

Sidgwick i granice intuicjonizmu¹

Autor przedstawia interpretację oraz krytykę etycznego intuicjonizmu Henry'ego Sidgwicka. Przekonuje, że Sidgwick odrzuca pogląd, jakobyśmy mieli jakiś specjalny „zmysł moralny”, oraz że intuicje są niezmiennie. W artykule wskazano różnice między intuicjonizmem percepcyjnym, dogmatycznym i filozoficznym oraz przedstawiono argumenty na rzecz nieco zmienionej postaci tej ostatniej koncepcji.

W połowie lat osiemdziesiątych brałem udział w cyklu prowadzonych przez Dereka Parfita seminariów poświęconych *The Methods of Ethics* Sidgwicka. Pierwsze seminarium Parfit rozpoczął od twierdzenia, że *The Methods* są najznakomitszą książką o etyce, jaka kiedykolwiek została napisana. Nie oznaczało to jednak, że Sidgwick był największym filozofem moralności, ponieważ miał tę przewagę, że czytał prace wcześniejszych filozofów². Parfit opisał przy tym rozpowszechnione doświadczenie: myśli się o jakiejś filozoficznej kwestii, a następnie znajduje się ją u Sidgwicka. Trafiło mi to wówczas do serca. Pisząc rozprawę o utilitaryzmie za-uważałem, że główne twierdzenie mojego rozumowania zostało już sformułowane przez Sidgwicka, a co gorsza, było głęboko ukryte w przypisie.

Sidgwicka oczywiście czyta się głównie nie po to, by uniknąć odkrywania rzeczy dawno już odkrytych, lecz — używając sformułowania jednego z brytyjskich filozofów a zasłyszanego przez Blansharda — by poszukiwać oświecenia jego „czystym białym światłem”³. Sidgwick nastał po wielkich siedemnasto- i osiemnastowiecznych dyskusjach pomiędzy intuicjonistami szkoły zmysłu moralnego takimi jak Shaftesbury oraz Hutcheson a intuicjonistami racjonalnymi jak Cudworth, Clark, Price i inni. Sidgwick chciał pójść w ślady Arystotelesa, omawiając moralność zdroworoządkową

¹ Oryginał: R. Crisp, *Sidgwick and the Boundaries of Intuitionism* [w:] P. Stratton-Lake (ed.), *Ethical Intuitionism: Re-evaluations*, Oxford University Press, 2002, 56–75. Published with permission. Przedruk za zgodą wydawcy.

² Za pomocne uwagi dotyczące wcześniejszych wersji tego tekstu dziękuję: Robertowi Audi, Bradowi Hookerowi, Derekowi Parfitowi, Bartowi Schultzowi, Robertowi Shaverowi, uczestnikom konferencji „Revaluating Ethical Intuitionism” na Uniwersytecie Keele w dniach 3–5 czerwca 1999 oraz anonimowemu recenzentowi Oxford University Press.

Podobny pogląd prezentował C. D. Broad and Brand Blanshard. Zob. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, London, Routledge & Kegan Paul, 1930, s. 143, Blanshard, *Reason and Goodness*, George Allen & Unwin, London 1961, s. 90–91.

³ B. Blanshard, *Sidgwick the Man*, „Monist”, 1974, 58, s. 349.

swoich czasów po to, by uczynić ją tak spójną jak to tylko możliwe; i poszukać dla jej części każdego uzasadnienia dostępnego w jej obrębie:

aby jasno i w pełni, na ile tylko pozwolą mi moje własne ograniczenia, wyłożyć różne metody etyki, które odnajduję ukryte w zdroworozsądkowym rozumowaniu; aby wskazać na ich wzajemne relacje; a tam, gdzie zdają się one stać ze sobą w konflikcie, aby jak najdokładniej zdefiniować kwestie sporne. Dążąc do tego, rozważę czynniki, które, moim zdaniem, powinny być decydujące w określaniu przyjęcia pierwszych zasad etycznych⁴.

„Metoda” jest racjonalnym systemem ustalania, czy zaproponowany czyn jest słuszny czy nie. Sidgwick rozważa trzy główne metody — egoizm, intuicjonizm i utylitaryzm — i dąży do pokazania, że można, wbrew powszechnemu przekonaniu, pogodzić ze sobą dwie ostatnie. Dzięki swojej przenikliwości, bezstronności i dokładności Sidgwick mógł zaproponować wersję intuicjonizmu, która oczyszczona z błędnego rozumienia wraz z należycie wyznaczonymi granicami powinna znaleźć więcej uznania wśród współczesnych myślicieli niż poglądy któregokolwiek z jego poprzedników. Jest ona również poważną kandydatką na najbardziej przekonującą postać intuicjonizmu, jaka dotychczas została przedstawiona.

1. Intuicja, stanowisko echolokacyjne i intuicje

Intuicjoniści — niezależnie od tego, co sądzą — muszą, jak zakładam, być zdania, że istota ludzka ma intuicję⁵. Powszechnie uważa się, że intuicja musi być, jak to ujął J. L. Mackie, „pewną szczególną zdolnością moralnej percepcji [...] zupełnie różną od zwykłych sposobów poznawania wszystkich innych rzeczy”⁶. Takie było stanowisko teoretyków zmysłu moralnego. Hutcheson, na przykład, sugeruje, że „Twórca Natury [...] dał nam zmysł moralny, aby kierował naszymi poczynaniami [...] takie ukształtowanie naszych umysłów, by mogły odbierać proste idee aprobaty lub potępienia pochodzące z zaobserwowanych działań, zanim jeszcze pojawią się jakiegokolwiek opinie o korzyściach lub stratach, jakie mogłyby z nich dla nas wyniknąć”⁷. Ponieważ racjonalny intuicjonista może także zakładać istnienie

⁴ H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, wyd. 7, London, Macmillan, 1907, s. 11; por. s. 373–374 cytowane poniżej na s. 67–68. W niniejszym artykule ograniczam się do takiego ujęcia intuicjonizmu, jakie Sidgwick przedstawia w *The Methods of Ethics*. Wszystkie przypisy odsyłają do siódmego wydania *The Methods of Ethics*.

⁵ Warto w tym miejscu przytoczyć pogląd Johna Grote’a, że „Słowo »intuicja« [...] należy do najbardziej mylących słów, gdyż przez zawarte w nim odwołanie do oglądania w sposób nieunikniony sugeruje się, iż istnieje przedmiot poza nami, i niezależny od nas, a nie można pomyśleć o niczym bardziej niezgodnym z pojęciem bezpośredniego pomyślenia [...] tak naprawdę, jest to niemal najbardziej mylące słowo w całej filozofii”, w: *Emploratio Philosophica*, ii, Cambridge, Cambridge University Press, 1900, s. 147 i 203.

⁶ J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin, 1977, s. 38

⁷ J. B. Schneewind (ed.), *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, 2 vol. Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. 510.

pewnego rodzaju szczególnej racjonalnej władzy, będąc to stanowisko nazywał echolokacyjnym poglądem na intuicję (*the radar view*). Bowiem tak jak nietoperze mają swój układ echolokacji, tak my mamy szczególną władzę moralną.

Sidgwick sądzi, że intuicja jest władzą⁸. Porównajmy, co Sokrates mówi w *Państwie* o wiedzy i mniemaniu:

Zgodzimy się, że władze to jest taki rodzaj bytów, dzięki którym i my możemy, cokolwiek możemy, i wszystko inne, cokolwiek coś może. Ja myślę na przykład, że wzrok i słuch należą do władz...

A mniemanie weźmiemy za pewną władzę...?

Mniemanie to też władza. Dzięki niej możemy mniemać⁹.

Intuicja jest dla Sidgwicka władzą mniemania [*doxastic*]¹⁰; i ani mniej, ani więcej niż tylko zdolnością nabywania pewnego rodzaju przekonań, przez co możliwe staje się zdobywanie wiedzy. Nie oznacza to, że musi przyjąć stanowisko echolokacji¹¹. Analogia, którą przeprowadza — bez wątpienia typowa w tradycji racjonalnego intuicjonizmu i zakorzeniona w *Etyce* Arystotelesa — nie odnosi się do zmysłu percepcji, lecz quasi-percepcyjnego, intelektualnego rozumowania swoistego dla dyscyplin takich jak matematyka¹². Posługując się przykładem przedstawionym przez Arystotelesa, można powiedzieć, że tak jak widzi się na własne oczy, że najmniejszą figurą w matematyce jest trójkąt, tak też (moralnie) widzi się P¹³. Rozpatrzmy, jak to jest u Sidgwicka: „zdania: »Nie powinienem przedkładać obecnego mniejszego dobra nad przyszłe większe dobro«, i »Nie powinienem przedkładać mojego własnego mniejszego dobra nad większe dobro innego« jawią się jako oczywiste, podobnie jak np. aksjomat matematyczny: »gdy dodajemy równe części do równych części, sumy

⁸ *The Methods of Ethics*, s. 5 i 275.

⁹ Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, tom. 1, Warszawa, Wydawnictwo Akme, 1991, 477 c–e. Słowo przetłumaczone jako „władza” to *dynamis*, które można również rozumieć jako zdolność. Czasownik oddawany tu za pomocą pojęcia możliwości to *dynasthai*. (Cytaty z polskiego przekładu *Państwa* dostosowano do terminologii użytej w artykule. Tam, gdzie w cytacie figuruje słowo „władza”, w przekładzie Witwickiego jest „zdolność” — przyp. tłumaczy).

