

M a c i e j   T a r n o w s k i

## Wiedza bezpośrednia a przejrzystość introspekcji

**Słowa kluczowe:** *introspekcja, przejrzystość, B. Russell, samowiedza, wiedza bezpośrednia, wiedza przez opis*

### 1. Wprowadzenie

Wiem, że pragnę zrobić sobie w tym momencie przerwę od pisania. Wiem też, że odczuwam odrętwienie nóg i jestem przekonany, że krótki spacer z psem pozwoliłyby mi się go pozbyć; wiem, że widzę wyraźnie mojego psa, otaczający mnie pokój czy kubek po wypitej przed chwilą kawie. Wiem więc całkiem dużo o swoim obecnym położeniu, swoich pragnieniach, przekonaniach czy doznaniach. Co więcej, wiem to lepiej niż ktokolwiek, kto mógłby mnie w tym momencie obserwować, zaś nawet jeśli taki obserwator mógłby przypisać mi poprawnie owe stany umysłowe, nie wie on tego, że je posiadam, *w taki sam sposób*, jak wiem ja. Skąd jednak to wiem? To pytanie, z pozoru trywialne, zawiera w sobie trudne filozoficzne wyzwanie, jakim jest opis naszego sposobu uzyskiwania wiedzy o naszych stanach umysłowych, czyli dokonywania introspekcji.

Wśród wielu teorii starających się wyjaśnić genezę samowiedzy i jej szczególny epistemiczny status, niezwykle ciekawą propozycją jest koncepcja Bertranda Russella zawarta w jego uwagach dotyczących przedmiotów tzw. wie-

---

Maciej Tarnowski, Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa; e-mail: m.tarnowski3@student.uw.edu.pl, ORCID: 0000-0003-3824-4134.

Praca powstała w wyniku realizacji projektu badawczego Preludium 20 „Paradoks Moore’a w myśli i języku: ku jednolitej strategii wyjaśnienia”, nr 2021/41/N/HS1/01586, finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki. Artykuł udostępniony na licencji CC BY 4.0.

dzy bezpośredniej (*knowledge by acquaintance*)<sup>1</sup>. Celem niniejszego artykułu jest krytyczna rekonstrukcja poglądów brytyjskiego filozofa na naturę introspekcji i ocena, czy jego teoria (jak i jej rozwinięcia proponowane we współczesnej filozofii introspekcji) pozwalają nam należycie wyjaśnić pożądane cechy samowiedzy.

W pierwszej części artykułu zajmę się interpretacją pozostawionych przez Russella uwag dotyczących bezpośredniej znajomości stanów umysłowych i rozważę, jaką formę powinna przyjąć teoria introspekcji oparta na proponowanym przez brytyjskiego filozofa rozróżnieniu. W szczególności wytłumaczę, dlaczego teoria taka nie może być, wbrew pozorom, zinterpretowana jako teoria zmysłu wewnętrznego. Następnie wskażę problem roli bezpośredniej znajomości w uzasadnieniu sądów introspekcyjnych, oparty na uwagach Donalda Davidsona (1986), i przedstawię koncepcję introspekcji Brie Gertler (2001; 2011; 2012), stanowiącą rozszerzenie teorii Russella. W ostatnich dwóch częściach artykułu przedstawię zarzut z „przejrzystości” (*transparency*) procesów introspekcyjnych i wskażę, w jaki sposób wpływa on na uniwersalność i prawdziwość tez Russella odnoszących się do bezpośredniej znajomości naszych stanów umysłowych i umiejętności przypisywania tych stanów innym.

## 2. Introspekcja a wiedza bezpośrednia

Chociaż Russell porusza temat introspekcji w wielu swoich pismach (w szczególności: Russell 1915; 1919; 1921/2005, s. 87–101), to często ów temat był jedynie przyczynkiem do dalszych rozważań nad naturą naszego zaznajomienia i jego relacji z naszym „ja” (rozumianym jako kartezjańskie *ego* – poglądy Russella na ten temat przeszły silną ewolucję) lub związany był z krytyką behawiorystycznego projektu redukcji opisów mentalnych do obserwowalnych opisów w kategoriach zachowania. Uwagi, które mogą posłużyć za podstawę pozytywnego ujęcia mechanizmu uzyskiwania samowiedzy, są niezwykle skąpe. W istocie mieszczą się one zaledwie na dwóch stronach artykułu *Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description* (1911) oraz w *Problemach filozofii* (1912/1995), których rozdział 5 jest streszczeniem wcześniejszego eseju. Russell wprowadza tam znane rozróżnienie na wiedzę

