke (Prinz 2008: 189).

⁴⁸ Videti: O'Neill and Machery 2014: ix, xvi; Alexander and Weinberg 2007: 56; Knobe and Nichols 2008: 4; Alexander 2010: 377.

⁴⁹ Za listu prvih radova eksperimentalnih filozofa u navedenim filozofskim oblastima videti: Nahmias and Nadelhoffer 2007: 140-141.

Hipoteza 2: Epistemičke intuicije variraju od jedne socioekonomske grupe do druge.⁵⁰

U tu svrhu, ovi autori su osmislili misaone eksperimente koji nalikuju misaonim eksperimentima iz savremene epistemološke literature: Lererov gospodin Pravatemp, Getijeovi slučajevi, Dreckeova Zebra. Empirijsko istraživanje je sprovedeno u formi upitnika tako što je ispitanicima predstavljen jedan od misaonih eksperimenata i ponuđeno da odaberu jedan od dva moguća odgovora „Zaista zna“ i „Samo veruje“. Navodno, pronađena je eksperimentalna potvrda za sistematske razlike u reakcijama na misaone eksperimente između zapadnjaka i ljudi sa Dalekog istoka. Dobijeni rezultat je da ne dele svi getijeovsku intuiciju. Konkretno, istraživanje je pokazalo da intuitivni odgovor zavisi od kulturne pripadnosti ispitanika. Uzorkom su obuhvaćeni ispitanici sa Zapada, Istočne Azije i Južne Azije. Dok su ispitanici sa Zapada imali intuiciju da osoba u predstavljenom slučaju ne poseduje znanje, većina ispitanika iz Azije imala je intuiciju da osoba u predstavljenom slučaju poseduje znanje. Ovi rezultati protivreče pretpostavci zastupnika standardne filozofske procedure koja pretpostavlja da intuitivni odgovor na Getijeove protivprimere deli većina ljudi i impliciraju relativistički stav: „čini se da se ono što će se smatrati znanjem na obalama Ganga, neće smatrati znanjem i na obalama Misisipija!“ (Weinberg *et al.* 2001: 444).

Usledila su brojna istraživanja koja su navodno dovela u pitanje pretpostavku o široko prihvaćenim intuicijama u različitim filozofskim disciplinama koje se bave analizom centralnih filozofskih pojmova: referencije, slobodne volje, moralnih sudova i slično. Pretpostavka je da, ako su empirijske hipoteze o epistemičkim intuicijama potvrđene eksperimentalnim studijama, tradicionalno koncipirana analitička epistemologija je ozbiljno ugrožena.

Pojava prvih radova eksperimentalnih filozofa nagovestila je distinkciju između *pozitivnog programa* i *negativnog programa* eksperimentalne filozofije.⁵¹ Iako se članovi oba ova programa služe istom metodologijom, implikacije svojih rezultata tumače na posve različite načine. Grubo govoreći, distinkcija se povlači s obzirom na odnos koji eksperimentalni filozof zauzima prema standardnoj filozofskoj praksi. Radi boljeg razumevanja distinkcije, iskoristićemo dve teze eksperimentalista: negativnu, kojom se tvrdi da filozofija iz fotelje nije pouzdan izvor evidencije za (filozofski relevantne) tvrdnje o pojmovima običnih ljudi, i drugu, pozitivnu, kojom se tvrdi da su rezultati eksperimentalnih istraživanja pouzdan izvor evidencije za (filozofski relevantne) tvrdnje o pojmovima običnih ljudi (Kauppinen 2007: 97). Iako bi se svi eksperimentalisti saglasili sa prvom tezom, samo neki od njih prihvataju i drugu.

Eksperimentalisti koji su saglasni sa obe pomenute teze pripadaju pozitivnom programu. Ukratko, iako filozofske intuicije smatraju nepouzdanom evidencijom, utoliko što variraju s epistemički irelevantnim faktorima, njihov stav je da to nije razlog da odustanemo od pojmovne analize koja uključuje pozivanje na intuicije. Možemo nastaviti da primenjujemo taj metod, ali u novom, eksperimentalnom ruhu, te govoriti o *eksperimentalnoj analizi* (Nahmias and Nadelhoffer 2007: 126). Cilj pozitivnog programa je dvostruk: da se otkrivanjem obrazaca u intuitivnim odgovorima ispitanika ustanovi koja filozofska teorija je u skladu sa tim odgovorima (koja je intuitivnija); da se istraže psihološki mehanizmi koji leže u pozadini intuitivnih odgovora na misaone eksperimente da bi se utvrdilo koje filozofske teorije su u skladu sa ovim istraživanjima^{52, 53}. Osnovna ideja je da se tradicionalnom filozofskom pristupu pruži jedno novo usmerenje, a ne da se ono u potpunosti napusti.

⁵⁰ Autori teksta navode još dve hipoteze: „Hipoteza 3: Epistemičke intuicije variraju sa brojem filozofskih kurseva koje je osoba pohađala; Hipoteza 4: Epistemičke intuicije delom zavise od redosleda kojim su slučajevi predstavljeni“. Međutim, za potrebe našeg rada je dovoljno da uzmemo u obzir prve dve hipoteze.

⁵¹ Iako je distinkcija široko prihvaćena, njeno poreklo nije poznato.

⁵² Ovaj projekat možemo nazvati *eksperimentalni deskriptivizam*: Nahmias and Nadelhoffer 2007: 127.

⁵³ Rani radovi koji su naklonjeni pozitivnom programu su npr. Knobe 2003, Nahmias et al. 2006.

Eksperimentalisti naklonjeni isključivo negativnoj tezi smatraju da, u svetlu novih empirijskih otkrića eksperimentalne filozofije i empirijskih nauka, pozivanje na intuicije treba u potpunosti napustiti. Negativni program eksperimentalnih filozofa možemo okarakterisati kao svojevrsni filozofski futurizam. Dok je Marinetti u *Manifestu futurizma* antitradicionalistički stav ovog umetničkog pokreta izrazio usklikom „Spalite biblioteke!“, eksperimentalni filozofi poručuju: „Spalite fotelju!“⁵⁴

„Budući da je naš cilj da postavimo problem pred sve IVR⁵⁵ strategije, precizni detalji o njihovom funkcionisanju ne igraju ulogu u našem argumentu. Stoga, za naše svrhe, IVR strategiju možemo razumeti kao 'crnu kutiju' koja dobija intuicije (možda i druge podatke) kao *input*, a kao *output* isporučuje implicitno ili eksplicitno normativne stavove. Izazov koji postavljamo je, kako smatramo, problem za sva IVR stanovišta bez obzira na ono što se dešava u crnoj kutiji“ (Weinberg *et al.* 2001: 434).

Zbog toga što su ovi faktori epistemički irelevantni, varijacije u intuicijama sugerišu da intuicije ne uspevaju da prate istinu o pojmu. Rezultatima je dovedena u pitanje tradicionalna pretpostavka da nam filozofske intuicije govore nešto važno o pojmu koji analiziramo, kao i da filozofski zanimljivi pojmovi imaju jedinstvenu prirodu, u smislu da nije slučaj da ono što je na jednom mestu znanje, na drugom mestu neće biti znanje (Knobe and Nichols 2017).

Zaključci negativnih eksperimentalista trpe napade sa nekoliko strana. U toku je žučna debata između negativnih i pozitivnih eksperimentalista oko načina interpretacije rezultata njihovih ispitivanja.⁵⁶ Debata koja se u ovom trenutku vodi između negativnog i pozitivnog programa nam nagoveštava da rezultate njihovih istraživanja ne treba shvatati previše dramatično. Nob (Joshua Knobe) ovu internu debatu otvara sledećom konstatacijom:

“Kao i mnogi eksperimentalni filozofi, očekivao sam pronalazak značajne nestabilnosti, kako s obzirom na demografske grupe, tako i s obzirom na okolnosti, i ostao sam zatečen kada se ova nestabilnost nije materijalizovala. Nemam objašnjenje rezultata koje smo prikupljali, ali u ovom trenutku smatram da je vreme da se ozbiljno pozabavimo činjenicom da stvari ne teku onako kako smo očekivali” (Knobe 2021: 13).

Filozofske intuicije su iznenađujuće stabilne s obzirom na demografske faktore poput kulture, roda, starosne dobi i slično. U brojnim slučajevima studije pokazuju da ljudi izvesne demografske grupe generalno konvergiraju jednom odgovoru na izvesno pitanje, dok samo manjina ispitanika bira neki drugi odgovor na isto pitanje. Ali ne samo to, već se isto dešava sa ljudima koji pripadaju nekoj drugoj demografskoj grupi (Knobe 2019).

Istraživanja ranih eksperimentalnih filozofa su očigledno bila dovoljno filozofski zanimljiva da podstaknu značajna imena analitičke filozofske tradicije da daju odgovor na njihova empirijska zapažanja povodom tradicionalne filozofske metodologije. Prve reakcije (tradicionalnih) filozofa na ovako zamišljen metod eksperimentalnih filozofa ticala su se pitanja kakve veze imaju statistički podaci o intuitivnim odgovorima običnih ljudi sa pružanjem evidencije za ili protiv filozofske teorije? Međutim, zauzimanje ove perspektive zahteva brojna objašnjenja, a pre svega odgovor na pitanje čije intuicije su relevantne? Eksperimentalni filozofi predlažu da razmotrimo tri moguća odgovora: *solipsistički*, *elitistički* i *populistički* (u zavisnosti od toga da li se filozof poziva isključivo

⁵⁴ Na naslovnoj strani veb sajta pokreta eksperimentalnih filozofa bio je postavljen video snimak fotelje u plamenu. Videti: Williamson 2019: 19–20.

⁵⁵ IVR (Intuicijama-voden romanticizam). U originalnom tekstu na engleskom jeziku autori skraćenicom IDR (*Intuition-Driven Romanticism*) referiraju na familiju epistemoloških strategija koje epistemičkim intuicijama pripisuju centralnu ulogu. Za više videti: Weinberg *et al.* 2001: 432.

⁵⁶ Videti: Knobe 2019, 2021; Stich and Machery 2022.

na sopstvene intuicije, ili ih uzima kao reprezentativne za klasu intuicija profesionalnih filozofa, ili ih uzima kao reprezentativne za širu klasu koja obuhvata i nefilozofe) (Alexander and Weinberg 2007: 57).

Zašto bi intuitivni odgovori filozofa bili pouzdaniji od odgovora običnih ljudi, odnosno zašto ne bi bili podložni uticaju epistemički irelevantnih faktora? Ideju o analizi zdravorazumskih pojmova i pozivanja na intuicije običnih ljudi nisu uveli eksperimentalni filozofi. Ona ne samo da ima prethodnike u savremenoj analitičkoj filozofiji, već je reč o pretpostavkama na kojima neki od učesnika u savremenim metafilozofskim grade svoje teorijske pozicije. Ovde pre svega mislimo na Frenka Džeksona (Frank Jackson) i Alvina Goldmana, čija stanovišta o metodu pojmovne analize, kako ćemo dalje u radu videti, širom otvaraju vrata eksperimentalnoj filozofiji.

Eksperimentalna filozofija je, uistinu, udahнула novi život u metodološke diskusije analitičke filozofije, inspirišući mnoge filozofe da pažljivo razmotre svoju filozofsku proceduru i precizno je opišu. Štaviše, učinila je da debata o ulozi intuicija u analitičkoj filozofiji postane jedan od najzbudljivijih metodoloških problema. Iako na prvi pogled pokret eksperimentalne filozofije može delovati filozofski neozbiljno i upitno, neosporan je značaj njihove pojave za proliferaciju metaepistemoloških radova na temu epistemičkih intuicija. S jedne strane, podstakli su filozofe koji brane epistemički važnu ulogu intuicija da odgovore na njihove kritike, ali takođe su tradicionalno nastrojene filozofe koji ne nalaze mesta za intuicije u filozofskoj metodologiji motivisali da iznesu svoj stav. Iako ne smatramo da eksperimentalna filozofija poseduje argumentativnu snagu kojom nas primorava da odustanemo od neke forme filozofije iz fotelje, uočavamo da dobar deo svoje ubedljivosti duguje iscrpnim istraživanjima reakcija na različite misaone eksperimente.

Cilj je da razjasnimo pojam intuicije koji se upotrebljava u savremenoj epistemologiji, ali i pojam intuicije na koji se oslanjaju eksperimentalni filozofi. Predstavljajući naše razumevanje prirode intuicija i njihove uloge u analizi pojma znanja, objasnićemo zašto eksperimentalna kritika pozivanja na intuicije u epistemologiji nije pretnja tradicionalnom pristupu epistemologiji. Naši zaključci ne dovode u pitanje eksperimentalnu filozofiju *per se*, već revizionistička nastojanja pozitivnog i negativnog programa ove škole. Imamo dobre razloge da sumnjamo da su eksperimentalni filozofi ispravno razumeli ulogu evidencije u filozofiji. Da bismo objasnili da intuicije mogu biti pouzdane, moramo reći nešto o pojmovima, ali i o odnosu filozofski interesantnog pojma, npr. znanja i filozofskih intuicija.

6. POJMOVNA ANALIZA U FILOZOFIJI

6.1. Filozofska analiza – opšte crte

Isticali smo da je za objašnjenje različitih gledišta o prirodi i ulozi filozofskih intuicija izuzetno važno imati u vidu motivaciju filozofa da formulišu svoje pozicije na izvestan način i pokazali smo zašto. Prema našem mišljenju, isto bi trebalo da važi pri ispitivanju filozofske analize. Konceptija analize koja se zastupa ne može da se posmatra nezavisno od konteksta u kom se upotrebljava. Istorija analitičke filozofije pokazuje da nema jedinstvenog metoda analize.

Analitičku tradiciju u periodu od 1900. do 1975. možemo geo-jezički odrediti kao filozofsku tradiciju karakterističnu za englesko govorno područje, te govoriti o anglosaksonskoj filozofskoj tradiciji. Međutim, važno je imati u vidu da takva odredba isključuje neka od najznačajnijih imena analitičke filozofije: Fregea (Gottlob Frege), Karnapa (Rudolf Carnap), Vitgenštajna (Ludwig Wittgenstein), čiji nezanemarljiv doprinos analitičkoj tradiciji leži upravo u metodama koje su utemeljili. Držimo se stava da je naglasak koji su filozofi postavljali na upotrebu metoda analize krovno obeležje analitičke filozofije. Ostala obeležja koja se pripisuju analitičkoj filozofiji, poput strogosti argumentacije, preciznosti u izražavanju, jasnoće misli i naučni duh, neposredno proizlaze iz primene ovog metoda.⁵⁷

Metod analize se interpretira na različite načine. S obzirom na to da nas interesuje bliže određenje prirode analize znanja u smislu navođenja nužnih i dovoljnih uslova primene pojma, uz izvesne ograde ćemo se poslužiti Hekerovom (Peter Hacker) interpretacijom analize u analitičkoj filozofiji XX veka. Heker uzima izraz „analiza” u manje-više doslovnom značenju rastavljanja nečega na sastavne delove:

“Hemijska analiza pokazuje način na koji su hemijska jedinjenja sastavljena od hemijskih elemenata; mikrofizička analiza prodire do subatomskeg sastava materije, otkrivajući poslednje elemente od kojih je sastavljena sva materija. Filozofska analiza gajila je slične ambicije u domenu ideja ili pojmova kojima se bavila filozofija” (Hacker 1996: 4).

Dekompozicionalno razumevanje filozofske analize nije izum filozofije 20. veka. Ono se pripisuje i klasičnim britanskim empiristima:

„Jer sve kompleksne ideje mogu se u krajnjoj liniji razrešiti u proste od kojih su sastavljene i iz kojih prvobitno potiču, mada su njihovi neposredni sastojci, ako mogu tako da ih nazovem, možda takođe kompleksne ideje“ (Lok 1962 [1695]: 307).

Ipak, upotrebu metoda analize u savremenoj analitičkoj filozofiji najčešće karakteriše stav suprotan ovakvoj psihološkoj orijentaciji, jer prethodno pomenute „ideje“ treba razumeti kao psihološke ili mentalne entitete koji su neposredni predmeti našeg mišljenja. Heker prepoznaje dva korena savremenog pristupa analizi: *raselovski koren* „analitičko-logičke filozofije“ sa centralnim načelom da nova logika koju su uveli Frege, Rasel (Bertrand Russell) i Vajthed (Alfred North Whitehead) predstavlja instrument za logičku analizu objektivnih fenomena; dok se drugi, *murovski koren*, može nazvati „pojmovnom analizom“ jer za cilj ima analizu pojmova koji su, za razliku od „ideja“ ili „impresija“, nezavisni od duha (Hacker 1996: 4).

⁵⁷ Ovom stavu bi trebalo pristupiti oprezno. Glock tvrdi da svaka odredba analitičke filozofije koja se poziva na analizu rizikuje da tom odredbom isključi previše ili uključi nedovoljno filozofskih pozicija (Glock 2008: 154).

Revolucija u filozofiji koju su doneli Rasel i Mur (George Edward Moore), posledica je njihove negativne reakcije na filozofiju britanskog idealizma koja je stvarnost predstavljala kao subjektivnu ili mentalnu. Suprotno tome, predmet znanja su iskazi i pojmovi od kojih su iskazi sastavljeni. Pojmove, opet, treba razumeti kao nezavisne od misli utoliko što predstavljaju samo stanje stvari, a ne nešto što sa stanjem stvari stoji u odnosu korespondencije. Pojmovi su, prema tome, nezavisni od duha.

U *Principima etike* iz 1903. Mur uvodi *metod analize pojmova* ili jezičkih izraza koji izražavaju pojmove. Međutim, iako ova gruba odredba Murovog metoda analize podseća na odredbu analize na koju se oslanjamo u savremenoj analitičkoj epistemologiji, u znatnoj meri se razlikuje od nje. Imajući u vidu prethodna zapažanja, primećujemo da analiza nije jezička, jer je predmet analize pojam koji je jezičkim izrazom tek označen.⁵⁸ To je posebno jasno iz razlike koju Mur povlači između pružanja definicije reči i pružanja definicije pojma: „Definisati pojam je isto što i analizirati ga; ali definisati reč nije isto što i davati analizu reči niti davati analizu nekog pojma“ (Moore 1952: 665). Ishod analize je konstatovanje da se pojam ne može dalje analizirati, a ako može, ishod je utvrđivanje skupa pojmova čija kombinacija predstavlja *analizandum* (Mur 1963[1903]: 11–12).

Rasel je pisao: „otkad sam napustio filozofiju Kanta i Hegela, tragao sam za rešenjima filozofskih problema putem analize; i ostajem čvrsto uveren da je, uprkos modernim tendencijama ka suprotnom, progres moguć samo uz pomoć analize“ (Russell 1959: 14–15)⁵⁹. Pored anti-idealističke motivacije koju je delio sa Murom, Rasela je bio zainteresovan za razmatranja osnova matematike. U predgovoru *Principia*, Rasel i Vajthed kažu: „Kada je posredi logička analiza, najviše dugujemo Fregeu“ (Whitehead and Russell 1910: viii–ix). Kao matematičara, Fregea je zanimala priroda aritmetike.⁶⁰ Sa ciljem da pokaže da se pojmovi aritmetike mogu svesti na logičke pojmove (identitet, predikacija, negacija, konjunkcija), Frege je razvio prvi formalni sistem simboličke logike.⁶¹ Ta razmatranja su Fregea načinila, ne samo matematičarem i logičarem, već su postavila temelj njegovog statusa kao osnivača analitičke filozofske tradicije (Beaney 2017). Iako u *Principia* sprovodi pokušaj redukovanja aritmetike na logiku, Rasel isprva govori o analizi u murovskom smislu, u periodu koji se smatra najplodnijim u njegovom filozofskom razvoju koristi metod logičke analize koja se oslanja na razvoj moderne logike. Ključni element logičke analize je formalizacija prirodnog jezika u jezik logike, s ciljem da se odstrane nejasnost i dvosmislenost prirodnog jezika u kom se vode filozofske rasprave. Sledeći Mura koji pojmove određuje kao nejezičke objekte nezavisne od duha, istraživanje logičke forme iskaza je za Rasela predstavljalo „istraživanje logičke forme činjenica sveta“. Drugim rečima, logička analiza je instrument putem kog zaobilazimo običnu gramatiku da bismo konačno stekli uvid u logičko-metafizičku strukturu stvari. Mur i Rasel su svoj filozofski poduhvat opisivali kao analiziranje elemenata realnosti

Predstavljanju istorije metoda analize u analitičkoj filozofiji dodajemo drugi važan aspekt promišljanja istorije analitičke filozofije: *jezički obrt*.^{62,63} Rorty (Richard Rorty) je 1967. priredio zbornik tekstova *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method* kojim je izraz „jezički obrt“ ušao u upotrebu da bi referirao na revolucionarnu promenu u pristupu filozofskim

⁵⁸ Videti: Stojanović 1963: xxiv–xxiii.

⁵⁹ Bini naglašava da Rasel ipak nikada nije pojasnio šta podrazumeva pod „analizom“, kao i da njegove usputne opaske na ovu temu ne reflektuju ono što je praktikovao (Beaney 2018).

⁶⁰ Jedan od njegovih najznačajnijih radova je naslovljen *Osnove Aritmetike*.

⁶¹ Deo motivacije za ovaj *logicizam* je bio epistemološki, jer ga je pored pitanja šta su brojevi, zanimalo i pitanje sticanja aritmetičkog znanja.

⁶² Filozofi poput Dameta (Michael Dummett) i Vilijamsona jezički obrt u filozofiji vezuju za Fregea. Kao jedan od argumenata u prilog nešto skromnije poveznice Fregea sa jezičkim obrtom u analitičkoj filozofiji navodi se Fregeova gotovo isključiva zainteresovanost za oblasti logike i filozofije matematike, kao i činjenicu da je Frege privukao pažnju filozofa engleskog govornog područja tek posredstvom Rasela.

⁶³ Izraz je uveo Gustav Bergman (Rorty 1992 [1967]: 9).

problemima, odnosno „lingvističku filozofiju“ 1930-tih. Rorty je lingvističku filozofiju odredio kao „gledište da su filozofski problemi oni koji se mogu rešiti ili reformom jezika ili boljim razumevanjem jezika koji u stvari koristimo“ (Rorty 1967: 3).

Većina filozofa kao prelomnu tačku navodi Vitgenštajnov *Tractatus Logico-Philosophicus* objavljen 1921. godine čije vodeće ideje se naziru u rečima: „Čitava filozofija jeste ‘kritika’ jezika“ (Wittgenstein 2002: 22; §4.0031). Međutim, Vitgenštajn je, za razliku od Fregea i Rasela, zainteresovan za prirodni jezik, namesto za formulisanje idealnog jezika. Prirodni jezik je „u redu takav kakav jeste“ jer u suprotnom uopšte ne bismo govorili o jeziku. Ono što može biti zavodljivo je površinska gramatika jezika, te je zadatak logičko-jezičke analize da otkrije njegovu logičku strukturu. Filozofija *Tractatusa* predstavlja oštar raskid sa koncepcijom analize Mura i Rasela, a ideja koja je ključna za jezički obrt koji će uslediti je da analizom iskaza ne dolazimo do novih istina o svetu, već te iskaze prosto razjašnjavamo i otkrivamo i razrešavamo metafizičke besmislice. Vitgenštajnov metodološki uvidi su izvršili uticaj na potonje faze analitičke filozofije u kojima je jezički obrt uzeo maha, pre svega na logički empirizam Bečkog kruga.

6.2. Klasična koncepcija pojmovne analize u analitičkoj filozofiji

Kao što smo pokazali, u analitičkoj tradiciji filozofiranja, pod „analizom“ se podrazumevaju različite, često i suprotstavljene stvari. U ovom radu nas interesuje razumevanje filozofske analize koje korene ima u antičkoj filozofiji, i koje je vrhunac doživelo 50-tih i 60-tih godina 20. veka, sa Getijeovom kritikom klasične definicije znanja.

