

Filozófiai intuíciók és az experimentalista kihívás¹

1. Filozófiai intuíciók

Az analitikus filozófia jellegzetes módszere, hogy a filozófiai elképzeléseket konkrét esetekre vonatkozó, hétköznapi, intuitív ítéleteink révén teszteli. Lássunk két közismert példát.

A tudás a hagyományos felfogás szerint igazolt, igaz hit: valaki akkor és csak akkor tud valamilyen p kijelentést, ha (i) azt hiszi, hogy p , (ii) p igaz, és (iii) p -ben való hite igazolt. E felfogás tarthatatlanságát a Gettier-féle (1963/2002) példák mutatják. Íme egy, amely történetesen Russelltől (1912/1996) származik. Pontban 12 órakor Géza az órára néz, mely 12 órát mutat, s ennél fogva azt hiszi, hogy 12 óra van. Csakhogy az óra áll, jóllehet erről Gézának sejtelve sincs. Géza és a *12 óra van* kijelentés megfelelnek az iménti feltételeknek, így a hagyományos felfogás szerint azt kellene mondanunk, hogy Géza tudja, hogy 12 óra van. Ám ha az esetről minden filozófiai elképzeléstől függetlenül, egyedül józan eszünk alapján döntünk, azt mondjuk, hogy Géza nem tudja ezt.

Másodikként lássuk Kripke (1980/2007) egyik ellenvetését a tulajdonnevek leíró elméletével szemben. Az elmélet a tulajdonnevek referenciáját (durván) a következőképp magyarázza. A tulajdonnévhez a beszélők valamilyen leírást társítanak, és a név arra az individuumra vonatkozik, amelyre a leírás igaz. A „Szókratész” név például azért Szókratészre vonatkozik, mert mindnyájan társítunk hozzá egy leírást, mondjuk azt, hogy Platón tanítómestere, s ez a leírás pontosan egy személyre illik, ti. Szókratészre. Tekintsük most a „Kurt Gödel” nevet. Ehhez mindnyájan a következő leírást társítjuk: az, aki a matematika nem-teljességét bebizonyította. Tételizzük fel, hogy a dolgok némileg másként történtek, mint ahogy gondoljuk, s az az ember, aki élete során mindvégig Kurt Gödelként mutatkozott be, valójában nem bizonyította be a matematika nem-teljességét. A bizonyítás olyasvalakitől származik, aki a Schmidt nevet használta, s aki még azelőtt meghalt, mint hogy eredményét publikálhatta volna. Akit az utókor a bizonyítás szerzőjeként ünnepel, megtalálta Schmidt hagyatékában a bizonyítást, és saját nevével jelentette meg. Ebben a fiktív esetben a „Gödel” névhez társított leírás valójában Schmidtre illik, ezért a leíró elmélet alapján azt kellene mondanunk, hogy a név Schmidtre referál. De a józan ész mást sugall: a „Gödel” név annak ellenére Gödelre vonatkozik, hogy valójában Schmidt felel meg a névvel társított leírásnak. Ha a bizonyítástól vajt „Gödelnek” nevezzük, hogy nem a „Gödel” nevet használjuk tévesen, hanem tévesen tulajdonítjuk Gödelnek a bizonyítást.

Az ilyen esetekre vonatkozó ítéleteket *intuíciónak* vagy *intuitív ítéletnek* szokás nevezni. A további tárgyalás során figyelmen kívül hagyom az extrém a szituációk lehetőségével kapcsolatos ítéleteket, valamint az olyan gondolatkísérleteket, melyek azzal kapcsolatosak, hogy miként ítélnénk bizonyos extrém körülmények fennállása esetén. Tehát most a kifejezés alatt nem olyasmit kell érteni, mint hogy Descartes szerint létezhetnek test nélkül, vagy hogy Locke szerint, ha a herceg és a cipész emlékei kicserélődnek, akkor a csere előtti herceg és a csere utáni cipész ugyanaz a személy. Azok az intuíciók, melyekről szó lesz, ténylegesen esetekre vagy köznapi lehetőségekre vonatkoznak.

2. A kísérleti filozófia kihívása

Bár a kísérleti filozófia ízig-vérig naturalista vállalkozás, képviselői nem azt kifogásolják, amit a naturalisták szoktak, jelesül, hogy az intuíciókra apellálás nagyon különbözik a

¹ A jelen íráshoz vezető kutatást az OTKA K76865 számú pályázata támogatta.

tudományban megszokott empirikus eljárásáktól, így az intuíciókra hivatkozó filozófia nem, vagy nem eléggé empirikus. A baj szerintük az, hogy erősen kétséges, hogy az intuíciók alkalmasak a filozófiai tanítások tesztelésére. A filozófiai elképzelések intuíciók révén való ellenőrzése bizonyos fokig (majd látni fogjuk, miért szükséges a megszorítás) hasonló ahhoz, ahogy a tudományos elméleteket kísérleti eredmények révén ellenőrizzük. Egy kísérleti eredmény csak abban az esetben használható fel egy elmélet megerősítésére vagy cáfolására, ha *egyetértés* van abban, hogy mi is az eredmény, és hogy valóban eredményről van szó, nem pedig mérési hibáról. A kísérleti ellenőrzésnek éppen az a haszna, hogy a kísérleti eredményeket illetően sokkal könnyebben egyetértésre tudunk jutni, mint az elméletek dolgában. Ehhez hasonlóan, az analitikus filozófiában feltételezni szokás, hogy az intuíciókban könnyebben egyetértésre tudunk jutni, mint a filozófiai téziseket illetően.

Természetesen nincs mindig egyetértés. Az ismeretelméleti kurzusokon előfordulnak olyan hallgatók, akik a Gettier-példákról úgy ítélnék, hogy az áldozat igenis tudással rendelkezik. A tanár ilyenkor igyekszik eloszlatni a lehetséges félreértéseket. „Tudáson olykor olyan igaz hitet értünk, amelyben szubjektíve bizonyos vagyunk. Itt nem erről van szó”, stb. De van, amikor semmilyen magyarázat nem segít, és nem azért, mert a hallgató nehéz felfogású, hanem mert egyszerűen más az intuíciója. Ezt a filozófusok tudomásul veszik, és nem aggódnak különösképpen. Egy-két deviáns vélemény nem számít: a szinte-teljes-egyetértés majdnem olyan értékes, mint a teljes egyetértés.

Csak hogy a kísérleti filozófia szerint a szinte-teljes-egyetértéstől is távol vagyunk! A kísérleti filozófusok kérdőíves felméréseket végeznek arról, hogy a laikusok hogyan vélekednek a filozófusok által citált esetekről. Az eredmények sokkolók. Íme a három leggyakrabban idézett.