---

<sup>1</sup> W niniejszym artykule będę używać wymiennie pojęć „wiedza bezpośrednia”, „zaznajomienie” czy „bezpośrednia znajomość” jako odpowiedników Russellowskiej *knowledge by acquaintance*. Ze względu na brak ustalonej konwencji translatorskiej w polskiej literaturze przedmiotu dalej będę kierować się przede wszystkim subiektywnie postrzeganą gramatyczną naturalnością danego sformułowania. W szczególności chcę uniknąć często towarzyszącego omówieniom teorii Russella błędu, za jaki uważam uznanie, że wiedza bezpośrednia ma postać sądeniową (czyli, mówiąc innym językiem, że jest „wiedzą, że”).

bezpośrednią i wiedzę przez opis; pierwsza z nich jest według Brytyjczyka nieprzyczynową relacją zaznajomienia z pewnym przedmiotem, którego istnienia możemy być dzięki temu pewni i którego obecności jesteśmy świadomi. Stanowi to podstawę fundamentalistycznego<sup>2</sup> projektu Russella – to nasza bezpośrednia znajomość pewnych przedmiotów czy faktów zapewnia nam solidny epistemiczny fundament reszty naszej wiedzy o świecie, która może być ujęta jedynie za pomocą sądów zawierających te właśnie, poznawalne bezpośrednio składniki. Co warto zaznaczyć, wiedza bezpośrednia nie ma, klasycznie rzecz ujmując, postaci sądzeniowej – nie jest ona znajomością pewnego rodzaju sądów, lecz przedmiotów w takim samym sensie, w jakim możemy, potocznie mówiąc, *znać* (*know*) jakąś osobę lub rzecz.

W wymienionych źródłach Russell wskazuje cztery możliwe kategorie przedmiotów wiedzy bezpośredniej: dane zmysłowe, stany umysłowe, uniwersalia i jaźń. Interesujący jest fakt, że to właśnie stanom umysłowym Russell poświęca stosunkowo najmniej miejsca, uznając naszą ich znajomość za niemal niepodważalną. Brytyjski filozof pisze lakonicznie:

Zdajemy sobie sprawę nie tylko z rzeczy, ale często też z tego, iż zdajemy sobie z nich sprawę. Gdy widzę słońce, często zdaję sobie sprawę z tego, że je widzę, a kiedy pragnę coś zjeść, to mogę sobie zdawać sprawę z tego pragnienia; „moje widzenie słońca” i „moje pragnienie, by coś zjeść” są więc przedmiotami, które znam bezpośrednio. Podobnie możemy zdawać sobie sprawę z tego, że odczuwamy przyjemność lub ból, a ogólnie rzecz biorąc: ze zdarzeń zachodzących w naszych umysłach. Tego rodzaju wiedza bezpośrednia, którą można nazwać samoświadomością, stanowi źródło całej naszej wiedzy o procesach psychicznych. [...] gdybyśmy sami nie znali bezpośrednio treści naszych własnych umysłów, to nie byłibyśmy w stanie wyobrazić sobie umysłów innych i dlatego też nie moglibyśmy się dowiedzieć, że oni umysły mają (Russell 1912/1995, s. 67).

W tym krótkim fragmencie Russell zdaje się stawiać dwie tezy:

(T1) Jesteśmy bezpośrednio zaznajomieni z własnymi stanami umysłowymi.

(T2) Nasza bezpośrednia znajomość własnych stanów umysłowych tłumaczy naszą umiejętność przypisywania stanów umysłowych innym.

Pierwsza z wymienionych tez wydaje się mieć dwa warte odróżnienia źródła uzasadnienia. Pierwsze z nich stanowić może prosta intuicja fenomenologiczna – Russell nie traktuje bowiem poważnie możliwości, zgodnie z którą moglibyśmy nie być potencjalnie świadomi swoich stanów umysłowych. Sam fakt, że jesteśmy świadomi tego, że posiadamy aktualnie pewne pragnienia czy

---

<sup>2</sup> Terminu „fundamentalizm” używam w tym artykule (za: Woleński 2005, s. 375) na określenie stanowiska epistemologicznego, zgodnie z którym uzasadnienie wszelkiej wiedzy opiera się na przyjęciu pewnego korpusu wiedzy wyróżnionej i stanowiącej dla reszty „fundament”.