Kao cilj filozofske analize najčešće se navodi pružanje objašnjenja prirode predmeta analize; prirode nekog filozofski zanimljivog pojma/fenomena. Grajs (Paul Grice) i Stroson (Peter Strawson), koje svrstavamo među filozofe običnog jezika, pružaju osnov za adekvatno razumevanje metoda pojmovne analize, što nam otvara prostor za razumevanje uloge intuicija u metodologiji epistemologije.

Nije nam namera da tvrdimo da se metodologija filozofije svodi na metod pojmovne analize i upotrebu misaonog eksperimenta, međutim, smatramo da je pogrešno dovoditi u pitanje aktuelnost i rasprostranjenost ovih metoda. Nesumnjivo je da je pojmovna analiza važan segment filozofske metodologije, posebno za savremene epistemologe koji se bave problemom analize znanja. Međutim, važno je naglasiti da se čak i filozofi kojima pojmovna analiza nije primarni cilj, implicitno ili eksplicitno upuštaju u pojmovnu analizu u nekom njenom obliku prilikom filozofiranja.

Ovakva pitanja, ali i način na koji se pristupa odgovorima seže do Platona, jednog od prvih filozofa koji se ozbiljnije bavio analizom znanja na način koji ostaje relevantan za savremenu analitičku epistemologiju (Lazović 1994: 23; 2009: 28). Istraživanje znanja, pre svega u dijalozima *Teetet* i *Menon*, ostaje relevantno i za goruće metaepistemološke debate o filozofskim intuicijama. Tako ovi dijalozi predstavljaju nezaobilazni stimulus za refleksiju o filozofskoj metodologiji. Na prvi pogled je relativno jednostavno odgovoriti na pitanje šta filozofi rade kada kažu da se bave pojmovnom analizom: pokušavaju da dođu do adekvatne i konzistentne definicije filozofski zanimljivog fenomena (znanje, sloboda, lepo, itd.). Ovakva odredba je preopšta i nedovoljno informativna, te da bismo stekli uvid u pojmovnu analizu možemo poći od razmatranja kriterijuma koje filozofi postavljaju pred definicije. Remzi (William Ramsey) izdvaja dva takva kriterijuma. Prvi zahtev se tiče forme filozofske definicije. Od definicije se očekuje da bude relativno jednostavna i jasna. Drugi zahtev je da definicija nema protivprimere (Ramsey 1998: 163). Kao što smo videli u prethodnom delu, specifičnu aktivnost analitičkih filozofa opisujemo kao pojmovnu analizu. Ovako

zamišljena filozofska analiza se naziva i “klasičnom analizom”⁶⁴ ili “definicionim stanovištem o pojmovima” jer za cilj ima pružanje definicije predmeta analize, odnosno pojma. Pretpostavka klasičnog gledišta je da složeni pojmovi uključuju odnose koji mogu biti otkriveni. Pod *pojmovnom analizom* se, sledstveno, podrazumeva otkrivanje sastavnih elemenata od kojih je pojam sastavljen, kao i međusobne povezanosti tih elemenata (Strawson 1992: 2).

Temeljni opis opšteg shvatanja pojmovne analize iznosi Grajs u tekstu “Posleratna oksfordska filozofija”:

„Tražiti *pojmovnu* analizu datog izraza E znači biti u poziciji da se *izraz* E primeni ili ne primeni u pojedinim situacijama, ali sa ciljem da se pronađe opšte određenje vrsta situacija u kojima bismo primenili E, pre nego onih u kojima bismo se suzdržali od primene. Možemo primetiti da dolazeći do analize *izraza* E osoba koristi sposobnost da primeni ili ne primeni E, jer je karakteristična procedura da se osmisli moguća opšta odredba nečije upotrebe E i da se onda testira traganjem ili zamišljanjem pojedinačne situacije koja je u skladu sa tom karakterizacijom, a ipak ne bi bila situacija u kojoj bismo primenili E. Ali ova karakterizacija se ne bi mogla testirati na ovaj način da se osoba nije oslonila na sposobnost da primeni ili ne primeni E u pojedinačnom slučaju“ (Grice 1995[1958]: 174).

Kao najpoznatiji primer analize filozofski zanimljivog pojma navodi se klasična definicija znanja. Znanje je tradicionalno definisano kao opravdano istinito verovanje; smatra se da saznavni subjekt zna da *p* ako poseduje evidenciju ili opravdanje na osnovu kog veruje da *p*, i ako je to njegovo verovanje istinito. Verovanje je subjektivni ili psihološki pojam, a istina objektivni, semantičko-metafizički, dok pojam opravdanja predstavlja specifično epistemičku komponentu ove trodelne koncepcije znanja: opravdanje bi trebalo da obezbedi podudaranje subjektivnog i objektivnog aspekta znanja, odnosno verovanja i istine. Klasičnu analizu znanja možemo predstaviti sledećom *ekvivalencijom*:

(Z) *X* je znanje akko je *X* opravdano istinito verovanje.

Analiza se sastoji od dve komponente: *analizandum*, odnosno pojam koji se definiše i *analizans*, konjunkcija elementarnih pojmova koji predstavljaju analizu ili definiciju pojma. Pojmovna analiza je uspešna ako je pojam sa jedne strane ekvivalencije, sastavljen od pojmova sa druge strane ekvivalencije. (Z) je uspešan primer analize ako znanje predstavlja konjunkciju pojmova opravdano istinito verovanje.

Filozofske definicije najčešće imaju sintaksičku formu malog skupa svojstava koji se uzimaju kao pojedinačno nužni, a zajedno dovoljni za neki pojam. Klasičnom analizom se dobija logička konstitucija pojma koji je predmet analize. Logičkim konstituentom pojma nazivamo pojam koji se sa njim nalazi u logičkoj, odnosno pojmovnoj vezi. Tako je, na primer, istina logički konstituent pojma znanja, jer pojam znanja implicira pojam istine, odnosno znanje je po definiciji znanje istine. Postojanje pojmovne veze između znanja i istine možemo ustanoviti jednostavnim testom samoprotivrečnosti. Možemo li tvrditi da “S zna da *p*, ali *p* nije istinito”? Ne, jer je takvo tvrđenje samoprotivrečno. Istu vrstu pojmovne veze možemo ustanoviti između pojma na mestu *analizanduma*, u ovom slučaju znanja i drugih konstituenata koji čine *analizans*: verovanja i opravdanja. Pojam koji se analizira ne samo da pojedinačno implicira svaki od uslova ponaosob, već uslove uzete skupa, te pojmovna analiza izražava pojmovnu istinu. Ova tri uslova su, ipak, međusobno logički nezavisna: S može verovati da *p*, ali da *p* ne bude istinito; S može imati opravdanje da *p*, ali da *p* nije istinito. Međusobna logička nezavisnost omogućava da navedeni

⁶⁴ Ramsey 1998: 165.

uslovi budu pojedinačno nužni, a zajedno dovoljni uslovi za znanje, te je data definicija pojma znanja formalno ispravna (Lazović 2009: 17–21).

Pojasnili smo formalni zahtev koji se postavlja pred definiciju pojma. Da bismo objasnili drugi zahtev: da definicija nema protivprimere, poslužićemo se primerom filozofske analize u epistemologiji. Savremene debate među filozofima koji se bave problemom analize znanja uglavnom za polazište uzimaju takozvani *Getijeov problem*. Getije (Edmund Gettier) 1963. godine u članku „Is Justified True Belief Knowledge?“ formuliše dva protivprimera kojima dovodi u pitanje dovoljnost trodelne definicije znanja. Bujica reakcija među epistemolozima koju je Getijeov članak izazvao, u filozofski rečnik uvela je izraz *Getijeov slučaj* ili *getijeovski protivprimer*. Getijeovu argumentaciju prikazaćemo na našoj verziji primera „sata“ koji je prvi formulisao Bertrand Rasel (Russell 2009[1948]: 91).

„Jovana je u 13h pogledala u sat za koji pretpostavlja da radi i stekla verovanje da je 13h. Međutim, sat je stao sinoć u 1h. Da li Jovana zna da je 13h?“

Prema klasičnoj definiciji znanja, Jovanino verovanje da je 13h je istinito i opravdano, dakle sva tri uslova za znanje su zadovoljena, međutim stiče se utisak da bi bilo pogrešno tvrditi da Jovana u ovoj situaciji ima znanje.

Ovde se u okviru pojmovne analize primenjuje i metod *misaonog eksperimenta*. Teorija o nekoj filozofskoj temi x (znanje, moralna odgovornost, uzročnost itd.) će se smatrati adekvatnom ako uspeva da objasni ili predvidi *intuicije* o x u zamišljenoj situaciji.⁶⁵

Standardni stav epistemologa je da, suočeni sa opisanim slučajem „sata“, uglavnom svi imaju snažnu *intuiciju* da saznajni subjekt ne poseduje znanje, iako ima opravdano istinito verovanje. Upravo je to slaganje u intuicijama ključno za odjek koji je u epistemološkoj literaturi imao Getijeov članak (Goldman 2007: 1–2). Intuitivni odgovor se koristi kao *evidencija*, odnosno razlog za ili protiv nekog shvatanja znanja. Ako upotrebu metoda misaonog eksperimenta za testiranje predložene analize znanja opišemo koristeći pojam filozofskih intuicija, dolazimo do *teze centralnosti*: filozofi koriste intuicije kao evidenciju za svoje teorije (Cappelen 2012: 3). Filozofske teorije koje su saglasne s našim intuicijama se, opšte uzev, smatraju plauzibilnijim.

Upotrebu metoda pojmovne analize i misaonog eksperimenta u kojima intuicije igraju centralnu ulogu filozofi, sledeći Bilera, nazivaju “standardnom procedurom opravdavanja”. O slučajevima poput getijeovskih Biler kaže:

“Nalazimo intuitivno očiglednim da može postojati situacija poput upravo opisane i u takvoj situaciji osoba ne bi znala da je ovca na pašnjaku uprkos tome što poseduje opravdano istinito verovanje. Ova intuicija – da bi takva situacija mogla postojati i da osoba u toj situaciji ne bi posedovala znanje – i druge slične intuicije služe kao evidencija da je tradicionalna teorija pogrešna” (Bealer 1998: 204).⁶⁶

Gruba ilustracija metoda pojmovne analize i misaonog eksperimenta nam ne pruža dovoljno materijala da preciziramo na koji način intuicije igraju ulogu evidencije u filozofiji. Da bismo napravili korak ka odgovoru na to pitanje, u osmom poglavlju ćemo izdvojiti osnovne pretpostavke o pojmu evidencije. Iz datog rezimea istorije filozofske analize stekli smo uvid u raznolikost koncepcija filozofske analize tokom 20. veka. Pokazaćemo da se sa sličnom raznovrsnošću

⁶⁵ Uloga misaonog eksperimenta je nerazdvojni deo pojmovne analize, te neki filozofi praksu analitičkih filozofa koju u ovom delu opisujemo nazivaju „filozofijom protivprimera“. Videti: Bishop 1992: 267.

⁶⁶ Biler ovde referira na verziju Goldmanovog misaonog eksperimenta o lažnim ambarima (Goldman 1976).

susrećemo i pri ispitivanju predmeta dekompozicionalne analize kojoj posvećujemo pažnju kada je posredi pitanje prirode pojmova kao predmeta analize. Raznovrsne predloge ćemo sagledati u svetlu grube podele filozofa na tradicionaliste i naturaliste.

Ispitujući odnos filozofije iz fotelje i kvajnovskog projekta naturalizovanja epistemologije već smo se susreli sa nekim od opštih prigovora metodu pojmovne analize. U narednom potpoglavlju ćemo pažnju posvetiti ispitivanjima koja će nam pomoći da uvidimo način na koji se okvirna slika pojmovne analize može nadopuniti, i da na kraju odgovorimo na ciljeve postavljene radom.

6.3. Kornblit o pojmovnoj analizi i filozofskim intuicijama

Kornblit (Hilary Kornblith) tradicionalnu filozofiju određuje kao „razumevanje i istraživanje naših pojmova“ i zaključuje da je ta praksa duboko pogrešna jer

„[...] su predmet etike dobro i loše, a ne naši pojmovi o njima, predmet filozofije duha je sam duh, a ne naš pojam duha. A predmet epistemologije je samo znanje, a ne naš pojam znanja“ (Kornblith 2002: 2).

Kornblit ne dovodi u pitanje da je pojmovna analiza koja uključuje pozivanje na intuicije „standardna procedura opravdavanja“ u filozofiji (Kornblith 2006: 13–14). On je saglasan da se filozofski metod sastoji u pojmovnoj analizi i upotrebi misaonih eksperimenata, ali ne smatra da naše intuicije imaju ikakvu težinu kada su posredi filozofska pitanja. Ovo namerava da potkrepi odbranom radikalne naturalističke pozicije u okviru koje ipak nalazi mesta za intuicije.

Ideja da se neslaganje oko filozofskih pitanja rešava istraživanjem pojmova, u stvari predstavlja promenu teme, te namesto da govorimo, na primer, o znanju, govorimo o *pojmu* znanja (Kornblith 2002: 10; 2015: 152). Kao što hemija predstavlja istraživanje izvesnih obeležja prirodnog sveta, a ne naših pojmova o ovim obeležjima, tako i epistemologija predstavlja istraživanje izvesnih obeležja sveta, naime znanja i opravdanja, a ne naših pojmova o ovim obeležjima. Poređenje sa prirodnim naukama bi trebalo da ukaže na postojanje jaza između pojmova i prirodnih fenomena, kao i da naglasi zašto bi kao predmet filozofskog istraživanja trebalo uzeti fenomene prirodnog sveta, a ne pojmove (Kornblith 2002: 163; 2006: 12; 2015: 152).

Da bi nam približio ono što smatra adekvatnom filozofskom procedurom, Kornblit filozofa poredi sa sakupljačem kamenčića koji prikupljajući primerke neke zanimljive vrste kamena, za cilj ima da među prikupljenim primercima pronađe nešto zajedničko. Poput sakupljača kamenčića, i filozofi prvo razmatraju očigledne slučajeve, iako im nije u potpunosti jasno šta obezbeđuje teorijsko jedinstvo vrsti koju žele da istraže. Upravo je razumevanje tog teorijskog jedinstva predmet našeg istraživanja, a do njega se dolazi pažljivim ispitivanjem nečega što je izvan nas, a ne nečega što je u nama, odnosno pažljivim razmatranjem nekog *fenomena* (na primer, fenomena znanja), a ne našeg *pojma* tog fenomena. Kornblit ovakvo filozofsko istraživanje ukratko naziva modelom istraživanja *prirodnih vrsta* (Kornblith 2002: 11). Iz tog razloga, kako smatra, znanju treba pristupiti metodima empirijskih nauka, a ne metodom pojmovne analize.

U okviru Kornblitovog naturalističkog pristupa filozofskim pitanjima ima mesta za intuicije. Primeri koji podstiču naše intuicije su fenomeni koje ispitujemo. Ti primeri su očigledni i nekontroverzni jer povlače široko slaganje, međutim Kornblit odbija pretpostavku o apriornosti sudova zasnovanih na tim intuicijama. Naprotiv, oni su aposteriorni baš kao i sudovi poput: kada bi pronašao kamen koji ispunjava izvesne uslove, on bi se smatrao (ili se ne bi smatrao) primerkom date vrste (Kornblith 2002: 12). Prema njegovom mišljenju, intuicije imaju ulogu u epistemološkom istraživanju, ali ona nije posebno važna.

Na osnovu jasnog stava da se filozofija tiče sveta izvan našeg duha, a ne naših predstava o tom svetu, Kornblitov filozofski pristup možemo okarakterisati kao „ekstramentalizam“. Međutim, pred način na koji shvata predmet filozofskog istraživanja iskrsavaju brojni problemi. Na primer, nije jasno kako se onda mogu ispitivati pojmovi poput pegaza, koji ne referiraju ni na šta u aktualnom svetu, odnosno gde se ne može govoriti o ekstramentalnom fenomenu (Goldman 2015). Problem se javlja i u slučaju da pretpostavimo da u svetu ima onoga što kao filozofi želimo da istražimo (na primer znanja), jer nije jasno kako se bez upotrebe metoda koji bi prethodio empirijskom istraživanju mogu odabrati relevantni ekstramentalni fenomeni (Ibid.).⁶⁷

6.4. Goldman i Džekson o predmetu filozofske analize i filozofskim intuicijama

Da bismo tvrdili da intuicije predstavljaju evidenciju, moramo preciznije odrediti u prilog čega se one navode kao evidencija. To jest, imajući u vidu metod analize u kom one figuriraju, pitanje koje nas interesuje na ovom mestu možemo formulisati tako da glasi: Šta je meta predstavljene filozofske analize? (Goldman 2007). Džekson i Goldman, filozofi čija stanovišta razmatramo u ovom poglavlju su relevantni utoliko što u centar postavljaju intuicije kao reakcije na misaone eksperimente.⁶⁸

Mnogi filozofi koji staju u odbranu tradicionalne filozofske procedure koja uključuje pozivanje na intuicije duboko se protive naturalizmu, pri čemu odbranu važne uloge intuicija vide kao ključnu komponentu njihove antinaturalističke pozicije (Kornblith 2007: 27). Ovo Kornblitovo zapažanje, kako smo videli u odeljku u kom smo razmatrali stanovište umerenog racionalizma jeste tačno, međutim, neki filozofi su između pozicija radikalnog naturalizma i umerenog racionalizma pronašli prostor za drugačije predloge. Tako metodološka stanovišta Alvina Goldmana i Frenka Džeksona možemo okarakterisati kao gledište *umerenog naturalizma*.

Cilj analize je da razjasnimo filozofski važne pojmove koje upotrebljavaju obični ljudi. Goldman o njima na nekim mestima govori kao o *epistemičkim običajima* (eng. *epistemic folkways*) (Goldman 1993: 272), a Džekson kao o *zdravorazumskim* ili *popularnim* (eng. *folk*) *teorijama* (Jackson 1998: 31–32). Njihova ideja da naprave sponu između naturalističkog pristupa i filozofije iz fotelje nije iznenađujuća, niti nasumična, pogotovo ako u vidu imamo da Kvajn zdravorazumsko znanje ne smatra drugačijom vrstom znanja od naučnog:

„Nauka nije zamena za zdrav razum, već njegova nadgradnja. Traganje za znanjem treba razumeti kao nastojanje da produbimo i proširimo znanje o običnim stvarima, koje laik, u izvesnoj meri, već poseduje“ (Quine 1957: 2).

Zdravorazumsko znanje Kvajn uzima kao početnu tačku ne samo naučnog, već i filozofskog istraživanja, smatrajući da filozof može uposliti metod sumnje i razmatrati problem filozofskog skepticizma jedino ako pođe od nečega, a to može biti samo zdravorazumsko znanje (Quine 2004: 287–288).

Opšte je poznato da se zdravorazumskog razumevanja sveta kao osnove, odnosno početne tačke u istraživanju ne drže samo naučnici, već i filozofi. No, različite filozofske struje mu pridaju različit značaj i težinu. Svi smo dobro upoznati sa murovskim iskazima, zdravorazumskim uverenjima za koja se smatra da ih poseduje većina članova društva: „Za početak mi se čini da zasigurno verujemo da u univerzumu ima brojnih materijalnih objekata, ove ili one vrste. Na primer, znamo da na licu

⁶⁷ Za sličan stav videti: Goldman 1998: 30–31; Weatherson 2003: 15–16.

⁶⁸ Jackson 1998: 31–35; Goldman 2007: 4. Obojica ove intuicije nazivaju *klasifikacionim* intuicijama jer se tiču klasifikovanja slučajeva kao primera znanja.

zemlje, pored našeg sopstvenog tela ima tela miliona drugih ljudi; znamo da ima tela miliona drugih životinja; biljaka takođe [...] Sva uverenja koja danas imamo o materijalnom univerzumu su uistinu zdravorazumska“ (Moore 1953: 3). Mur smatra da ovakvi iskazi imaju poseban epistemički status, nazivajući ih „truizmima“; oni su početna, ali i krajnja tačka u debati sa skeptikom. Ne moramo ići toliko daleko u svojim zaključcima o zdravorazumskim uverenjima da bi nam ona i dalje bila dragocena. Savremeni filozofi, na primer, često odmeravaju kompatibilnost neke filozofske teorije sa našim zdravorazumskim uverenjima i u skladu sa tim daju prednost onoj teoriji koja je u stanju da ih inkorporira i objasni. No, ovde je reč o relaksiranijem stavu da ne treba seći granu na kojoj sedimo (Williamson 2020). Drugim rečima, zdravorazumska uverenja ne uživaju poseban *epistemički status*; ona mogu biti odbačena na temelju dobrih protivargumenata. Njima se pripisuje izvestan *metodološki status* u smislu da predstavljaju „preteorijske (poništive) obaveze koje bi filozofska teorija trebalo da poštuje“ (Greco 2011: 145–146).

Motivacija naturalistički orijentisanih filozofa da kao metu pojmovne analize odrede ono što ćemo uopšteno nazvati zdravorazumskim pojmovima manje-više leži u nečemu što nalikuje ovakvim stanovištima o odnosu zdravorazumskog razumevanja sveta i filozofske teorije. Njihova ideja je da metod pojmovne analize ne treba u potpunosti eliminisati, već da on ima posredničku ulogu između filozofa kao sazajnih subjekata i istine. Međutim, filozofsko istraživanje se ne zaustavlja na pojmovnoj analizi, već dalje napreduje u formi *naučne epistemologije* (Goldman 1993: 272–273). Videćemo da zdravorazumski pojmovi ipak mogu biti interpretirani na drastično različite načine.

U shvatanju pojmovne analize Džekson ne odstupa od tekovina filozofije dvadesetog veka koja uključuje jezički obrt, smatrajući da će nam analiza jezika otkriti istine o samim stvarima, budući da su na prikriven način sadržane u jeziku. Džekson ovaj semantički uspon objašnjava na sledeći način:

„Iako se metafizika zanima za to kakav je svet, *pitanja* koja postavljamo kada se bavimo metafizikom uobličena su u jeziku, i stoga moramo obratiti pažnju na ono što govornici jezika podrazumevaju pod rečima koje upotrebljavaju kada postavljaju svoja pitanja. Kada lovci na glave krenu u potragu, oni traže osobu, a ne poternicu. Međutim, oni neće daleko stići ako ne paze na reprezentacijska svojstva poternice za tom osobom. Ta svojstva obezbeđuju njihovu metu, ili, ako želite, definišu predmet njihove potrage. Slično tome, metafizičari neće daleko stići s pitanjima poput: Postoje li *K*-ovi? Da li su *K*-ovi išta povrh i mimo *J*-ova? i Da li je način na koji postoji svet *K* u potpunosti determinisan načinom na koji postoji *J*?, u odsustvu neke zamisli o tome šta se podrazumeva pod *K*, a šta se podrazumeva pod *J*“ (Jackson 1998: 30–31).

Kada govori o „onome što se podrazumeva pod“, Džekson misli na *našu uobičajenu koncepciju*, odnosno zdravorazumsku koncepciju o filozofski zanimljivim pojmovima koja biva otkrivena intuicijama.

„Dakle, moje intuicije o mogućim slučajevima otkrivaju moju teoriju slobodnog postupanja – za njih se teško može reći da otkrivaju nečiju tuđu! Slično, vaše intuicije otkrivaju vašu teoriju. U onoj meri u kojoj se naše intuicije podudaraju, one otkrivaju našu zajedničku teoriju. U onoj meri u kojoj se naše intuicije podudaraju sa popularnim (eng. *folk*), one otkrivaju zdravorazumsku teoriju. Dakle opšte podudaranje u intuitivnim odgovorima na Getijeove primere otkriva nešto o zdravorazumskoj teoriji znanja u smislu otkrivanja onoga što upravlja zdravorazumskim pripisivanjima znanja“ (Jackson 1998: 32).