Weinberg – Nichols – Stich (2001/2008) (a továbbiakban WNS) több az ismeretelméletben hivatkozott esetről, egyebek között a Gettier-esetről kérdezett egyrészt különböző kultúrákhoz tartozó, másrészt különböző gazdasági-társadalmi státuszú alanyokat, és több statisztikailag is szignifikáns különbséget találtak. Például a Gettier-áldozatról a nyugatiak 75%-a vélekedett úgy, hogy „csak hiszi”, és nem „valóban tudja” a kérdéses kijelentést, míg a kelet-ázsiaiaknak (kínai, koreai, japán) csak 43%-a, az indiai félszigeten élőknek pedig csak 39%-a vélekedett hasonlóan. Más esetekben, bár a különbség nem volt statisztikailag szignifikáns, összecegengett bizonyos Nisbett és munkatársai (2001) által dokumentált különbségekkel a nyugati és a kelet-ázsiai gondolkodásmód között, s így, szisztematikussága és előrejelezhetősége folytán valódi tendenciáról árulkodott. A magas és az alacsony társadalmi és gazdasági státuszú alanyok között is találtak szignifikáns különbségeket.

Machery – Mallon – Nichols – Stich (2004/2008) nyugati és kínai alanyokat kérdezett két olyan esetről, melyekre Kripke hivatkozik a tulajdonnevek leíró elméletének bírálatakor. A korábban említett Gödel-esetnél azt találták, hogy csak a nyugatiak osztják Kripke ítéletét, míg a kínaiak nagyobb számban választják leíró elmélettel egybehangzó választ, s ez a különbség szignifikáns.

Swain – Alexander – Weinberg (2008) azt vizsgálták, hogy a Truetemp-eset megítélését befolyásolja-e, hogy a kísérleti alanyoknak előzőleg milyen esetről kellett állásfoglalniuk.² Azt találták, hogy amennyiben az alanyok egy olyan eset után nyilatkoznak Truetemp esetről, melynek hőse biztosan nem tud, hajlamosabbak Truetempnek tudást tulajdonítani, mint egy olyan eset után, melynek hőse egyértelműen rendelkezik tudással, s az eredmény statisztikailag szignifikáns.

² Truetemp (Lehrer [1990]: 163–164) elképesztően megbízhatóan állapítja meg, hogy hány fok van. Ezért valamilyen különös, csak rá jellemző körülmény felelős (Lehrernél egy beépített hőmérő, a Swainnál és munkatársainál egy baleset következtében fellépő idegi változás), melynek fennállásáról Truetempnek sejtelmé sincs. Tudja-e Truetemp, hogy hány fok van?

A kísérleti filozófia nem egységes abban a tekintetben, hogy az efféle eredmények pontosan hogyan érintik az analitikus filozófiát. Létezik egy radikális irányvonal, mely szerint az ilyen eredmények önmagukban is alátámasztják, hogy az intuíciónra való hivatkozás teljes egészében elhibázott, és hogy teljes egészében ki kellene gyomlálni a filozófiából. (Ezt „radikális restrikciónizmusnak” szokás nevezni, mivel korlátok közé kívánja szorítani a filozófiai gyakorlatot. A fenti tanulmányok ebben a szellemben foggantak, ld. még Alexander – Weinberg [2007].) Van azonban egy békülékenyebb felfogás is (Knobe – Nichols [2008]), mely a kísérleti filozófiának inkább a pozitív programját állítja előtérbe, a filozófiai gondolkodás pszichológiai alapjainak megértése. Ez a felfogás abból indul ki, hogy a filozófiai gondolkodás a laikus gondolkodás során felmerülő kérdésekből és nehézségekből fakad. Ha sikerül jobban megérteni, hogy a filozófiában tárgyalt esetekről hogyan ítélünk, hogy milyen mechanizmusok eredményezik intuíciónkat, jobban megérthetjük a filozófiai problémák természetét, s ilyen módon közelebb juthatunk megoldásukhoz. A kísérletezés valójában egy új eszköz, mely kiegészíti, s nem helyettesíti az analitikus filozófia eszköztárát.

Természetesen ez a felfogás is kritikus a hagyományos analitikus filozófiával kapcsolatban: ha annak eszköztára megfelelő volna, nyilván nem szorulna kiegészítésre. A kritikát azonban közvetettnek és részlegesnek, nem pedig közvetlennek és általánosnak képzeli el. Azért közvetettnek, mert tagadja, hogy a kísérleti eredmények önmagukban alátámasztanák az intuíción elvetését. Az eredmények valójában ahhoz segítenek hozzá, hogy megértsük, mi is motiválja filozófiai ítéleteinket. Csak a kísérleti eredményeket megmagyarázó elméletből derül majd ki, ha intuitív ítéleteink ilyen vagy olyan módon elfogultak, s ennél fogva félrevezetők. Továbbá ez a kritika vélhetően csak bizonyos intuíción problématicusságát fogja megmutatni, nem pedig az intuíciónkét általában.

Példaként lássuk az úgynevezett Knobe-hatást. Knobe (2003) azt találta, hogy amennyiben egy tervezett cselekedetnek előzetesen ismertek bizonyos következményei, ám a cselekvő a döntéshozatal során ezeket figyelmen kívül hagyja, és a kísérleti alanyoknak arról kell nyilatkozniuk, hogy a cselekvő szándékosan idézte-e elő ezeket a következményeket, akkor válaszukat erőteljesen befolyásolja e következmények erkölcsi megítélése. Knobe két esetet mutatott a kísérleti alanyoknak. Mindkettőben egy vállalatvezető döntéséről van szó, aki tisztában van azzal, hogy döntésének hatása van a környezetre, döntését azonban egyedül a haszon maximalizálása vezérli; a különbség az, hogy az első esetben a környezeti hatások kedvezőek, a másodikban kedvezőtlenek. Az első esetről a kísérleti alanyok többsége úgy foglalt állást, hogy a vállalatvezető nem szándékosan javított a környezet állapotán, míg a második esetről úgy, hogy szándékosan károsította a környezetet. A jelenségről számos rivális magyarázat létezik. Nadelhoffer (2006) szerint az alanyokat a második esetben érzelmeik félrevezetik őket.³ Amennyiben ez az érzelmi elfogultságon alapuló magyarázat helyes (kritikáját ld. Nichols – Ulatowski [2007]), az következik belőle, hogy a cselekedetek szándékos mivoltának értelmezése során kerülnünk kell az olyan példákat, amelyekben a cselekedet ismert, de figyelmen kívül hagyott következményei érzelmi elutasítást váltanak ki belőlünk.

Az analitikus filozófusok körében egyetértés van arról, hogy ez a békülékenyebb program üdvözlendő (pl. Liao [2008]). Ha a kísérleti filozófia megtanít arra, hogy bizonyos intuíciónk félrevezetnek, azért csak hálásak lehetünk. A továbbiakban azonban nem ezzel, hanem a *radikális programmal* fogok foglalkozni, mely szerint – hadd ismételjem meg – az előző szakaszban említettekhez hasonló kísérleti eredmények önmagukban alátámasztják az intuíciónra való támaszkodás kategorikus elutasítását.