¹⁰ *The Methods of Ethics*, s. 28.

¹¹ Robert Audi zauważa, z aprobatą, że Ross również nie musi. Zob. Audi, *Intuitionism, Pluralism, and the Foundations of Ethics*, [w:] *Moral Knowledge?*, red. W. Sinnott-Armstrong i M. Timmons, Oxford, Oxford University Press, 1996, s. 106. Artykuł Audiego był mi bardzo pomocny i widzę, że mój projekt badań nad Sidgwickiem jest podobny, jeśli chodzi o cel i wnioski, do jego badań nad Rossem. Warto zauważyć, że stanowisko echolokacyjne odrzucił również Alexander Smith i William Whewell; zob. J. Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, s. 107.

¹² W kwestii wątpliwości co do trafności tej analogii zob. B. Williams, *What does Intuitionism Imply?* w: *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982–1993*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, s. 183–184; R. Audi, *Intuitionism, Pluralism, and the Foundations of Ethics*, s. 114. W kwestii relacji między intuicjonizmem a racjonalizmem zob. A. Donagan, *Moral Rationalism and Variable Social Institutions*, [w:] „Midwest Studies in Philosophy, 7 Social and Political Philosophy”, red. P. A. French, T. E. Uehling, Jr, H. F. Wittstein, 1982, s. 3.

¹³ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1142a.

są równe»¹⁴. Sidgwick dokonuje rozróżnienia między apriorycznym charakterem intuicji moralnej a aposterioryczną naturą doświadczenia zmysłowego¹⁵. Można by utrzymywać, że niektóre intuicje moralne nie są aprioryczne; rozpatrzmy intuicję, że muszę dotrzymać tej konkretnej obietnicy¹⁶. Mimo to, raczej jasne jest, że sam Sidgwick przyjmował, że intuicje (*sensu stricto*) są syntetycznymi prawdami *a priori* — to znaczy treściowymi prawdami, które poznaje się jedynie dzięki właściwemu ich zrozumieniu. Twierdził tak zapewne dlatego, iż intuicje uważał za możliwe podstawy dla uniwersalnej filozoficznej teorii etycznej, rozumianej jako metoda, nie zaś jako konkretna odpowiedź na poszczególne sytuacje¹⁷.

Czym jest zatem owo P, które postrzega się intuicyjnie? Sidgwick sugeruje czasem, że jest to przypadek słuszności lub rozsądku obecny w działaniu lub regule¹⁸. Częściej jednak jest to sąd, że jakieś działanie lub reguła jest słuszna czy rozsądna¹⁹. Sidgwick prawdopodobnie nie widział istotnej różnicy pomiędzy postrzeganiem intuicyjnym takiej własności a postrzeganiem intuicyjnym takiego sądu²⁰. Byłby on bowiem gotów objaśniać, że widzenie własności F w jakimś przedmiocie O to tyle, co widzenie, że O jest F, a więc nabraniem przekonania, że O jest F.

Również zgodnie z tradycją, Sidgwick uznaje przekonania intuicyjne za niededukowalne²¹. Moje przekonanie, że powinienem pomóc panu Kowalskiemu, oparte na moich przekonaniach, że należy pomagać ludziom w potrzebie, a pan Kowalski jest w potrzebie, nie jest intuicyjne. Jednak moje przekonanie, że, *ceteris paribus*, należy pomagać ludziom w potrzebie, może być intuicyjne, jeśli nie jest wynioskowane z innego przekonania lub zbioru przekonań.

Powszechnie twierdzi się, że intuicjoniści muszą wierzyć w „dziwnego rodzaju, obiekty, jakości czy relacje, zupełnie różne od wszystkiego innego we wszechświecie”²². Jednak tak, jak błędem byłoby łączenie intuicjonizmu ze stanowiskiem echolokacyjnym, tak też niemądrze byłoby uznać intuicjonizm za tezę epistemologiczną zmuszającą do przyjęcia metafizycznej tezy o istnieniu, na przykład, własności pozanaturalnych²³. W przeciwieństwie być może do Whewella, Sidgwicka istotnie nie należy postrzegać jako kogoś, kto wierny jest pewnego rodzaju formie platońskiej metafizyki, lecz jedynie jako kogoś, kto uznaje, że działania opierają się na jakichś racjach²⁴. Podobnie,

¹⁴ *The Methods of Ethics*, s. 383, por. 229, 338, 507.

¹⁵ Tamże, s. 98.

¹⁶ Przykład zaczerpnięty z Audi, *Intuitionism...*, s. 109.

¹⁷ Por. wątpliwość Sidgwicka na temat tego czy intuicjonizm percepcyjny to metoda, zob. cytat w części 4 poniżej.

¹⁸ *The Methods of Ethics*, s. 77.

¹⁹ Tamże, s. xviii–xix, 5, 28, 77, 98, 101.

²⁰ Por. tamże, s. 2.

²¹ Por. R. Audi, *Intuitionism...*, s. 109, 131–132. Oczywiście, mówiąc ściśle, to sądy logiczne można wywodzić z innych sądów logicznych.

²² Mackie, *Ethics*, s. 38.

²³ Por. Audi, *Intuitionism...*, s. 122.

²⁴ Zob. Schneewind, *Sidgwick's Ethics...*, s. 222 oraz s. 303–304.

filozoficzny naturalista może przyjąć istnienie intuicji, jeśli uzna, że mamy zdolność tworzenia niededukowalnych przekonań dotyczących tego, co jest słusznie czy rozsądnie czynić. To, czy przedmioty tych przekonań można rozumieć w sposób naturalistyczny czy nie, jest kwestią metafizyczną, którą należałoby oddzielić od epistemologii, jak też psychologicznych kwestii dotyczących fenomenologii moralnej.

2. Stanowisko bezpośredniości

Okazuje się, zatem że pozostając w szeroko rozumianej tradycji intuicjonistycznej, Sidgwick odrzuca stanowisko echolokacyjne. Odrzuca także to, co można by nazwać stanowiskiem bezpośredniości (*the hotline view*), według którego przekonania oparte na moralnej intuicji są oczywiste same przez się, tzn. że uzasadniają same siebie lub też są niemożliwe do obalenia²⁵. Wyrażone *explicite*, stanowisko bezpośredniości można odnaleźć u większości intuicjonistów przed Sidgwickiem, włączając takich myślicieli jak Suárez, Grotius, Pufendorf, Locke, Clarke i Shaftesbury²⁶. Pogląd Clarka jest dosyć charakterystyczny:

Te sprawy są tak powszechnie jasne i oczywiste same przez się, że jedynie największa głupota umysłu, zepsucie obyczajów lub przewrotność ducha mogłyby zmusić człowieka do żywienia choćby najmniejszej dotyczącej ich wątpliwości. Ponieważ dla człowieka obdarzonego rozumem, zaprzeczenie prawdzie dotyczącej tych rzeczy byłoby tym samym, co dla człowieka mającego władzę nad swym wzrokiem zaprzeczać, że w chwili, gdy widzi słońce, istnieje w świecie coś takiego jak światło²⁷.

Ta forma dogmatyzmu zdaje się opierać się na poglądzie, że wiedza o moralności dana jest przez Boga wszystkim ludziom, i że wiedza ta dostarcza dowodu na istnienie Boga. Zaprzeczenie jej zatem jest bliskie herezji. Jak Clark odrzucił teizm, tak też Sidgwick odrzucił stanowisko pośredniości:

Przez poznanie zawsze rozumiem to, co niektórzy nazywają „tym, co jawi się jako poznanie” — oznacza to, że nie zamierzam uznawać *ważności* tego poznania, lecz jedynie jego istnienie jako fakt psychiczny, i jego roszczenie do ważności [...] chciałbym [...] wyraźnie powiedzieć, że nazywając

²⁵ Zob. Audi, *Intuitionism*,..., s. 107. I tutaj Sidgwicka ubiegł Alexander Smith. Zob. Schneewind, *Sidgwick's Ethics*, s. 87. Zauważyć należy, że Sidgwick zgadza się z tym, iż przekonania moralne mogą być samo-oczywiste w innym sensie; zob. poniżej.

²⁶ Zob. np. Schneewind (ed.), *Moral Philosophy*..., s. 73. (Saurez: „niewątpliwie prawdziwe dzięki światłu wiary”; s. 94 (Grocjusz: „Fundamentalne pojęcia, które są poza dyskusją”); s. 164 (Pufendorf: „Powszechne i ważne postanowienia prawa naturalnego są tak jasne i oczywiste, że od razu spotykają się z aprobatą i wrastają w nasze umysły, aby nigdy więcej nie można było ich zniszczyć”); s. 185 (Locke: „a tymczasem, by ustalić, że prawdziwe są zasady moralne, trzeba umysłu w pewnym stopniu wyćwiczonego oraz pewnego rozumowania i zastanowienia”); s. 493 (Shaftesbury: „Ponieważ znaczenie słuszności i niesłuszności jest tak naturalne jak samo naturalne uczucie oraz jest pierwszą zasadą naszej konstytucji i nie istnieje żadne spekulatywne mniemanie, perswazja czy przekonanie, które byłoby w stanie w sposób natychmiastowy i bezpośredni je zniszczyć”).