„Ponekad me pitaju – tonom koji sugeriše da je pitanje ujedno i veliki prigovor – zašto, ako se pojmovna analiza tiče rasvetljavanja onoga što upravlja našom praksom

klasifikovanja, ne zagovaram ozbiljno ispitivanje javnog mnjenja o odgovorima ljudi na razne slučajeve? Moj odgovor je da to i radim – kada je nužno. Svako ko grupi studenata predstavi Getijeove slučajeve radi svoj deo terenskog posla, a svi znamo koji odgovor se dobija u velikom broju slučajeva. Međutim, takođe je tačno da često znamo da je naš slučaj tipičan, te da ga možemo generalizovati na ostale“ (Ibid. 36–37).

Na osnovu ova dva pasusa Džeksonove knjige *Od metafizike do etike*, koja se u filozofskoj literaturi često predstavlja kao najuspešniji primer odbrane metoda pojmovne analize, možemo očekivati reakciju eksperimentalnih filozofa. Interesantno je da u tekstu iz 2001. godine⁶⁹ eksperimentalisti Stič (Stephen Stich) i Vajnberg (Jonathan Weinberg) koriste manjkavosti Džeksonovog objašnjenja pojmova pripisujući mu implicitnu pretpostavku koju oni, kako smo već pokazali, dovode u pitanje: „da često znamo da je naš slučaj tipičan i da na osnovu njega možemo izvesti generalizaciju na ostale“, što je, kako kažu „empirijska tvrdnja koja zahteva empirijsku evidenciju“.

„Baš je uzbudljivo otkriće da jedan od vodećih zastupnika 'metafizike iz fotelje' smatra da filozofija treba da bude empirijski-informisana disciplina!“ (Stich and Weinberg 2001: 641).

Pored ove eksplicitne empirijske pretpostavke, eksperimentalisti pokušavaju da utvrde šta Džekson podrazumeva pod popularnim teorijama koje upravljaju praksom klasifikovanja slučajeva na osnovu intuicija s ciljem da ga upute na rezultate psihologije i kognitivnih nauka koji se bave istraživanjem pojmova i psiholoških procesa koji leže u pozadini klasifikacionih praksi. Nažalost, od Džeksona do danas nismo dobili tekst kojim bi jasno i precizno odgovorio na potencijalne implikacije stanovišta koje izlaže 1998. godine. Ovo je posebno vidljivo iz serije pisama koja razmenjuju Stič i Mejson (Kelby Mason) s jedne strane i Džeksona s druge strane iz 2005/2006. (objavljenih 2009.). Naime, u prepisci koja je trajala gotovo dve godine, Stič i Mejson uporno i vešto formulišu pitanja upućena Džeksonu s ciljem da konačno otkriju šta tačno podrazumeva pod zdravorazumskim teorijama. U najgrubljim crtama, iz ove prepiske saznajemo da Džekson ne smatra da su zdravorazumske teorije *u glavi*, u smislu da sadržaj teorije nije u glavi.

„Uloga intuicija o mogućim slučajevima u pojmovnoj analizi ne zamišljam kao deo misterioznog istraživanja mentalnog muzeja, već kao ekspliciranje onoga što implicitno rukovodi podelama koje vršimo kada upotrebljavamo jezik“ (Jackson 2001: 618).

Pod „popularnom psihologijom“ podrazumeva izvesnu teoriju o tome kakav je svet, i budući da veliki broj ljudi veruje u tu teoriju, smatra ispravnim nazvati je *popularnom* teorijom (Jackson 2009: 48). Međutim, kao što ćemo u narednim poglavljima videti, način na koji implicitnu teoriju nastoji da poistoveti sa implicitnim znanjem obrazaca, odnosno „znanjem o tome gde i kada je obrazac egzemplifikovan“ (Jackson 2009: 72),⁷⁰ izuzetno nalikuje psihološkom teorijama o mehanizmima koji leže u pozadini naših praksi klasifikovanja u kategorije. Svakako, utisak koji stičemo ispitivanjem Džeksonovog objašnjenja pojmovne analize je da ono širom otvara vrata eksperimentalistima. Iako to nikako nije Džeksonova namera, očigledno je da ne raspolaže teorijskim resursima kojima bi svoje stanovište odbranio od relativističkih implikacija.

Za razliku od Džeksona, Goldman ispituje mogućnost da metod pojmovne analize bude empirijski informisan, držeći se stava da standardna filozofska procedura, iako ne iscrpljuje filozofsku analizu, s pravom zauzima centralno mesto u filozofskom teoretisanju kao specifično filozofska aktivnost (Goldman 1985: 32; Goldman 2015). Svoj pristup filozofskoj analizi Goldman suprotstavlja

⁶⁹ Iste godine kada je, kako smo videli, publikovan tekst kojim je začet pokret eksperimentalne filozofije: Weinberg, Nichols and Stich 2001.

⁷⁰ O usvajanju obrazaca videti: Jackson 2011: 473–474.

ekstramentalističkim teorijama o predmetu filozofskog istraživanja. S jedne strane, on se protivi razumevanju pojmova kao apstraktnih entiteta, a sa druge strane se protivi ideji da su znanje i saznavno opravdanje prirodne vrste, iako to, kako kaže, može biti smisljeno za neku drugu klasu predmeta (Goldman 1988: 195).

Dakle, Goldman odbacuje ideju o ekstramentalnim entitetima kao meti filozofskog istraživanja, ne samo u kornblitovskom smislu (gde nema mesta za pojmove), već podesnim kandidatima ne smatra ni ekstramentalistički shvaćene pojmove. Rivalsko, ekstramentalističko shvatanje pojmova nam predočava kao ono koje proističe iz pristupa metodu pojmovne analize kao nezavisnog od metoda jezičke analize, u smislu da „Epistemolozi tragaju za *samim znanjem*, a ne za značenjem reči 'znanje'“ (Goldman 2017: 224). Samo znanje bi tako bilo neka vrsta apstraktnih objekata. Goldman izdvaja dva načina na koji se ovi apstraktni objekti mogu koncipirati kao a) platonovske forme; b) pojmovi u fregeovskom smislu (Goldman and Pust 1998: 184; Goldman 2007: 6; 2017: 224). Posmatrajući stvari iz svoje perspektive, Goldman nam skreće pažnju na probleme sa kojima se mogu susresti ovakva shvatanja predmeta filozofske analize. Prvo, ako je meta filozofske analize konstitucija platonovskih formi, nije sasvim jasno kako bi se objasnila veza između intuicija kao reakcija na misaone eksperimente i platonovske forme, tako da iz toga sledi da je intuicija pouzdan indikator svojstava znanja. Goldman ne smatra da možemo govoriti o postojanju ovakve veze budući da su platonovske forme večni entiteti koji se ne nalaze u prostor-vremenu, i shodno tome, uzročno su inertni (Goldman 2007: 7).⁷¹ Kao alternativno rešenje, Goldman nas podseća na gledišta fenomenalista, koja smo razmatrali i odbacili kao nezanimljiva za naše ciljeve (Goldman 2017: 224).

Suprotno ekstramentalistima, Goldman smatra da „je pojam doslovno nešto u glavi, na primer, mentalna predstava kategorije“ (Goldman 2007: 13). Štaviše, na nekim mestima tvrdi da meta filozofske analize može biti (prećutna) *popularna* shema ili *popularna* teorija (Goldman and Pust 1998: 196). U svakom slučaju, za nas je važno da je reč o psihološkoj jedinici podložnoj empirijskom proučavanju. Goldman ne dovodi u pitanje pojmovnu analizu kao filozofski metod, već iznosi izvesnu interpretaciju mete pojmovne analize:

„Mentalizam interpretira filozofsku analizu kao pokušaj rasvetljavanja *pojmovna* koji leže u pozadini filozofski zanimljivih predikata, gde izraz 'pojam' referira na psihološku strukturu ili stanje na kom se zasniva upotreba predikata prirodnog jezika saznavnog subjekta“ (Goldman and Pust 1998: 187–188).

Njegov naturalizam stoga treba razumeti u smislu da je „zadatak opisivanja ili rasvetljavanja *popularne* epistemologije *naučni* zadatak, ili barem zadatak koji bi trebalo da bude informisan relevantnim naučnim istraživanjem“ (Goldman 1993: 272).⁷²

Nadalje, pretpostavku da intuicije pružaju epistemički pristup sadržaju naših pojmova prihvata kao razumljivu imajući u vidu stav filozofa naklonjenih tradiciji da su intuicije u bliskoj vezi sa našim pojmovima. Međutim, da bi intuicije igrale ulogu evidencije u prilog filozofskih teorija od njih se očekuju da budu *pouzdan indikator* istine svog sadržaja. Pod evidencijom u ovom smislu se podrazumeva da je „X evidencija u prilog Y akko je X (prilično) pouzdan znak, ili indikator (istine ili postojanja) Y“ (Goldman 2012[2010]: 283). Goldman drži da intuicije mogu biti smatrane evidencijom u ovom smislu budući da ih određuje kao mentalna stanja (Ibid.).⁷³⁷⁴ Ono što takođe

⁷¹ Goldman takođe navodi da protivčinjenička zavisnost nije nemoguća, ali sumnja da takve zavisnosti ima u ovom slučaju.

⁷² Prednost koju smatra da ovakvom postavkom stiče u odnosu na rivalske zastupnike tradicionalne filozofske metodologije pre svega se tiče imunosti na Benaserafov dilemu. Videti: Goldman and Pust 1998: 185.

⁷³ Goldman ne smatra da ovo važi za sva mentalna stanja koja imaju sadržaj. Na primer, ne smatra da mentalna stanja poput: maštati da *p*, ili želeći da *p* na pouzdan način ukazuju na istinu svog sadržaja, za razliku od perceptivnih

zahteva da imamo u vidu je da relevantna mentalna stanja mogu biti pouzdan indikator istine svog sadržaja jedino ako se dešavaju u pogodnim okolnostima (Goldman and Pust 1998: 180). Na primer, ako mi izgleda da vidim jazavičarku na fotelji, i ako se ovo dešava u okolnostima adekvatnog osvetljenja i udaljenosti, u odsustvu nekih drugih remetilačkih faktora, onda je obično istina da je jazavičarka na tom mestu. Prema tome, slično važi za klasifikacione intuicije kao mentalna stanja. Drugim rečima, da bi se moglo govoriti o intuicijama kao pouzdanim indikatorima istine njihovog sadržaja, ispitaniku bi trebalo predstaviti primer na način koji će mu učiniti dostupnim relevantna obeležja situacije; ispitanik bi, takođe, trebalo ispravno da shvati hipotetički primer na koji će pružiti intuitivni odgovor. Pored toga, izvor pogreške može biti kontaminiranost teorijom: „Ako je osoba koja ima intuiciju filozof analitičar koji se drži neke eksplicitne teorije o prirodi F-a, ta teorija može izvitoperiti njene intuicije o izvesnim slučajevima“ (Goldman and Pust 2008: 183).

Ovo je ipak samo jedan deo Goldmanove teorije o intuicijama kao evidenciji, koja kako kaže, tumači problem evidencije prvog reda, dok se problem evidencije drugog reda odnosi na evidenciju u prilog evidencije prvog reda (Goldman 2012[2010]: 282; 2017: 216). U svetlu ove distinkcije, Goldman će projekat negativnih eksperimentalista okarakterisati kao onaj koji se odnosi na pitanje evidencije drugog reda. Naime, ukazujući na varijacije u odgovorima ispitanika, eksperimentalisti dovode u pitanje njihov dokazni status prvog reda. Upravo ovde se, prema Goldmanovom stanovištu, otvara prostor za intervenciju empirijskih nauka. Naime, da bi se procenio dokazni status klasifikacionih intuicija, trebalo bi oceniti pouzdanost procesa, odnosno psiholoških mehanizama koji dovode do ovih intuicija (Goldman 2012[2010]: 284–285; 2017: 226).

Goldman standardnu filozofsku metodologiju vidi kao proto-naučni poduhvat, što implicira da rezultati naučnih istraživanja u pogledu mentalnih predstava mogu imati povratni uticaj na rezultate analize iz fotelje; on, međutim, ne veruje da taj uticaj može zahtevati neke radikalne modifikacije. Ipak, postavlja se pitanje da li empirijska istraživanja psihologije i kognitivnih nauka, na koja se možemo pozvati da bismo bolje razumeli prirodu mentalnih predstava, idu u takvom smeru da mogu pružiti podršku tradicionalnom filozofskom metodu iz fotelje (Kornblith 2007: 40).

6.5. Psihološki prigovor klasičnoj koncepciji pojmovne analize

„Ova filozofska igra definicije i kontraprimera nema mnogo smisla osim ako ne iznesemo neke pretpostavke o pojmovima koje valja analizirati“ (Stich 1992: 247).

Među filozofima ne postoji konsenzus o prirodi pojmova koje analiziramo. Gledište o pojmovima kao mentalnim reprezentacijama je podrazumevano u kognitivnim naukama, ali je široko rasprostranjeno i među filozofima duha koji nastoje da svoje teoretisanje usklade sa rezultatima relevantnih empirijskih istraživanja.

Naturalistička kritika filozofije iz fotelje pitanje prirode pojmova postavlja u središte metafilozofskih debata o prirodi filozofije. Kao što smo pokazali, pretpostavljeni značaj intuicija tiče se njihovog uspeha da nam razjasne *pojmove* na čiju analizu pretendujemo. Sudeći po filozofima čija stanovišta u ovom delu rada razmatramo, otkrića proistekla iz istraživanja pojmova eksperimentalnih psihologa, dovode u pitanje da li pojmovi postoje u tradicionalno pretpostavljenoj formi i sledstveno, sâm metod pojmovne analize.

mentalnih stanja gde to što mi, u pogodnim vizuelnim okolnostima, izgleda da vidim jazavičarku koja spava na fotelji može biti pouzdan indikator da jazavičarka spava na fotelji.

⁷⁴ Kao što ćemo detaljnije videti u osmom poglavlju, neće svi filozofi izrazom „intuicija“ referirati na mentalno stanje i njegov sadržaj. Neki od nas pod „intuicijom“ podrazumevaju samo sadržaj izvesnih verovanja.

Kada filozofi nude analizu pojma, tipično je iznose u formi nužnih i dovoljnih uslova, u „izvesnoj standardnoj formi“ (Kornblith 2007: 41). Pretpostavku da su nam pojmovi predstavljeni upravo na ovaj način psiholozi nazivaju *klasičnim shvatanjem pojmova* (Smith and Medin 1981: 22). Većina psihologa je do kraja '60-tih godina podrazumevala tzv. *klasičnu teoriju pojmova* kojom se, grubo govoreći, tvrdi da su pojmovi mentalno predstavljeni kao definicije. Inspiraciju za ovakvu teoriju psiholozi nalaze u nastojanjima filozofa da pružanjem definicije apstraktnih pojmova poput pravičnosti i istine, odrede njihov sadržaj (Murphy 2002: 11). Klasična teorija pojmova zasniva se na dve pretpostavke (Smith and Medin 1981: 23): Prva je da radi ilustracije pojma npr. psa, ne nabrajamo pojedinačne opise različitih vrsta pasa (poput jazavičara ili koker španijela) ili pojedinačnih primera (moja kućna ljubimica Hani), već dajemo zbirni opis za sve pse. Dakle, zbirna reprezentacija za pse je zasnovana na induktivnom zaključivanju na osnovu pojedinačnih primera, ali sadrži manje karakteristika od reprezentacije bilo kog pojedinačnog primera. Druga pretpostavka je, kako kažu Smit (Edward Smith) i Medin (Douglas Medin), „srž klasičnog gledišta“, i njom se tvrdi da „su svojstva koja predstavljaju pojam 1. pojedinačno nužna i 2. zajedno dovoljna za definisanje tog pojma“ (Ibid.). Uzmimo da je distinktivno svojstvo psa da laje. Prema tome, ako neki entitet nema ovo distinktivno svojstvo, onda nije pas, jer takvo svojstvo je *nužno*. Takođe, nije dovoljno da nešto laje da bi bilo pas, već mora zadovoljiti i ostale delove definicije poput ima krzno, četiri noge, životinja je i slično. Delovi definicije su pojedinačno nužni, ali tek zajedno dovoljni da bi entitet bio smatran članom izvesne kategorije. Prema klasičnom gledištu definicija je pojam.

Međutim, ta teorija pojmova je, kako ističu psiholozi i naturalistički orijentisani filozofi, napuštena još sredinom sedamdesetih godina 20. veka seminalnim radovima Elenor Roš (Eleanor Rosch)⁷⁵. Naime, klasična teorija pojmova ne može da objasni *efekat tipičnosti* koji se tiče stepena u kom će se neki objekat smatrati dobrim primerom izvesne kategorije. Istraživanja su pokazala da možemo govoriti o tipičnim i atipičnim članovima izvesne kategorije; da ljudi brže kategorizuju tipične predstavnike neke kategorije od atipičnih predstavnika iste kategorije, na primer, brže će prosuditi da je pas sisar, nego da je kit sisar; da lakše učimo tipične primere; da ispitanici navode više karakterističnih obeležja za tipične nego atipične članove; da relevantnost izvesnih obeležja varira sa kontekstom i slično (Ramsey 1992: 63). Otkriće efekta tipičnosti u psihologiji dovelo je do napuštanja ranije podrazumevane klasične teorije pojmova i do proliferacije novih stanovišta.⁷⁶ Na osnovu ovih uvida prigovara se da standardna filozofska praksa pretpostavlja pogrešnu teoriju pojmova.

„Taj metod [predlaganja definicija i traganja za protivprimerima] nastoji da odredi skup uslova koje će zadovoljiti isključivo slučajevi koji intuitivno potpadaju pod izvesni pojam. Ali ako su naše intuicije o tome da li neko stanje ima sadržaj *da p* vođene prototipovima ili egzemplarima ili prećutnim teorijama, ili ako su mentalne strukture koje određuju naše intuitivne sudove nastale delimično kao odgovor na okolnosti u kojima se sud iznosi, onda neće biti takvih uslova. Prema tome, ako je upotreba metoda definicije i kontraprimera obeležje filozofske teorije u ovoj oblasti, i ako je zdravorazumski pojam mentalne reprezentacije poput bilo kog pojma koji se empirijski proučava, u izvesnom smislu *ne može biti filozofske teorije sadržaja*“ (Stich 1992: 250).

„[...] ako je tačno ovo o čemu psiholozi govore, onda analitički filozofi moraju ozbiljno promisliti ovaj popularni *modus operandi*“ (Ramsey 1992: 59).

⁷⁵ Videti: Rosch 1978; Rosch and Mervis 1975.

⁷⁶ Elenor Roš tvrdi da činjenice o prototipovima mogu biti saglasne sa različitim teorijama pojmova, osim sa klasičnom teorijom. Videti: Rosch 2002[1978]: 263.

Među psiholozima ne postoji saglasnost oko toga koja psihološka teorija o pojmovima je ispravna (Murphy 2002: 4). Kada su u pitanju savremene psihološke teorije o pojmovima, najčešće se navode teorije prototipova, teorije egzemplara, teorije „teorije“ (eng. *theory-theories*). Brojni autori nam, ipak, skreću pažnju da o njima treba govoriti kao o paradigmatama, opštim nacrtima nekih zajedničkih obaveza, a ne razvijenim teorijama (Machery 2009: 76; Ramsey 2018: 90). Za potrebe našeg rada nije neophodno upuštati se u detaljna razmatranja pomenutih paradigmi. Između ostalog, poslednji trend među psiholozima je tzv. *hipoteza* heterogenosti, gledište da nema ispravnog odgovora na pitanje šta je pojam. U izvesnim kontekstima će se subjekt služiti prototipom da bi kategorizovao psa, dok će se u drugim kontekstima služiti egzemplarom. Tako Remzi ukazuje da bi filozofske intuicije podstaknute misaonim eksperimentima, u stvari bile rezultat različitih kognitivnih procesa. (Ramsey 2018: 96). Dovoljno je ukazati na neka opšta mesta i sagledati implikacije po filozofsku metodologiju.

Uzmimo da su pojmovi prototipovi. Oni jesu mentalne reprezentacije, ali ne nužnih i dovoljnih uslova. Prototipove možemo zamisliti kao idealizovane opise tipičnih članova neke kategorije. Prototip za psa može uključivati relevantna obeležja poput: laje, jede meso, ima četiri noge, dobar njuh i slično. Na primer, bigl bi bio tipičan član kategorije pasa jer ima veliki broj reprezentativnih obeležja. Međutim, obeležja uključena u izvesni prototip nisu nužna i dovoljna za članstvo u kategoriji – kineski ćubasti pas zadovoljava neka od obeležja (a ne sva), ali ćemo ga kategorizovati kao psa. Drugim rečima, članstvo u kategoriji je stvar stepena. Da bismo odredili da li neki pojedinačni primer možemo kategorizovati kao psa, razmatramo ima li *sličnosti* između prototipa i pojedinačnog primera koji razmatramo, namesto da primenjujemo definiciju (Medin and Smith 1984: 117). Suprotno klasičnoj teoriji pojmova, teorijom prototipova se pretpostavlja da prilikom kategorizovanja nekog primera, na umu imamo obeležja koja su statistički uobičajena.

Kako u jednom od poslednjih tekstova na ovu temu Remzi sugerise, u krajnjoj instanci, rezultati empirijskih istraživanja pojmova pružiće podršku eksperimentalnim filozofima koji pretpostavljaju da će uz razumevanje psiholoških procesa koji proizvode intuicije biti bliži odgovoru na pitanje o njihovoj prirodi. Možemo naslutiti da ova ideja implicitno sadrži razumevanje filozofske intuicije kao psihološkog stanja.⁷⁷ Remzi ponovo promišlja svoje stanovište 2018. i dolazi do radikalnijeg i čvršćeg stava: intuicije kao odgovore na misaone eksperimente treba u potpunosti napustiti (Ramsey 2018: 110).

Uobičajeno gledište u filozofiji duha jeste da teorije pojmova u psihologiji i filozofiji imaju zajednički cilj i da ih treba procenjivati na osnovu istih kriterijuma. Mašeri to stanovište dovodi u pitanje iscrpnom analizom u prva dva toma knjige *Doing without Concepts* i zaključuje da kada filozofi i psiholozi teoretišu o pojmovima, zapravo govore o različitim stvarima. Onda kad uvidimo da se njihovi ciljevi razlikuju, shvatićemo da se ne radi o rivalskim teorijama (McCaffrey and Machery 2012: 265) i da izraz „pojam“ ne referira na istu stvar u filozofiji s jedne, i psihologiji i kognitivnim naukama, sa druge strane. Filozofi koji insistiraju na psihološkom shvatanju pojmova u kontekstu našeg istraživanja dvostruko greše, jer prvo, psiholozi se ne bave pojmovnom analizom, i drugo, njihova istraživanja nisu relevantna za naše ciljeve (Ludwig 2013: 222).

6.6. Vitgenštajnovski prigovor klasičnoj koncepciji pojmovne analize

Empirijski prigovor psihologa smo rešili, ali preostaje nam srodni, teorijski prigovor pojmovnoj analizi. Najpoznatiji takav prigovor izneo je Vitgenštajn u *Filozofskim istraživanjima*. Prigovor se tiče mogućnosti definisanja pojmova u smislu navođenja nužnih i dovoljnih uslova. Razmotrimo

⁷⁷ Eksperimentalni filozofi uglavnom ne iznose definiciju filozofske intuicije kada nas izveštavaju o rezultatima svojih empirijskih istraživanja. Jedan od izuzetaka je Remzi: Ramsey 2018: 88.

primer pojma igre na kom ga Vitgenštajn ilustruje. Naime, Vitgenštajn nas poziva da pronađemo nešto zajedničko svim igrama (Vitgenštajn 1980[1953]: 66). Čini se da to ne može biti, na primer, rivalstvo među timovima (jer ima igara koje ne uključuju rivalstvo), zahtev da u igri mora učestvovati više od jedne osobe, kao nešto gde ima porednika (jer neke igre nemaju porednika); apstraktna obeležja poput biti izvor zabave i razonode se ne čine zadovoljavajućim, jer iako nužna, ne bi bila dovoljna, budući da mnoge stvari mogu zadovoljiti taj uslov, a ipak ne bismo rekli da se radi o igri.