³ Kritikáját ld. Nichols – Ulatowski (2007).

3. Két nem-válasz

Mielőtt megpróbálnék a kihívásra válaszolni, először szeretnék félretenni két olyan választ, amelyek, bár helyes meglátáson alapulnak, nem alkalmasak a radikális kritika semlegesítésére. Az első szerint a filozófusok nem törekszenek arra, hogy elképzeléseik tökéletesen illeszkedjenek az intuíciónak. Valójában a *reflektív egyensúly* módszerét alkalmazzák, melyet Goodman (1955) írt le, és Rawls tett (1971/1997) széles körben ismertté. A módszer abban áll, hogy megpróbáljuk a helyes egyensúlyt megtalálni két szempont között. Az egyik szempont az egyszerűség: egy filozófiai elmélettől elvárjuk, hogy kis számú, egymáshoz harmonikus illeszkedő belátáson alapuljon, tehát áttekinthető és koherens legyen. A másik szempont az intuíciókkal való egyezés. E két szempont csak egymás kárára érvényesíthető. Egy nagyon egyszerű elmélet szükségképpen ütközni fog intuícióinkkal, ha pedig valamennyi intuíciót tiszteletben akarjuk tartani, elméletünk ad hoc szabályok szedett-vedett gyűjteménye lesz. Ha ki akarjuk egyensúlyozni a két szempontot, elengedhetetlen, hogy bizonyos intuíciókat visszautasítsunk. Példa erre a klasszikus logika. Ez kis számú viszonylag egyszerű szabályból áll, s bár bizonyos pontokon ütközik intuícióinkkal,⁴ egyszerűsége és koherenciája bőségesen kárpótol az intuíciónkon esett sérelemért. (Ez az, amiért a filozófiai elmélet és az intuíciók viszonya különbözik a tudományos elmélet és az empirikus adatok viszonyától. A tudományban az elméleti egyszerűség nem übereli az empirikus pontosságot.)

Bár a filozófia valójában reflektív egyensúlyra, nem pedig az intuíciókkal való maradéktalan egyezésre törekszik, helyes, ez nem érvényteleníti az kísérleti filozófia jelentette kihívást. Az intuícióknak való megfelelés ugyanis a reflektív egyensúly módszere szerint is szempont, ha nem is az egyetlen szempont. Ha az intuíciókat nem szabad felhasználni, akkor a reflektív egyensúly módszerét sem szabad alkalmazni. Így ez a megfontolás még csak nem is tompítja a kritika életét.

A második válasz (Cappelen [2012], Deutsch [2009], [2010])⁵ szerint a kihívás azért téveszt célt, mert a filozófiai érvelésben valójában nincs szerepe az intuíciónak. Bár az elmúlt harminc-nyolcvan évben az analitikus filozófusok gyakran beszélnek az intuícióknak való megfelelésről, ez a hivatkozás felesleges és megtévesztő.⁶ Tekintsük megint az első szakaszban említett példákat. A Gettier-érv azon alapul, hogy (az adott körülmények között) Géza nem tudja, hogy 12 óra van. A Kripke-érv pedig azon, hogy a „Gödel” név még akkor is Gödelre referál, ha a névhez tartozó leírás nem rá, hanem Schmidtre illik. A két érv döntő premisszái tehát ezek:

Géza (az adott körülmények között) nem tudja, hogy 12 óra van.

A „Gödel” név akkor is Gödelre referál, ha a névhez tartozó leírás másra illik.

Ezek ugyanolyan faktuális kijelentések, amilyenek bármilyen nem-filozófiai érvelésben is előfordulnak. Mi közük van ehhez az intuíciónak?

Talán az, hogy az ilyen premisszák igazolása során a filozófusok intuíciójukra apellálnak, hogy az intuíciók szolgáltatják a bizonyítékot mellettük?⁷ A filozófus ezek szerint valahogy így okoskodna:

⁴ Például a „Ha megnősülök, boldog leszek”-ből a „Ha megnősülök, és a feleségem füvel-fával megcsal, boldog leszek”-re irányuló következtetést intuitíve érvénytelennek tartjuk, ám a köznyelvi „ha, akkor” logikai megfelelőjével, a materiális kondicionálissal rekonstruálva érvényes.

⁵ Nem a kísérleti filozófia kapcsán, de ugyanezt az álláspontot fogalmazza meg Williamson (2007: 7. fejezet) is.

⁶ Hintikka (1999) szerint ezt a beszédmódot Chomsky hozta divatba, mások inkább Kripkét emlegetik.

⁷ Bealer (1998), Bonjour (1998) és Pust (2000) pontosan emellett érvelnek.

Az az intuícióm, hogy Géza (az adott körülmények között) nem tudja, hogy 12 óra van. Az intuíció alkalmas az igazolásra, vagyis az a tény, hogy azzal az intuícióval rendelkezem, hogy p , igazolást nyújt p -re. Ennélfogva igazoltan hiszem, hogy Géza nem tudja, hogy 12 óra van, s így a kijelentést, melyben hiszek, teljes joggal használom egy érv premisszájaként.

Bár a filozófusok gyakran fogalmazzak úgy, hogy „intuitíve egyértelműnek tűnik, hogy...”, vagy „intuitíve világos, hogy...”, ez nem jelenti azt, hogy az intuíciónak igazoló szerepet szánunk. Inkább az olyan kifejezésekhez hasonlóak, mint a „plauzibilisnek tűnik, hogy...”, „kevesen vitatnák, hogy...”, „semmi kétség nem fér ahhoz, hogy...”. Ezek pedig nem arra szolgálnak, hogy bemutassák, hogy miféle igazolása van a folytatásban következő kijelentésnek. Mert hát miféle igazolás lenne az ilyen?

p plauzibilisnek tűnik (p -t kevesen vitatnák/ p -hez semmi kétség sem fér), s ami plauzibilisnek tűnik (amit kevesen vitatnak, amihez semmi kétség sem fér) az igazolt. Tehát p -ben igazoltan hiszek, és joggal használom premisszájaként.

E fordulatok csupán jelzik, hogy a szöveg szerzője az érintett kijelentést igazoltnak tekinti, s a továbbiakban nyugodtan épít rá. Az intuícióra hivatkozásoknak ugyanez a szerepük.

Emellett két megfontolás is szól. Egy: az intuíciókra való utalás történetileg esetleges. Az analitikus filozófia klasszikusai nagyjából úgy érveltek, ahogy ma is szokás, ám sem Frege, sem Moore, sem Russell nem emlegette az intuíciókat. (Wittgensteinnek megvolt a saját fordulata: „azt mondanánk, hogy”.) Ennek nem az a magyarázata, hogy az analitikus filozófia klasszikusai nem tudatosították érvelésük jellegét, hanem az, hogy ez a beszédmód akkortájt nem volt divatban.