²⁷ Tamże, s. 296–297.

jakiegokolwiek stwierdzenie słuszności czy niesłuszności działania „intuicyjnym”, nie zamierzam przesądzać o ostatecznej ważności danej kwestii z filozoficznego punktu widzenia; mam na myśli jedynie to, że jej prawda jawi się jako znana bezpośrednio, nie zaś jako wynik rozumowania²⁸.

Nie ma, jak przypuszczam, potrzeby, aby bronić słuszności odrzucenia przez Sidgwicka stanowiska bezpośredniości. Bez względu na to, czy projekt kartezjański powiódł się, czy nie, pogląd, że pewne moralne zasady są niepodważalne, jest, po pozbawieniu go jego teologicznych podstaw, niczym więcej jak zwykłą przechwałką. Rozczarowuje więc odnalezienie w pracy Pricharda takiego stanowiska wraz z twierdzeniem, iż mimo że ten, kto nie zgadza się z nim w sprawach etyki, nie jest heretykiem, jest jednak mniej „rozwinętą istotą moralną”²⁹. Prichardowskie stanowisko bezpośredniości nie opiera się na teologii, lecz na semantycznej tezie, że wiedza musi być prawdziwa i — jak argumentuje Prichard — nie może podlegać wątpliwości. Tezę tę można dosyć łatwo pominąć, korzystając jedynie z kategorii przekonania (czy też zwracając uwagę, że wiedzę i tak można podać w wątpliwość). Oczywiście jest, że Ross wiele zawdzięcza Prichardowi, któremu dziękuje w przedmowie do *The Right and the Good*³⁰. Jednak w moim przekonaniu Audi ma rację twierdząc, że Ross nigdzie w sposób wyraźny nie głosi czegokolwiek, co zmuszałoby go do zajęcia stanowiska bezpośredniości, choć, w przeciwieństwie do Moore’a, nie odrzuca go. Moore zaś zgadza się z Sidgwikiem: „każda droga poznania może doprowadzić zarówno do prawdy, jak i do fałszu”³¹. Wśród tych współczesnych autorów, którzy postrzegają siebie jako spadkobierców Rossa, Jonathan Dancy nie akceptuje żadnego z tych rozwiązań, podczas gdy David McNaughton wyraźnie przyznaje, że każde przekonanie moralne można w sposób uprawniony podać w wątpliwość³².

Powróćmy do Sidgwicka. Zaznaczyć należy, że chociaż rezygnuje on ze stanowiska bezpośredniości, to stanowczo nie odrzuca poglądu, według którego intuicje

²⁸ Por. *The Methods of Ethics*, s. 34, 211; por. s. 2. Warto zwrócić uwagę na „tylko”. Sidgwick w tym miejscu ogranicza się do czegoś, co przypomina moją wąską definicję intuicji. Jak zobaczymy, nie zawsze przestrzega on tego ograniczenia.

²⁹ H. A. Prichard, *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?* [w:] *Moral Obligation: Essays and Lectures*, red. W. D. Ross, Oxford, Oxford University Press, 1949, s. 14–15.

³⁰ W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford, Clarendon Press, 1930, s. v. Na temat wpływu Pricharda zob. s. 12.

³¹ G. E. Moore, *Zasady etyki*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa, Wydawnictwo M. Arcta, 1919, s. viii, por. s. 75. Przywołując jako świadectwo dla takich zdań intuicyjnych fakt, że jawią się one jako oczywiste same przez się, Moore dobrze zdaje sobie sprawę z trudności, jaka wynika z przekonania, że intuicje są oczywiste same przez się jako niededukowalne: „Mówiąc, że zdanie jest oczywiste samo przez się, rozumiemy przez to i zaznaczamy z naciskiem, że to, iż zdanie dane wydaje się nam oczywistym, *nie jest* racją jego prawdziwości: chcemy powiedzieć, że nie istnieje absolutnie żadna racja jego prawdziwości”, tamże, s. 143, por. s. 145. (Wyrażenie „racja jego prawdziwości” należy rozumieć jako „racja, ze względu na którą zasadnie uznajemy je za prawdziwe”).

³² J. Dancy, *Moral Reasons*, Oxford, Blackwell, 1993; D. McNaughton, *Moral Vision*, Oxford, Blackwell, 1988, s. 156.

— prawdziwe intuicje — są oczywiste same przez się³³. Prawdziwe intuicje moralne są zatem oczywistymi, niewyprowadzonymi z innych przekonaniami moralnymi i pozwalają wierzyć w istnienie aksjomatów, które byłyby podstawą etyki naukowej. Oczywiście i etyce jako nauce więcej miejsca poświęcam poniżej.

Sidgwick często nazywa pewne intuicje „fundamentalnymi”³⁴. Nie należy przez to rozumieć, że Sidgwick przyjmował jakąkolwiek wersję mocnego stanowiska odwołującego się do ostatecznych podstaw (*foundationalism*)³⁵. Po pierwsze należy pamiętać o jego odrzuceniu stanowiska bezpośredniości, a po drugie trzeba zwrócić uwagę na to, jaką rolę przypisywał moralności zdroworozsądkowej jako testowi naszych intuicji moralnych — o czym poniżej. Stanowisko Sidgwicka najlepiej interpretować jako głoszące, że jedynie w uzasadnieniu moralnym czy też tworzeniu teorii moralnej pewne intuicje są ważniejsze od innych.

Od początku *The Methods* Sidgwick zakłada, że „w każdych okolicznościach istnieje coś, co słusznie czy rozsądnie jest uczynić i że można się tego dowiedzieć”³⁶. Zakłada też, że wiedza ta jest przynajmniej w części zdobywana przez ćwiczenie władzy intuicji. Intuicjonizm, jak rozumie go Sidgwick, jest poglądem, według którego wiedzę o prawdzie moralnej można zdobyć intuicyjnie, co oznacza, że niektóre z naszych podstawowych i nie wywodzonych przekonań moralnych mogą być prawdziwe i uzasadnione. Jest to zatem forma etycznego kognitywizmu. Jednak intuicjonizmu nie należy zbyt ściśle wiązać z kognitywizmem, wymaga on jedynie pewnego rodzaju *przekonań* (lub być może „poznań”), które można interpretować zgodnie z kognitywizmem lub nonkognitywizmem³⁷. Metodologia tego, co oczywiście samo przez się (zob. poniżej, część 6), może, w gruncie rzeczy, odciąć się od jakichkolwiek kognitywistycznych implikacji i oprzeć się na zestawie zaleceń pierwszego rzędu dotyczących tego, w jaki sposób zadecydować, co uczynić. Jeśli tezy drugiego rzędu można odróżnić od tez pierwszego rzędu, jak uważa większość nonkognitywistów, to nie ma nic co nie pozwalałoby nonkognitywistom bronić twierdzenia, według którego naszym celem jest zbudowanie systemu przekonań moralnych, który — w stopniu, w jakim jest to

³³ *The Methods of Ethics*, s. 211–212. Rozróżnienie na intuicje prawdziwie oczywiste same przez się i jawiące się jako oczywiste same przez się można znaleźć na s. 374–375. Na temat tego, co jawi się jako oczywiste samo przez się zob. Audi, *Intuitionism...*, s. 114 i 132. Audi sugeruje, że użycie zwrotu „oczywiste samo przez się” w stosunku do fałszywych przekonań jest rzadkością. Ale przypuszczalnie nie miałby nic przeciwko rozróżnieniu na to, co naprawdę oczywiste samo przez się, oraz to, co jawi się jako oczywiste samo przez się, gdzie to, co naprawdę oczywiste samo przez się, stanowi co najmniej *prima facie* podstawę poznania. (Audi woli opisywać przekonania jako (w najlepszym razie) oczywiste same przez się w sposób pochodny, zaś oczywistość samą przez się *sensu stricto* jako cechę treści tych przekonań).

³⁴ *The Methods of Ethics*, s. xviii oraz xxi.

³⁵ T. H. Irwin, *Eminent Victorians and Greek Ethics* [w:] *Essays on Henry Sidgwick*, ed. B. Schultz, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, s. 304. Por. moje *Griffin's Pessimism* [w:] *Well-Being and Morality: Essays in Honour of James Griffin*, Oxford, Clarendon Press, 2000, s. 116–121.

³⁶ *The Methods of Ethics*, s. vii; por. s. 33.

³⁷ Por. Audi, *Intuitionism...*, s. 123.

możliwe — spełnia warunki oczywistości samej przez się, a następnie życie według tego systemu. Sidgwick istotnie zdaje się czasem sądzić, że każdy pogląd pierwszego rzędu wart wzięcia pod uwagę musi zasadzać się na jakiejś fundamentalnej intuicji³⁸ (zob. omówienie hedonizmu, s. 98)³⁹.

3. Kto nie jest intuicjonistą?

Którzy filozofowie przeczą istnieniu intuicji? Na pierwszy rzut oka może się zdawać, że wzorcowym anyntuicjonistą jest Hume; rozważmy jednak słynny fragment na temat wykonywania”:

Na pytanie [...] *dlaczego chce być zdrow*, mógłby człowiek ten odpowiedzieć [...], że zdrowie jest mu *potrzebne do wykonywania zawodu*. Gdyby go zapytać, *dlaczego, mu na tym tak zależy*, odrzecz, że *chce zarabiać pieniądze*. Gdyby zapytać, *po co*, powie, że pieniądze — to *narzędzie przyjemności*. Zadawanie dalszych pytań byłoby już absurdem. Jest niemożliwe, żeby istniał progres *in infinitum* i żeby jakaś rzecz miała zawsze być powodem tego, że pragnie się jakiejś innej. Musi być coś, co jest cenne samo przez się i co bezpośrednio godzi się i harmonizuje z uczuciami i upodobaniami człowieka⁴⁰.