„A zaključak ovog ispitivanja glasi: vidimo jednu komplikovanu mrežu sličnosti koje se međusobno prožimaju i ukrštaju. Sličnosti u velikom i u malom.“ (Ibid.).

Zaključak je da ne možemo reći „šta je zajedničko svim igrama“; da ne možemo izneti klasičnu definiciju, jer raspolazemo samo „porodičnim sličnostima“, pa „igre“ određujemo kao porodicu. Za pojam igre, kao i druge pojmove koji svoj izraz dobijaju u jeziku „Može da se kaže da [su pojmovi] sa *nejasnim granicama*...“ (Vitgenštajn 1980[1953]: 68)⁷⁸. Kako Vitgenštajn tvrdi, to ne znači da pod pojmom ne podrazumevamo nešto:

„Možda mi samo nekom drugom ne možemo da kažemo šta je igra? – Ali to nije neznanje. Mi granice ne poznajemo zato što one nisu povučene. Kao što je rečeno, mi možemo – za neku naročitu svrhu – povući neku granicu. Da li tek tako pojam postaje upotrebljiv? Nipošto. Sem za tu specijalnu svrhu. Ništa više nego što bi neko učinio upotrebljivom meru za dužinu '1 korak', koji bi dao definiciju: 1 korak = 75 cm“ (Vitgenštajn 1980[1953]: 67).

Na temelju ovakvih i sličnih pretpostavki mnogi savremeni filozofi zaključuju da metod pojmovne analize treba napustiti i zameniti ga drugim pristupima filozofskim problemima.⁷⁹ U nešto jednostavnijem obliku, njihova zamerka se tiče neuspeha da se pruži zadovoljavajuća analiza pojma koja će, kako smo ranije u radu videli, dati nužne i dovoljne uslove njegove primene, a istovremeno biti imuna na protivprimere. Drugim rečima, zamerka se tiče neuspeha da se pruži *reduktivna analiza* pojma. Kao primer se najčešće uzima epistemologija od trenutka kada je Getije izneo protivprimere klasičnoj definiciji znanja, tzv. post-getijeovska epistemologija.⁸⁰ Pokušaji poboljšanja klasične definicije znanja iznedrili su vodeće teorije o znanju i saznavnom opravdanju: uzročnu teoriju znanja koja postavlja zahtev postojanja uzročne veze između verovanja i istine (Goldman 1967); teoriju pouzdanosti koja zahteva da je verovanje povezano sa istinom putem pouzdanog procesa formiranja verovanja (Goldman 1986); kondicionalne teorije kojima se zahteva da verovanje prati istinu ili da istinito verovanje bude sigurno (Nozick 1981, Sosa 1999, Pritchard 2005); epistemologiju vrline (Zagzebski 1996). Istina, nijedna od ovih teorija ne prolazi lakmus test Getijeovog problema, te se javljaju važna metodološka pitanja, pa pitanje na kraju glasi: Ako nam reduktivna analiza pojma znanja izmiče, koja je svrha ovako zamišljenog epistemološkog poduhvata?

Moramo imati u vidu da savremeni epistemolozi nisu obeshrabreni ovom činjenicom. Ideja u pozadini ovog stava je da nam nije uvek potrebna potpuna analiza pojma da bismo naučili nešto o njegovoj primeni. Nije kao da nas analiza znanja nikuda nije odvela. Filozofi svakako znaju mnogo više o znanju posle odbacivanja brojnih pokušaja poboljšanja klasične definicije znanja. Umesto pesimističnog stava da je analiza znanja propali projekat, konstatujemo da postgetijeovska literatura predstavlja značajan izvor filozofskih uvida poslednjih pedesetak godina.

⁷⁸ Kurziv dodat.

⁷⁹ Kapelin na negativnom stavu prema metodi pojmovne analize temelji pojmovni inženjering o kom možemo grubo govoriti kao o normativnoj, nasuprot klasičnoj, deskriptivnoj analizi (Cappelen 2018), a Vilijamson epistemologiju koja polazi od pojma znanja kao bazičnog (Williamson 2000).

⁸⁰ Videti: Shope 1983.

Pričard (Duncan Pritchard) eksplicitno tvrdi da je pružanje reduktivne teorije o znanju herkulovski poduhvat, međutim, ne smatra da projekat izgradnje teorije o znanju uopšte zavisi od takvih mogućnosti (Pritchard 2012: 100). Da bismo razumeli šta želi da kaže možemo se pozvati na razliku između razumevanja pojmovne analize u *užem* i *širem* smislu (Ludwig 2007: 130–131; 2013: 219–220). Pojmovnu analizu u širem smislu bi trebalo razumeti kao idealizaciju, dok pod pojmovnom analizom u užem smislu ovi filozofi predlažu da usvojimo nešto poput Strosonovog shvatanja analize kao razjašnjavanja pojmova:

„Hajde da razmotrimo drugačiji model filozofske analize. Ovaj novi model je, tvrdim, realističniji i plodniji od prethodno razmatranog. (Možda bi namesto izraza „analiza“ bilo bolje koristiti izraz „razjašnjenje“ (eng. *elucidation*), budući da prvi izraz snažno upućuje na neku vrstu demontaže; ali ću se svejedno držati izraza „analiza“ jer se ustalio u upotrebi, a i razumljiviji je od drugog izraza koji sam pominjao)[...] Zamislimo, namesto toga, model složene mreže, sistema međusobno povezanih stvari, pojmova, takav da funkcija svake stvari, svakog pojma, sa filozofske tačke gledišta može biti shvaćena samo obuhvatanjem njihovih veza sa drugim stvarima i pojmovima, njihovim mestom u sistemu – ili još bolje, zamislimo sliku preplićućih sistema takve vrste“ (Strawson 1992: 19).

Ideja filozofa koji se pozivaju na Strosona je da *razjašnjenjem* pojmova možemo doći do informativne analize. Čak i da nismo došli do reduktivne analize znanja, ne znači da brojnim pokušajima da se znanje definiše nismo došli do suptilnijeg razumevanja tog pojma, njegove vrednosti, povezanosti sa drugim epistemičkim pojmovima i slično. To bi svakako objasnilo stav epistemologa da gore pomenute teorije o znanju nisu isprazne. Drugi antiskeptički raspoloženi filozofi, na primer, ukazuju da nije iznenađujuće što nijedna od predloženih definicija znanja ne uživa univerzalnu saglasnost, budući da su relativne s obzirom na neki cilj (Zagzebski 1999). Ovi antiskeptički razlozi sugerišu da ima nečeg pogrešnog u skeptičkim argumentima protiv metoda pojmovne analize ili barem da ne možemo olako tvrditi da je ovaj filozofski metod suštinski problematičan.

7. JEDNO REŠENJE: INTUICIJE KAO IZRAZ PREĆUTNOG ZNANJA

Većina savremenih autora prilikom bavljenja pojmovnom analizom pretpostavlja jezički obrt koji se dogodio u analitičkoj filozofiji tokom 20. veka, što je nastojanje koje i mi sledimo. U skladu sa jezičkim obrtom, gorepomenuta pitanja možemo formulirati u sledećem obliku: „Šta znači 'znanje'“? „Šta znači 'pravičnost'“? i slično. Razmatrajući metod analize u analitičkoj filozofiji, ukazali smo da su analitički filozofi na različite načine tumačili značaj jezika za filozofsko istraživanje. Za razmatranja koja se tiču pojmovne analize biće dragoceni uvidi filozofije običnog jezika. Prema tome, prirodni jezik ne podvrgavamo kritici i radikalnom preispitivanju, već ga uzimamo za osnovni predmet filozofskog proučavanja pretpostavljajući da filozofski pojmovi koren imaju u običnim pojmovima koji su vezani za prirodni jezik i uobičajenu upotrebu jezičkih izraza. Pretpostavka koja leži u pozadini jeste da razmatranjem značenja reči možemo rasvetliti prirodu filozofski zanimljivih fenomena. Prema tome, bilo bi pogrešno reći da analiza, opisivanje i karakterizacija svakodnevnog govora nalikuje sociološkoj studiji jezičkih navika ili leksikografiji jer je cilj pojmovne analize doći do otkrića, a ne beležiti postojeće (Grice 1995[1958]: 173).

Da bi odgovorio na mogući prigovor da ovakva vrsta filozofiranja nalikuje sociološkoj studiji ili leksikografiji Grajs nudi objašnjenje pojmovne analize. Pojmovna analiza je tradicionalni filozofski metod koji je primenjivan i u ranim Platonovim dijalozima. „Ova ideja se pojavila u novom ruhu kada je Mur povukao distinkciju između *znanja šta neki izraz znači* i *znanja o tome kako se on može analizirati*“ (Grice 1995[1958]: 173). Grajs cilja na to da ne možemo pitati šta nešto jeste ako u nekom smislu već ne znamo šta jeste. Ljudi koji filozofski postavljaju pitanje „šta je pravda“ su „u stanju da *primene* reč „pravda“ i srodnu reč „pravedan“ u određenim slučajevima“ (Grice 1995[1958]:174).

Da bismo načelno razumeli šta je to što želimo da otkrijemo, ukratko se osvrćemo na problem koji iskrsava prilikom bavljenja pojmovnom analizom – *Murov paradoks analize*.⁸¹ Paradoks dovodi u pitanje mogućnost da analiza ispuni izvesne uslove uspešnosti, naime ispravnost i informativnost. Platon u dijalogu *Menon* predočava sličan problem, poznat kao *Menonov paradoks*. Iscrpljen neuspešnim pokušajima da pruži definiciju vrline koja će zadovoljiti Sokrata, Menon prigovara:

„A kako ćeš istraživati, Sokrate, ono o čemu uopšte ni pojma nemaš šta je? Hoćeš li izneti neku stvar koja je nepoznata, pa onda pokušati da istražuješ? A šta ako slučajno naiđeš na pravu stvar, kako ćeš znati da je to baš ono što nisi znao?“ (Platon *Meno*: 80e)

Sokrat je, naizgled, saglasan, te u narednom koraku Menonov prigovor formuliše u formi paradoksa:

„[...] a to je teorija po kojoj čovek ne može istraživati ni ono što zna ni ono što ne zna; ono što zna – zato što, pošto ga zna, nema potrebe da istražuje; a ono što ne zna – zato što ne zna čak ni ono što treba da istražuje“ (Ibid.).

Murov paradoks analize je samo nova formulacija ovog problema. Analizu razumemo kao tvrđenje relacije ekvivalencije između *analizanduma* (predmeta analize) i *analizansa* (ono pomoću čega vršimo analizu). Paradoks analize se sastoji u sledećem: „ako jezički izraz na mestu *analizanduma* ima isto značenje kao jezički izraz na mestu *analizansa*, onda analiza tvrdi puki identitet i trivijalna je; ali ako dva jezička izraza nemaju isto značenje, analiza je netačna“ (Langford 1952[1942]: 323). Problem se može prikazati na sledeći način: preduslov pružanja ispravne analize značenja reči ili pojma je da filozof u nekom smislu već zna značenje te reči ili pojma. Ali, ako filozof već zna

⁸¹ Izraz „paradoks analize“ uveo je Lengford na osnovu Murovih razmatranja. Videti Langford 1952[1942].

značenje izvesne reči ili pojma, onda ne dolazi do nove informacije. Dakle, iako analiza ispunjava uslov ispravnosti, ne ispunjava uslov informativnosti.

Ovo prećutno znanje pojasnićemo pozivanjem na Strosonovu analogiju sa gramatikom na primeru srpskog jezika.⁸² Vuk Stefanović Karadžić je 1818. objavio *Srpski rječnik* i *Srpsku gramatiku* kojom je na temelju narodnog jezika definisan sistem modernog srpskog jezika. Gramatika je u izvesnom smislu deskriptivna disciplina koja opisuje strukturu jezika. Međutim, ona istovremeno predstavlja i skup pravila, te je cilj gramatike da nas uči pravilnostima jezika. Ukoliko bi iskrslilo pitanje koristi Vukove gramatike, na njega bismo mogli odgovoriti bar na dva različita načina. Prvo bismo se mogli pozvati na njen kulturno-istorijski značaj, posebno u kontekstu uspostavljanja društvenog položaja srpskog naroda u 19. veku. Ali, pitanje možemo razumeti i na drugačiji način. Možemo se pitati o koristi gramatike za kompetentna govorna lica jezika na kom se gramatika temelji.⁸³ Oni govore gramatički ispravnim jezikom, jer on predstavlja standard ispravnosti za gramatiku. Iako su u izvesnom smislu govornici narodnog jezika već znali gramatiku svog jezika, postoji smisao u kom bismo mogli tvrditi da je nisu znali. Obični govornici narodnog jezika ne bi bili u stanju da, poput lingviste, na sistematičan način predstave pravila na osnovu kojih procenjujemo gramatičku ispravnost nekog niza reči na srpskom jeziku, uprkos tome što je njihova govorna praksa vođena tim pravilima. Uviđamo da je jedna stvar ovladati nekom praksom, a sasvim druga stvar eksplicitno posedovati teoriju o toj praksi (Strawson 1992: 6).

Jezik je društvena pojava čiji nastanak vezujemo za nastanak ljudskog društva. Kao sistem znakova, jezik predstavlja osnovno sredstvo sporazumevanja i komunikacije među ljudima. Prema tome, jezik je vezan za misao na način koji uključuje nešto više od prećutnog vladanja gramatičkim pravilima; on mora uključivati i implicitno vladanje bogatim pojmovnim aparatom koji svoj izraz dobija u jeziku. Naša svakodnevna praksa nedvosmisleno ukazuje da zaista bar prećutno vladamo takvim kategorijalnim aparatom. Naravno, implicitno vladanje pojmovima ne znači da ih nismo nekako naučili. Reči koje izražavaju pojmove učimo na različite načine, ali ne tako što dobijamo teorijska uputstva za njihovu primenu. Tako kažemo da razumemo pojam moralne odgovornosti jer ga uspešno koristimo u svakodnevnom životu; znamo šta znači izraz „moralna odgovornost“ jer znamo ispravno da ga koristimo. U nekom drugom smislu bismo mogli reći da ne razumemo pojmove, da ne znamo šta je moralna odgovornost, odnosno da ne možemo reći šta znači „moralna odgovornost“. Isto važi i za ostale filozofski zanimljive pojmove - razumemo pojam znanja; znamo šta je znanje i razumemo izraz „znati“, iako nismo pohađali studijski kurs iz teorije saznanja. Ovladali smo praksom upotrebe pojmova i reči, ali nismo u stanju da neposredno opišemo i objasnimo našu upotrebu. Poput kompetentnih govornika srpskog jezika koji vladaju gramatikom srpskog jezika, a nisu u stanju da na sistematičan način predstave gramatička pravila, tako ni praktično vladanje našim pojmovnim aparatom ne povlači da posedujemo eksplicitno razumevanje principa koji upravljaju našim vladanjem pojmovima. To znanje je poput znanja gramatike – prećutno. Na filozofima je zadatak da ponude sistematično objašnjenje pojmovne strukture kojom implicitno vladamo, odnosno objašnjenje uslova primene pojmova ili jezičkih izraza.

Kada se upušta u filozofsku analizu, filozof ume da primeni reč „znanje“ u nekim situacijama, odnosno može biti spreman da se suzdrži od upotrebe reči „znanje“ u drugim slučajevima. Filozof koji se upušta u analizu znanja, prema tome, u izvesnom smislu poseduje znanje o predmetu analize, međutim ono nije eksplicitno već *prećutno znanje* koje je sadržano u upotrebi jezika. Međutim, naš filozof ne mora biti u stanju da neposredno pruži opštu odredbu kojom bi objasnio razlike u svojim primenama reči u različitim slučajevima (Grice 1995[1958]: 174).

⁸² Strawson 1992: 5.

⁸³ U ovom slučaju za temelj standardnog jezika uzeto je najrasprostranjenije, štokavsko narečje, odnosno novoštokavski dijalekti ijekavskog i ekavskog izgovora.

Jezik razumemo i kao sistem znakova koji imaju značenje. Kada govorimo o značenju jezičkih izraza, jezik posmatramo u njegovoj *kognitivnoj dimenziji*. Uzet u tom smislu, jezik predstavlja sredstvo putem kog izražavamo verovanja o svetu i pomoću kog ga opisujemo (Lazović 1992: 8). Međutim, da bismo imali verovanja, moramo posedovati pojmove. Ludvig (Kirk Ludwig) predlaže shvatanje pojmova u logičkom smislu; odnosno da pojmove možemo razumeti kao korelate predikatskih izraza, pa kao što predikati važe za objekte ili n-torke objekata, tako se i pojmovi primenjuju na objekte i n-torke objekata (Ludwig 2007: 130). Kompetentni govornici nekog jezika postajemo tako što učimo da upotrebljavamo reči u empirijskim okolnostima, u društvenom i prirodnom okruženju. Kao kompetentni govornici jezika u stanju smo da formulišemo uslove primene za predikate, što znači da smo sposobni za primenu pojmova koje naše reči izražavaju. Znanje značenja reči, uslova njihove primene i pojmovna kompetencija ima, dakle, empirijski karakter. Ovako shvaćeni pojmovi nisu

„[P]sihološki entiteti, strukture u glavi, reči u jeziku misli, platonovske forme, prirodne vrste i slično. [...] [N]ačinu na koji za naše potrebe govorimo o pojmovima možemo pristupiti kao zgodnoj skraćenici za podrobno objašnjenje zajedničkih pozadinskih obeležja subjekata i njihovih misli i veza sa svetom i jezikom u pogledu čega im i pripisujemo pojmove“ (Ludwig 2010: 444).

Na primer, pojmovi jazavičara i rase pasa su zajednički elementi misli da su jazavičari rasa pasa nastala u Nemačkoj i misli da su jazavičari rasa pasa podložna problemima sa kičmom, ali ove misli imaju različit sadržaj jer način na koji su pojmovi kombinovani u mislima određuje njihovu istinosnu vrednost. Zato možemo da govorimo o pojmovnim istinama poput već pomenute, da je keruša ženski pas. Ovaj iskaz smatramo pojmovnom istinom jer o njegovoj istinitosti možemo prosuditi samo na osnovu sadržanih pojmova.⁸⁴

Da bi ostvarili cilj teorijskog razumevanja svakodnevne prakse upotrebe filozofski zanimljivih pojmova, odnosno razumevanja samih pojmova i značenja jezičkih izraza kojima izražavamo pojmove, filozofi se služe *metodom pojmovne analize*. Budući da filozofi posebnu težinu stavljaju na aktualnu upotrebu pojmova – bilo u kontekstu svakodnevnog života ili profesionalnih interesovanja pravnika, matematičara ili biologa⁸⁵, analizu pojmova počinju razmatrajući stvarne ili zamišljene slučajeve primene pojma. Ideja koja stoji u pozadini primene ovih slučajeva, odnosno *misaonih eksperimenata* je da nas podseti na ono što već znamo: kako se pojam koji nas zanima zaista upotrebljava u svakodnevnom govoru (Strawson 1992: 9).

Reakciju na misaoni eksperiment koju ćemo smatrati intuicijom jeste verovanje koje treba razumeti kao proizvod naše kompetencije da primenimo pojam. Intuicije nisu izraz nekog prethodnog

⁸⁴ Jezička paralela pojmovnih istina su analitički iskazi. Savremeni stav prema analitičnosti uglavnom je obojen Kvajnovom kritikom. Tako mnogi filozofi smatraju da analitičke istine ne postoje, ili drže nešto slabiji stav da iako postoje, nisu filozofski relevantne. Kvajnovi zaključci o distinkciji analitičko/sintetičko imaju brojne sledbenike, međutim, oni s jedne strane zavise od usvajanja izvesnih aspekata Kvajnove šire teorijske pozicije; kako Zorićeva pokazuje, u krajnjoj instanci se tiču usvajanja bihejviorističkog shvatanja jezika, pa „ukoliko ne usvojimo bihejviorističko stanovište u pogledu značenja, ne moramo se odreći distinkcije analitičko/sintetičko“ (Zorić 2012: 64). S druge strane, koliko imaju sledbenika, toliko imaju i protivnika, čime ovi negativni zaključci u pogledu distinkcije gube na dijalektičkoj težini. Druga linija kritike koja je dovela do gubljenja interesovanja za analitičnost predvođena je Kripkeom i Patnamom, međutim, ova kritika tiče se shvatanja pojma analitičnosti u okviru filozofije logičkog pozitivizma.

⁸⁵ Ključnim pojmovima posebnih disciplina ovladavamo kroz obrazovanje, odnosno praćenjem eksplicitnih teorijskih uputstava za njihovu primenu. Ipak, kategorijalni aparat stručnjaka u nekoj oblasti *qua* stručnjaka, nije iscrpljen ključnim pojmovima njegove discipline, već uključuje i korišćenje pojmova čija primena je šira od primene pojmova koji su karakteristični za struku, na primer: činjenica, uzrok, zaključak i slično. Međutim, iako vlada upotrebom ovih pojmova u okviru svoje discipline, stručnjak ne mora biti u stanju da iznese jasno i opšte objašnjenje preduslova pravilne upotrebe pojmova koji nemaju striktno disciplinarnu primenu.

propozicionalnog znanja kao što je to možda implicirala Džeksonova teorija, već su izraz prethodnog znanja-kako ili pojmovne kompetencije (Ludwig 2010: 432).

8. ELIMINATIVISTIČKI PRIGOVORI TRADICIONALNOJ FILOZOFSKOJ METODOLOGIJI

Linija kritike teze centralnosti koju razmatramo u ovom poglavlju dolazi iz tabora filozofa naklonjenih tradicionalnim koncepcijama filozofiranja, odnosno odbrani „filozofije iz fotelje“. Vilijamson, Kapelin i Dojč su neki od autora koji pružaju najrazvijenije kritike u ovom smeru. Sva tri autora kritiku, između ostalog, iscrpno demonstriraju na razmatranju Getijeovog slučaja. Dovodeći u pitanje upotrebu intuicija kao evidencije na način na koji je predstavljeno „standardnom filozofskom procedurom“, ovi autori takođe nude odgovor na kritike eksperimentalista koje su potencijalno pogubne po tradicionalnu filozofiju. Njihova ideja je da omeđe domen u kom se mogu kretati odredbe filozofskih metoda analitičke filozofije. Stanovišta koja predlažu pružaju plauzibilnost slici filozofije iz fotelje koja se ne temelji na filozofskim intuicijama. U okviru njihovih kritika možemo izdvojiti nekoliko argumenata.

U ovom delu razmatramo argumente tradicionalista protiv gledišta da intuicije igraju ulogu u filozofiji. Među ovim filozofima posebno se izdvajaju Dojč i Kapelin koji svoj stav potkrepljuju analizom filozofskih tekstova, odnosno paradigmatičnih primera upotrebe metoda misaonog eksperimenta i pozivanja na filozofske intuicije u smislu koji izražava teza centralnosti. Njihova ideja je da se rezultati ovih ispitivanja mogu ekstrapolirati na ostatak filozofske prakse. Dovodeњem u pitanje uloge intuicija u hipotetičkim scenarijima, ovi filozofi osporavaju i sveprisutnost metoda misaonog eksperimenta u filozofiji ako kao centralnu i ključnu komponentu ovog metoda uzimamo intuicije o slučajevima. Zaključak koji izvodi iz svojih deskriptivnih studija je da se filozofi ne pozivaju na intuicije, odnosno da ne postoji zadovoljavajuća epistemološka odbrana korišćenja intuicija, te da bi trebalo napustiti kako poziciju metodološkog racionalizma, tako i projekat eksperimentalne filozofije.