Kettő: a filozófiai érvekből mindig hiányzik az intuíciók mibenlétére és megbízhatóságára vonatkozó reflexió. Természetesen vannak elméletek az intuícióról, de az érvelés során nem szokás ezekhez az viszonyulni. Mármost az analitikus filozófusok önkritikusnak és módszertanilag tudatosnak vallják magukat, így ha az intuíciónak igazoló szerepet szánának, joggal várnának el tőlük, hogy sűrűbben reflektáljanak bizonyítékaik jellegére. A másik oldalról azonban, ha az intuícióra való hivatkozás nem több retorikai eszköznél, ez az érdektelenség teljesen jogos.

A kísérleti filozófia ily módon félreérti az intuíciók szerepét. Deutsch (2009: 448–449) egy különösen eklatáns példára hívja fel a figyelmet. Egy a referenciával kapcsolatos érveket bíráló cikkben ezt olvassuk: „Evans (1973) szerint az embereknek manapság az az intuíciójuk, hogy a 'Madagaszkár' tulajdonnév az Afrika déli részénél található nagy szigetre referál, még akkor is, amikor ha megtudják, hogy a név egykoron az afrikai kontinens egy részére referált” (Machery – Mallon – Nichols – Stich [2009]: 338.). Evans maga nem beszél intuícióról, s ez ebben a kontextusban elég furcsa is lenne, hiszen a „Madagaszkár” szó referenciájára vonatkozó tudásunk empirikus, nem pedig intuitív. Onnan tudjuk, hogy a szigetre, és nem a földrészre referál, hogy a térképen a szigetre van írva.

Úgy gondolom, bár helyes az a megállapítás, hogy az analitikus filozófiai érvelésben az intuíciók nem bírnak igazoló szereppel, ez nem elegendő a kísérleti filozófia radikális szárnya által képviselt kihívás megválaszolásához. Az intuíció vagy intuitív ítélet ugyanis kétféle dolgot jelenthet: a *pszichológiai állapotot*, azaz egy kijelentés megragadásának sajátos módját és magát az ilyen módon megragadott *kijelentést*. Ugyanarról a kétértelműségről van szó, mint Descartes világos és elkülönített belátásai esetében. A terminus egyaránt jelölheti Descartes pszichológiai állapotát, például hogy világosan és elkülönítetten észleli Isten létezését, és azt, amit ilyen módon belátott, azt a kijelentést, hogy Isten létezik. Az iménti válasz csak annyit mutat meg, hogy az intuíció mint *pszichológiai állapot* érdektelen a

filozófia számára, mivel a filozófiai érvelés nem tételezi fel, hogy ez a pszichológiai állapot igazoló szereppel bír. Az intuitíve belátott *kijelentések* azonban fontosak, hiszen ezek szolgálnak az érvek premisszáiként. A kísérleti filozófia eredményei pedig ezeket is érintik, mivel azt sugallják, a filozófusok konkrét esetekre vonatkozó kijelentései, melyeken elméleteiket tesztelik, megbízhatatlanok. Ha a filozófiai érvek kétes értékű premisszákra támaszkodnak, az bizony baj, s ez az aggály nem oszlatható el azzal, hogy az intuíciót, mint pszichológiai állapotot a filozófusok nem kezelik bizonyítékként.

4. Megbízhatatlanok-e az intuitív ítéletek?

A megbízhatatlanság vádja azon alapul, hogy az intuitív ítéleteket jelentős mértékben befolyásolják olyan tényezők, amelyek függetlenek attól, hogy az adott szituációval kapcsolatban mi igaz. Az, hogy a Gettier-áldozat tud-e vagy sem, illetve hogy a „Gödel” tulajdonnév Gödelre vagy Schmidtre referál, a legkevésbé sem múlik azon, hogy a válaszoló milyen kultúrában nevelkedett, vagy milyen a társadalmi stáusza. Az, hogy Truetemp tud-e vagy sem, teljesen független attól, hogy e kérdést megelőzően a válaszolónak milyen kérdést tettek fel. Ha a filozófusok által hivatkozott esetekkel kapcsolatos ítéleteink olyan tényezők függvényében változnak, amelyeknek nincs köze az igazsághoz, megbízhatatlanok, s így nem szabad rájuk építeni.

E vádat meg lehet próbálni azzal elhárítani, hogy a felmérések módszertanilag problematikusak, én azonban feltételezni fogom, hogy az empirikus eredmények pontosak, s két másik választ veszek szemügyre. Az első az, hogy az eredmények legfeljebb a filozófiai módszertan olyan korlátozottabb kritikáját támaszthatják alá, melyet a 2. szakaszban a békülékenyebb állásponttal társítottam, s nem támogatják a radikálisok kritikáját. A második szerint a laikusok ítéleteinek megbízhatatlanságából nem következik semmi a filozófusok ítéleteire nézve.

Kezdjük azzal a kérdéssel, hogy a megbízhatatlansági kritika *miféle intuitív* ítéleteket érint. A kísérleti filozófia irodalmában nem szokás közelebbről meghatározni az intuíciót, de a mégis fellelhető meghatározások meglehetősen tágan értelmezik: „egy kijelentés igazságával vagy hamisságával kapcsolatos spontán ítélet” (Nichols – Stich – Weinberg [2003]: 3. l.j, vö. WNS 19.). Az, hogy *minden* olyan kijelentés megbízhatatlan, amely az ilyen tág értelemben vett intuícióból származik, több okból is elfogadhatatlan.

Milyen nyelven íródott ez a szöveg? Lehet-e az olvasó egyszerre a déli és az északi sarkon? A barna vagy a sárga sötétebb? A fenti definíció alapján e kérdésekről intuíciónk alapján ítélünk, s ha intuíciónk teljesen általánosan megbízhatatlan, akkor e kérdésekre adott válaszaink is azok. Ez egyáltalán nem plauzibilis – ha úgy tetszik, „intuitíve elfogadhatatlan”.

Az elméleti következmények szintén súlyosak. Ha a fenti értelemben vett intuitív ítéleteinket egységesen megbízhatatlannak minősítenénk, akkor számos kijelentésről, amelyet normálisan tudni vélünk, azt kellene gondolnunk, hogy ténylegesen nem tudjuk. Ezzel egyidejűleg e kijelentések elveszítenék jogcímüket arra, hogy következtetési igazolásaink premisszáiként szolgáljanak, s ezért a belőlük levont következtetések sem minősülnek majd tudásnak. Nehéz pontosan felbecsülni, hogy ezzel mennyit kellene feladnunk tudásunkból, de valószínűnek tűnik, hogy egy meglehetősen radikális szkeptikus állásponthoz érkeznénk el. Ha a radikális kritika jogos lenne, akkor nem csak az analitikus filozófia módszertana miatt kellene aggódnunk.