doznania, wydaje się dostarczać uzasadnienia dla naszego z nimi zaznajomienia. Drugim uzasadnieniem mogłaby być bliska wywodowi prowadzonemu przez Russella intuicja kartezjańska. Według Brytyjczyka bowiem odpowiednim testem na to, czy dany przedmiot jest obiektem wiedzy bezpośredniej, jest test wątpienia (*doubt test*). Jak dowodzi na przykładzie danych zmysłowych, możemy uznać, że jesteśmy z danymi zmysłowymi bezpośrednio zaznajomieni przez sam fakt tego, że nie możemy sensownie zwątpić w ich istnienie (Russell 1912/1995, s. 55–56). O ile bowiem jestem w stanie zwątpić w istnienie przedmiotu mojej percepcji (np. stołu), to nie jestem w stanie zwątpić w istnienie mojego postrzeżenia owego przedmiotu (np. jawiącej się mi brązowej plamy w kształcie trapezu). Podobnie rzecz wydaje się mieć z naszymi stanami umysłowymi – o ile jestem w stanie zwątpić w prawdziwość mojego przekonania, że jest w pół do szóstej po południu, to nie jestem w stanie zwątpić w to, że owo przekonanie posiadam.

T2 wydaje się natomiast bezpośrednio wynikać z przyjętej przez Russella tezy semantycznej:

Každy sąd, który możemy zrozumieć, musi być zbudowany wyłącznie ze składników, które znamy bezpośrednio (Russell 1912/1995, s. 65).

Russell jednocześnie odrzuca bowiem możliwość redukcji treści stanów umysłowych do dyspozycji behawioralnych – dodajmy przy tym, że chociaż czyni to *implicite* już w *Problemach filozofii*, to jeszcze wyraźniej sprzeciwia się takiej redukcji w artykule *On Propositions* (Russell 1919) i wykładzie szóstym z *The Analysis of Mind* (Russell 1921/2005, s. 87–105). Jeśli zaś niemożliwe jest naoczne zaobserwowanie stanów umysłowych, czy w każdym razie ich konstrukcja logiczna z obserwowalnych danych, to zdania w rodzaju „Maria jest przekonana, że jest w pół do szóstej po południu” *muszą* zawierać w sobie odpowiadający pojęciu przekonania bezpośrednio poznawalny składnik; bez postulowania T1 odnalezienie podobnego przedmiotu jest niemożliwe.

W tym momencie warto się zastanowić, czy tezy Russella mogą stanowić adekwatną podstawę satysfakcjonującej teorii, która tłumaczyłaby nabywanie wiedzy introspekcyjnej. Innymi słowy – czy sam fakt bezpośredniej znajomości stanów umysłowych pozwala nam wyjaśnić pewne interesujące cechy naszej wiedzy na ich temat? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy wpiery ustalić, wytłumaczenia jakiego rodzaju cech powinniśmy od takiej teorii wymagać.

Według współczesnych dyskusji dotyczących pojęcia introspekcji i samowiedzy, satysfakcjonująca teoria introspekcji – jako źródła wiedzy o procesach i stanach umysłowych podmiotu – powinna wziąć pod uwagę dwie obserwacje, które, choć spokrewnione, warto rozpatrywać oddzielnie (Byrne 2005). Pierwszą z nich jest *epistemiczny autorytet*, który zdajemy się posiadać względem innych, jeśli chodzi o istnienie czy naturę naszych stanów umysłowych – tę

cechę często określa się mianem *uprzywilejowanego dostępu* (*privileged access*) do owych stanów. Często, lub nawet zawsze, wiem lepiej od postronnych obserwatorów, o czym w danym momencie myślę czy co odczuwam. Wracając do podanego na początku artykułu przykładu, wydaje się, że w sytuacji, w której ogłaszam, iż pragnę zrobić sobie przerwę od pisania, nieadekwatne byłoby, gdyby obserwująca mnie osoba mi zaprzeczyła („Mylisz się! Naprawdę pragniesz pisać dalej!”). Drugą istotną cechą samowiedzy wydaje się być pewien *szczególny sposób*, w który jest ona nabywana; cechę tę określa się mianem *specjalnego dostępu* (*peculiar access*) do stanów umysłowych. Obserwująca mnie osoba może wiedzieć, że pragnę zrobić sobie przerwę – może zauważyć, że od dłuższego czasu wpatruję się w pusty ekran, zaczynam kręcić młynka palcami, lub może po prostu uwierzyć mi, gdy jej to powiem. Jednak wydaje się, że żadne z tych świadectw nie jest konieczne, abym *ja* wiedział, czego pragnę – nie muszę o istnieniu swoich stanów umysłowych wnioskować ze swojego zachowania czy z wypowiedzianych przez siebie słów. Nie oznacza to oczywiście, że zachodzenie tych cech nie może zostać zakwestionowane – behawiorysta pokroju Gilberta Ryle’a (1949) mógłby zwątpić w wyjątkowość naszego dostępu do własnych stanów umysłowych, zaś niektórzy przedstawiają ważne argumenty przeciwko naszemu epistemicznemu uprzywilejowaniu (np. Schwitzgebel 2012). Każda teoria introspekcji powinna jednak wytłumaczyć nam przynajmniej, skąd bierze się nasze wrażenie, że pierwszoosobowy dostęp do stanów umysłowych jest uprzywilejowany i specjalny, a w każdym razie teoria nie może całkowicie pominąć tych cech w opisie nabywania samowiedzy.