8.1. Argument protiv psihologizacije evidencije

Vilijamson primećuje da je predstava o intuicijama kao evidenciji posledica sklonosti metafilozofa da psihologizuju evidenciju, navodeći da je teško uvideti kako od psihološke premise možemo doći do zaključka o prirodi znanja, a ne samo o onome što mislimo o znanju, odnosno predmetu našeg istraživanja (Williamson 2007: 211).⁸⁶

Da bismo razumeli na šta Vilijamson cilja, napravićemo važne distinkcije koje su do sada u radu samo podrazumevane, a tiču se različitih načina na koje metaepistemolozi shvataju pojam *evidencije* u kontekstu debata o ulozi intuicija u filozofiji. Pokazaćemo da Vilijamsonova kritika važi samo za neke od interpretacija pojma intuicije i pojma evidencije. No, pre nego što se upustimo u ta ispitivanja, razmotrimo neke opšte odredbe pojma evidencije.⁸⁷

Pojam evidencije ne vezujemo isključivo za filozofiju, iako ovaj pojam zauzima centralno mesto prvenstveno u epistemologiji kao filozofskoj disciplini.⁸⁸ Prilikom razmatranja pojma evidencije, mnogi filozofi prave osvrt na pojam evidencije u drugim naučnim oblastima, a pre svega u pravnom

⁸⁶ Vilijamson zastupa propozicijsko razumevanje evidencije.

⁸⁷ Iako bi se možda očekivalo od nas da ova razmatraja predstavimo u ranijim poglavljima, ostavili smo ih za kasnije stupnjeve našeg istraživanja jer ove rasprave još uvek ne zauzimaju istaknuto mesto u metafilozofskim raspravama o ulozi intuicija u filozofiji budući da većina učesnika debate ne eksplicira svoje stanovište o pojmu evidencije niti prave relevantne distinkcije koje se tiču interpretacije uzraza „intuicija“ o kojima u ovom poglavlju povlačimo. Videti: Cath 2012: 316; Nado 2017: 388–389.

⁸⁸ Filozofija nauke je druga filozofska disciplina u kojoj pojam evidencije takođe zauzima centralnu poziciju. U ovom kontekstu, evidenciju možemo razumeti kao ono što potvrđuje ili opovrgava naučnu hipotezu.

diskursu.⁸⁹ Odluka u sudskom postupku zavisi od činjenica ili istine, odnosno stanja stvari. Pravnici ne ulaze u razmatranje pojma činjenice niti istine, već pretpostavljaju realističko shvatanje istine kao korespondencije.⁹⁰ Radi premošćavanja jaza između onoga što je slučaj i onoga što se tvrdi i pretpostavlja da je slučaj, sprovodi se dokazni postupak. Da bi se neka odluka smatrala opravdanom, ona mora biti zasnovana na dokaznom osnovu (*probatio, argumentum*) (Marković 1908: 5).⁹¹ Odnosno, cilj je sticanje empirijskog znanja, a sredstva za sticanje tog znanja, u pravnom kontekstu su iskustvo i čulno opažanje. Cilj nalaženja dokaznih osnova je da se dođe do *izvesnosti*⁹², odnosno „zaključka o nesumnjivom postojanju ili nepostojanju činjenica, zasnovanom na objektivnim merilima rasuđivanja“⁹³.

Ono što je za nas od posebnog interesa je pojam dokaznog osnova: „skup osnova ili razloga, koji govore za istinitost ili izvesnost neke važne činjenice u postupku“ (Marković 1908: 6). Ovi osnovi se najčešće ne navode iscrpno u odredbama zakona, niti se može govoriti o jedinstvenom razumevanju pojma dokaza, odnosno evidencije u pravnom kontekstu⁹⁴. Tako dokaz možemo odrediti kao „stvar ili lice koje omogućuje sudu da čulnim opažanjem stekne saznanje o istinitosti tvrdnje o relevantnoj činjenici“ (Radovanov 2014: 174). Preciznije, izvori dokaza se dele na lične i materijalne. Lični izvori dokaza su svedoci, stranka ili veštak, a dokazi su njihovi iskazi, a ne same osobe. Materijalni izvori dokaza su objekti čulnog iskustva: fizički predmeti, fotografije, dokumenta, video-tonske zapisi, otisci prstiju i slično. Međutim, u slučaju materijalnih izvora dokaza, pravnici izvor dokaza i dokaz uzimaju kao sinonimne:

„Dokazi predstavljaju one podatke do kojih se dođe primenom dokaznih sredstava, a proizlaze iz dokaznih izvora, pa je tako na primer, kod saslušanja okrivljenog dokaz – iskaz okrivljenog, kod ispitivanja svedoka je to iskaz svedoka, kod veštačenja – nalaz i mišljenje veštaka, a kod svih oblika uvida u određene materijalne predmete, dokazi su sami ti predmeti, odnosno oni podaci koji proističu iz opšteg i logičkog značaja tih predmeta, ili su u logičkom smislu neodvojivi od samih tih predmeta pa se stoga s njima i poistovećuju“ (Škulić 2013: 195).

Može se tvrditi da evidencija igra ulogu posrednika u našim nastojanjima da dođemo do istine, odnosno tačne slike sveta. U situacijama poput onih u pravnom kontekstu, ali i u situacijama u svakodnevnom životu u kojima nam stanje stvari nije transparentno, težimo da postupamo *epistemički odgovorno*.

Način na koji pravnici govore o evidenciji je u saglasnosti sa svakodnevnim govorom, gde se pod evidencijom vrlo često podrazumevaju fizički predmeti. Naravno, ne isključujemo mogućnost da bi uz zahtev za preciziranjem, odgovor na pitanje prirode evidencije bio drugačiji⁹⁵, ali u ovim kontekstima takav zahtev očigledno ne postoji. Suprotno tome, ovakvo razumevanje evidencije je

⁸⁹ Videti: Feldman 2010: 349; Kelly 2016.

⁹⁰ Videti: Marković 1908: 6; Škulić 2013: 192.

⁹¹ U narednim pasusima izraze „evidencija“ i „dokaz“ uzimamo u istom značenju. Dok je izraz „evidencija“ ustaljen u filozofskom jeziku, u pravnom jeziku je ustaljena upotreba izraza „dokaz“. Na engleskom jeziku se u oba slučaja upotrebljava izraz „evidence“.

⁹² Ova izvesnost nije apsolutna, već praktična.

⁹³ *Zakonik o krivičnom postupku*, "Službeni glasnik RS", br. 72 od 28. septembra 2011, 101 od 30. decembra 2011, 121 od 24. decembra 2012, 32 od 8. aprila 2013, 45 od 22. maja 2013, 55 od 23. maja 2014, 35 od 21. maja 2019, 27 od 24. marta 2021 - US, 62 od 17. juna 2021 – US.

⁹⁴ Povlači se i distinkcija između *posrednih* i *neposrednih* dokaza. Ova razlika se temelji na vrsti veze između „izvora saznanja i određenih činjenica koje su predmet dokazivanja“ (Škulić 2013: 188). Ako je ova veza direktna, radi se o posrednim dokazima, i obratno, ako je veza indirektna, govorimo o indirektnim dokazima. Naša razmatranja se tiču samo posrednih dokaza.

⁹⁵ U nekim okolnostima su zahtevi blaži te je dovoljno da se evidencija u načelu može prikazati pomoću iskaza (Lazović 2009: 36).

daleko od opšteprihvaćenog u filozofiji. Štaviše, nije ni naročito popularno, te se ističe da filozofsko shvatanje evidencije stoji u oštrm kontrastu sa nefilozofskim razumevanjem evidencije (Kelly 2016).

Osnovna podela koju možemo da napravimo među različitim filozofskim shvatanjima evidencije jeste podela na stanovišta koja tvrde da je sva evidencija *propozicijska* i ona prema kojima je evidencija *nepropozicijska* (više nalikuje objektima nego propozicijama) (Kelly 2008: 940). Na ovu podelu možemo dodati drugu: na internaliste i eksternaliste u pogledu evidencije, te govoriti o internalistima koji smatraju da je evidencija propozicijska, eksternalistima koji smatraju da je evidencija nepropozicijska, i obratno (Ibid).

O opravdanju govorimo i u kontekstima koji nisu sazajni, te se nameće pitanje šta karakteriše *epistemičko* opravdanje, nasuprot, npr. moralnom opravdanju. Ovo možemo pojasniti razmatranjem našeg cilja u sazajnom kontekstu: „[...] cilj naših kognitivnih napora je *istina*: želimo da naša verovanja tačno i precizno opisuju svet“ (BonJour 1988: 7). Najveći deo tradicionalne epistemologije posvećen je razmatranju opravdanja kao spone između verovanja, kao subjektivnog uslova za znanje i istine, kao objektivnog uslova. Prema tome, ova uloga opravdanja kao spone ka istini je ono što ga čini *sazajnim* opravdanjem.

O ovom trećem uslovu se tradicionalno govori kao o snažnom osnovu, dobrim razlozima ili adekvatnoj evidenciji⁹⁶ (Feldman 2013: 338). Ne samo da se ovi izrazi mogu dovesti u tesnu vezu, već se u ovom kontekstu upotrebljavaju u istom značenju. Sazajno opravdanje je tradicionalno shvatano kao skup razloga ili evidencije koje uvećava izgleda da je verovanje istinito. Formalno se ovi razlozi mogu predstaviti kao premise iz kojih se induktivno ili deduktivno izvodi zaključak (iskaz koji je predmet verovanja). Stoga se tvrdi da tradicionalno shvaćeno sazajno opravdanje ima inferencijalnu strukturu (Lazović 2009: 34). U sklopu ovakve slike epistemologije, pojam opravdanja je *normativan* pojam. Međutim, pored *normativne* dimenzije, sazajno opravdanje uključuje i *činjeničku* dimenziju (Lazović 2008: 6). Činjenička dimenzija se tiče već pomenute veze između opravdanja i istine, gde je cilj opravdanja da upućuje na istinu verovanja. Lazović ukazuje da ove dve dimenzije ne treba shvatiti kao međusobno nezavisne: normativna (ili deontološka dimenzija) „izražena je zahtevom da bi subjekt, ukoliko želi da bude *epistemički racionalan*, trebalo da prihvata epistemički opravdana verovanja i odbacuje ona koja su epistemički neopravdana“ (Lazović 2008: 6).⁹⁷

Tezom centralnosti koja služi kao okosnica rada, tvrdi se da su intuicije *evidencija* u prilog neke filozofske teorije. Prateći liniju argumentacije tradicionalnog shvatanja opravdanja, pojam evidencije na koji se tezom referira može biti shvaćen kao istovetan pojmu sazajnog opravdanja. Prema tome, tezu centralnosti bi trebalo interpretirati kao da pretpostavlja da intuicije igraju *ulogu opravdanja*.

Lajkan (William Lycan) ukazuje da izraz „intuicija“ ispoljava selarsovsku dvosmislenost *mentalno stanje/sadržaj stanja* (Lycan 1988)⁹⁸. Prilikom razmatranja *neposrednog čulnog iskustva*, Selars insistira da na umu moramo imati izvesnu dvosmislenost takvog iskustva;

„Jer iako je *vizuelno opažanje* da je, ono x tamo, crveno, sticanje iskustva – zaista paradigmatičan primer sticanja iskustva – ne sledi da je i sam deskriptivni sadržaj, koji

⁹⁶ Na primer, da se pojam sazajnog opravdanja dovodi u tesnu vezu s pojmom evidencije ukazuje i Čizolmova formulacija klasične definicije znanja: *S* zna da *p* akko 1. *S* prihvata *p*, 2. *S* ima adekvatnu evidenciju za *p*, 3. *p* je istinito (Chisholm 1956: 16)

⁹⁷ Kurziv dodat.

⁹⁸ U literaturi na engleskom jeziku koja se bavi filozofskim intuicijama ova dvosmislenost se označava izrazima *intuiting* (prevodimo kao „mentalno stanje“) i *intuited* (prevodimo ga kao „sadržaj tog stanja“).

mu odgovara, sticanje iskustva. Štaviše, zato što bi činjenica da ono tamo x [Jovani] izgleda da je crveno, bilo vizuelno opažanje, iz [Jovaninog] ugla, to x tamo je crveno ako je njegov propozicionalni sadržaj istinit, i zato što kada bi bilo vizuelno opažanje, onda bi bilo sticanje iskustva, moramo izbeći zaključak da je sama činjenica da ono x tamo [Jovani] izgleda crveno, sticanje iskustva. Uistinu, činjenica da mi nešto izgleda crveno i sama može biti iskušena. Međutim, ona sama nije sticanje iskustva“ (Sellars 1956: 282).

U kontekstu Selarsovih razmatranja ova dvosmislenost upućuje na razliku između *akta* svesti o nekom objektu i samog *objekta*, gde o aktu govori kao o *opažanju*, a o objektu kao *opaženom* (Sellars 1956: 254). Tako Lajkan tvrdi da izraz „intuicija“ možemo razumeti kao da referira na mentalno stanje (eng. *intuiting*), ili kao da referira na sadržaj tog stanja (eng. *intuited*).

„Oni [savremeni analitički filozofi] misle da se krajnja evidencija u filozofiji sastoji samo od intuicija. Saterani u čošak, priznaće da pod tim ne podrazumevaju da se naša krajnja evidencija sastoji uglavnom iz nepsiholoških istina koje su sadržaj ovih intuicija, već da pod tim podrazumevaju da se naša krajnja evidencija sastoji samo od intuicija“ (Williamson 2004: 119).

Podsetimo se prvo Kapelinove osnovne formulacije teze centralnosti:

TC: „Savremeni analitički filozofi se oslanjaju na intuicije kao evidenciju (ili *izvor evidencije*) za filozofske teorije“ (Cappelen 2012: 3).⁹⁹

Vilijamsonu se može odgovoriti na sledeći način: kada se obavezuje na pretpostavku da intuicije igraju ulogu evidencije u filozofiji, ne znači da se (nužno) obavezuje na psihološku interpretaciju koju Vilijamson sugerije. Razlog je to što se izraz „intuicija“ može interpretirati u smislu u kojem referira na sadržaj intuicije.¹⁰⁰ Tako Biler koji intuicije određuje kao *sui generis* mentalna stanja eksplicitno tvrdi:

„Kad kažem da intuicije služe kao evidencija, pod time naravno podrazumevam da se *sadržaj* intuicija računa kao evidencija“ (Bealer 1998: 205).

Međutim, na ovaj način neki od filozofa samo naizgled izbegavaju Vilijamsonov prigovor jer, da bi obezbedili vezu između sazajnog subjekta i iskaza *p*, „intuiciju“ u smislu mentalnog stanja uzimaju za izvor evidencije za *p* (iskaz koji je sadržaj evidencije, na primer, da Jovana ne zna da je 13h). Videli smo da to rade naturalistički orijentisani filozofi čija gledišta smo razmatrali, ali i oni tradicionalni, jer i jedni i drugi govore o „intuicijama“ kao o mentalnom stanju koje je jedno od glavnih izvora evidencije.¹⁰¹

„Verujemo da se tradicionalnim filozofskim gledištem o intuicijama smatra da intuicije predstavljaju osnovni izvor evidencije (ili možda porodicu osnovnih izvora evidencije). Stoga mnogi tradicionalni filozofi smatraju da kada neko ima intuiciju sa sadržajem *p*, u stvari ima *prima facie* evidenciju za istinu *p*. Drugim rečima $I(p)$ je *prima facie* evidencija za *p*“ (Goldman and Pust 1998: 181).

Na ovom mestu se vraćamo razmatranjima poznatim iz četvrtog i šestog poglavlja gde smo kao dve osnovne ideje o načinu na koji bi mogla da se obezbedi potrebna veza između sazajnog subjekta i

⁹⁹ Kurziv dodat.

¹⁰⁰ Videti: Cath 2012: 317.

¹⁰¹ Videti: Ramsey 2018: 88; Goldman and Pust 1998: 180; Bealer 1998: 217.

intuicije u smislu mentalnog stanja, izdvojili rilajabilizam i fenomenalizam. Vidimo dakle, da ovakva shvatanja prirode i uloge intuicija u filozofiji zavise od nestandardnog načina razumevanja sazajnog opravdanja.

Međutim rešenje za koje smo se mi u ovom radu odlučili izbegava Vilijamsonov prigovor utoliko što je posredi *etiološko* shvatanje intuicija, odnosno shvatanje koje u obzir uzima poreklo intuicija. Prema ovakvom, etiološkom shvatanju intuicije jesu evidencija u smislu da sadržaj intuicije može biti evidencija za ili protiv filozofske teorije, ali nije evidencija u smislu da kao mentalno stanje služi kao izvor evidencije.¹⁰² Prema tome, za nas nisu relevantna razmatranja koja se tiču toga koja vrsta mentalnih stanja su intuicije kao reakcije na misaone eksperimente. One mogu biti i obična verovanja, jer je njihova pouzdanost osigurana njihovom etiologijom, odnosno činjenicom da predstavljaju izraz naše pojmovne kompetencije u smislu koji smo naznačili u prethodnom poglavlju.

8.2. Argument koji se poziva na argumentaciju

U knjizi *The Myth of the Intuitive* Dojč za cilj postavlja odbranu tradicionalne filozofske metodologije od napada eksperimentalnih filozofa. Međutim, njegova odbrana, budući usmerena na tezu centralnosti, nema negativne implikacije samo po eksperimentalnu filozofiju, već i po „standardnu filozofsku proceduru“. Posledice njegovih zaključaka su, po pretpostavci, dvojake: s jedne strane, pokazuju irelevantnost eksperimentalnih istraživanja, a s druge strane izoštravaju sliku metodologije koju analitički filozofi zaista upošljavaju.

Dojčov argument koji se poziva na argumentaciju ispitivaćemo na jednom od Getijeovih misaonih eksperimenata. Pogledajmo primer gledišta protiv kog će Dojč oštro argumentovati, a koji odslikava uobičajeno gledište u metafilozofskoj literaturi:

„Getije ne iznosi eksplicitan argument koji tačno pokazuje zašto Smitov sud ne predstavlja znanje: ne nudi pozitivnu analizu znanja, niti navodi nužne uslove za znanje koji nedostaju u ovom slučaju. Ali uprkos tome što nije objasnio, niti možda čak ni znao zašto se oseća tako u vezi ovog slučaja, Getije deluje uvereno da će njegovu intuiciju osetiti i drugi, a i on sam u drugim prilikama“ (Nagel 2012: 503).

Suprotno Nejgelovoj (Jennifer Nagel), Dojč insistira da se filozofi nikada ne oslanjaju na intuicije kao evidenciju, već isključivo na argumente.

„Prisustvo argumenata pokazuje da je ideja da se Getije oslanja samo na intuiciju u prilog sudova o njegovim primerima mit, deo filozofskog folklor“ (Deutsch 2015: 83)¹⁰³.

U Getijeovom izvornom članku nema eksplicitnog pozivanja na „intuicije“, „sklonosti da se veruje“, „sudove“ ili psihološka stanja (Cappelin 2012: 194; Deutsch 2015: 84; Deutsch 2016a: 70). Ovi autori su svesni da to ne znači da se Getije ne oslanja na intuicije implicitno¹⁰⁴, ali imaju negativan odnos prema takvoj *moćnosti*, što najbolje možemo ilustrovati sledećim rečima:

¹⁰² Ludvig prosto tvrdi da intuicije nisu evidencija, ali pretpostavljamo da na umu ima ovakvo razumevanje. Videti: Ludwig 2007; 2010.

¹⁰³ Iz stava da se Getije u svom argumentu protiv klasične definicije znanja ne poziva na intuicije, Dojč izvodi zaključak da taj argument ne uključuje ni primenu metoda misaonog eksperimenta (Deutsch 2016a: 71).

¹⁰⁴ Dovoljno je razmotriti primere iz svakodnevnog života gde vrlo često ne referiramo eksplicitno na evidenciju u prilog tvrdnji koje iznosimo. Na primer, mogu dovesti u pitanje nečiju tvrdnju da je učionica prazna tvrdeći „Aleksandra je u učionici“, ne pominjući pritom da imam perceptivnu evidenciju u prilog istinitosti svog iskaza.

„Ali, snaga ovog 'možda' je prilično slaba. Uostalom, Getije je možda nameravao da njegove tvrdnje prihvatimo na osnovu gledanja u šolju ili pozicije zvezda“ (Deutsch 2016a: 73).

Razmotrimo prvi od dva Getijeova misaona eksperimenta.

„Pretpostavimo da su se Smit i Džons prijavili na konkurs za neki posao. I pretpostavimo da Smit ima jako svedočanstvo za sledeći konjunktivni iskaz: (d) Džons je čovek koji će dobiti posao i Džons ima deset novčića u svom džepu. Smitovo svedočanstvo za (d) moglo bi se sastojati u tome da ga je predsednik kompanije uverio da će na kraju Džons biti izabran, a on, Smit, prebrojao je novčiće u Džonsovom džepu pre deset minuta. Iskaz (d) implicira: (e) Čovek koji će dobiti posao ima deset novčića u svom džepu. Pretpostavimo da Smit uviđa implikaciju od (d) ka (e) na osnovu (d), za koje ima jako svedočanstvo. U ovom slučaju, sasvim jasno opravdano veruje da je (e) istinito.

Međutim, zamislite dalje, da je bez Smitovog znanja, on, a ne Džons, dobio posao. Takođe, bez Smitovog znanja, i on sam ima deset novčića u džepu. Iskaz (e) je onda istinit, iako je iskaz (d), iz kog Smit izvodi zaključak (e), lažan“ (Gettier 1963: 122).

U ovom primeru problem nastaje zato što, uprkos činjenici da je Smit ispunio sve relevantne epistemičke uslove (poseduje jako svedočanstvo) i njegovo verovanje je istinito, ne poseduje znanje. Ono što je zajedničko svim getijeovskim primerima je da sadrže kombinaciju „duple sreće“ (Zagzebski 1994: 66; Deutsch 2016a: 75). Prvo, Smit verovanje da (e) [Čovek koji će dobiti posao ima deset novčića u džepu] zasniva na broju novčića u džepu Džonsa, za kog, usled nesrećnog sticaja okolnosti pogrešno veruje da je čovek koji će dobiti posao. Drugo, Smitovo verovanje da (e) je istinito srećnim spletom okolnosti, na osnovu broja novčića u Smitovom džepu i odlukom kompanije da Smit dobije posao, odnosno stanja stvari koje Smitu nije poznato. Dakle, usled „loše“ sreće, Smit poseduje opravdanje za lažno verovanje, ali uplivom „dobre“ sreće efekat „loše“ sreće biva poništen i dovodi Smita do opravdanog istinitog verovanja. Međutim, prisustvo slučajnosti dovodi do toga da Smitu nećemo pripisati znanje iako poseduje opravdano istinito verovanje. Profesionalni filozofi ovaj odgovor popularno nazivaju *getijeovska intuicija*¹⁰⁵ (G: Smit ne zna da čovek koji će dobiti posao ima deset novčića u džepu).

Dojč navodi da Getijeov protivprimer može nekim ljudima biti intuitivan, ali da to ne utiče na logičku valjanost argumenta. Tradicionalnim filozofskim argumentima nije potrebna intuicija kao evidencija (Deutsch 2010: 452). Ovakav stav Dojč objašnjava pretpostavkom da Getije u tekstu eksplicitno navodi argument u prilog (G).