Ráadásul egy ennyire általános konklúzió *öncáfoló* is lenne, mivel aláásná azokat a premisszákat, amelyből levonjuk. Amikor a kísérleti filozófus a laikusok intuícióját teszteli valamilyen a filozófusok által szívesen hivatkozott esettel kapcsolatban, először is meg kell fogalmaznia azt a rövid történetet, melyet az alanyoknak be fog mutatni. Ennek a történetnek lényeges tulajdonságaiban természetesen egyeznie kell a filozófiai példával. Amikor azonban

az alanyoknak prezentálandó történetéről dönt, a kísérleti filozófus nem kerülheti el az olyan ítéleteket, amelyek a fenti értelemben az intuíciónál származnak. Például a Russell-féle Gettier-példánál tudnia kell, hogy az órára való pillantás igazolja az időre vonatkozó hitet, s hogy ezt az igazolást megdönti az, ha az óra áll. A kísérleti eredmények értékelése és a konklúzió levonása során szintén elkerülhetetlenek az intuitív ítéletek. Az egyik kísérletben (Nichols – Knobe 2007) a kísérleti alanyoknak egy tökéletesen determinisztikus világot mutattak be, s arról kérdezték őket, hogy lehetséges-e ebben a világban teljes értelemben vett erkölcsi felelősség. Az alanyok 86%-a nemmel válaszolt. Ezt követően leírtak egy különösen szörnyű tettet, melyre ebben a determinisztikus világban került sor, s arról kérdezték őket, hogy az elkövetőt teljes értékű erkölcsi felelősség terheli-e. 72%-uk igennel válaszolt. Első pillantásra világos, hogy a két eredmény üti egymást, hogy itt valami feszültség van, ami magyarázatra szorul. A fenti értelemben ez is intuitív ítélet.

Azt, hogy egy az intuíciónak megbízhatóságát teljesen általánosan nem kérdőjelezhetjük meg, Ernest Sosa (1998: 261) fogalmazta meg elsőként Cumminsnek adott válaszában. Cummins, még a kísérleti filozófia megszületése előtt, a következőképpen érvelt az intuíciónak felhasználása ellen (1998: 117–118).⁸ Az intuíciónak tekinthetjük afféle mérőeszköznek bizonyos tények detektálására ugyanabban az értelemben, ahogy a távcső eszköz a távoli dolgok észlelésére, a mikroszkóp pedig a parányi dolgokéra. A mérőeszközöket kalibrálni kell: meg kell állapítani, hogy a vizsgálandó jelenségek mérésekor mikor pontosak, mikor pontatlanok; aztán, annak függvényében, hogy milyen eszközről és miféle pontatlanságról van szó, korrigálni kell a pontatlanságot, vagy korlátozni kell az eszköz használatának körét. Csakhogy a filozófiai intuíciónak nem kalibrálhatók. A kalibrációnak megköveteli, hogy az eszköz által szolgáltatott adatokat összehasonlítsuk egy már megbízhatónak elfogadott eszköz szolgáltatott adatokkal. A filozófiai intuíciónak esetében azonban erre nincs mód: ha ugyanis az afféle dolgokról, melyekről a filozófiában hivatkozott intuíciónak tudósítanak, más, megbízhatónak elismert módszerrel is szerezhetnénk ismereteket, akkor nem is volna szükség intuíciónak! Vagyis az intuíciónak csak olyan típusú esetekben kalibrálható, amikor fölösleges.

Sosa szerint az ellenvetés ott siklik ki, hogy az intuíciónak egyetlen kalibrálandó eszköznek tekinti. Tekintsük az érzékszervi észlelést vagy az emlékezetet. Olykor tévesen észlelünk, és olykor emlékezetünk is megcsal, ezért mind az észlelés, mind az emlékezet kalibrálásra szorul. Csakhogy a kalibrálás nem állhat az észlelés vagy az emlékezet szolgáltatott eredmények összevetéséből más, megbízható forrásból nyert eredményekkel, mert az észlelhető dolgok csak az észlelés, a felidézhető dolgok pedig csak az emlékezet által érhetők el. A kalibrációnak csak úgy végezhető el, hogy az észlelés és az emlékezet megbízhatóságából indulunk ki, s ha disszonáns jelenségre bukkanunk, azt alaposan megvizsgáljuk, és végrehajtjuk a korrekciót. Az intuíciónak esetén is ez a helyzet. Egy ilyen átfogó ismeretforrás esetén feltételeznünk kell a megbízhatóságot, és csupán bizonyos fajta intuíciónak bírálhatunk fel más intuíciónak révén.

Láttuk tehát, hogy a kísérleti filozófia eredményeiből nem lehet az intuitív ítéletek általános megbízhatatlanságára következnünk. Ennélfogva valamilyen módon korlátozni kell a megbízhatatlan intuíciónak körét. Ennek érdekében viszont szükségünk az intuíciónak valamiféle tipológiájára, mégpedig valamilyen elméletileg megalapozott, nem-önkényes tipológiájára, másként nem lesz útmutatónk arra nézve, hogy az egyes intuíciónak megbízhatatlanságával kapcsolatos eredményeket intuíciónak mely osztályára lehet általánosítani. Egy jól megalapozott tipológia megalkotását csak az teszi lehetővé, ha valamiféle képet alkotunk az intuitív ítéleteink kialakításában szerepet játszó tényezőkről, vagyis ha alkotunk valamiféle pszichológiai elméletet. S ezzel el is érkeztünk oda, hogy az intuíciónak kísérleti eredményekre támaszkodó kritikája olyan lesz, amilyenek a békülékenyebb, s nem olyan, mint amilyenek

⁸ A kalibrációs ellenvetés egy újabb változatát ld. Weinberg – Crowley – Gonnerman – Vandewalker – Swain (2012).

a radikálisabb kísérleti filozófusok elképzelik. A kritika nem közvetlenül a kísérleti eredményeken alapul, hanem a kísérleti eredményekre támaszkodó elméleten, s nem az intuíciók általános megbízhatatlanságát mutatja meg, hanem csak bizonyos fajta intuíciókét.

A másik gyakori válasz szerint a laikusok intuícióinak megbízhatatlansága nem veszélyezteti az analitikus filozófiát módszereit, mivel a filozófusok nem a laikusok intuícióira támaszkodnak, hanem saját intuíciójukra. Ezeknek az intuícióknak természetesen függetlennek kell lenniük a filozófiai elképzélésektől – másként nem alkalmasak azok ellenőrzésére –, ám ettől nem lesznek laikus intuíciók. A filozófusok ugyanis jóval hozzáértőbben ítélnék a konkrét esetekről. Ha ez így van, akkor a kísérleti eredmények éppoly kevésbé kérdőjelezik meg a filozófusok intuícióit, ahogy a laikusok arra vonatkozó ítéleteinek megbízhatatlansága, hogy milyen madarat látnak, sem alkalmas az ornitológusok és a tapasztalt madárfigyelők megfigyeléseinek kétségbevonására.