Sugestię Hume’a, że coś musi być pożądane ze względu na nie samo, należy z dużym prawdopodobieństwem traktować jako przekonanie, co więcej — przekonanie niededukowalne. „Absurdem” byłoby poszukiwanie dalszych racji przemawiających za nim, co oznacza, że jest ono oczywiste samo przez się. Należałoby zatem przyjąć, że Hume twierdził, iż mamy takie przekonanie tylko dlatego, że „bez jakiegokolwiek zależności od intelektualnych zdolności” przyjemność „narzuca się” naszym uczuciom. To przekonanie jednak nie byłoby wywiedzione z uczuć; bo nie mogłoby być. Hume’a zatem można uważać za intuicjonistę.

Kontynuując poszukiwania przeciwników Sidgwicka, można zbadać dziewiętnastowieczne spory etyczne, w których brał on udział. Kluczową dyskusją był spór pomiędzy intuicjonistami a indukcjonistami. Sidgwick rozumiał jednak, że ten spór zasadzał się na nieporozumieniu⁴¹. Indukcjonisci byli zdania, że „ustalenie tego, co dobre i złe, podobnie jak ustalenie tego, co prawdziwe lub fałszywe, to sprawa obserwacji i doświadczenia”⁴². Uważali się za przeciwników intuicjonistów, którzy przyjmowali istnienie „jakiejś władzy przyrodzonej, jakiegoś zmysłu czy instynktu, który miałby informować nas o tym, co dobre, a co złe”⁴³. Jednak, kiedy stanie się jasne, że istnieje różnica pomiędzy tezą, że istnieje szczególna zdolność intuicji,

³⁸ Por. D. D. Raphael, *Sidgwick on Intuitionism*, „Monist”, 1974, 58, s. 407

³⁹ Trzeba zauważyć, że Sidgwick upiera się w tym miejscu przy kognitywizmie jak również przy spełnieniu czterech warunków, twierdzi bowiem, że prawdy normatywne nie są redukowalne do prawd naturalnych. Ja jednak jestem zdania, że kognitywizm i cztery warunki można rozdzielić.

⁴⁰ D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. A. Hochfeld, PWN, Warszawa 1975, s. 150.

⁴¹ *The Methods of Ethics*, s. 97–98.

⁴² J. S. Mill, *Utylitaryzm*, przeł. M. Ossowska, Warszawa, PWN, 2005, s. 5.

⁴³ Tamże, s. 4.

a tezę, że poglądy normatywne wymagają przynajmniej jednego ostatecznego, niededukowalnego normatywnego sądu jako swej podstawy, to spór pomiędzy intuicjonistami a indukcjonistami staje się bezprzedmiotowy.

Czy można by odrzucić cechę nieredukowalności przekonań moralnych, uznając, że każde przekonanie opiera się na innych? Takie rozwiązanie oczywiście prowadzi do regresu w uzasadnianiu, jak to ma miejsce u Sekstusa Empiryka, lecz jako pogląd psychologiczny mogłoby być prawdziwe⁴⁴. Jednak u Hume'a, jak i u wielu innych, znajdujemy kontrprzykłady.

Jedynymi wyraźnymi przeciwnikami sidgwickowskiej wersji poglądu, że mamy intuicję moralną i intuicje moralne, są prawdopodobnie ci, którzy odrzucają istnienie wszelkich moralnych przekonań, to jest np. skrajni emotywisci⁴⁵. Argument Sidgwicka przeciwko takiemu emotywizmowi, który to argument został później wysunięty przeciw Ayerowi i innym, jest bardzo mocny: „Zgodnie z moim doświadczeniem, to szczególne uczucie moralnej aprobaty jest nierozłącznie związane, *implicite* lub *explicite*, z przeświadczeniem, że pochwalane zachowanie jest [...] słuszne — to znaczy, że jakkolwiek inny umysł nie może go nie pochwalać bez popełnienia błędu”⁴⁶. Należy zauważyć, że nie rozważamy tu kwestii, czy akceptowane zachowanie jest faktycznie słuszne czy nie, lecz jedynie stawiamy pytanie, czy człowiek ma zdolność nabywania takich przekonań lub przeświadczeń. Wydaje się, że introspekcyjne twierdzenie Sidgwicka stanowi dobry kontrprzykład dla skrajnego emotywizmu. Potrzebujemy tu wiarygodnej koncepcji natury sidgwickowskiego doświadczenia oraz tego, jak doszło do tego, że źle ją zinterpretował. Nie znam żadnej takiej koncepcji.

Podsumowując, intuicja moralna jest zdolnością do tworzenia niededukowalnych, oczywistych samych przez się przekonań, mówiących o tym, że pewne działania, reguły itp. są słuszne bądź rozsądne, zaś intuicje moralne należą do takich przekonań. Tezę, że mamy taką zdolność, należy wyraźnie oddzielić od innych tez, takich jak stanowisko echolokacyjne, stanowisko bezpośredniości czy nonnaturalizm. Gdy to zrozumiemy, pogląd, że mamy intuicję moralną, ma szansę na szerokie przyjęcie.

⁴⁴ Zob. Sekstus Empiryk, *Zarysy Pirrońskie*, przeł. A. Krokiewicz, Kraków 1931, 1.15, str. 30–32; zob. również *Outlines of Scepticism*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, 1.15. Po części z powodu braku miejsca, traktuję problem koherencjonizmu pobieżnie. Chciałbym jednak wyrazić przekonanie, iż może on uniknąć regresu jedynie przez wprowadzenie, na którymś poziomie, niewywodzonych skądinąd podstaw (innymi słowy, przez opowiedzenie się za jakimiś ostatecznymi podstawami).

⁴⁵ Zob. np. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Harmondsworth, Pelicans, 1971, s. 142. Por. Allan Gibbard: „Nazwanie czegoś racjonalnym to wyrażenie swojej akceptacji norm, które na to zezwalają”, *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgments*, Oxford, Clarendon Press, 1990, s. 7. Gibbard zwrócił moją uwagę na to, że bardziej subtelne wersje emotywizmu czy ekspresywizmu mogą używać terminu „intuicja”, aby odnieść się do pewnego zbioru wypowiedzi moralnych, które można następnie rozumieć zgodnie z tą teorią. Może jednak być tak, że argument Sidgwicka, który następuje poniżej, stawia przed takim poglądem przeszkodę przekonywającą przynajmniej z fenomenologicznego punktu widzenia.

⁴⁶ *The Methods of Ethics*, p. 27, por. s. 35 i 211.

Jak powszechnie wiadomo, Sidgwick przedstawia trzy postacie intuicjonizmu: intuicjonizm percepcyjny (IP), dogmatyczny (ID) oraz filozoficzny (IF). Rozważmy zatem, jak je rozróżnia.

Jedną istotną różnicą, o której już była mowa przy okazji niewywodliwości, zachodzi między pośredniością a bezpośredniością. Sidgwick twierdzi, że, w pewnym sensie, IP można określić jako „ultraintuicyjny”, bowiem w swojej najbardziej radykalnej formie głosi on istnienie prostych bezpośrednich intuicji i odrzuca jako zbyt cenne wszystkie formy rozumowania prowadzące do wniosków moralnych. Sądzi on również, że można odnaleźć w nim jakąś fazę lub odmianę metody intuicyjnej — jeśli termin „metoda” można rozszerzyć tak, aby obejmował procedurę, która wyczerpuje się w pojedynczym osądzie⁴⁷. Różnica ta zachodzi pomiędzy taką postacią intuicjonizmu, która skupia się w całości w intuicji, że jakieś działanie jest słuszne czy rozsądne, a tą jego postacią, która pomimo uznawania istnienia takiej intuicji formułuje wnioski dotyczące tego, co należy czynić na podstawie pewnego rodzaju rozumowania. To być może wyjaśnia powody, dla których Sidgwick decyduje się charakteryzować IP również ze względu na jego przedmiot, a mianowicie poszczególne działania. Ponieważ postać intuicjonizmu, która koncentrowała się na intuicji mówiącej, że pewna reguła jest słuszna czy rozsądna, a następnie odrzucała jakąkolwiek formę rozumowania prowadzącą do wniosków moralnych na temat tego, co należy czynić, byłaby naprawdę dziwaczna, jej reguły nigdy nie znalazłyby zastosowania.

Znow jednak mamy do czynienia z sytuacją, w której mieszają się podziały. Warto więc oddzielić rozróżnienie na pośredniość — bezpośredniość od rozróżnienia na teorie dotyczące przede wszystkim czynów oraz na te skupione na regułach. Sidgwick dopuszcza możliwość, że opisywana przez niego wersja teorii czyniącej centrum swego zainteresowania czyny, to tylko jedna z wersji takiego poglądu. Można sobie bowiem wyobrazić stanowisko skoncentrowane na czynach, które kładzie nacisk na rozumowanie. I podobnie, chociaż ultraintuicyjna postać ID — tj. ta postać intuicjonizmu, która dotyczy reguł moralnych — jest mało prawdopodobna, to nie jest przy tym niemożliwa. Można by twierdzić, że możliwa jest zarówno bezpośrednia intuicja trafnych reguł moralnych, jak też bezpośrednio postrzeganie, która z tych reguł jest w danej sytuacji odpowiednia, a nawet — które ze środków do celu należy przedsięwziąć.