„Znamo da slučaj sa 10 novčića pobija klasičnu definiciju znanja, ne zato što većina ljudi ima ili bi imala intuiciju da Getijeov Smit ima opravdano istinito verovanje, ali ne i znanje, već zato što postoje dobri argumenti (neke od njih iznosi sam Getije) u prilog zaključka da on ne zna. Naše znanje da li je neka filozofska teorija pobijena protivprimerom, generalno zavisi od *argumenata, a ne intuicija*“ (Deutsch 2015: 74).

Argument koji Getije navodi u prilog istinitosti (G) Dojč ukratko opisuje:

„U oba slučaja, iako Smit ima opravdano istinito verovanje, njegovo verovanje je istinito sticajem srećnih okolnosti. Getije tvrdi da puko slučajno istinita verovanja ne predstavljaju znanje, i da [je] prema tome (G) istinito“ (Deutsch 2016a: 73).

¹⁰⁵ Turri 2013: 1.

„Zastupnik argumenta koji se poziva na argumentaciju može, na primer, reći da je Getijeov argument u prilog (G) zasnovan na fenomenu poznatom kao 'epistemička sreća': Za svaki svoj primer Getije tvrdi da je (G) istinito usled činjenice da je opravdano verovanje sazajnog subjekta istinito samo srećnim sticajem okolnosti (Deutsch 2016b: 298).

Potkrepljenje ideje da je sud o hipotetičkim scenarijima zasnovan na argumentu, Dojč i Kapelin nalaze u literaturi koja je usledila neposredno nakon objavljivanja Getijeovog članka (Cappelen 2012: 194).¹⁰⁶ Getije je svojim tekstom uspešno doveo u pitanje dovoljnost uslova iz klasične definicije znanja. Iako nije izneo svoj predlog dodatnih ili izmenjenih uslova, svojim *argumentom* je postavio temelje za dalje pokušaje. Tako, u duhu Getijeovog rada, ni rani pokušaji poboljšanja klasične definicije znanja „nisu zasnovani na intuitivnosti ovog ili onog protivprimer“, već na argumentu da slučajnost isključuje znanje (Deutsch 2016a: 80). Različiti predlozi za dopunu klasične definicije znanja proističu iz različitih dijagnoza ove vrste sreće ili slučajnosti. Klark, na primer, smatra da je Smitovo verovanje slučajno istinito jer je, u krajnjoj liniji, zasnovano na lažnom verovanju, a Goldman da je slučajnost posledica nepostojanja primerene uzročne veze između subjektivog verovanja i stanja stvari na koje se odnosi.

Dojčovo stanovište može se predstaviti u svetlu distinkcije između inferencijalnog i neinferencijalnog opravdanja (Brown 2017: 198). Braunova (Jessica Brown) to čini na sledeći način:

1. Znanje je nesaglasno sa F
2. Getijeov subjekt zadovoljava F
3. Dakle, Getijeov subjekt ne poseduje znanje

U skladu sa inferencijalnim shvatanjem opravdanja, da bi zaključak 3. bio opravdan, moramo imati nezavisno opravdanje za premise 1. i 2. Međutim, čak i kada bismo imali prethodno i nezavisno opravdanje u prilog 1. premise, moglo bi se postaviti pitanje da li je ono nezavisno od intuicija. Štaviše, moglo bi se tvrditi da zavisi od intuicija ili da delom zavisi od intuicija (Nado 2016; Brown 2017: 198; Wang 2018: 93; Egler 2020: 3367). S obzirom na to da da nije jasno kako se može obezbediti potrebno opravdanje za pomenute premise, Dojčov stav da je njegovo stanovište u prednosti u odnosu na metafilozofska stanovišta koja ističu ulogu intuicija, gubi na snazi. Mnogi filozofi se ne slažu da navođenje argumenta isključuje mogućnost pozivanja na intuicije (Nado 2016). Iako nećemo ići ovom linijom argumentacije protiv Dojčovih uvida, nego ćemo tvrditi da je ono što Dojč smatra argumentom, u stvari intuicija koja je izraz naše pojmovne kompetencije, naš utisak je da Dojčova razmatranja nisu dovoljna da konačno presude protiv uloge intuicija. Štaviše, ovaj utisak ćemo u narednom poglavlju potkrepiti važnim uvidima iz istorije epistemologije.

¹⁰⁶ Kapelin ovde referira na Clark 1963; Lehrer 1965; Sosa 1965.

9. ANALITIČKI EPISTEMOLOZI KAO EKSPERTI

9.1. Epistemičke intuicije

Prostor koji nam je Dojč otvorio za intuicije ne tiče se intuicija kao reakcije na misaoni eksperiment u striktnom smislu, odnosno u onoj formi koja je bila naša glavna preokupacija do ovog trenutka. Naša dosadašnja razmatranja pratila su liniju argumentacije koja je u središtu savremenih debata o ulozi intuicija, te nismo odstupali od trenda da se kao glavni kandidat za tezu centralnosti uzmu pojedinačne intuicije, ili kako ih neki od filozofa nazivaju: *klasifikacione* ili *ekstenzionalne* intuicije.¹⁰⁷ Dakle, ne samo skeptici u pogledu uloge intuicija u filozofiji, već, kako smo videli, i većina filozofa koji staju u odbranu njihove uloge, stavljaju naglasak, štaviše, isključivo na intuicije kao pojedinačne odgovore na pitanja postavljena uz misaone ekperimente, ne obraćajući pažnju na ostale forme intuicija koje takođe predstavljaju izraz naše pojmovne kompetencije (Pritchard 2012; Wang 2018: 92–93). Prema našem mišljenju, takav previd dovodi do nastanka izvesnog nesporazuma u debatama o ulozi filozofskih intuicija.

Propozicija koja je sadržaj intuicije dobijene razmatranjem Getijeovog slučaja je: „Smit ne zna“. Pričard je naziva ekstenzionalnom intuicijom, jer nam govori da dati primer ne potpada pod ekstenziju pojma znanja. Pored ekstenzionalne intuicije možemo prepoznati još neke intuicije koje su odraz naše sposobnosti da primenimo pojam znanja. Jednu takvu skupinu epistemičkih intuicija Pričard zgodno naziva *intenzionalnim* intuicijama.¹⁰⁸ Za intenzionalne intuicije možemo uzeti već pomenute tvrdnje o znanju: znanje da p implicira p ; S -ovo znanje da p implicira da S veruje da p ; znanje da p je posledica S -ovog posedovanja relevantnih kognitivnih sposobnosti; S -ovo znanje da p implicira da S poseduje razloge za verovanje da p , i slično. Jedna od njih je i tzv. sokratovska intuicija da je znanje nespojivo sa slučajnošću ili uplivom srećnih okolnosti.

„Sokratovska intuicija bila je glavni izvor motivacije da se u klasičnu definiciju znanja uvede uslov opravdanosti, od kojeg se očekivalo uspostavljanje adekvatne veze između unutrašnje i spoljašnje komponente znanja“ (Lazović 2008: 24).

Lazović sokratovsku intuiciju pominje u kontekstu nedovoljnosti istinitosti verovanja za znanje, što nas upućuje na primer koji Platon iznosi u dijalogu *Teetet*. U razgovoru sa Teeteom Sokrat postavlja pitanje:

„Kada sudije istinito veruju u ono što može znati samo onaj koji je video, a inače ne, tada prosuđujući to po slušanju i stekavši istinito verovanje, ako su bili ispravno nagovoreni zar ne prosuđiše stvar istinito bez znanja?“ (Platon *Tht.* 201c).

Primećujemo da je intuicija do koje dolazimo razmatrajući ovaj Platonov primer, ista ona koju dobijamo razmatrajući getijeov primer, naime sokratovska intuicija.

Uviđanje raznovrsnosti intuicija kao izraza pojmovne kompetencije nam, između ostalog, omogućava da objasnimo uspeh savremene epistemologije, iako nam još uvek nije dostupna potpuna pojmovna analiza, u strogom smislu. Povežimo ove uvide sa zaključcima do kojih smo došli ispitujući vitgenštajnovske prigovore metodu pojmovne analize. U odgovoru na prigovor da nema uspešne pojmovne analize, Pričard odgovara da ima informativnih analiza znanja. Međutim, njegovi uvidi su još suptilniji. Da bi nam približio svoju ideju, Pričard povlači distinkciju koja nam na ovom mestu može razjasniti stvari. Kako smatra, Getijeov problem možemo interpretirati na

¹⁰⁷ Videti: Goldman 2007; Pritchard 2012: 91.

¹⁰⁸ Pritchard 2012: 92.

različite načine: kao analitički problem i kao problem epistemičke sreće. Pod analitičkim problemom bismo onda podrazumevali nalaženje informativne analize znanja, dok bi se pod problemom epistemičke sreće podrazumevalo traganje za uslovom za znanje koji će isključiti upliv slučajnosti, odnosno sticaja srećnih okolnosti (Pritchard 2018: 96). Iako međusobno povezana, ova dva problema nisu identična. Razlika je u tome što informativna analiza traga za nužnim i dovoljnim uslovima za znanje, dok se problem epistemičke sreće tiče traganja za nužnim uslovom koji će isključiti epistemičku sreću, ali bez pretpostavke da je takav uslov i dovoljan (Pritchard 2015: 96). Štaviše, iako se problem epistemičke sreće najčešće dovodi u vezu sa getijeovskom problematikom, na epistemičku sreću se pozivamo i u drugim kontekstima, na primer, u kontekstu problema lutrije¹⁰⁹ ili problema filozofskog skepticizma. Razmotrimo jedan od načina na koji se problem skepticizma može motivisati, polazeći od Patnamovog poznatog misaonog eksperimenta o mozgu u posudi (MUP)¹¹⁰.

„Zamislite da je neko ljudsko biće (možete da zamislite da ste to i vi sami) podvrgnuto operaciji zlog neuronaučnika. Mozak te osobe (vaš mozak) uklonjen je iz tela i smešten u posudu sa hranljivim sastojcima koji mozak održavaju u životu. Nervni završeci su povezani sa supernačnim kompjuterom koji uzrokuje da osoba čiji je to mozak ima iluziju da je sve savršeno normalno. Izgleda joj kao da ima ljudi, objekata, neba i tako dalje, ali, u stvari sve što osoba (vi) doživljava(te) posledica je elektronskih impulsa koji putuju od računara do nervnih završetaka. Računar je toliko pametan da, ako osoba pokuša da dignu ruku, fdbek sa računara će prouzrokovati da ona „vidi“ i „oseća“ da je ruka podignuta. Štaviše, varirajući program, zli naučnik može da uzrokuje da žrtva „doživljava“ (ili halucinira) bilo kakvu situaciju ili okolinu koju zli naučnik poželi. On može i da obriše pamćenje moždanih operacija, tako da će žrtvi izgledati da je oduvek bila u takvom okruženju. Čak joj može izgledati da sedi i čita upravo ove reči o zabavnoj, ali krajnje apsurdnoj pretpostavci da postoji zli naučnik koji uklanja ljudske mozgove iz tela i smešta ih u posude sa hranljivim sastojcima koji ih održavaju u životu“ (Putnam 1981: 5–6).¹¹¹

Pitanje koje se u svetlu Patnamovog misaonog eksperimenta postavlja jeste: da li možemo *znati* da takve okolnosti nisu aktualizovane?

Kada pojam znanja primenimo na ovaj misaoni eksperiment, između ostalog, podstičemo i epistemičku intuiciju da je znanje nespojivo sa slučajnošću, te je ekstenzionalna intuicija da u okolnostima predstavljenim ovim primerom: ne znam da nisam MUP.

Epistemolozi ovakve skeptičke hipoteze, odnosno ekstenzionalne intuicije, koriste za formulisanje snažnih skeptičkih argumenata:

1. Ne znam da nisam MUP.
2. Ako ne znam da nisam MUP, onda ne znam da imam ruke.

Dakle,

3. Ne znam da imam ruke.¹¹²

Vrlo je važno da razumemo motivaciju koja leži u pozadini formulisanja ovih skeptičkih hipoteza i razmatranja skeptičkih argumenata. Opšte je mesto da o radikalnom skepticizmu, bar u savremenoj *mejnstrim* epistemologiji, ne govorimo kao o stanovištu koje neki filozofi zastupaju, već mu

¹⁰⁹ O epistemičkoj sreći u okviru problema lutrije videti: Lazović 2011: 91-92.

¹¹⁰ Skeptički scenariji poput ovog sa kojim nas upoznaje Patnam nisu stvar savremene epistemologije. Najpoznatiji skeptički scenario iznosi Dekart u *Meditacijama*, gde nas namesto zlog neuronaučnika obmanjuje Zli Demon.

¹¹¹ Prevod je preuzet od Mašana Bogdanovskog. Videti: Titl 2018: 62.

¹¹² DeRose Keith 1999: 183.

prvenstveno pridajemo *metodološku* ulogu.¹¹³ Ideja je da razmatranjem skeptičkih argumenata postavimo novi ugao gledanja i naučimo nešto važno o prirodi znanja i saznanog opravdanja. Možemo reći da skeptičke hipoteze koristimo da bismo testirali predložene teorije o znanju, baš kao što koristimo getijeovske protivprimere. Pa kao što getijeovski protivprimeri motivišu epistemologe da definišu znanje tako da bude otporno na protivprimere, skeptički argumenti motivišu epistemologe da ponude definiciju znanja koja će biti imuna na skeptičke hipoteze.

Takođe možemo govoriti o epistemičkim intuicijama koje nisu ni ekstenzionalne, ni intenzionalne. Pričard ih naziva *opštim intuicijama*, i izdvaja intuiciju da je znanje vrednije od pukog istinitog verovanja. Ova intuicija je podstakla pitanje o vrednosti znanja koje je aktuelno u savremenoj epistemologiji. Platon je ovo problematizovao u *Menonu* tražeći da se uporedi istinito verovanje da put vodi do Larise i znanje da put vodi do Larise (Platon *Meno*: 97b–98b). Ovaj misaoni eksperiment ne podstiče samo intuiciju da je znanje vrednije od istinitog verovanja, već i intuiciju da je znanje nespojivo sa slučajnošću.

Pomenuti primeri nam omogućavaju da uvidimo blisku vezu između različitih epistemičkih intuicija. Ono što je svim ovim intuicijama zajedničko je da su izraz našeg znanja kako se primenjuje izraz „znanje“, odnosno naše pojmovne kompetencije.

9.2. Misaoni eksperiment

Sa pojmom *eksperimenta* se najčešće susrećemo u kontekstu naučnog metoda, kao sa naučnim posmatranjem u precizno određenim i kontrolisanim uslovima, s ciljem da se testira neka naučna hipoteza. Misaoni eksperiment je, kako samo ime sugeriše, takođe jedna vrsta eksperimenta, ali koji se ne mora (ili ne može) sprovesti u fizičkom okruženju.

Po svemu sudeći, skeptici u pogledu uloge intuicija fokusiraju se na pojednostavljenu sliku o ulozi misaonih eksperimenata u filozofiji, čime se stiče utisak da on igra jedinstvenu ulogu u filozofiji. Ne samo skeptici, već i filozofi koji brane ulogu intuicija u filozofiji, obično ukazuju na listu filozofskih misaonih eksperimenata kao primer ovog metoda, podrazumevajući postojanje jedinstvenog filozofskog metoda (Chalmers 2014; Cohnitz 2012: 550–551)¹¹⁴. Iako je problem misaonog eksperimenta, ne samo u filozofiji, već i u prirodnim naukama nedovoljno razvijen, u literaturi na ovu temu naziru se različiti ciljevi s kojima se ovaj metod upošljava u filozofskom teoretisanju: za ilustraciju, za povlačenje analogija, za postavljanje zagonetki, za skretanje pažnje na primere kojima bi teorija trebalo da se pozabavi, pedagošku ulogu i slično.¹¹⁵ Na primer, misaoni eksperiment poznat kao „problem tramvaja“ ima *provokatorsku* ulogu, da podstakne filozofsko istraživanje (Cohnitz 2020: 102–103 ; Cohnitz and Häggqvist 2018: 407; Machery 2017: 14), a ne da pruži dokaz neke teorije:

„Pretpostavite da ste vozač tramvaja. Zašli ste tramvajem za krivinu i ispred vas se ukazao prizor petoro radnika na pruzi. Pruga na tom mestu ide kroz neku vrstu doline čije su strane strme, tako da morate da zaustavite tramvaj kako ne biste zgasili petoro ljudi. Pritisnuli ste kočnicu, ali avaj, ne radi. Odjednom, ugledali ste skretanje na pruzi koje vodi udesno. Možete da skrenete tramvaj na tu prugu i spasite petoro koji se nalaze na pruzi ispred vas. Na nesreću... na toj grani pruge nalazi se jedan radnik. Ni on, kao u slučaju ostalih pet radnika, ne može na vreme da se skloni sa pruge, tako da ćete ga ubiti

¹¹³ Greco detaljno razmatra ove stavove u: Greco 2000.

¹¹⁴ Listu primera navodi, ali i pojedinačno analizira Kapelin. Videti Cappelen 2012.

¹¹⁵ Denet (Daniel Dennett) prepoznaje različite uloge koju misaoni ekpserimenti mogu igrati i upozorava na mogućnost njihove zloupotrebe kao „pumpi za intuicije“. Videti Dennett 1984: 12.

ako skrenete tramvaj na njega. Da li je moralno dopustivo da skrenete?“ (Thomson 1985: 1395)¹¹⁶

Tomsonova u istom tekstu iznosi i nešto drugačiji misaoni eksperiment:

„Razmotrite slučaj – koji ću nazvati Debeli čovek – u kome stojite na pešačkom mostu iznad pruge. Odatle vidite tramvaj koji nekontrolisano juri prugom. Okrenete se da vidite kuda se tramvaj uputio, kad na delu pruge sa druge strane mosta ugledate pet radnika. Šta vam je činiti? Budući da ste stručnjak za tramvaje, poznat vam je način na koji biste sigurno mogli da zaustavite tramvaj nad kojim je izgubljena kontrola: preprečiti mu put nečim veoma teškim. Ali gde to pronaći? Sticajem okolnosti pored vas na pešačkom mostu stoji jedan veoma debeo čovek. Naginje se na ogradu, posmatra tramvaj; dovoljno je da ga malo potkačite i on će se preturiti preko ograde pravo na deo pruge kuda tramvaj treba da prođe. Da li bi bilo dopustivo da ovako postupite? (Ibid: 1409)

Ovi misaoni eksperimenti razmatraju se u okviru debate između dve normativno-etičke teorije: utilitarističke i deontološke. Ljudi su skloni da daju različite odgovore na ova dva misaona eksperimenta: dok je u prvom slučaju očekivan odgovor da je moralno dopustivo skrenuti (utilitaristički), u drugom slučaju je očekivani odgovor da nije dopustivo (deontološki). Međutim, odgovori na ove misaone eksperimente nisu zamišljeni kao evidencija za ili protiv neke od pomenutih teorija. Oni ne igraju ulogu protivprimera, već je njihova uloga da motivišu i podstaknu filozofsku analizu.

Druga grupa misaonih eksperimenata, pak, igra *ilustrativnu* ulogu. Ideja u pozadini ovakve upotrebe misaonog eksperimenta je da se na konkretnom primeru ilustruje apstraktna ideja, ili da se ilustruju razlike između dve teorije (Cohnitz 2020: 102; Machery 2017: 15). Uloga misaonih eksperimenata često zavisi i od konteksta u kom ga filozof upotrebljava. Mašeri (Edouard Machery), na primer, tvrdi da, iako misaoni eksperiment o močvarnom čoveku ima svoj život i van teksta u kom ga Dejvidson (Donald Davidson) prikazuje, u njegovom tekstu uloga primera je ilustrativna.

„Pretpostavimo da grom udari u trulo stablo u močvari, dok stojim pored njega. Moje telo se usled toga rasprsne na sastavne elemente, dok se pukom slučajnošću (i od drugačijih molekula) stablo pretvori u moju fizičku repliku. Močvarni čovek koji je moja replika kreće se na način na koji sam se ja kretao; u skladu sa svojom prirodom, on napušta močvaru, susreće se sa mojim prijateljima i izgleda kao da ih prepoznaje, a čini se i da uzvraća pozdrave na engleskom jeziku. Useljava se u moju kuću i čini se da piše tekstove o radikalnoj interpretaciji. Niko ne primećuje razliku.

Međutim, *ima* razlike. Moja replika ne može da prepozna moje prijatelje; ništa ne može da prepozna, jer, pre svega ništa nije mogao ni da spozna. Ne može znati imena mojih prijatelja (iako se, naravno, čini da ih zna), ne može da se seti moje kuće. Na primer, pod rečju 'kuća' ne može podrazumevati isto što i ja, budući da zvuk 'kuća' koji on proizvodi nije naučen u kontekstu koji bi mu dao pravo značenje – ili bilo koje značenje. Uistinu ne vidim kako bi se za moju repliku moglo reći da išta podrazumeva pod zvukovima koje proizvodi ili da ima ikakve misli“ (Davidson 1987: 443–444).

¹¹⁶ Prevod je preuzet od Mašana Bogdanovskog. Videti: Titl 2018: 168.

Dejvidson ovaj primer predstavlja kao eksternalističku alternativu Patnamovom primeru Bliznakinja, a ne kao protivprimer tezi semantičkih eksternalista da „značenja nisu u glavi“ (već da zavise i od eksternih faktora).

Međutim, uloga koja se u metafizofskoj literaturi najčešće pripisuje misaonim eksperimentima je uloga protivprimera kojim se neka teorija testira (Cohnitz and Häggqvist 2018). Neuspeh metafizofa da prepoznaju različite uloge koju misaoni eksperimenti mogu igrati uneo je zabunu u savremene metafizofske rasprave. Tako Kapelin dolazi do zaključka da je kontraproduktivno fokusirati se samo na Getijeov slučaj. Prema njegovom mišljenju, između Getijeovog misaonog eksperimenta i ostalih poznatih misaonih eksperimenata postoji značajna razlika koja se sastoji u tome što se gotovo svi filozofi slažu sa Getijeovim zaključkom. Budući da je konsenzus oko zaključka o nekom slučaju izuzetno retka stvar u filozofiji, Kapelin zaključuje da je Getijeov slučaj, u ovom smislu, anomalija (Cappelen 2012: 194). Suprotno Kapelinu, ne smatramo Getijeov slučaj anomalijom, već dobro osmišljenim misaonim eksperimentom koji igra ulogu protivprimera.

Ovo je važno imati u vidu da bismo bolje razumeli stvarnu filozofsku praksu, kao i naš precizniji odgovor na tezu centralnosti. Naime, filozofi se prilikom razmatranja problema rukovode procesom ili metodom refleksivnog ekvilibrijuma (Ludwig 2007: 137; Pritchard 2012: 99; Mišćević 2022: 14)¹¹⁷. Refleksivni ekvilibrijum je metodološki postupak kojim se verovanja filozofa sistematizuju putem refleksije i revidiranja nekih od njih, sa ciljem da se uspostavi balans među sukobljenim verovanjima. Dakle, tezu centralnosti ne smemo shvatiti kao da se njom pretpostavlja da reakcija na misaoni eksperiment direktno predstavlja evidenciju za ili protiv teorije. Naprotiv, reakcija na misaoni eksperiment biva razmatran u svetlu drugih epistemičkih intuicija, verovanja (sopstvenih i tuđih), ali i opštijih teorijskih pretpostavki. Reč je o izuzetno komplikovanom procesu koji zahteva „kritičku i logičku pronicljivost, i uz izvesnu dozu oštroumnosti, optimalno usklađivanje ovih inputa“ (Pritchard 2012: 99).