Ez a válasz első megközelítésben plauzibilisnek tűnik, mivel a képzett filozófusok legalább két vonatkozásban különböznek a laikusoktól (Horvath [2010]: 4.2. szakasz). Először is ki tudják szűrni a fogalmi kétértelműségeket. Például a „tudáson” gyakran igaz hitet plusz szubjektív bizonyosságot értünk – például ilyen értelemben tudja előre a szurkoló, hogy csapata nyerni fog, noha a tények alapján nem lehet előrejelezni az eredményt. A laikus egy a tudást firtató kérdésnél hajlamos lehet a „tudást” így érteni, s ennek nyomán azt állítani, hogy a korábban említett Gettier-áldozat tudja, hogy 12 óra van, míg a filozófus egészen biztosan nem így érti majd.⁹ Másodsor, az esetek leírása mindig vázlatos, és többféleképpen is kiegészíthető. Az iménti szcenárió például úgy, hogy az óra abban a szempillantásban állt meg, amikor az áldozat ránézett. Ezt az értelmezési lehetőséget a történet nem zárja ki, de ebben az értelmezésben a történet irreleváns az ismeretelméleti kérdésre nézve. A laikusok olykor ilyen deviáns értelmezésekre támaszkodnak, a filozófusok azonban nem.

Elképzeltető, hogy a szakértelemre hivatkozó válasz hibás, és valójában nincs számottevő különbség filozófusok és laikusok között, de jelenleg nincs okunk így gondolni. Olyan kísérleti eredmények, melyek azt mutatnák, hogy a filozófusok ítéletei ugyanolyan torzítók tényezőktől függenének, mint a laikusokéi, jelenleg nem állnak rendelkezésre, mert a képzett filozófusok intuícióiról gyakorlatilag nem készültek felmérések. A szakértői tudásnak ugyan komoly pszichológiai irodalma van, s ebből Weinberg – Gonnerman – Buckner – Alexander (2010) megpróbál olyan tanulságokat levonni, hogy a filozófusok kompetenciája nem olyan jellegű, hogy valószínűsíthetné a filozófusok intuícióinak megbízhatóságát, de ez az érvelés komolyan vitatható (Horvath [2010]).

5. Alkalmasak-e az intuíciók episztemikus normáink megalapozására?

A kísérleti filozófiai irodalomban előfordul egy másik kritika is, mely, jóllehet nem mindig különbözteti meg az előző szakaszban tárgyalttól, egészen mást kér számon. Ez nem általában az analitikus filozófia módszertana ellen irányul, hanem az ellen, ahogy az intuíciókat az analitikus ismeretelmélet felhasználja. Kísérleti alapjául kizárólagosan az olyan, az episztemikus fogalmak használatával kapcsolatos kultúrák közötti összehasonlító vizsgálatok képezik, mint a 2. szakaszban tárgyaltak közül az első (WNS). Ez a kritika Stephen Stich munkásságában gyökerezik, akit a nyolcvanas évek óta foglalkoztat az a kérdés, hogy honnan tudjuk, hogy megismerési eljárásaink helyesek-e, illetve mennyire helyesek.¹⁰ Stich hamar belátta, hogy a reflektív egyensúly révén nem válaszolhatjuk meg azt a kihívást, melyet a kulturális sokféleség jelent. Tekintsük a logikát, melyre Goodman először a módszert alkalmazta. A módszer alkalmazásakor különféle következtetések érvényességére

⁹ WNS igyekezett ezt a kétértelműséget kizárni (36.).

¹⁰ Stich idevonatkozó gondolatainak alakulásáról ld. (1990: 1. fejezet).

vonatkozó intuícióinkra támaszkodunk. Ám mi a helyzet akkor, ha más kultúrákban élőknek mások a logikai intuíciói? Ha nem vagyunk eltökélten etnocentrikusak – és ne legyünk azok –, nincs okunk saját intuícióinkat mások intuíciói fölé helyezni. Ennélfogva a reflektív egyensúly módszere nem alkalmas a helyes logika, illetve általában helyes megismerési normák megalapozására, hiszen a legjobb logika, illetve a helyes episztemikus normák helyett csak a számunkra legjobb logikát, illetve a számunkra legmegfelelőbb normákat választja ki. (Stich [1990]: 89–99.). Pontosan ez az aggály áll WNS hátterében.

Úgy gondolom, hogy Stichnek és munkatársainak egy fontos szempontból igaza van: nehéz vitatni, hogy egy adott kultúrában elfogadott episztemikus normák, azok a normák, melyek révén különbséget teszünk episztemikusan értékes és értéktelen hitek között – tudás és pusztá vélekedés között, igazolt és igazolatlan hitek között, stb. –, nem alapozhatók meg az egyes hitek értékével kapcsolatos episztemikus intuíciók alapján. Ha episztemikus intuícióink azt mutatják, hogy a T tulajdonságú hiteket értékesnek tartjuk, az legfeljebb azt mutatja meg, hogy amennyiben ismeretelméletünk szerint T episztemikus érték, akkor ismeretelméletünk helyesen rekonstruálja episztemikus gyakorlatunkat. Azt már nem mutatja meg, hogy T helyes episztemikus érték, hogy T olyan tulajdonság, melyet valóban értékesnek kel tartanunk. A reflektív egyensúly módszere révén nem dönthetünk egy a T-t a tapasztalattal való összhanggal azonosító empirista, és egy a T-t a férfiak véleményével azonosító szexista ismeretelmélet között. A reflektív egyensúly módszerre csak arra alkalmas, hogy explicitté tegyük normáinkat, arra nem, hogy megmutassa, hogy e normák helyek.