Intuicjonizm jest teorią epistemologiczną dotyczącą tego, jak powinniśmy dochodzić do wniosków moralnych. Rozróżnienie na pośredniość i bezpośredniość ujmuje coś epistemologicznego, a mianowicie jaką wagę należy przypisać intuicjonizmowi

⁴⁷ Tamże, s. 100. IP jest skrajną postacią „etyki sytuacyjnej” czy „partykularyzmu”, ponieważ opowiada się za ocenianiem każdego przypadku tylko na podstawie jego własności, bez stosowania zasad moralnych. Mniej skrajną wersję każdego z tych dwu poglądów można znaleźć na przykład, odpowiednio, u J. Fletchera, *Situation Ethics*, London, SCM Press, 1966, rozdz. 8 i u Dancy’ego, *Moral Reasons*, rozdz. 4.

w odniesieniu do racjonalnej argumentacji. Teoria, która dopuszcza rozbudowane rozumowania wiodące od fundamentalnej intuicji do działania, wydaje się w istotny sposób nie różnić od teorii, która dopuszcza mniej rozbudowany namysł, o ile obie te teorie cały ciężar osądu kładą na intuicji dotyczącej tego, co jest ostatecznie słuszne czy rozsądne.

Akcentowanie przez Sidgwicka rozróżnienia na czyn i zasadę ma zatem niewiele wspólnego z epistemologią czy intuicjonizmem. Istnieje oczywista i istotna różnica pomiędzy twierdzeniami dotyczącymi mocy uzasadniającej przekonania nabywanych w pewien sposób a treścią tych przekonania. Zasugerowałem powyżej, że twierdzenie, iż mamy władzę intuicji, należy rozumieć w kategoriach epistemologii lub psychologii, nie zaś metafizyki, z czego wypływa wniosek, że intuicjonizm należy postrzegać jako tezę epistemologiczną, a nie metafizyczną. Morał płynący z Sidgwickowskiej próby rozróżnienia pomiędzy IP i ID za pomocą różnicy czyn — zasada, głosi, że również intuicjonizm trzeba oddzielać od tez *stricte* moralnych⁴⁸. I to właśnie do sfery tez *stricte* moralnych należą twierdzenia o tym, czy należy skupić się na działaniach, regułach, cnotach, cechach charakteru, czy czymkolwiek innym.

Rzecz się ma tak samo w przypadku innych rozróżnień, którymi Sidgwick posługuje się, aby scharakteryzować różne postacie intuicjonizmu. Odróżnia, na przykład, intuicjonizm dotyczący słuszności czy rozsądności od intuicjonizmu dotyczącego dobra⁴⁹. Między poglądami etycznymi zorientowanymi na to, co słuszne, a tymi zorientowanymi na to, co dobre, może zachodzić istotna różnica, lecz wydaje się ona być niezależna od epistemologii. Podobnie jest w przypadku rozróżnienia na poglądy za i przeciw stanowisku, według którego słuszność działania można ujmować intuicyjnie niezależnie od konsekwencji.

Istnieje oczywiste niebezpieczeństwo, że oddzielenie poglądów *stricte* moralnych od poglądów epistemologicznych może się nie powieść, bowiem niektóre poglądy *stricte* moralne mogą zostać odrzucone ze względu na nieistotne racje epistemologiczne bądź też niektóre poglądy epistemologiczne mogą zostać odrzucone ze względu na mało znaczące racje ze sfery *stricte* moralnej. Sidgwick sam przedstawia przykład, którego pewne aspekty rozważane były powyżej. Na stronie 97 Sidgwick przeciwstawia pogląd „intuicyjny”, według którego pewne konsekwencje „osądzane są jako dobre *bezpośrednio*”, poglądowi, według którego takie konsekwencje należy osądzać „na podstawie wniosku z doświadczenia przyjemności, których one dostarczają”. Można by to traktować jako różnicę między poglądami intuicjonisty i nieintuicjonisty i możliwe jest, że ktoś, kto skłania się ku intuicjonizmowi, może w związku z tym odrzucić pogląd o wniosku z doświadczenia. Sidgwick dowodzi jednak, że poglądy takie jak ten dotyczący wniosku z doświadczenia same domagają się fundamentalnych intuicji (z czego przypuszczalnie wynika w tym przypadku, że ostatecznie rozsądnym jest orzekać o wartości konsekwencji na podstawie

⁴⁸ Por. C.D.Broad, *Five Types of Ethical Theory*, s. 206; R. Audi, *Intuitionism...*, s. 102.

⁴⁹ *The Methods of Ethics*, s. 3, 103, 105, 391.

wnioskowania z przyjemności, których one dostarczają). Trzeba przy tym przyznać, że w tym fragmencie Sidgwick nie wykazuje w sposób dostatecznie jasny, że nie przeciwstawia intuicjonizmu nieintuicjonizmowi. Sugeruje on bowiem, że klasyfikując stanowisko bezpośrednio jako „intuicyjne”, przyznaje się, że „skutki, o których mowa, należy osądzać jako dobre *bezpośrednio*, a nie na podstawie wnioskowania z doświadczenia przyjemności, których one dostarczają”.

5. Intuicjonizm dogmatyczny, intuicjonizm filozoficzny i moralność zdroworozsądkowa

ID to pogląd pluralistyczny oparty na moralności zdroworozsądkowej. Biorąc pod uwagę, że jego intuicjonistycznej ważności nie należy upatrywać w jego pluralistycznej treści, zajmę się teraz różnicą między drugą i trzecią „fazą” intuicjonizmu, tj. między ID i IF.

Oczywistym sposobem, w jaki można by próbować dokonać rozróżnienia pomiędzy tymi dwoma poglądami, jest skupienie się na podejściu każdego z nich do MZ [moralności zdroworozsądkowej]⁵⁰. ID żąda, byśmy rozpoczęli i zakończyli na moralności zdroworozsądkowej i byśmy nie wychodzili poza jej granice w trakcie naszych badań⁵¹. Obecny w IP potencjał arbitralności i niespójności może nas nie zadowalać, a przez to możemy poszukiwać oprócz intuicji dotyczących poszczególnych działań, także intuicji dotyczących „ogólnych przepisów”. Łatwo znaleźć takie ogólne reguły i zadaniem ID jest wyjaśnienie i uściślenie ich, tak aby mogły służyć jako „aksjomaty naukowe”. To właśnie Sidgwick próbuje uczynić w imieniu ID w księdze III, rozdziałach 2–10.

Radykalna wersja IF może wystrzegać się wyróżniania w jakikolwiek sposób MZ, zachęcając nas do uwolnienia się od potencjału stronniczości wpływającej z zakorzenionych uprzedzeń przez zdystansowanie się od naszych potocznych przekonań moralnych. Nie jest to jednak wersja Sidgwicka. Jego trzecia faza intuicjonizmu także wychodzi od, czy raczej wyłania się z MZ. Sidgwick przyznaje, że skłania się ku przyjęciu MZ. Lecz jego koncepcja samej filozofii różni się od tej, którą uważa za podstawę ID:

jako cel filozofa postrzegamy czynienie czegoś więcej aniżeli definiowanie i ujmowanie w formułki powszechnie podzielanych moralnych wyobrażeń ludzkości. Jego zadaniem jest powiedzenie ludziom, co powinni myśleć, nie zaś mówienie, co myślą: oczekuje się od niego, aby w swoich przesłankach wykraczał poza zdrowy rozsądek i pozwalała mu się odchodzić od zdrowego rozsądku we wnioskach [...] należy oczekiwać, że historia filozofii moralnej — przynajmniej jeśli chodzi o tych, których nazwać możemy myślicielami ortodoksyjnymi — to historia prób wypowiedziania, z całą siłą i kla-

⁵⁰ Tamże, s. 214–216.

⁵¹ Przyjmuję, że to właśnie dlatego Sidgwick nazywa ten intuicjonizm dogmatycznym.

rownością, tych podstawowych intuicji rozumu, których naukowe zastosowanie może doprowadzić do uporządkowania i zarazem skorygowania potocznego myślenia moralnego ludzi⁵².

Różnica między ID i IF polega zatem na tym, że zwolennik ID przyjmuje powszechnie akceptowane reguły moralne jako „podstawę, na której buduje własny system”⁵³, a więc wychodzi od założenia, że rezultatem rozważań będzie uporządkowany zestaw reguł MZ. Według ID celem filozofii moralnej jest *sformułowanie* MZ przy użyciu metody intuicyjnej⁵⁴. IF, jednakże, stara się wyjść poza MZ, usystematyzować ją i skorygować⁵⁵. MZ wciąż jednak nakłada na wnioski ograniczenia i należy unikać „rażącego konfliktu z powszechnymi opiniami”⁵⁶. W tym sensie Sidgwickowska wersja IF to odmiana Arystotelesowej dialektyki⁵⁷. Zamysł ogólny jest taki, że jako całość MZ jest, wstępnie rzecz biorąc, trafna. Zapewne nie można wykluczyć, że może trzeba będzie ją odrzucić, ale jest to mało prawdopodobne. Poszukuje się zatem oczywistych samych przez się podstawowych intuicji dotyczących tego, co jest słuszne czy rozsądne, które powinny wyjaśniać, usystematyzować i uzasadnić (większość) MZ. Jeśli czyjeś podstawowe intuicje są zasadniczo niezgodne z MZ lub z niektórymi z jej głównych zasad, to jest wysoce prawdopodobne, że będzie to świadczyć przeciwko nim. Jeżeli zaś nie są one zasadniczo niezgodne z MZ, to te aspekty MZ, które nie zgadzają się z czyimiś zasadami, można odrzucić, a konflikty w obrębie MZ rozwiązać, puste miejsca wypełniając zasadami podstawowymi.