Kritičari tradicionalnog pristupa, ne samo da ne uzimaju u obzir različite uloge koje misaoni eksperimenti mogu da igraju, već ne uviđaju ni brojne razloga zbog kojih reakcije običnih ljudi nisu relevantni za filozofsko istraživanje. Razmotrimo situaciju iz filozofske prakse: Kada epistemolozi na studijskom kursu iz teorije saznanja upoznaju studente sa getijeovskim protivprimerima i pitaju za njihove intuicije, oni ne sprovodi društveno istraživanje o intuicijama koje bi posle moglo biti uzeto kao evidencija protiv klasične definicije znanja. Cilj takvog časa je da se studentima pruži obuka kojom se razvija filozofska ekspertiza, baš kao što se dešava i u drugim naučnim oblastima. Od eksperta se očekuje da razume svrhu misaonog eksperimenta, sadržaj i pitanje koje mu se na kraju postavlja; da je u stanju da prepozna dobro osmišljen misaoni eksperiment, što između ostalog podrazumeva da uvidi da li misaoni eksperiment pruža dovoljno informacija da bi se odgovor smatrao relevantnim; kao i da odgovor treba da bude zasnovan isključivo na pojmovnoj kompetenciji, bez uključivanja pozadinskih pretpostavki i empirijskih teorija (Ludwig 2007: 138; 2010: 435; 2013: 226). Zato ekspert neće svaki spontani odgovor na misaoni eksperiment uzeti za intuiciju. Dakle, posredi je izvesna veština koju ekspert poseduje, a student filozofije stiće.

“Fizičari nisu šovinisti kada nam sugerišu koji načini kategorizovanja sistema čestica su značajni. Oni rade svoj posao. Deo našeg posla – posla filozofa – je da procenimo koji pojmovi su u, na primer, epistemologiji teorijski značajni, da opišemo veze među raznim pojmovima i da prepoznamo pitanja vredna postavljanja“ (Jackson 2011: 480).

¹¹⁷ Refleksivni ekvilibrijum je najpoznatiji iz konteksta filozofije Džona Rolsa (John Rawls), koji je metod imenovao, ali ga je u filozofiju uveo Nelson Gudman (Nelson Goodman). Videti: Rawls 1971; Goodman 1955.

10. ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Prethodna poglavlja ovog rada posvetili smo filozofskim intuicijama i metafizozofskim debatama koje se tiču njihove prirode i uloge u filozofiji, da bismo na kraju odgovorili na pitanje njihove prirode i uloge u epistemologiji. Učesnike ovih metafizozofskih debata podelili smo na filozofske tradicionaliste i naučno orijentisane filozofske naturaliste.

Da bi branili ili doveli u pitanje legitimnost filozofskog pozivanja na intuicije, metafizozofi za okosnicu uzimaju *tezu centralnosti* kojom se tvrdi da intuicije igraju *ulogu evidencije* u filozofiji. Međutim, da bi se govorilo o dokaznoj vrednosti filozofskih intuicija, mora se odgovoriti na pitanje njihove prirode. Istraživanju smo pristupili polazeći od opšteg mesta u savremenoj metafizozofskoj literaturi: nema dominantnog ili opšteprihvaćenog stanovišta o prirodi intuicija. Kritičari tradicionalne filozofske metodologije izostanak takve saglasnosti koriste da dovedu u pitanje pozivanje na intuicije kao integralni deo filozofije iz „fotelje“ ili, štaviše, samu mogućnost filozofiranja iz „fotelje“.

Iako je pitanje *uloge* filozofskih intuicija naša glavna tema, na samom početku nismo bili eksplicitni po pitanju stanovišta o *prirodi* intuicija koje ćemo u radu braniti. Posredi nije prestup, već strategija za koju smo se odlučili da bismo na najadekvatniji način prikazali punu širinu problematike ovog pitanja, ali i da bismo osigurali temelje na kojima ćemo zasnovati dijalektičku prednost našeg odgovora na pitanje njihove uloge i prirode. Budući da smo prepoznali učestalo pozivanje na intuicije u kontekstu epistemološkog pristupa problemu znanja, u ispitivanje prirode filozofskih intuicija ušli smo sa ciljem da odbranimo konzervativnu metodološku pretpostavku da intuicije igraju ulogu evidencije u epistemologiji. Stoga smo u početku bili nešto precizniji u pogledu pozicije koju branimo kada je posredi uloga intuicija u filozofiji. Tentativno smo pristali na formulaciju teze centralnosti koja se poziva na misaone eksperimente, implicirajući da je opšta formulacija preopšta za naše ciljeve.

U istraživanju smo nastojali da pokažemo da će od načina na koji se teza centralnosti tumači zavistiti i smer u kom će se odgovor na pitanje prirode intuicija kretati. Ovu odluku potkrepili smo rezultatima razmatranja u trećem i četvrtom poglavlju gde smo ispitivali objašnjenja prirode intuicija onih filozofa koji ulogu intuicija objašnjavaju pozivanjem na opštu formulaciju teze centralnosti. Videli smo da je početak savremenog teoretisanja o filozofskim intuicijama motivisan odbranom autonomije filozofije, odnosno tradicionalne koncepcije filozofije iz *fotelje* od kvajnovske naturalističke kritike. Prepoznali smo da se filozofi vođeni ovom motivacijom ne usredsređuju samo na ulogu intuicija u filozofiji, već neopravdano i bespotrebno, zaključke temelje na široj klasi fenomena. Oni, naime intelektualne intuicije posmatraju kao homogenu klasu, te pod isti kišobran stavljaju matematičke, logičke, modalne i prostorne, moralne, estetske i epistemičke intuicije.

Razlog da naše ispitivanje započnemo na ovaj način je to što je savremena diskusija o ulozi, a posledično i prirodi intuicija gotovo u potpunosti diktirana načinom na koji joj savremeni racionalisti pristupaju. Nedostatak konsenzusa u pogledu prirode intuicija dijagnostifikujemo kao posledicu pogrešnog načina na koji se problemu filozofskih intuicija pristupa. Polazimo od stava da je, u na ovaj način oblikovanoj diskusiji, došlo do zasićenja, odnosno da jalovost rešenja problema filozofskih intuicija proizlazi upravo iz načina na koji mu se pristupa. Ovakvo stanje stvari pružilo nam je osnov za sumnju u relevantnost njihovih gledišta o prirodi intuicija za naše ciljeve: odbranu tradicionalnog pristupa epistemologiji. Budući da smo pokazali da koncepcija uloge intuicija od koje polazimo nije usaglašena sa koncepcijom savremenih racionalista, nismo osuđeni na upitna objašnjenja prirode intuicija, poput shvatanja intuicija kao opažaja, razmatranog u četvrtom poglavlju.

Odustajanjem od prethodno zadatog okvira unutar kog bi odgovor na pitanje prirode intuicija trebalo da se kreće, otvorili smo novi prostor za manevrisanje. Dalju problematizaciju osnovne teme našeg rada načinili smo uvođenjem prigovora protiv pouzdanosti intuicija zastupnika savremenog naturalističkog pristupa filozofiji: eksperimentalne filozofije. Eksperimentalisti takođe ukazuju na neophodnost da se odgovori na pitanje o prirodi intuicija u epistemologiji, ali obeležje njihove kritike je to što se odnosi na filozofske intuicije podstaknute misaonim eksperimentima. Iako na prvi pogled pokret eksperimentalne filozofije može delovati filozofski neozbiljno i upitno, njihov značaj za proliferaciju metaepistemoloških radova na temu epistemičkih intuicija je neosporan. I ne samo to, način na koji pristupaju problemu filozofskih intuicija pružio je izvrstan primer teorijskih uvida do kojih možemo doći detaljnim ispitivanjem konkretnih primera pozivanja na intuicije. Međutim, kada tvrde da intuicije podstaknute misaonim eksperimentima variraju s obzirom na epistemički irelevantne faktore, i da zato ne mogu biti pouzdan vodič ka otkrivanju prirode pojmova koji nas interesuju, poput umerenih racionalista moralne, epistemičke i druge intuicije uzimaju za monolitne. Budući da su njihova istraživanja zasnovana na pojednostavljenoj slici strukture filozofskog teoretisanja, ne smatramo njihove rezultate konkluzivnim u pogledu pouzdanosti filozofskih intuicija.

Poučeni ovim uvidima zauzeli smo stav da je neopravdano govoriti o prirodi intuicija na osnovu oskudne predstave o njihovom mestu u filozofiranju. Dakle, $TC_{(M)}$ od koje smo u radu pošli se pokazala kao jednako preopštom i problematičnom kao i TC. Prema našem mišljenju, pitanju uloge i posledično prirode filozofskih intuicija treba pristupiti unutar posebnih filozofskih disciplina.¹¹⁸ Moralnim intuicijama bi trebalo pristupiti istraživanjem njihove eventualne uloge u moralnoj filozofiji, estetskim u estetici i sl., a mi, kao epistemolozi, u disertaciji detaljno ispitujemo mesto epistemičkih intuicija u razmatranjima koja se tiču problema znanja. Na potencijal ovakvog pristupa ukazuje i skeptik u pogledu uloge intuicija u filozofiji Herman Kapelin, ističući da svako metafizofsko razmatranje mora uključiti ispitivanje filozofske prakse, i da bez takvog empirijskog istraživanja teško možemo pružiti odgovor na pitanje šta su intuicije i igraju li ulogu evidencije, kao i da se metafizofski nisu ozbiljnije bavili ispitivanjem prakse (Cappelen 2014: 513–514). Kada govorimo o filozofskoj praksi ne mislimo samo na ispitivanje situacija u kojima se epistemolozi pozivaju na intuicije, već na umu imamo i to kako epistemolozi razumeju *metode* kojima se služe, šta smatraju *predmetom* svoje analize i koji cilj žele da postignu.

Sužavanjem domena u okviru kog smo vršili istraživanje uloge evidencije epistemičkih intuicija dobili smo konkretnije i reprezentativnije rezultate. Dva važna aspekta našeg razmatranja tiču se, prvo, toga da za razliku od kako kritičara, tako i branitelja filozofskih intuicija naše stanovište baziramo na detaljnom razmatranju metoda pojmovne analize, kao i predmeta analize; i drugo, posvetili smo nešto više pažnje metodi misaonog eksperimenta, što nije karakteristika savremenih debata o filozofskim intuicijama.

Na temelju naših ispitivanja smo zaključili da su epistemičke intuicije verovanja čiji sadržaj igra ulogu evidencije u filozofiranju o pojmu znanja. Sadržaj epistemičke intuicije je pouzdana evidencija za ili protiv filozofskih teorija o znanju jer predstavlja izraz našeg znanja-kako da primenimo pojam, drugim rečima, epistemičke intuicije su izraz naše pojmovne kompetencije. Imajući ove zaključke u vidu, ali i adekvatan način upotrebe misaonog eksperimenta u pojmovnoj analizi, zauzeli smo stav o primatu epistemičkih intuicija profesionalnih filozofa kao eksperata u epistemologiji, nad reakcijama na misaone eksperimente običnih ljudi. Na ovaj način smo odbranili pretpostavku da, uprkos kritikama, u metodologiji koja svoje korene vuče iz perioda antičke filozofije, nije došlo do revolucionarnih izmena i da su revizionistički pristupi kako naturalista, tako i tradicionalista preuranjeni.

¹¹⁸ Posredi je ideja na koju su filozofi tek nedavno počeli da ukazuju. Videti: Schukraft 2016.

LITERATURA

Adžić Miloš (2014), *Gedel o aksiomatizaciji teorije skupova*, Univerzitet u Beogradu: Filozofski fakultet, doktorska disertacija.

Alexander Joshua (2010), "Is Experimental Philosophy Philosophically Significant?", *Philosophical Psychology* 23(3): 377–389.

Alexander Joshua, Weinberg Jonathan M. (2007), "Analytic Epistemology and Experimental Philosophy", *Philosophy Compass* 2: 56–80.

Andow James (2015), "How 'Intuition' Exploded?", *Metaphilosophy* 46 (2):189–212.

Andow James (2017), "Intuition-Talk: Virus or Virtue?", *Philosophia* 45: 523–531.

Audi Robert (2015), "Intuition and It's Place in Ethics", *Journal of the American Philosophical Association* 7(1): 57–77.

Bealer George (1998), "Intuition and the Autonomy of Philosophy", u: *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, Michael DePaul, William Ramsey (ur.), Rowman & Littlefield Publishers: Maryland.

Bealer George (1999), "A priori", u: *The Blackwell Guide to Epistemology*, John Greco, Ernest Sosa (prir.), Blackwell Publishers: Oxford.

Bealer George, Strawson Peter (1992), "The Incoherence of Empiricism", *Proceedings of the Aristotelian Society* 66: 99–143.

Beaney Michael (2017), *Analytic Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford University Press: Oxford.

Beaney Michael (2018), "Analysis", u: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ur.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/analysis/>, (strani pristupljeno 31.3.2020.)

Benacerraf Paul (1973), "Mathematical Truth", *The Journal of Philosophy* 70(90): 661–679.

Bengson John (2015a), "The Intellectual Given", *Mind* 124(495): 707–760.

Bengson John (2015b), "Grasping the Third Realm", u: *Oxford Studies in Epistemology Volume 5*, Tamar Szabó Gendler, John Hawthorne (prir.), Oxford University Press: Oxford.

Beyer Christian, Buri Alex (2007), *Philosophical Knowledge: Its Possibility and Scope*, Rodopi: Amsterdam.

Bishop Michael (1992), "The Possibility of Conceptual Clarity in Philosophy", *American Philosophical Quarterly*, 29(3): 267–277.

Boghossian Paul (1994), "Analyticity and Conceptual Truth", *Philosophical Issues* 5: 117–131.

- Boghossian Paul (1996), “Analyticity Reconsidered“, *Noûs* 30(3): 360–391.
- Boghossian Paul (2020), “Intuition, Understanding, and the A priori“, u: *Debating the A Priori*, Paul Boghossian, Timothy Williamson (ur.), Oxford University Press: Oxford.
- BonJour Laurence (1985), *The Structure of Empirical Knowledge*, Harvard University Press: Cambridge Ma.
- BonJour Laurence (1992), “A Rationalist Manifesto“, *Canadian Journal of Philosophy* 22(supl.): 53–88.
- BonJour Laurence (1998), *In Defense of Pure Reason*, Cambridge University Press: Cambridge.
- BonJour Laurence (2011), “A Priori Knowledge“, u: Sven Bernecker, Duncan Pritchard, *The Routledge Companion to Epistemology*, Routledge: New York.
- Bonjour Laurence (1994), “Against Naturalized Epistemology“, *Midwest Studies in Philosophy* 19(1): 283–300.
- Boolos George (1995), “Gödel *1951: Introductory Note to *1951“, u: *Collected Works, Vol. 3: Unpublished Essays and Lectures*, Solomon Feferman (ur.), Oxford University Press: New York.
- Booth Anthony Robert, Rowbottom Darell (2013), *Intuitions*, Oxford University Press: Oxford.
- Brogaard Berit (2014), “Intuitions as Intellectual Seemings“, *Analytic Philosophy* 55(4): 382–393.
- Brower-Toland Susan (2007), “Intuition, Externalism, and Direct Reference in Ockham“, *History of Philosophy Quarterly* 24(4): 317–335.
- Brown Jessica (2013), “Immediate Justification, Perception, Intuition“, u: *Seemings and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism*, Chris Tucker (ur.), Oxford University Press: Oxford.
- Brown Jessica (2017), “The Gettier Case and Intuition“, u: *Explaining Knowledge: New Essays on the Gettier Problem*, Rodrigo Borges, Claudio de Almeida, Peter D. Klein, Oxford University Press: Oxford.
- Burge Tyler (1979), “Individualism and the Mental“, *Midwest Studies in Philosophy* 4(1): 73–122.
- Cappelen Herman (2012), *Philosophy Without Intuitions*, Oxford University Press: Oxford.
- Cappelen Herman (2014a), “Précis of *Philosophy Without Intuitions*“, *Philosophical Studies* 171: 513–515.
- Cappelen Herman (2014b), “Reply to Weatherson, Chalmers, Weinberg and Bengson“, *Philosophical Studies* 171(3): 577–600.
- Cappelen Herman (2018), *Fixing Language: An Essay on Conceptual Engineering*, Oxford University Press: Oxford.
- Cath Yuri (2012), “Evidence and Intuition“, *Episteme* 9(4): 311–328.

- Chalmers David J. (2014), "Intuitions in Philosophy: A Minimal Defense", *Philosophical Studies* 171(3): 535–544.
- Chisholm Roderick (1956), *Perceiving: A Philosophical Study*, Cornell University Press: New York.
- Chisholm Roderick (1988), "The Indispensability of Internal Justification", *Synthese* 74(3): 285–296.
- Chudnoff Elijah (2011), "What Intuitions Are Like", *Philosophy and Phenomenological Research* 82(3): 625–654.
- Chudnoff Elijah (2013), *Intuition*, Oxford University Press: Oxford.
- Chudnoff Elijah (2014), "Intuitions in Mathematics", u: *Rational Intuition: Philosophical Roots, Scientific Investigations*, Lisa M. Osbeck, Barbara S. Held (prir.), Cambridge University Press: New York.
- Clark Michael (1963), "Knowledge and Grounds: A Comment on Mr. Gettier's Paper", *Analysis* 24(2): 46–48.
- Cohnitz Daniel (2012), "Book Review: *Philosophy without Intuitions*", *Disputatio* 4(33): 546–553.
- Cohnitz Daniel (2020), "Thought Experiments and the (Ir-)relevance of Intuitions in Philosophy", u: *Philosophy in the Age of Science? Inquiries into philosophical progress, method and societal relevance*, Julia Simone Hermann, Jeroen Hopster, Wouter Kalf, Michael Klenk (prir.), Rowman & Littlefield: Maryland.
- Cohnitz Daniel, Häggqvist Sören (2018), "Thought Experiments in Current Metaphilosophical Debates", u: *The Routledge Companion to Thought Experiments*, Mischael Stuart, Yiftach Fehige, James Robert Brown (prir.), Routledge: New York.
- Davidson Donald (1987), "Knowing One's Own Mind", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 60(3): 441–458.
- Dekart Rene (2012[1647]), *Metafizičke meditacije*, Zavod za udžbenike: Beograd.
- Dennett Daniel (1984), *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Clarendon Press: Oxford.
- Dennett Daniel (1988), "Quining Qualia", u: *Consciousness in Contemporary Science*, Anthony J. Marcel & E. Bisiach (prir.), Oxford University Press: Oxford.
- Dennett Daniel (1991), *Consciousness Explained*, Little, Brown and Co.: Boston.
- DePaul Michael, Ramsey William (1998), *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, Rowman & Littlefield Publishers: Maryland.
- DeRose Keith (1999), "Solving the Skeptical Problem", u *Skepticism: A Contemporary Reader*, Keith DeRose, Ted A. Warfield (prir.), Oxford University Press: Oxford.

Descartes Rene (1985a), "Rules for the direction of the mind", in J. Cottingham, A. Kenny, D. Murdoch, and R. Stoothoff (prir.), *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.

Descartes Rene (1985b), "Principles of Philosophy", in J. Cottingham, A. Kenny, D. Murdoch, and R. Stoothoff (prir.), *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.

Descartes Rene (1998), *Regulae ad directionem ingenii / Rules for the Direction of the Natural Intelligence*, Rodopi: Amsterdam.

Deutsch Max (2010), "Intuitions, Counter-Examples, and Experimental Philosophy", *Review of Philosophy and Psychology* 1(3): 447–460.

Deutsch Max (2015), *The Myth of the Intuitive*, Bradford Books.

Deutsch Max (2016a), "Gettier's Method", u: Jennifer Nado (prir.), *Advances in Experimental Philosophy and Philosophical Methodology*, Bloomsbury: London.

Deutsch Max (2016b), "Arguments, Intuitions, and Philosophical Cases: A Note on a Metaphilosophical Dialectic", *The Philosophical Forum* 47(3-4): 255–516.

Deutsch Max (2019), "Are Intuitions Quasi-Perceptual 'Presentations'?", *Metaphilosophy* 50(5): 631–648.

Egler Miguel (2020), "No Hope for the Irrelevance Claim", *Philosophical Studies* 177(11): 3351–3371.

Egler Miguel (2022), "The Problem of Intuitive Presence", *Philosopher's Imprint* (u štampi)

Electrolux, „Intuitivni asortiman proizvoda“ [reklama], (internet) dostupno na: <https://www.electrolux.rs/taste/inspiration/electrolux-intuitive-range> (pristupljeno 2. 11. 2021.).

Feldman Richard (2013), "Justification is Internal", u: *Contemporary Debates in Epistemology*, Matthias Steup, John Turri, Ernest Sosa (ur.), Wiley Blackwell: Oxford.

Frege Gottlob (1995[1884]), *Osnove aritmetike i drugi spisi*, Kruzak: Zagreb.

Gettier Edmund (1963), "Is Justified True Belief Knowledge", *Analysis* 23(6): 121–123.

Gibson Roger Jr. (2004), "Quine's Behaviorism cum Empiricism", u: Roger Gibson Jr. (prir.), *The Cambridge Companion to Quine*, Cambridge University Press: Cambridge.

Glock Hans-Johann (2008), *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge University Press: Cambridge.

Gödel Kurt (1995 [1951]), "Some Basic Theorems on the Foundations of Mathematics and their Implications", u: *Collected Works, Vol. 3: Unpublished Essays and Lectures*, Solomon Feferman (ur.), Oxford University Press: New York.

- Gödel Kurt (1995)[1964], “What is Cantor’s Continuum Problem?”, u: *Kurt Gödel: Collected works, Volume II*, Solomon Feferman (ur.), Oxford University Press: New York.
- Goldman Alvin (1967), “A Causal Theory of Knowing“, *Journal of Philosophy* 64(12): 357–372.
- Goldman Alvin (1976), “Discrimination and Perceptual Knowledge“, *The Journal of Philosophy* 73(20): 771–791.
- Goldman Alvin (1985), “The Relation Between Epistemology and Psychology“, *Synthese* 64(1): 29–68.
- Goldman Alvin (1986), *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press.
- Goldman Alvin (1988), “Psychology and Philosophical Analysis“, *Proceedings of the Aristotelian Society* 89: 195–209.
- Goldman Alvin (1993), “Epistemic Folkways and Scientific Epistemology“, *Philosophical Issues* 3: 271–285.
- Goldman Alvin (2007), “Philosophical Intuitions: Their Target, Their Source, and Their Epistemic Status“, *Grazer Philosophische Studien* 74(1): 1–26.
- Goldman Alvin (2012[2010]), “Philosophical Naturalism and Intuitional Methodology“, *Reliabilism and Contemporary Epistemology*, Oxford University Press: Oxford.
- Goldman Alvin (2015), “Review of Hilary Kornblith, *A Naturalistic Epistemology: Selected Papers*“, *Notre Dame Philosophical Reviews*, <http://ndpr.nd.edu/news/a-naturalistic-epistemology-selected-papers/> (pristupljeno 5.8.2022.)
- Goldman Alvin (2017), “Epistemic Appraisal of Philosophical Intuition“, u: *Explaining Knowledge: New Essays on the Gettier Problem*, Rodrigo Borges, Claudio De Almeida, Peter D. Klein (prir.), Oxford University Press: Oxford.
- Goldman Alvin, Pust Joel (1998), “Philosophical Theory and Intuitional Evidence“, u: Michael R. DePaul, William Ramsey (prir.), *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, Rowman & Littlefield Publishers: Lanham.
- Goodman Nelson (1955), *Fact, Fiction, and Forecast*, Harvard University Press: Cambridge, MA.
- Gopnik Alison, Schwitzgebel Eric (1998), “Whose Concepts Are They, Anyway? The Role of Philosophical Intuition in Empirical Psychology“, u: *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, Michael DePaul, William Ramsey (ur.), Rowman & Littlefield Publishers: Maryland.
- Greco John (2000), *Putting Skeptics in Their Place: The Nature of Skeptical Arguments and Their Role in Philosophical Inquiry*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Greco John (2011), “Common Sense in Thomas Reid“, *Canadian Journal of Philosophy* 41(supl.): 142–155.