Czy przyjęcie Russellowskiej tezy o bezpośredniej znajomości naszych stanów umysłowych pozwala nam na płodne wytłumaczenie tych cech introspekcji? Z pewnością wydaje się ona spełniać drugi z wymienionych dezyderatów: z samej definicji, mój dostęp do treści własnych stanów umysłowych, czyli ich bezpośrednia znajomość, jest wyjątkowy, gdyż nikt inny nie jest z nimi zaznajomiony. Czy jednak podobnie rzecz ma się z pierwszą z cech, czyli epistemicznym uprzywilejowaniem owego dostępu? Choć twierdząca odpowiedź na to pytanie mogłaby się wydawać oczywista, to wymagałaby ona przyjęcia, że bezpośrednia znajomość jakiegoś stanu *M* pozwala nam na posiadanie odpowiedniego autorytetu w ocenie prawdziwości *sądu* o postaci „*M* jest obecne” (np. „Mam *pragnienie*, by *p*”, „Mam *postrzeżenie*, że *p*”). To jednak nie wydaje się aż tak prostą sprawą, zważywszy na to, że, jak zaznaczyłem wcześniej, wiedza bezpośrednia nie ma charakteru sądzeniowego. W jaki sposób możemy przejść logicznie od bezpośredniego zaznajomienia z pewnymi stanami do znajomości prawd o nich – w szczególności do uprzywilejowanej wiedzy, że posiadamy owe stany?

By rozjaśnić tę kwestię, warto zauważyć, że koncepcja Russella nie może zostać uznana za klasyczną „koncepcję zmysłu wewnętrznego” (*inner-sense theory*). Koncepcje te wydają się najbardziej naturalnym wyśłowieniem intuicji

stojących za naszym potocznym rozumieniem introspekcji: według nich introspekcja jest rodzajem percepcji naszych stanów wewnętrznych, mechanizmem wewnętrznego skanowania lub „wewnętrznym okiem umysłu”. Podobna teoria bywa przypisywana już Kartezjuszowi, zaś współcześnie bronili jej David Armstrong, William Lycan czy Shaun Nichols i Stephen Stich (2003). Sam Russell wydaje się nie zauważać tej różnicy, pisząc, iż w introspekcji „[d]oznajemy [...] danych zmysłu wewnętrznego” (Russell 1912/1995, s. 59). Gdybyśmy jednak uznali Russella za zwolennika koncepcji zmysłu wewnętrznego, teza o bezpośredniej znajomości stanów umysłowych byłaby nie do utrzymania, ponieważ, jak wiemy z jego analizy danych zmysłowych, percepcja nie jest pewnym źródłem poznania i nie może być uznana za bezpośrednią. Gdybyśmy postrzegali nasze stany umysłowe – zgodnie z założeniami teorii zmysłu wewnętrznego – to, według Russella, pomiędzy naszą jaźnią a naszymi stanami umysłowymi musiałyby istnieć dodatkowo postrzeżenia tych stanów. Mógłbym wówczas co najwyżej uznać, że posiadam *postrzeżenie mojego stanu M*, to zaś nie gwarantowałyby jeszcze jego istnienia. Nawet jeśli uznalibyśmy, że ten szczególny rodzaj wewnętrznej percepcji jest niezapośredniczony przez dane zmysłowe, to z samej swojej definicji relacja postrzegania pomiędzy mną a moimi stanami umysłowymi musiałaby być przyczynowa. Russell zaś za Davidem Hume’em uznaje, że przyczynowość jest relacją przygodną, zatem możliwe byłoby postrzeżenie stanu umysłowego, którego w istocie nie posiadam, co przeczy wynikającej z bezpośredniości niemożności zwątpienia w istnienie tego stanu. Zinterpretowanie koncepcji Brytyjczyka na modłę teorii zmysłu wewnętrznego jest zatem, być może nawet wbrew intencji autora, niemożliwe. Nasze stany umysłowe, według Russella, muszą się znajdować, by tak rzec, na tym samym epistemicznym poziomie co dane zmysłowe – co wydaje się logiczne, jeśli również dane zmysłowe zaklasyfikujemy jako pewne stany umysłu. Relacja zaznajomienia ze stanami umysłowymi musi być, podobnie jak w przypadku danych zmysłowych, epistemologicznie i metafizycznie pierwotna, i niewytłumaczalna w terminach innych procesów.