Należy zauważyć, że ta procedura nie jest wersją tego, co Rawls nazywa refleksyjną równowagą⁵⁸. Metoda Rawlsa domaga się, aby własne zasady skonfrontować ze swoimi przekonaniem moralnymi uzyskanymi po rozważeniu ich i nabraniu zaufania do nich. Na przykład, zasady przedstawione w sytuacji pierwotnej należy porównać ze swoim pewnym przekonaniem moralnym, że nietolerancja religijna

⁵² *The Methods of Ethics*, s. 373–374.

⁵³ Tamże, s. 373.

⁵⁴ Prawie na pewno Sidgwick miał tu na myśli Whewella; zob. Schneewind, *Sidgwick's Ethics*, s. 108

⁵⁵ *The Methods of Ethics*, s. 374, por. s. 102.

⁵⁶ Tamże, s. 373, 400.

⁵⁷ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1145b. Podobnie jak Arystoteles, Sidgwick nie ogranicza się do poszukiwania spójności w zbiorze poglądów wyróżnionych przez zdrowy rozsądek i filozofię, lecz rozwija swoje własne stanowiska, które następnie konfrontuje ze zdrowym rozsądkiem i filozofią. Por. Schneewind, *Sidgwick's Ethics*, s. 48.

⁵⁸ Zob. John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panafiuk, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa, PWN, 1994, s. 34–35 i 70–75. Na s. 75 Rawls powołuje się na *The Methods of Ethics*, s. 373–4, jako dowód na to, że Sidgwick prezentuje coś na kształt refleksyjnej równowagi. Na ten temat, zob. P. Singer, *Sidgwick and Reflective Equilibrium*, „Monist”, 1974, 58, s. 490–517. W przeciwieństwie do Singera, nie zgadzam się z poglądem, iż Sidgwick odwołuje się do zdroworozsądkowej moralności tylko jako części retorycznej strategii. Nie widzę również, jak s. xv–xxi *The Methods of Ethics* miałyby uzasadniać interpretację Russella Hardina, według której Sidgwick opowiada się za refleksyjną równowagą; zob. Harbin, *Common Sense At the Foundations* [w:] B. Schultz ed., *Essays on Henry Sidgwick*, Cambridge, Cambridge University Press 1992, s. 146.

jest niesprawiedliwa. Zarówno zasady, jak też przekonania mają charakter tymczasowy i jeśli zajdzie niezgodność [między nimi], to należy tak długo przechodzić od zasady do przekonania i z powrotem — modyfikując każde z nich w sposób, jaki wdaje się właściwy — aż osiągnie się stan równowagi.

Metoda Sidgwicka różni się od tej pod kilkoma względami. Po pierwsze, Sidgwick nie przeprowadza rozróżnienia między zasadami a przemyślanymi przekonaniem. O ile zostaną właściwie rozważone, przekonania będą oczywiste same przez się, a zatem będą konstytuować zasady⁵⁹. Po drugie, między tymi licznymi zasadami poszukuje się spójności. Jednym ze sposobów, aby to osiągnąć, może być poszukiwanie nowej oczywistej samej przez się zasady, w procesie przechodzenia tam i z powrotem od refleksji nad jedną ze skonfliktowanych zasad do refleksji nad inną, co mogłoby prowadzić do porzucenia obydwu. Można by jednak także podjąć bardziej szczegółową refleksję nad każdą z zasad w nadziei na znalezienie spójności przez pokazanie, że jedna lub więcej sprzecznych zasad jest tylko pozornie sama przez się oczywista⁶⁰. Wreszcie, choć wymagane jest skonfrontowanie własnych zasad z MZ, to nie ma potrzeby traktowania MZ jako czegoś „przemyślanego”. W rzeczy samej Sidgwick nie widzi takiej potrzeby. Arystotelesowska dialektyka domaga się konfrontowania przekonań jednostki z poglądami większości, a nie tylko z poglądami mędrców, którzy mają przemyślane przekonania⁶¹. Jeśli sądzę, że P, a prawie wszyscy uważali i wciąż uważają, że nie-P, to powinienem — jeśli nie mam powodu, aby sądzić, że mam rację — ograniczyć się „tymczasowo do stanu neutralności”⁶². Okazuje się bowiem, o czym wkrótce, że postulat Sidgwicka, aby porównywać nasze własne wnioski z MZ, sam jest częścią jego rozumienia tego, co oczywiste samo przez się, a zatem także jego rozumienia samego intuicjonizmu.

Podjęta przez Sidgwicka próba rozróżnienia dwóch faz intuicjonizmu, ID i IF, ponownie łączy stanowiska pierwszego i drugiego rzędu, a przez to uniemożliwia udane scharakteryzowanie jakiegokolwiek różnicy w obrębie metody intuicyjnej.

⁵⁹ O ile oczywiście nie są one jedynie przekonaniem dotyczącymi poszczególnych przypadków. Jednak jeśli ktoś chce nadać wagę przeświadczeniom dotyczącym poszczególnych przypadków oraz zapobiec ich uogólnieniu tak, aby przybrały formę zasad, to nie wiadomo, dlaczego w ogóle mielibyśmy być zainteresowani zasadami.

⁶⁰ Rawls tak naprawdę twierdzi, że sama znajomość naszych zasad może budzić „refleksje, które prowadzą do zmiany naszych sądów” (*Teoria sprawiedliwości*, s.71). Zdaje się to oznaczać, że nawet pełna refleksyjna równowaga jest niestabilna, i można się zastanawiać, czy miejsce, w którym pojawia się ta niestabilność, nie jest tym miejscem, w którym Sidgwickowska epistemologia okazuje się być atrakcyjna.

⁶¹ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1098b27–9. Wspomniałem już o odwołaniu się Sidgwicka do poglądów ogółu w *The Methods of Ethics*, s. 373 i 400. Na s. 383–386. Sidgwick odwołuje się do poglądów mędrców, zwłaszcza Clarke’a i Kanta, aby wesprzeć własne. Nie porusza on kwestii tego, że przynajmniej niektórzy z poważanych filozofów by się z nim nie zgodzili. Właśnie dlatego, że Sidgwick odwołuje się do ogółu, nie mogą się zgodzić z twierdzeniem T. H. Irwina, że „Sidgwick chce odmówić przekonaniom moralnym (Irwin ma na myśli, jak sądzę, „zdroworozsądkowe przekonania moralne”) jakiegokolwiek roli w określeniu pierwszych zasad”, Irwin, *Eminent Victorians and Greek Ethics*, s. 304.

⁶² *The Methods of Ethics*, s. 342. Zob. omówienie „konsensu” poniżej.

Załóżmy, że IF nakłada pewne wymogi dotyczące intuicji i zaleca podejmowanie prób udoskonalenia naszych intuicji w nadziei, że mogą one te wymogi spełnić (oczywiście, taki jest dokładnie pogląd Sidgwicka, o czym dokładniej poniżej). ID, w sformułowanej powyżej postaci, traktuje MZ jako swoją „podstawę”, w tym sensie, że zadanie filozofii widzi w formułowaniu MZ, i nic ponadto. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, by przyjąć pogląd, że ogólne zasady MZ są poprawne, ponieważ są intuicjami, które spełniają wszystkie mające zastosowanie wymogi. Innymi słowy, pogląd, według którego te zasady są poprawne, należy do poglądów pierwszego rzędu i nie zawiera nic, co by było specyficzne dla jakiegokolwiek formy intuicjonizmu.

6. Oczywistość

Prawdziwa różnica pomiędzy intuicjonizmami — czy raczej różnymi jego zastosowaniami — u Sidgwicka zasadza się na pojęciu oczywistości samej przez się. Sidgwick sam twierdzi, że przejście przez jego trzy fazy jest przejściem do większej „pewności”⁶³. Jednak różnice te najlepiej wstępnie uchwycić nie w postaci potrójnego schematu, lecz jako spektrum mniejszej i większej oczywistości. Można by wtedy przyjąć, że różnica pomiędzy ID i IF, jeśli chodzi o oczywistość ich intuicji, jest tak duża, że zasługują one na swoje nazwy.

Sidgwick ustala cztery warunki dla tego, żeby coś było oczywiste samo przez się. Oczywistość zwiększa się do tego stopnia, że spełnia wszystkie z tych warunków. Oto one:⁶⁴

Jasność. „Terminy użyte w konkretnym zdaniu muszą być jasne i precyzyjne”. To znaczy, że musimy mieć jasność co do ich sensu. Musimy również, w przypadku etyki, mieć jasność co do dokładnych praktycznych implikacji tego zdania⁶⁵. Celem jest osadzenie etyki na naukowych aksjomatach, które dostarczą jednoznacznych, praktycznych wniosków w konkretnych przypadkach. W księdze III, w rozdziałach 2–10, Sidgwick podejmuje próbę odkrycia, czy takie aksjomaty są dostępne w pewnej wersji MZ.