- Grice Herbert Paul (1995[1958]), "Postwar Oxford Philosophy", *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press: Cambridge.
- Grice Paul, Strawson Peter (1956), "In Defense of a Dogma", *The Philosophical Review* 65(2): 141–158.
- Grundmann Thomas (2007), "The Nature of Rational Intuition and a Fresh Look at the Explanationist Objection", *Grazer Philosophische Studien* 74(1): 69–87.
- Hacker Peter Michael Stephan (1996), *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Blackwell Publishers: Oxford.
- Haidt Jonathan, Koller Silvia Helena, Dias Maria G. (1993), "Affect, Culture, and Morality, or Is It Wrong To Eat Your Dog?", *Journal of Personality and Social Psychology* 65(4): 613–628.
- Hanna Robert (1998), "Conceptual Analysis", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Craig (prir.), Routledge: London.
- Hintikka Jaakko (1999), "The Emperor's New Intutions", *The Journal of Philosophy* 96(3): 127–147.
- Hintikka Jaakko (2003), "The Notion of Intuition in Husserl", *Revue Internationale de Philosophie* 2: 57–79.
- Huemer Michael (2001), *Skepticism and the Veil of Perception*, Rowman & Littlefield Publishers: Maryland.
- Jackson Frank (1982), "Epiphenomenal Qualia", *The Philosophical Quarterly* 32(127): 127–136.
- Jackson Frank (1998), *From Metaphysics to Ethics*, Clarendon Press: Oxford.
- Jackson Frank (2001), "Précis of From Metaphysics to Ethics", *Philosophy and Phenomenological Research* 62(3): 617–624.
- Jackson Frank (2011), "On Gettier Holdouts", *Mind & Language* 26(4): 468–481.
- Jackson Frank, Kelby Mason, Stich Steve (2009), "Folk Psychology and Tacit Theories: A Correspondence between Frank Jackson, Steve Stich and Kelby Mason", u: *Conceptual Analysis and Philosophical Naturalism*, David Braddon-Mitchell, Robert Nola (ur.), The MIT Press: Cambridge, MA.
- Kahneman Daniel, Tversky Amos (1982), "On the Study of Statistical Intuitions", *Cognition* 11: 123–141.
- Kaneman Danijel (2014[2011]), *Misliti brzo i sporo*, Heliks: Smederevo.
- Kant Imanuel (2012)[1787], *Kritika čistog uma*, Dereta: Beograd.
- Kaplan David (1979), "On the Logic of Demonstratives", *Midwest Studies in Philosophy* 4: 401–414.

- Karnap Rudolf (2004[1932]), „Poricanje metafizike”, u: Aleksandar Kron i Staniša Novaković (prir.), *Realizam, naturalizam i empirizam*, Institut za filozofiju Filozofskog fakulteta: Beograd.
- Kauppinen Antti (2007), “The Rise and Fall of Experimental Philosophy”, *Philosophical Explorations* 10(2): 95–118.
- Kelly Thomas (2008), “Evidence: Fundamental Concepts and Phenomenal Conception“, *Philosophy Compass* 3(5): 933–955.
- Kelly Thomas (2016) "Evidence", u: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/evidence/> (pristupljeno 5.3.2022.)
- Knobe Joshua (2003). “Intentional Action and Side Effects in Ordinary Language”, *Analysis* 63: 190–193
- Knobe Joshua (2019), “Philosophical Intuitions are Surprisingly Robust Across Demographic Differences”, *Epistemology & Philosophy of Science* 56(2): 29–36.
- Knobe Joshua (2021), “Philosophical Intuitions are Surprisingly Stable Across Both Demographic Groups and Situations”, *The Philosophy of Science* 29(2): 11–76.
- Knobe Joshua, Nichols Shaun (2008), “An Experimental Philosophy Manifesto”, u: Joshua Knobe, Shaun Nichols (prir.), *Experimental Philosophy*, Oxford University Press: Oxford.
- Knobe Joshua, Shaun Nichols (2017), “Experimental Philosophy“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward Zalta (prir.), dostupno na: <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/experimental-philosophy/> (pristupljeno 8.9.2018.).
- Koksvik Ole (2017), “The Phenomenology of Intuition“, *Philosophy Compass* 12(1): e12387.
- Koksvik Ole (2021), *Intuition as Conscious Experience*, Routledge: New York.
- Kornblith Hilary (2002), *Knowledge and its Place in Nature*, Clarendon Press: Oxford.
- Kornblith Hilary (2006), “Appeals to Intuition and the Ambitions of Epistemology“, u: Stephen Hetherington (prir.), *Epistemology Futures*, Oxford University Press: New York.
- Kornblith Hilary (2007). “Naturalism and Intuitions”, *Grazer Philosophische Studien* 74(1): 27–49.
- Kornblith Hilary (2015), “Naturalistic Defenses of Intuition“, u: Fischer Eugen, Collins John (prir.), *Experimental Philosophy, Rationalism, and Naturalism: Rethinking Philosophical Method*, Routledge: New York.
- Kornblith, Hilary (1998), “The Role of Intuitions in Philosophical Enquiry: An Account with No Unnatural Ingredients,” u: *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, Michael DePaul, William Ramsey (ur.), Rowman & Littlefield Publishers: Maryland.
- Kripke Saul (1984), *Naming and Necessity*, Basil Blackwell: Oxford.

Kripke Sol (1992)[1971], „Identitet i nužnost“, u: Živan Lazović i Aleksandar Pavković (prir.), *Ogledi o jeziku i značenju*, FDS: Beograd.

Kvajn Vilard Van Orman (2007a), „Naturalistička epistemologija“, u: Živan Lazović (prir.), *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića Sremski Karlovci: Novi Sad.

Kvajn Vilard Van Orman (2007b), „Dve dogme empirizma“, u: Živan Lazović (prir.), *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića Sremski Karlovci: Novi Sad.

Kvajn Vilard Van Orman (2020), „Pet prekretnica u empirizmu“, *Kritika: Časopis za filozofiju i teoriju društva* 1(2): 353–358.

Langford Cooper Harold (1942[1952]), “Moore’s Notion of Analysis“, u: *The Philosophy of G. E. Moore*, Paul Arthur Schilpp (prir.), Tudor Publishing Company: New York.

Lazović Živan (1992), „Jezik i značenje“, u: *Ogledi o jeziku i značenju*, Živan Lazović, Aleksandar Pavković (prir.), FDS: Beograd.

Lazović Živan (1994), *O prirodi epistemičkog opravdanja*, FDS: Beograd.

Lazović Živan (2007), „Filozofija sa logičkog stnovišta“, u: Živan Lazović (prir.), *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića Sremski Karlovci: Novi Sad.

Lazović Živan (2008), „Internalizam i problem izolovane epistemičke zajednice“, *Theoria* 3(51): 5–14.

Lazović Živan (2009), *Da li je opravdanje u glavi?: ogledi o epistemičkom internalizmu*, Plato: Beograd.

Lazović Živan (2011), „Eksternalizam, skepticizam i epistemička sreća“, *Filozofija i društvo* 22(1): 89–102.

Lehrer Keith (1965), “Knowledge, Truth and Evidence“, *Analysis* 25(5): 168–175.

Leibniz Gottfried Wilhelm (1973)[1686], “Necessary and Contingent Truths“, u: G. H. R. Parkinson (prir.), *Philosophical Writings*, Dent: London.

Loeb Louis (1981), *From Descartes to Hume Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*, Cornell University Press: London.

Lok Džon (1962), *Ogled o ljudskom razumu II*, Kultura: Beograd.

Ludwig Kirk (2007), “The Epistemology of Thought Experiments: First Person versus Third Person Approaches“, *Midwest Studies in Philosophy* 31: 128–59.

Ludwig Kirk (2010), “Intuitions and Relativity“, *Philosophical Psychology* 23: 427–445.

- Ludwig Kirk (2013), "Methods in Analytic Epistemology", u: *Philosophical Methodology: The Armchair or the Laboratory*, Matthew C. Haug (prir.), Routledge: London.
- Lycan William (1988), *Judgement and Justification*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lycan William (2019), *On Evidence in Philosophy*, Oxford University Press: Oxford.
- Machery Edouard (2009), *Doing without Concepts*, Oxford University Press: Oxford.
- Machery Edouard (2017), *Philosophy Within Its Proper Bounds*, Oxford University Press: Oxford.
- Maddy Penelope (1992), *Realism in Mathematics*, Clarendon Press: Oxford.
- Magee Bryan, Williams Bernard (1987), "Bryan Magee Talks to Bernard Williams About Descartes", *BBC Education & Training*.
- Markie Peter (2017), "Rationalism vs. Empiricism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward Zalta (ur.), dostupno na: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/rationalism-empiricism/>, (stranici pristupljeno 30.6. 2021.).
- Marković Božidar (1908), *O dokazima u krivičnom postupku*, Geca Kon: Beograd.
- McCaffrey Joseph, Machery Edouard (2012), "Philosophical Issues About Concepts", *Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science* 3(2): 265–279.
- Medin Douglas, Smith Edward (1984), "Concepts and Concept Formation", *Annual Review of Psychology* 35: 113–138.
- Milošević Brankica (2019), „Zašto sumnjamo u svoju intuiciju“, *Wannabe Magazine*, dostupno na: <https://wannabemagazine.com/zasto-sumnjamo-u-svoju-intuiciju/> (pristupljeno 2.11.2021.).
- Miščević Nenad (2022), *Thought Experiments*, Springer: Cham.
- Moore George Edward (1942 [1952]), "Analysis", u: *The Philosophy of G. E. Moore*, Paul Arthur Schilpp (prir.), Tudor Publishing Company: New York.
- Moore George Edward (1953), *Some Main Problems of Philosophy*, Allen & Unwin: London.
- Mur Džordž Edvard (1963[1903]), *Principi etike*, Nolit: Beograd.
- Murphy Gregory (2002), *The Big Book of Concepts*, The MIT Press: Cambridge, Ma.
- Nado Jennifer (2016), "The Intuition Deniers", *Philosophical Studies* 173(3): 781–800.
- Nado Jennifer (2017), "Demythologizing intuition", *Inquiry* 60(4): 386–402.
- Nagel Jennifer (2012), "Intuitions and Experiments: A Defense of the Case Method in Epistemology", *Philosophy and Phenomenological Research* 85(3): 495–527.
- Nahmias Eddy, Morris Stephen G., Nadelhoffer Thomas, Turner Jason (2006), "Is Incompatibilism Intuitive?", *Philosophy and Phenomenological Research* 73(1): 28–53.

- Nahmias Eddy, Nadelhoffer Thomas (2007), "The Past and Future of Experimental Philosophy", *Philosophical Explorations* 10(2): 123–149.
- Newman Lex (2019), "Descartes on the Method of Analysis", u: *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, Steven Nadler, Tad Schmaltz, Delphine Antoine-Mahut (ur.), Oxford University Press: Oxford.
- Nicoli Serena Maria (2016), *The Role of Intuitions in Philosophical Methodology*, Palgrave Macmillan: London.
- Nimtz Christian (2010), "Saving the Doxastic Account of Intuitions", *Philosophical Psychology* 23: 357–375.
- Nisbett Richard E., Peng Kaiping, Choi Incheol, Norenzayan Ara (2001), "Culture and Systems of Thought: Holistic Versus Analytic Cognition", *Psychological Review* 108(2): 291–310.
- Normore Calvin (1993), "The Necessity in Deduction: Cartesian Inference and its Medieval Background", *Synthese* 96: 437–454.
- Nozick Robert (1981), *Philosophical Explanations*, Harvard University Press: Cambridge, MA.
- O'Kelley Thomas (1971), "Locke's Doctrine of Intuition Was Not Borrowed from Descartes", *Philosophy*, 46(176): 148–151.
- O'Neill Elizabeth, Machery Edouard (2014), „Introduction: Experimental Philosophy: What Is It Good For?“, u: Edouard Machery, Elizabeth O'Neill (prir.), *Current Controversies in Experimental Philosophy*, Routledge: New York.
- Osbeck Lisa, Held Barbara (2014), *Rational Intuition: Philosophical Roots, Scientific Investigations*, (prir.), Cambridge University Press: New York.
- Panaccio Claude (2014), „Ocham: Intuition and Knowledge“, u: *Rational Intuition: Philosophical Roots, Scientific Investigations*, Lisa M. Osbeck, Barbara S. Held (prir.), Cambridge University Press: New York.
- Parsons Charles (2008), *Mathematical Thought and its Objects*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Plantinga Alvin (1993), *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press: Oxford.
- Platon (1970), *Dijalozi - Menon*, Kultura: Beograd.
- Platon (1979), *Teetet*, Naprijed: Zagreb.
- Prinz Jesse (2008), "Empirical Philosophy and Experimental Philosophy", u: *Experimental Philosophy*, Joshua Knobe, Shaun Nichols (prir.), Oxford University Press: Oxford.
- Pritchard Duncan (2005), *Epistemic Luck*, Clarendon Press: Oxford.

- Pritchard Duncan (2012), "On Meta-Epistemology", *The Harvard Review of Philosophy* 18(1): 91–108.
- Pritchard Duncan (2018), *What Is This Thing Called Knowledge*, Routledge: London.
- Pryor James (2004), "What's Wrong with Moore's Argument", *Philosophical Issues* 14: 349–378.
- Putnam Hilary (1973), "Meaning and Reference", *The Journal of Philosophy* 70(19): 699–711.
- Putnam Hilary (1975), "The Meaning of 'Meaning'", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 7:131–193.
- Putnam Hilary (1981), *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Quine Willard Van Orman (1957), "The Scope and Language of Science", *The British Journal for the Philosophy of Science* 8(29): 1–17.
- Quine Willard Van Orman (1991), "Two Dogmas in Retrospect", *Canadian Journal of Philosophy* 21(3): 265–274.
- Quine Willard Van Orman (2004), "The Nature of Natural Knowledge", u: *Quintessence: Basic Readings from the Philosophy of W. V. Quine*, Roger F. Gibson Jr. (prir.), The Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge, MA.
- Radovanov Aleksandar (2014), *Građansko procesno pravo*, Univerzitet Privredna akademija u Novom Sadu – Pravni fakultet za privredu i pravosuđe: Novi Sad.
- Ramsey William (1992), "Prototypes and Conceptual Analysis", *Topoi* 11: 59–70.
- Ramsey William (1998), "Prototypes and Conceptual Analysis", u: Michael R. DePaul, William Ramsey (prir.), *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, Rowman & Littlefield Publishers: Lanham.
- Ramsey William (2018), "The Cognitive Source of Philosophical Intuitions: Troubles for the Etiological Project", *Belgrade Philosophical Annual* 31: 85–113.
- Rawls John (1971), *Theory of Justice*, Harvard University Press: Cambridge, MA.
- Rorty Richard (1967), "Introduction", *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, Richard Rorty (prir.), The University of Chicago Press: Chicago.
- Rosch Eleanor (2002)[1978], "Principles of Categorization", u: *Foundations of Cognitive Psychology: Core Readings*, Daniel J. Levitin (prir.), The MIT Press: Cambridge, Ma.
- Rosch Eleanor, Mervis Carolyn (1975), "Family Resemblances: Studies in the Internal Structure of Categories", *Cognitive Psychology* 7(4): 573–605.
- Russell Bertrand (1959), *My Philosophical Development*, Simon and Schuster: New York.
- Russell Bertrand (2009)[1948], *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, Routledge: London.

- Rysiew Patrick (2018), "The Gettier Problem and the Program of Analysis", u: *The Gettier Problem*, Stephen Hetherington (prir.), Cambridge University Press: Cambridge.
- Rysiew Patrick (2021), "Naturalism in Epistemology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward Zalta (prir.), dostupno na: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/epistemology-naturalized/> (pristupljeno 2.2.2022).
- SB Company (2021), „KIA EV6 – celovito i intuitivno iskustvo koje inspiriše svako putovanje” [reklama], (internet) dostupno na: <https://sbcompany.kia.rs/novosti/view/kia-ev6-%E2%80%93-celovito-i-intuitivno-iskustvo-koje-inspirise-svako-putovanje-8075> (pristupljeno 2.11.2021.).
- Schouls Peter (1972), "Descartes and the Autonomy of Reason", *Journal of the History of Philosophy* 10(3): 307–322.
- Schukraft Jason (2016), "Carving Intuitions at its Joints", *Metaphilosophy* 47(3): 326–352.
- Searle John (1980), "Mind, Brains and Programs", *Behavioral and Brain Sciences* 3(3): 417–424.
- Sellars Wilfrid (1956), "Empiricism and Philosophy of Mind", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 1: 253–329.
- Shope Robert (1983), *The Analysis of Knowing*, Princeton University Press: New Jersey.
- Smajević Roljić Milica (2021), „Standardni narativ rane moderne filozofije: glavni nedostaci i Kantov uticaj", *Theoria* 64(3): 113–126.
- Smith Edward, Medin Douglas (1981), *Categories and Concepts*, Harvard University Press: Cambridge, MA.
- Sosa Ernest (1965), "The Analysis of 'Knowledge That p'", *Analysis* 25: 1–8.
- Sosa Ernest (1996), "Rational Intuition: Bealer on Its Nature and Epistemic Status" *Philosophical Studies* 81(2-3): 151–162.
- Sosa Ernest (1998), "Minimal Intuition", u: *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, Michael DePaul, William Ramsey (ur.), Rowman & Littlefield Publishers: Maryland.
- Sosa Ernest (1999), "How to Defeat Opposition to Moore", *Philosophical Perspectives* 13: 141–154.
- Sosa Ernest (2007), "Intuitions: Their Nature and Epistemic Efficacy", *Grazer Philosophische Studien* 74(1): 51–67.
- Sosa Ernest (2014), "Intuitions: Their Nature and Probative Value", u: *Intuitions*, Anthony Robert Booth, Darell Rowbottom (prir.), Oxford University Press: Oxford.
- Stich Stephen (1992), "What Is a Theory of Mental Representation?", *Mind* 101(402): 243–261.

- Stich Steven, Machery Edouard (2022), "Demographic Differences in Philosophical Intuition: a Reply to Joshua Knobe", *Review of Philosophy and Psychology*, <https://doi.org/10.1007/s13164-021-00609-7>.
- Stich Steven, Tobia Kevin P. (2016), "Experimental Philosophy and Philosophical Tradition", u: Sytsma Justin, Buckwalter Wesley (prir.), *A Companion to Experimental Philosophy*, Wiley Blackwell: Oxford.
- Stich Steven, Weinberg Jonathan (2001), "Jackson's Empirical Assumptions", *Philosophy and Phenomenological Research* 62(3): 637–643.
- Stojanović Svetozar (1963), „Dž. E. Mur kao etičar i filozof“, u: *Principi Etike*, Nolit: Beograd.
- Strawson Peter (1992), *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy*, Oxford University Press: Oxford.
- Škulić Milan (2013), *Krivično procesno pravo*, Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu: Beograd.
- Thomson Judith Jarvis (1985), "The Trolley Problem", *The Yale Law Journal* 94(6): 1395–1415.
- Tieszen Richard (1989), *Mathematical Intuition: Phenomenology and Mathematical Knowledge*, Kluwer: Dordrecht.
- Titl Peg (2018), *A šta ako... Sabrani misaoni eksperimenti u filozofiji*, Centar za promociju nauke: Beograd.
- Tucker Chris (2013), "Seemings and justification: An introduction", u: Chris Tucker (prir.), *Seemings and justification: New essays on dogmatism and phenomenal conservatism*, Oxford University Press: Oxford.
- Turri John (2013), "A Conspicuous Art: Putting Gettier to the Test", *Philosophers' Imprint* 13(10): 1–16.
- V.R. (2016), „Koji znakovi Zodijaka imaju najjaču intuiciju“, *Ženski Magazin*, dostupno na: <https://www.zenskimagazin.rs/horoskop/zodijak/koji-znakovi-zodijaka-imaju-najjacu-intuiciju/12> (pristupljeno 2.11.2021.)
- Vitgenštajn Ludvig (1980[1953]), *Filosofska istraživanja*, Nolit: Beograd.
- Wang Tinghao (2018), "The Experimental Critique and Philosophical Practice", *Philosophical Psychology* 31(1): 89–109.
- Weatherson Brian (2003), "What Good are Counterexamples", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in Analytic Tradition* 115(1): 1–31.
- Weatherson Brian (2014), "Centrality and Marginalisation", *Philosophical Studies* 171(3): 517–533.
- Weinberg Jonathan M., Nichols Shaun, Stich Stephen (2001), "Normativity and Epistemic Intuitions", *Philosophical Topics* 29(1/2): 429–460.

- Whitehead Alfred North, Russell Bertrand (1910), *Principia Mathematica Vol. 1*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Williamson Timothy (2000), *Knowledge and Its Limits*, Oxford University Press: Oxford.
- Williamson Timothy (2004), “Philosophical ‘Intuitions’ and Scepticism about Judgement”, *Dialectica* 58(1): 109–153.
- Williamson Timothy (2007), *The Philosophy of Philosophy*, Blackwell Publishing: Oxford.
- Williamson Timothy (2019), “Armchair Philosophy“, *Epistemology & Philosophy of Science* 56(2): 19–25.
- Williamson Timothy (2020), *Philosophical Method: A Very Short Introduction*, Oxford University Press: Oxford.
- Wittgenstein Ludwig (2002 [1921]), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge: London.
- Zagzebski Linda (1994), “The Inescapability of Gettier Problems”, *The Philosophical Quarterly* 44(174): 65–73.
- Zagzebski Linda (1996), *Virtues of the Mind: An Inquiry of the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Zagzebski Linda (1999), “What is Knowledge?“, u: *The Blackwell Guide to Epistemology*, John Greco, Ernest Sosa (prir.), Blackwell: Oxford.
- Zorić Aleksandra (2012), „Kvajn o analitičnosti i logičkim istinama“, *Theoria* 55(4): 39–67.

Biografija autorke

Jelena Mijić rođena je 1986. godine u Zemunu. Pohađala je Devetu beogradsku gimnaziju, a potom upisala osnovne studije filozofije na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu gde je položila sve ispite sa prosečnom ocenom 9.24 i diplomirala na temu „Feministička epistemologija: feministički empirizam i Kvajnova naturalistička epistemologija“. Na istom fakultetu je upisala doktorske studije i položila sve ispite sa prosečnom ocenom 10. Tokom doktorskih studija angažovana je u nastavi na predmetima Teorija saznanja 2, Kvajnova filozofija, Osnove filozofije sa metodologijom istraživanja (SO), Filozofija nauke (EN). Od 2017. godine kao istraživačica učestvuje na projektu „Dinamički sistemi u prirodi i društvu: filozofski i empirijski aspekti“ (rukovodilac projekta: Živan Lazović) Instituta za filozofiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu. Učestvovala je na brojnim domaćim i međunarodnim konferencijama. Bila je članica organizacije nekoliko međunarodnih konferencija od kojih posebno izdvaja naučni skup „Filozofija Ksenije Atanasijević“. Objavila je naučne radove iz oblasti epistemologije i teorije delanja u međunarodnim časopisima i domaćim časopisima od međunarodnog značaja.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора: Јелена Мијић

Број индекса: OF 13-4

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

УЛОГА ИНТУИЦИЈА У ЕПИСТЕМОЛОГИЈИ

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, _____

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора	Јелена Мијић
Број индекса	OF 13-4
Студијски програм	Филозофија
Наслов рада	УЛОГА ИНТУИЦИЈА У ЕПИСТЕМОЛОГИЈИ
Ментор	др Живан Лазовић

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањена у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, _____

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

УЛОГА ИНТУИЦИЈА У ЕПИСТЕМОЛОГИЈИ

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора

У Београду, _____

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.
2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.
3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.
4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.
5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.
6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.