Csakhogya ez a belátás egyrészt nem használható fel az analitikus ismeretelmélet ellen, másrészt teljesen független a kísérleti filozófia eredményeitől. Az előbbivel kezdem. Az analitikus ismeretelmélet, legalábbis annak kemény magja, amelyben a Gettier- és Trutemp-féle esetek dominálnak, elsősorban azzal foglalkozik, hogy ténylegesen milyen szempontok alapján tulajdonítunk hiteinknek episztemikus értéket – mikor tekintünk valamit tudásnak, mikor tekintünk valamit igazoltnak, stb. Ezek a szempontok csak episztemikus gyakorlatunk elemzése révén bonthatók ki, s pontosan erre használják az analitikus filozófusok az intuitív ítéleteinket. Ez a vállalkozás a normák azonosítására irányul, s ily módon értelmező, deskriptív jellegű, vagyis nem normáink megalapozását célozza.¹¹ Következésképp, ha Stich és társai normáink megalapozását kérik számon az analitikus ismeretelmélettől, akkor olyasmit követelnek tőle, amire az nem vállalkozik. Ezt bizonyos fokig Stich is látja. Egy helyen az ismeretelméletben három vállalkozást különböztet meg: (1) annak vizsgálatát, hogy mik a megismerés helyes módszerei, (2) a tudás és hasonló fogalmak elemzését és (3) a szkepticizmus cáfolatát. Őt bevallottan az (1) kérdés foglalkoztatja (1990: 1–3), a WNS-beli vizsgált konkrét esetek viszont a (2) vállalkozás részét képezik. Így végső soron arról van szó, hogy az analitikus ismeretelmélet intuíciókra apelláló vállalkozása nem segít a Sticht foglalkoztató kérdés megválaszolásában. Ez igaz, de nem kritika.

Másodszor: az, hogy a reflektív egyensúly módszere alkalmazhatatlan kulturálisan eltérő, egymással konfliktusban lévő intuíciók esetén, a kísérleti filozófiától függetlenül is belátható. A kísérleti filozófia csak azt mutathatja meg, hogy ténylegesen léteznek kulturálisan különböző és egymással ellentétes intuíciók. Közelebbről nézve azonban még ez sem egyértelmű. Mint arra Sosa figyelmeztet (2000: 109–112), az, hogy különböző kultúrákhoz tartozók eltérően nyilatkoznak arról, hogy a Gettier-áldozat tud, vagy csak hisz, inkább azt jelzi, hogy mást értenek a „tudás” szón. Annak, hogy valamely adott szituációval kapcsolatosan különböző személyek nem értenek egyet egy mondat igazságában, sok magyarázata lehet. Azt a lehetőséget, hogy a kísérleti alanyok nem ugyanazokkal az információkkal rendelkeznek a konkrét esetről, nyugodtan figyelmen kívül hagyhatjuk, hiszen

¹¹ Ez nem jelenti azt, hogy az analitikus ismeretelmélészeket nem foglalkoztatja normáink helyessége. Goldman (2007) például abban látja a naturalizált ismeretelmélet fontosságát, hogy empirikus vizsgálatok révén javíthatunk normáinkon.

az alanyok pontosan ugyanazokat a rövid leírásokat kapják. Az, hogy egyesek egyszerűen tévednek, elég valószínűtlen, mivel ebben az esetben az intuíciók nem lennének korrelációban a kultúrával. Miért volna sokkal gyakoribb a tévedés az egyik kulturális csoportban, mint a másokban? Az, hogy másféle háttérinformációkra támaszkodnak, azaz másféleképpen egészítik ki a történetet, s így voltaképpen más esetekről ítélnék, szintén nem magyarázza valami jól a szisztematikus különbséget. A legvalószínűbb magyarázat, hogy nem ugyanazt a fogalmat társítják a „tudás” szóhoz. A „tudás” szó minden kultúrában valamilyen episztemikus értéket jelöl, ám nem ugyanazt az értéket. Ebben az esetben viszont nincs tényleges konfliktus, ahogy nincs azok között sem, akik helyeslik illetve elutasítják azt a mondatot, hogy „Ez alma”, ha az egyik csoport az „alma” szón almát ért, a másik pedig körtét.

Sosa ellenvetésére Stich (2010: 234–236) azt válaszolja, hogy a különböző értékek kizárják egymást, és választani kell közülük. Vagy az egyiket tartjuk értéknek, vagy a másikat. Csakugyan létezhetnek és léteznek is olyan episztemikus értékek, amelyek ilyen viszonyban vannak. Saját episztemikus értékeink például összegyeztethetetlenek az antik szkeptikusokéval. Mi a tudásra törekszünk, az antik szkeptikus az ítélet felfüggesztésére. Csakhogy a vizsgált esetek nem értelmezhetők ezen a módon. Tegyük fel például, hogy a szisztematikus különbségeket az magyarázza, hogy a „tudás” szón mi tudást értünk, a kelet-ázsiaiak ellenben igazolt, igaz hitet. (Ez megmagyarázná a Gettier-esetek eltérő megítélését.) Attól, hogy mi értéknek tartjuk a tudást, nem kell tagadnunk, hogy az igazolt, igaz hit szintén érték. Hasonlóképp, a kelet-ázsiaiak is értéknek tekinthetik azt, amit mi „tudásnak” nevezünk.

Stich választát azonban másként is érthetjük. Talán abban van köztünk a különbség, hogy mit tekintünk a legfőbb episztemikus értéknek. Mi a tudást értékesebbnek tekintjük az igazolt, igaz hitnél, míg a kelet-ázsiaiak nem, mondjuk, mert úgy gondolják, az, amit mi tudásnak tekintünk, semmivel sem értékesebb.¹² Ennek kapcsán először is azt kell látnunk, hogy ez nem tűnik különösképpen súlyos konfliktusnak, mert megismerési gyakorlatunkat egyáltalán nem befolyásolja. Aki azt gondolja, hogy az igazolt, igaz hitnél van magasabb rendű episztemikus státusz, nem fog más megismerési eljárásokat alkalmazni, mint az, aki szerint van. Másodszor, WNS megállapításai önmagukban nem igazolják, hogy létezik ilyen konfliktus. Egy kultúra episztemikus értékeit megállapítani nem könnyű feladat – az analitikus ismeretelmélészeknek is épp elég munkát ad saját episztemikus értékeink feltárása –, s az, hogy mit tekintenek egy adott kultúrában a legmagasabb episztemikus értéknek, csak e feladat elvégzése után derülhet ki.

Összefoglalásképpen, a tanulságok a következők. A kísérleti filozófia eredményei nem támasztják alá az intuitív ítéletekre hivatkozás módszertanának kategorikus elvetését. Ugyanakkor, ha a kísérleti eredményeket sikerül valamilyen elméleti keretben elhelyeznünk, az elvben alkalmasnak bizonyulhat bizonyos intuíciók megbízhatatlanságának kimutatására, s az analitikus filozófia módszertani továbbfejlesztésére. Ami a második fajta kritikát illeti, jelesül, hogy az episztemikus intuíciók révén nem alapozhatók meg az episztemikus értékek, az egyrészt igazságtalan, mert figyelmen kívül hagyja az intuíciókra támaszkodó analitikus ismeretelmélet tényleges célkitűzéseit, másrészt a kísérleti filozófia eredményei semmit nem tesznek hozzá a plauzibilitásához.

Irodalom

Alexander, Joshua – Weinberg, Jonathan M. (2007): „Analytic Epistemology and Experimental Philosophy”, *Philosophy Compass*, 2/1. 56–80.