*Refleksja*⁶⁶. „Oczywistość sama przez się jakiegoś zdania musi być poparta wnikliwym namysłem”. Intuicja nie jest jakąś pierwotną reakcją ani instynktem, lecz przekonaniem, które „bacznej obserwacji” jawi się jako nakaz rozumu. Należy zauważyć, że, w stopniu, w jakim jest on intuicją, nie może być wnioskiem otrzymanym na podstawie racjonalnego rozumowania, czy to dedukcyjnego, indukcyjnego, czy jakiegokolwiek innego, bowiem oczywiste same przez się intuicje są samodzielne i stanowią, jeśli zachodzi taka potrzeba, ostateczne przesłanki dla takiego rozumowania. Przyjmuję, że większość tej refleksji będzie dotyczyć pochodzenia intuicji: Czy jest ona produktem mojego wychowania? Czy po prostu przyjmuję ją jako własną bezrefleksyjnie na gruncie autorytetu społecznego? Czy opiera się ona na moich

⁶³ *The Methods of Ethics*, s. 214–215.

⁶⁴ Tamże, s. 338–342. Por. s. 100; Schneewind, *Sidgwick's Ethics*, s. 267.

⁶⁵ Zob. np. *The Methods of Ethics*, s. 215.

⁶⁶ Por. Audi, *Intuitionism*, s. 112, 116, 118 i n.

subiektywnych upodobaniach? Oczywiście, wiele z tej refleksji dotyczyć będzie także treści samego zdania. Może ona jednak również dotyczyć konsekwencji tego zdania i tego, czy można je zaakceptować (jak np. w Sidgwickowskim dialektycznym konfrontowaniu zdroworozsądkowych zasad, jawiących się jako oczywiste). Moim ostatecznym celem jest obronić słuszność moich przekonań, aby upewnić się, że wierzę, że P, dlatego, że P naprawdę zachodzi. Podsumowując, jasne staje się, że Sidgwick próbuje uniknąć krytyki Benthama i Milla, zgodnie z którą intuicje są jedynie uprzedzeniami⁶⁷. Pojęcie tego, co syntetyczne *a priori*, także zdaje się wchodzić w grę, ponieważ oczywistość sama przez się musi opierać się na *refleksji*, nie zaś np. na manipulowaniu doświadczeniem empirycznym.

*Niesprzeczność*⁶⁸. „Zdania przyjęte jako oczywiste same przez się muszą być wzajemnie niesprzeczne”. Analiza przeprowadzona w księdze III, w rozdziale 11, nie wyjaśnia jednak, czy Sidgwick ma na myśli niesprzeczność logiczną czy praktyczną. Pierwsza wykluczałaby jako oczywiste same przez się np. dwa logicznie sprzeczne sądy uznawane przez jedną osobę: „Zawsze należy działać spontanicznie” i „Zawsze należy działać po zastanowieniu”. Sprzeczność praktyczna wykluczałaby nie tylko taki zestaw sądów, ale również taki jak np.: „Zawsze należy być uprzejmym” i „Zawsze należy być sprawiedliwym” — jeśli można by wyobrazić sobie sytuację, w której wymogi sprawiedliwości stoją w sprzeczności z wymogami uprzejmości. Zakończenie *The Methods* — gdzie Sidgwick omawia próby uczynienia egoizmu i utilitaryzmu niesprzecznymi w praktyce — sugeruje, że miał na myśli niesprzeczność praktyczną.

*Zgoda*⁶⁹. „Skoro w pojęciu prawdy zakłada się, że istotowo jest ona taka sama dla wszystkich, czyjeś odrzucenie zdania, które właśnie uznałem za trafne, osłabia moją pewność co do jego ważności”. Sidgwick nie idzie tak daleko za Arystotelesem, aby twierdzić, że to, co wydaje się [jakimś] wszystkim ludziom, jest takim [w rzeczywistości]⁷⁰. Sama zgoda nie dostarcza pozytywnego wsparcia dla oczywistości samej przez się sądu. Jest jednak „niezbędnym negatywnym warunkiem pewności naszych przekonań”. Jeśli inni (racjonalnie) nie zgadzają się z moim przekonaniem, to nie można dłużej twierdzić, że jest ono oczywiste samo przez się, nawet jeśli spełnia inne wymogi stawiane oczywistości samej przez się. Jest tak, jednakże tylko wtedy, „gdy nie mam żadnego więcej powodu, aby podejrzewać błąd w umysłach innych niż we własnym”. Powody do podejrzeń pojawiają się, moim zdaniem, albo gdy myśli kogoś innego na równi z moimi roszczą pretensje do oczywistości samej przez się, albo gdy ci inni to prawie wszyscy⁷¹.

⁶⁷ Zob. Schneewind, *Sidgwick's Ethics*, s. 134 i 179.

⁶⁸ Por. Broad, *Five Types...*, s. 159; W. Frankena, *Sidgwick and the History of Ethical Dualism. Essays on Henry Sidgwick*, red. B. Schultz, s. 457–458.

⁶⁹ Zob. Audi, *Intuitionism...*, s. 111.

⁷⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachelska*, 1172b36–1173a1.

⁷¹ Zauważymy, że oczywistość samą przez się należy traktować jako własność podobną, na przykład, do szczęścia. Mogę cieszyć się jakimś szczęściem w życiu, ale nie musi być to życie szczęśliwe. Tak

IF sprowadza się zatem do takiego poglądu. Mamy intuicyjne przekonania moralne i niektóre są bardziej wiarygodne od pozostałych⁷². Wszelkie poważne filozoficznie wnioski mówiące o tym, jak należy postępować, muszą spełniać warunki oczywistości. Powinny być jasne, refleksyjne, spójne, spełniać warunek zgodności między większością a mędrkami i wszystkie własności posiadać powyżej pewnej wartości progowej. Ponadto, im bardziej przekraczają one dany próg, tym stają się bardziej oczywiste same przez się, a więc bardziej niezawodne⁷³.

7. Filozoficzny intuicjonizm i osąd

Jak wiarygodny jest IF? W przypadku zgodności arystotelizm Sidgwicka jest dośyc umiarkowany. Nie twierdzi on, że trzeba porzucić podstawowe intuicje, jeśli nie zgadzają się one z równie oczywistymi poglądami innych lub z powszechnie podzielanymi, choć mniej oczywistymi poglądami. Jedyną rzeczą, którą się w tym przypadku traci, jest roszczenie do ich pewności i negowanie tego byłoby najbardziej zawziętym dogmatyzmem⁷⁴.

Sidgwick nie przywiązuje dużej wagi do jakichkolwiek przekonań, które nie sprostały badaniu w świetle tych czterech warunków, ani do przekonań, które nie są szeroko podzielane. Sądzę, że nie jest sprawą najważniejszą to, czy Sidgwick ma tu rację czy nie, choć jego propozycja początkowo wydaje się atrakcyjna. Sidgwick chce zakończyć badania przez zdobycie zadawalającego zestawu zasad, które są oczywiste same przez się. Gdyby ktoś stworzył taki zestaw i odkrył, że jego poglądy

samo, przekonanie może być oczywiste samo przez się w jakimś stopniu — tj. do pewnego stopnia może spełniać niektóre z czterech warunków — ale nie będzie oczywiste samo przez się.

⁷² Schneewind (*Sidgwick's Ethics*, s. 201) jest zdania, że Sidgwick odróżnia ID od IF, twierdząc, że samo IF nie dostarcza konkretnych zaleceń w poszczególnych przypadkach (zob. *The Methods of Ethics*, s. 379). A jednak intuicje Sidgwicka prowadzą go ku utilitaryzmowi, który jest jedną z jego metod. Wydzwięk argumentu Sidgwicka jest taki, że tym, co każe odrzucić ID, jest niespełnienie przez ten rodzaj intuicjonizmu czterech warunków. W szczególności, „przypadkowy zbiór nakazów” stanowiący MZ nie może być oczywisty sam przez się, skoro brak mu leżącego u jego podstaw wyjaśnienia” (por. tamże, s. 102).

⁷³ Niech wolno mi będzie na chwilę wrócić do intuicjonizmu Audięgo, czy też „etycznego refleksjonizmu” jak go czasem nazywa. Audi sam stawia prawdziwym intuicjom cztery wymagania (*Intuitionism...*, s. 109–11): (i) niewywodliwość, (ii) stanowczość (np. brak wahania), (iii) zrozumienie, (iv) przedteoretyczność. Oczywiście Sidgwick zgodziłby się na wymóg niewyodliwości. Jego koncepcja intuicji jako przekonania, które są oczywiste same przez się, zobowiązuje go do przyjęcia wymogu stanowczości. Wymóg zrozumienia bliski jest wymogowi jasności u Sidgwicka. Wreszcie, sądzę, że Sidgwick przyjąłby również wymóg przedteoretyczności, gdyż właśnie po to trzeba podjąć próbę osiągnięcia oczywistości samej przez się, aby ugruntować etykę naukową. Dlatego też nie widzę powodu, aby myśleć, że Audi odrzuci wymogi Sidgwicka, choć może się on zgodzić z moją krytyką, zamieszczoną w tekście poniżej, na temat Sidgwicka interpretacji wymogu jasności i niesprzeczności. Warto zauważyć, iż Audi nie zakłada, by intuicje miały przedmioty, które są oczywiste same przez się, sugeruje natomiast, iż jeśli warunki takie jak te są wystarczające dla uzasadnienia P, to P jest oczywiste samo przez się.