Ta nieredukowalność relacji bezpośredniej znajomości prowokuje pewien zarzut, który został podniesiony przez Donalda Davidsona przeciwko teoriom przyznającym percepcjom rolę w uzasadnieniu naszych sądów:

Relacja pomiędzy wrażeniem a przekonaniem nie może być logiczna, ponieważ wrażenia nie są przekonaniem lub innymi nastawieniami sądzeniowymi. Jakiego rodzaju jest więc ta relacja? Odpowiedź jest, jak sądzę, oczywista: jest to relacja przyczynowa. Wrażenia powodują pewne przekonania i w tym sensie są podstawą lub fundamentem tych przekonań. Jednak przyczynowe wyjaśnienie przekonania nie pokazuje, jak ani dlaczego dane przekonanie jest uzasadnione (Davidson 1986/2001, s. 127).

Jak zauważa Brie Gertler (2011, s. 97–99), ów zarzut stosuje się również do prostej wersji koncepcji Russella. Jeśli nasza bezpośrednia znajomość stanów

umysłowych jest zachodzeniem pewnej relacji pomiędzy nami a tymi stanami, wówczas jest ona pewnego rodzaju zdarzeniem – o ile uznamy zdarzenia za czasoprzestrzenne realizacje pewnych własności lub relacji (Kim 1976). Zgodnie z argumentacją Davidsona, znajomość stanów umysłowych nie może wówczas uzasadniać naszych sądów introspekcyjnych. Nie może być zatem mowy o jej epistemicznym autorytecie względem innych sposobów poznania; nie mam bowiem żadnego *uzasadnienia* dla swojego sądu, że posiadam pewien stan umysłowy, które byłoby mocniejsze lub nawet odmienne od uzasadnień, jakimi dysponują postronni obserwatorzy.

W istocie podany argument jest przeformułowaniem klasycznego zarzutu względem fundamentalistycznych teorii wiedzy, zgodnie z którymi nasza wiedza ufundowana jest na pewnego rodzaju postrzeżeniach lub świadomości tych postrzeżeń (patrz: Sellars 1963; BonJour 1978). Czy teoria introspekcji oparta na pojęciu bezpośredniej znajomości jest w stanie znaleźć zadowalającą odpowiedź? Najpełniejszą próbę odpowiedzi na to wyzwanie stanowi koncepcja Brie Gertler wyrażona w jej artykułach (Gertler 2001; 2011; 2012). Gertler uznaje – naśladując odpowiedź Laurence’a BonJoura (2003) – że o ile klasyczna koncepcja bezpośredniej znajomości jako ograniczonej do *znajomości rzeczy* (*knowledge of things*) nie jest w stanie poradzić sobie z przedstawionym zarzutem, to odpowiednie rozszerzenie możliwej dziedziny obiektów znanych bezpośrednio o sądy, a w szczególności odpowiedniość między składnikami sądu i znanymi bezpośrednio stanami umysłowymi, może stanowić podstawę satysfakcjonującego ujęcia teorii introspekcji opartej na pojęciu znajomości. Gertler (2011, s. 103) przedstawia następujące warunki, które muszą być spełnione, aby pewien stan umysłowy był znany bezpośrednio przez podmiot *S*:

- (i) *S* jest bezpośrednio zaznajomiony ze stanem umysłowym *M* (np. z bólem).
- (ii) *S* jest bezpośrednio zaznajomiony z sądem, że „*M* jest obecne” (np. „Ból jest obecny”<sup>3</sup>).
- (iii) *S* jest bezpośrednio zaznajomiony z odpowiednością między *M* a sądem „*M* jest obecne” (np. między bólem a sądem, że ból jest obecny).

Powyższa charakterystyka pozwala oddalić zarzut Davidsona w następujący sposób: nasza wiedza o stanie umysłowym *M* ma charakter sądzeniowy (z warunku (ii)), zaś nasza bezpośrednia znajomość stanu *M* oraz faktu, że jest on

---

<sup>3</sup> Aby lepiej oddać fakt, iż traktujemy tutaj znajdowanie się w pewnym stanie umysłowym jako zdarzenie oraz nie zakładamy konieczności istnienia „ja”, Gertler używa sądów w rodzaju „Ból jest obecny (teraz, we mnie)” jako odpowiadających bardziej naturalnym gramatycznie sformułowaniom w rodzaju „Odczuwam ból”.

składnikiem owego sądu, pozwala nam na wytłumaczenie, dlaczego dzięki bezpośredniemu zaznajomieniu z odpowiednim stanem umysłowym posiadamy epistemiczny autorytet względem innych w zakresie poprawnego stwierdzenia prawdziwości sądu introspekcyjnego. Wobec tego możemy zarówno zachować Russellowski komponent analizy introspekcji przez odniesienie się do wiedzy bezpośredniej, jak i przyznać rację Davidsonowi, że nasza wiedza musi być uzasadniona przez posiadane przez nas nastawienia sądzeniowe.