¹² Ez a gondolat szintén Sosatól származik (2000, 2006). Részletesebben ld. Ichikawa (megj. alatt)

- Bealer, George (1998): „Intuition and the autonomy of philosophy”, in: DePaul, Michael R. – Ramsey, William (szerk.): *Rethinking intuition: The Psychology of Intuition and its Role in Philosophical Inquiry*. Lanham, Rowman and Littlefield. 201–239.
- BonJour, Laurence (1998): *In Defense of Pure Reason: A Rationalist Account of A Priori Justification*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Cappelen, Herman (2012): *Philosophy Without Intuitions*. Oxford, Oxford University Press.
- Cummins, Robert (1998): “Reflection on Reflective Equilibrium,” in: DePaul, Michael R. – Ramsey, William (szerk.): *Rethinking intuition: The Psychology of Intuition and its Role in Philosophical Inquiry*. Lanham, Rowman and Littlefield. 113 – 128.
- Deutsch, Max (2009): „Experimental Philosophy and the Theory of Reference”. *Mind and Language*, 24/4. 445–466.
- (2010): „Intuitions, Counter-Examples, and Experimental Philosophy”, *Review of Philosophy and Psychology*, 1/3. 447–460.
- Evans, Gareth (1973): „The causal theory of names”, *Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society*, 47. 187–208.
- Gettier, Edmund (1963/2002): „Igazolt igaz hit-e a tudás”, ford. Forrai Gábor, in: Forrai Gábor (szerk.): *Mikor igazolt egy hit?* Gondolat – Láthatatlan Kollégium, Budapest, 31–3.
- Goldman, Alvin L. (2007): „Philosophical Intuitions: Their Target, Their Source and Their Justification”, *Grazer Philosophische Studien*, 74/1. 1–26.
- Goodman, Nelson (1955): *Fact, Fiction, and Forecast*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Hintikka, Jaako (1999): “The Emperor’s new intuitions”, *Journal of Philosophy*, 96/3. 127–47.
- Horvath, Joachim (2010): „How (Not) to React to Experimental Philosophy”, *Philosophical Psychology*, 23/4. 447–480.
- Ichikawa, Jonathan Jenkins (megj. alatt): „Who Needs Intuitions? Two Experimentalist Critiques”, in: Booth, Anthony – Rowbottom, Darrell (szerk.): *Intuitions*. Oxford University Press, Oxford.
<https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbnxqb25hdGhhbmlbmtpbmNpY2hpa2F3YXxneDo3NjdhMjJmNjI2ZmNjMjk0>
- Knobe, Joshua (2003): “Intentional Action and Side Effects in Ordinary Language”, *Analysis*, 63/3. 190–193.
- Knobe Joshua – Nichols, Shaun (2008): „An Experimental Philosophy Manifesto”, in: Knobe, Joshua – Nichols, Shaun (szerk.): *Experimental Philosophy*. Oxford University Press, Oxford, 3–14.
- Kripke, Saul (1980/2007): *Megnevezés és szükségszerűség*. Ford. Bárány Tibor. Akadémiai, Budapest.
- Lehrer, Keith (1990): *Theory of Knowledge*. Westview Press, Boulder, CO.
- Liao, Matthew S. (2008): „A Defense of Intuitions”, *Philosophical Studies*, 140/2. 247–262.
- Machery, Edouard – Mallon, Ron – Nichols, Shaun – Stich, Stephen (2004/2008): “Semantics Cross-Cultural Style”, in: Knobe, Joshua – Nichols, Shaun (szerk.): *Experimental Philosophy*. Oxford University Press, Oxford, 17–45.
- Machery, Edouard – Mallon, Ron – Nichols, Shaun – Stich, Stephen (2009): „Against Arguments From Reference”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 79/2. 332–356.
- Nadelhoffer, Thomas (2006/2008): „Bad acts, blameworthy agents, and intentional actions: Some problems for juror impartiality”, in: Knobe, Joshua – Nichols, Shaun (szerk.): *Experimental Philosophy*. Oxford University Press, Oxford, 149–167.

- Nichols, Shaun – Stich, Stephen – Weinberg, Jonathan M. (2003): „Meta-Skepticism: Meditations in Ethno-Epistemology”, in: Luper, Steven (szerk.): *The Sceptics*. Ashgate, Aldershot, U.K. 227–247.
- Nichols, Shaun – Knobe, Joshua (2007): „Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions”, *Noûs*, 41/4. 663–685.
- Nichols, Shaun – Ulatowski, Joseph (2007): „Intuitions and Individual Differences: The Knobe Effect Revisited”, *Mind and Language*, 22/4. 346–365.
- 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.
- Pust, Joel (2000): *Intuitions as Evidence*. Garland, New York
- Rawls, John (1971/1997): *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Osiris, Budapest.
- Russell, Bertrand (1912/1996): *A filozófiai alapproblémái*. Ford. Bánki Dezső. Kossuth, Budapest.
- Sosa, Ernest (1998): „Minimal intuition”. in: DePaul, Michael R. – Ramsey, William (szerk.): *Rethinking intuition: The Psychology of Intuition and its Role in Philosophical Inquiry*. Lanham, Rowman and Littlefield. 257–269.
- (2000): „A Defense of the Use of Intuitions in Philosophy”, in: Murphy, Dominc – Bishop, Michael (szerk.): *Stich and his Critics*. Chichester, West Sussex, Wiley–Blackwell, 101–112.
- (2006): „Experimental philosophy and philosophical intuition”, *Philosophical Studies*, 132/1: 99–107.
- Stich, Stephen (2010): „Replies”, in: Murphy, Dominc – Bishop, Michael (szerk.): *Stich and his Critics*. Chichester, West Sussex, Wiley–Blackwell, 190–252.
- Swain, Stacy – Alexander, Joshua – Weinberg, Jonathan M. (2008): „The Instability of Philosophical Intuitions: Running Hot and Cold on Truetem”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 76/1. 138–155.
- Weinberg, Jonathan M. – Nichols, Shaun – Stich, Stephen (2001/2008) (WNS): “Normativity and Epistemic Intuitions”, in: Knobe, Joshua – Nichols, Shaun (szerk.): *Experimental Philosophy*. Oxford University Press, Oxford, 47–58.
- Weinberg, Jonathan M. – Gonnerman, Chad – Buckner, Cameron – Alexander, Joshua (2010): „Are Philosophers Expert Intuiters?”, *Philosophical Psychology*, 23/3. 331–355.
- Weinberg, Jonathan M. – Crowley, Stephen – Gonnerman, Chad – Vandewalker, Ian – Swain, Stacey (2012): „Intuition and Calibration”, *Essays in Philosophy*, 13/1. 256–283.
- Williamson, Timothy (2007): *The Philosophy of Philosophy*. Oxford, Blackwell.