⁷⁴ Jest to jeden z ciosów, od których dualizm Sidgwicka upada; ciosem drugim jest warunek niesprzeczności. Por. M. G. Singer, *The Many Methods of Sidgwick's Ethics*, „Monist”, 58, 1974, s. 446. Na stronach 446–447 Singer przypisuje autorstwo tej uwagi Jamesowi Seth.

nie zgadzają się bądź z jego własnymi nieoczywistymi przekonaniemibądź z przekonaniemilkulku innych osób, to zakończenie badań w tym momencie można by uznać za zadawalające. Przypuszczam jednak, że sugestia Sidgwicka jest słuszną: mądrzej byłoby zająć się czymś innym⁷⁵.

Wymóg refleksyjności może wydawać się bardziej wątpliwy. Można twierdzić, że aby zrozumieć etykę, trzeba zająć się prawdziwym życiem i dokonywać osądu w ogniu walki, a nie w zaciszu gabinetu. Jednak pogląd Arystotelesa wydaje się bardziej wiarygodny, [a mianowicie, że] choć rozumienie etyczne może istotnie wymagać uchwycenia „pierwszych zasad” na drodze wychowania moralnego i doświadczenia, to postęp filozoficzny może się dokonać jedynie na drodze filozofii. Co zaś z twierdzeniem Bernarda Williama, że refleksja niszczy wiedzę⁷⁶? Ta krytyka, na równi z krytyką Williama dotyczącą systematycznej teorii etycznej, nie ma zastosowania na poziomie wymagania refleksyjności w intuicjonizmie Sidgwicka. Jak już wskazywałem, poglądu Sidgwicka, że MZ trzeba usystematyzować, nie trzeba rozumieć jako prowadzącego do IF. Nawet Williams może uważać się za intuicjonistę w rozumieniu Sidgwicka, bowiem jego etyczne poglądy pierwszego rzędu prawdopodobnie w większym stopniu spełniają cztery warunki oczywistości niż analogiczne poglądy Sidgwicka.

Pojawia się jednak problem dotyczący warunków niesprzeczności i jasności⁷⁷. Sidgwick łączy w jedno jasność sensu z precyzją konsekwencji dla praktyki, to zaś sprawia zarówno, że błędnie rozumie myśl tych swoich przeciwników, którzy centralne miejsce oddają osądowi, jak i — co doprowadza go do rozpaczycy — że traci okazję do rozwiązania problemu dualizmu rozumu praktycznego. Można zgodzić się, że należy mieć możliwie największą jasność co do znaczeń terminów używanych w dyskursie etycznym. Można nawet zgodzić się — jak to czyni Arystoteles⁷⁸ — że powinniśmy sprawić, aby nasze zasady moralne były tak precyzyjne, jak to tylko możliwe. Nie powinniśmy jednak przesadzać z analogią między etyką a nauką. Celem nauki jest przedstawienie wszechstronnego wyjaśnienia. Jeżeli jakieś zdarzenie nie mieści się w obszarze wyjaśniających zasad jakiejś nauki, to w tym zakresie nauka ta zawodzi. Nie można pozwolić, by pojedynczy obserwator mógł wymyślić swą własną historię tego, co zaszło. Zdaniem Sidgwicka, etyka dąży do przedstawiania wszechstronnego uzasadnienia, do dostarczenia zawczasu mechanizmu, za pomocą którego moglibyśmy podejmować decyzję dotyczącą tego, co robić w każdej możliwej sytuacji.

⁷⁵ Schneewind sugeruje, że Sidgwick nie zdawał sobie w pełni sprawy z implikacji, jakie niesie za sobą naukowy model etyki dla jego poglądów na temat moralnego postępu, a w szczególności z tego, że żaden pogląd w nauce nie jest ostateczny (Schneewind, *Sidgwick's Ethics*, s. 214). Ale dlaczego Sidgwick miałby nie przyjąć, że zarówno nauka, jak i etyka przestaną kiedyś istnieć, nawet jeśli teraz obie są od tego dalekie?

⁷⁶ B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London, Fontana, 1985, rozdział 9.

⁷⁷ Zob. mój *Griffin's Pessimism*, s. 122.

⁷⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1165a34–5.

W nauce wyjaśnienia *post hoc*, a zatem także *ad hoc* są nie do przyjęcia. W etyce jednak uzasadnianie *post hoc* może być nie tylko do akceptowanego przyjęcia, ale też i nie do uniknięcia. Jak to ujmuje Williams „osąd jest potrzebny cały czas”⁷⁹. Tu właśnie Sidgwick najwyraźniej dystansuje się od Arystotelesa i jednocześnie identyfikuje się z dziewiętnastowiecznymi zwolennikami metody naukowej w etyce. Jednak, jak mawiał Arystoteles, w każdej dziedzinie należy szukać zasad, które są precyzyjne w takim stopniu, jakiego potrzeba. Stolarzowi wystarczy, że potrafi narysować kąt prosty; nie musi znać się na geometrii⁸⁰.

Sidgwickowi nie udaje się dostrzec konsekwencji, jakie niesie ze sobą nieuniknioność osądu etycznego. Jego celem jest monistyczna zasada o jasnych przepisach na każdą okazję. Jednak nawet w przypadku utylitaryzmu natknie się on na problemy. Po pierwsze, jak zauważył Ross, utylitaryzm nie jest poglądem monistycznym⁸¹. Składa się z dwóch zasad — maksymalizacji przyjemności i minimalizacji cierpienia — które trzeba wzajemnie wyważać. Ponadto, nawet ocena przyjemności jest pluralistyczna, wymaga bowiem (co najmniej) rozważenia intensywności i trwania przyjemności. Zastosowanie takiej zasady, nawet jeśli jest ona samodzielna, wymaga w każdym przypadku wrażliwości na istotne cechy ludzkiego powołania, których nie da się ująć w jakimkolwiek, choćby najobszerniejszym, zestawie zasad.

To, co Sidgwick pogardliwie traktuje jako „intuicjonizm estetyczny”⁸², okazuje się nieuniknione⁸³. Nie jest również jasne, dlaczego Sidgwick jest tak przeciwny posługiwaniu się osądem w poszczególnych sytuacjach, tam, gdzie to wyraźnie niezbędne dla zastosowania metodologii IF. Na przykład, w przypadku jego własnej pary zasad osąd może decydować w każdej konkretnej sytuacji, jak dużą wagę należy przykładąć do promowania ogólnego dobra w porównaniu z własnym szczęściem podmiotu. Tak samo jest w przypadku zastosowania większego zestawu zasad, które wyłaniają się z refleksji nad MZ.

Sidgwick zrobił więc krok w tył, pozostawiając Rossowi powtarzanie Arystotelesowej uwagi, że „osąd tkwi w ogłędzie”⁸⁴. Uwolniony od błędnego podkreślania praktycznej precyzji, intuicjonizm Sidgwicka dostarcza jednak skutecznej metody rozwiązywania sporów w etyce normatywnej, pomimo że wiele jeszcze pozostaje do zrobienia w kwestii szczegółów i konsekwencji warunków nakładanych na to, co oczywiste samo przez się.

Rozpocząłem od uwagi Parfita na temat doświadczenia docierania do tez filozoficznych po to tylko, by zauważyć, że Sidgwick doszedł już do nich pierwszy. Niech

⁷⁹ B. Williams, *What does Intuitionism Imply?*, s. 189.

⁸⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1098a29–32.

⁸¹ W. D. Ross, *The Foundations of Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1939, s. 89.

⁸² *The Methods of Ethics*, s. 228.

⁸³ Sidgwick prawie na pewno uważał Arystotelesa za estetycznego intuicjonistę; por. Irwin, *Eminent Victorians and Greek Ethics*, s. 293.

⁸⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1109b23; Ross, *The Right and the Good*, s. 42.

mi wolno będzie zakończyć porównaniem wniosków z prac obydwu. Sidgwick tak kończy pierwsze wydanie *The Methods*: „widać, że przedłużający się wysiłek ludzkiego intelektu, aby zbudować doskonały wzór racjonalnego postępowania, jest z góry skazany na nieuniknioną porażkę”. Parfit kończy natomiast następująco: „Etyka nie oparta na religii znajduje się na bardzo wczesnym etapie. Nie możemy jeszcze przewidzieć, czy, jak w matematyce, wszyscy osiągniemy zgodę. Ponieważ nie możemy wiedzieć, jak etyka się rozwinie, nie będzie więc rzeczą nierozumną żywić wielkich nadziei”. Oto ta jedna myśl, której Sidgwick nie miał przed innymi.

przełożyli Paweł Łuków i Monika Michałowska

Sidgwick and the Boundaries of Intuitionism

An interpretation and critique of Henry Sidgwick's ethical intuitionism. It is shown that Sidgwick denies the views that we have some special 'moral sense', and that intuitions are indefeasible. The differences between perceptual, dogmatic, and philosophical intuitionism are teased out, and a modest case made for a slightly amended form of the last.