W propozycji Gertler kluczowym elementem wydaje się więc uargumentowanie możliwości spełnienia trzeciego warunku wspomnianej definicji. To właśnie nasza bezpośrednia znajomość odpowiedniości między właściwym stanem umysłowym a składnikiem sądu *o tym stanie* zapewnia nam bowiem autorytet w zakresie prawdziwości owego sądu. Choć postronni obserwatorzy byłiby w stanie wydać o *S* podobny sąd (o postaci „*S jest w stanie M*”), to jedynie *S* ma bezpośredni dostęp do odniesienia *M* poprzez znajomość tej relacji.

W jaki jednak sposób możemy scharakteryzować ową znajomość odpowiedniości? Gertler, za Davidem Chalmerssem (2003), przedstawia tezę, że odpowiedzialny za to jest proces odniesienia za pomocą pierwotnych pojęć wskazujących. Według niej, przeprowadzający introspekcję podmiot, kierując swoją uwagę na stan *M*, jest w stanie, wyróżniając sposób przedstawienia *M*, użyć owego fenomenalnego pojęcia w sądzie stwierdzającym obecność *M*:

Używając zaimka „to” do wyrażenia swojego introspekcyjnego zrozumienia tego, jak dane doznanie jest przez ciebie odczuwane (jego epistemicznego sposobu przedstawienia), formułujesz sąd „to jest obecne”. Aby spełnić warunki (ii) i (iii) [...], najpierw skrupulatnie skupiasz uwagę, w tym celu, by owo epistemiczne przedstawienie było ukonstytuowane przez rzeczywistość fenomenalną. Następnie używasz tego przedstawienia do skonceptualizowania owej rzeczywistości – to znaczy myślisz o danym doznaniu *jako* o rzeczy, która epistemicznie przedstawia się jak „to” (Gertler 2011, s. 116).

Kluczowym elementem analizy proponowanej przez Gertler za Chalmerssem i BonJourem jest więc możliwość bezpośredniego odniesienia się za pomocą wyrażenia wskazującego do pewnej fenomenalnej własności towarzyszącej stanowi umysłowemu. Choć Gertler zaznacza, że owa teoria może mieć zastosowanie jedynie do pewnej klasy doznań wewnętrznych takich jak bóle (do czego jeszcze powrócę pod koniec następnego rozdziału), można założyć, że podobne wzmocnienie czyni koncepcję Russella niewrażliwą na zarzuty Davidsona i Sellarsa i stanowi podstawę ogólnej Russellowskiej teorii samowiedzy. Sam Russell w wyżej przytoczonym fragmencie uznaje, że przedmiotem bezpośredniej znajomości mogą być takie stany umysłowe jak pragnienia czy postrzeżenia – nic nie stoi chwilowo na przeszkodzie, by przyjąć podobny mechanizm jako prawdopodobne wytłumaczenie naszej wiedzy o posiadaniu przez nas wszelkich nastawień sądzeniowych, takich jak przekonania czy intencje, lub innych stanów umysłowych.



### 3. Wiedza bezpośrednia a przejrzystość introspekcji

By przyjąć postulat sugerowany przez współczesnych proponentów koncepcji Russella, należy wykazać, że możliwe jest odniesienie się do własnego stanu umysłowego *M* za pomocą wyrażenia wskazującego – dzięki temu stałoby się możliwe spełnienie warunków (ii) i (iii), a tym samym uniknięcie zarzutu Davidsona. Niekontrowersyjnie można założyć, że takie odniesienie jest możliwe tylko, jeśli jesteśmy w stanie skupić swoją uwagę na owym fenomenalnym aspekcie naszego stanu umysłowego, nie zaś jedynie na jego treści – *explicite* stwierdza to zresztą sama Gertler w przytoczonym wyżej cytacie. Dopiero bowiem takie skupienie uwagi pozwala na konceptualizację danego stanu *jako stanu umysłowego określonego typu* i w konsekwencji na rozpoznanie obecności oznaczającego go pojęcia fenomenalnego w sądzie introspekcyjnym.

W *The Varieties of Reference* (1982) Gareth Evans zauważa interesujący mechanizm, który wydaje się rządzić naszymi próbami ustalenia swoich przekonań:

Gdy dokonujemy samoprzypisania przekonania, nasze oczy są, że tak powiem, zwrócone na zewnątrz – na świat. Jeśli ktoś pyta mnie: „Czy sądzisz, że nastąpi trzecia wojna światowa?”, odpowiadając muszę zwrócić uwagę na dokładnie te same zewnętrzne zjawiska, na które zwróciłbym uwagę odpowiadając na pytanie „Czy nastąpi trzecia wojna światowa?” (Evans 1982, s. 225).

Cecha, na którą wskazuje Evans w wymienionym cytacie, bywa określana „przejrzystością” (*transparency*) procesu introspekcyjnego. Intuicja wyrażona przez Evansa daje się sformułować prosto: wystarczającym uzasadnieniem dla *mojego* sądu o postaci „Jestem przekonany, że *p*” jest posiadanie przeze mnie uzasadnienia dla samej treści owego przekonania, czyli dla *p*. Podając kolejne racje za tym stanowiskiem, można by zauważyć, że gdy jesteśmy pytani „Czy jesteś przekonany, że *p*?”, całkiem naturalnie przedstawiamy racje za prawdziwością danego sądu, a nie za tym, że jesteśmy o nim przekonani (np. na pytanie zawarte w cytacie z Evansa jesteśmy gotowi odpowiedzieć: „Nie, ponieważ wymagałoby to użycia broni jądrowej, które jest nieopłacalne dla żadnej ze stron konfliktu”).

Niektórzy autorzy powołujący się na Evansa gotowi są przyznać status bycia przejrzystymi jedynie przekonaniom (np. Moran 2001), jednakże podobną obserwację można zastosować również do innych stanów umysłowych. Weźmy za przykład wspomniane przez Russella „moje widzenie słońca” i „moje pragnienie, by coś zjeść”. Czy mogę uchwycić fenomenalny aspekt tego, czym jest widzenie przedmiotu *o* jako różne od samych widzianych własności *o*, lub pragnienie, by uczynić *j*, jako różne od pewnych właściwości samej tej

czynności? Przypadek „widzenia” wydaje się podobnie przejrzysty, co podkreślał już George Edward Moore<sup>4</sup> w swoim (znanym już przecież Russellowi w chwili pisania *Problemów filozofii!*) artykule *The Refutation of Idealism*:

Gdy odwołujemy się do introspekcji i pragniemy odkryć, czym jest wrażenie niebieskiego, bardzo łatwe jest założyć, że jawi nam się tylko jedno pojęcie. Pojęcie „niebieskiego” jest łatwe do wyróżnienia, lecz ten inny składnik, który określałem „świadomością” – ten, który wrażenie niebieskiego dzieli z wrażeniem zielonego – jest niezwykle ciężki do znalezienia. [...] [W] ogólności, to co czyni wrażenie niebieskiego faktem umysłowym, wydaje się nam umykać; wydaje się ono, jeśli wolno mi użyć metafory, przejrzyste – spoglądamy przez nie i nie dostrzegamy niczego poza niebieskim (Moore 1903, s. 446).

O przypadkach pragnień, w paralelnym duchu, pisze natomiast sto lat później Alex Byrne:

Powiedzmy, że pojawia się pytanie, gdzie pójść na obiad. Moja wyrozumiała towarzyszka pyta mnie, czy chcę iść do baru z *sushi* po drugiej stronie miasta, czy do indyjskiej restauracji po drugiej stronie ulicy. Odpowiadając na to pytanie, zwracam uwagę na zalety i wady dwóch opcji: smak japońskiego i indyjskiego jedzenia, fajną estetykę *Zen* baru z *sushi* w porównaniu z jaskrawym wystrojem indyjskiej restauracji, konieczność przeprawy przez miasto w porównaniu do wygody przejścia przez ulicę i tak dalej. Innymi słowy, rozważam raczej na rzecz tych dwóch opcji. [...] Te racje nie są faktami dotyczącymi moich obecnych stanów psychicznych; w rzeczywistości wiele z nich wcale nie jest faktami psychologicznymi (Byrne 2011, s. 174).

Wydaje się więc, że przynajmniej w wypadku stanów umysłowych posiadających zdeterminowaną treść możemy mówić o przejrzystości tych stanów – czyli, mówiąc słowami Moore’a, o „nieuchwytności” ich aspektu fenomenalnego. Co z tego faktu wynika dla teorii introspekcji opartej na pojęciu bezpośredniej znajomości? Przypomnijmy, że zgodnie z koncepcją proponowaną przez Gertler i innych teoretyków, warunkiem koniecznym dla odniesienia się za pomocą „bezpośredniego pojęcia fenomenalnego”, mającego charakter wyrażenia wskazującego, jest możliwość konceptualizacji danego stanu umysłowego w oparciu o jego aspekt fenomenalny („to, w jaki sposób nam się jawi”). Jeśli jednak uznamy obserwacje Evansa, Moore’a i Byrne’a za wiarygodne (tj. przyznamy, że stany przekonania, pragnienia i postrzegania są „przejrzyste”), to nie mamy powodu, aby uznać, że koncepcja Russella może zostać zastosowana w wymienionych przypadkach. Wiedza o tym, że jesteśmy przekonani, że  $p$ , postrzegamy własność  $F$  lub pragniemy, by  $q$ , wydaje się nie pochodzić z naszej wewnętrznej obserwacji, nawet jeśli uznamy, że owa obserwacja nie jest obserwacją w sensie teoretyków „zmysłu wewnętrznego”, ale relacją bezpośredniego zaznajomienia. Moje uzasadnienie dla sądu „ $M$  jest

<sup>4</sup> W podobny sposób zinterpretować można uwagi o polu widzenia zawarte w *Traktacie logiczno-filozoficznym* Ludwiga Wittgensteina (por. Wittgenstein 2000, tezy 5.633 i 5.6331) i *The Concept of Mind* Gilberta Ryle’a (Ryle 1949, s. 152).

obecne”, gdy *M* jest przekonaniem, postrzeżeniem lub pragnieniem, wydaje się więc nie pochodzić z naszej fenomenologii (jak twierdziliby Gertler, Chalmers czy Bonjour), lecz z obserwacji świata zewnętrznego lub racjonalnej refleksji dotyczącej jego właściwości i zachodzących w nim faktów. Nie możemy także sformułować określonego pojęcia wskazującego fenomenalny aspekt tych stanów umysłowych, co uderza w warunek (iii) podany przez Gertler.

Inną obserwacją, która mogłaby nas skłonić do podobnych wniosków, jest nieadekwatność pewnych pytań, które jedynie pozornie świadczą o naszym autorytecie epistemicznym, w rzeczywistości jednak wykazują prawdopodobieństwo „przejrzystości” jako koniecznej cechy pewnych stanów umysłowych. Załóżmy, że formułuję i wypowiadam następujący sąd: „Jestem przekonany, że nastąpi trzecia wojna światowa”. Następnie wyobraźmy sobie, że zostaję zapytany (lub sam próbuję dociekać): „Skąd wiesz, że jesteś o tym przekonany, a nie że tego pragniesz?”. Wiedząc o istnieniu fenomenu myślenia życzeniowego i samooszukiwania się, nie możemy od razu odrzucić takiej hipotezy jako nieuprawnionej. Gdyby metoda proponowana przez zwolenników koncepcji Russellowskiej była poprawna, moglibyśmy na takie pytanie bez kłopotu odpowiedzieć, mówiąc, że nasz stan umysłowy, którego bezpośrednią znajomość posiadamy, ma adekwatną fenomenologię. Moglibyśmy wówczas udzielić odpowiedzi w rodzaju: „Ponieważ trzecia wojna światowa jawi mi się w specjalny, «przekonaniowy» sposób”. Taka odpowiedź wydaje się jednak nieadekwatna; naturalniejszą odpowiedzią jest wskazanie na odpowiednie *racje*, stojące za przyjęciem takiego przekonania, które jednak wciąż nie są innymi introspekcyjnymi przekonaniem, lecz faktami w świecie zewnętrznym (np. „Ponieważ obecna sytuacja geopolityczna jest niestabilna z tych a tych powodów, co nie miałyby znaczenia, gdybym tylko pragnął trzeciej wojny światowej”).

Interesującym pytaniem<sup>5</sup>, które możemy tutaj rozważyć, jest kwestia tego, jak daleko sięga owa krytyka. Gertler, choć bezpośrednio nie odwołuje się do pojęcia przejrzystości, przedstawia swoją tezę jako twierdzenie o charakterze egzystencjalnym (Gertler 2012, s. 102–103), tj. mówiące o istnieniu przynajmniej pewnych stanów umysłowych spełniających warunki (i)–(iii). Choć jeszcze dalej odbiega to od wyjściowo przyjętej tezy Russella, mającej charakter uniwersalny (Brytyjczyk zaś jako przykłady bezpośrednio znanych stanów umysłowych podaje przekonania, postrzeżenia i pragnienia), należy rozważyć, czy możemy znaleźć przykłady takich nieprzejrzystych stanów, w wypadku których mechanizm opisany przez Gertler jest bardziej prawdopodobny.

Do najbardziej prawdopodobnych przypadków tego rodzaju mogłyby zaliczać się doznania, które często określane są jako „samoprezentujące się” (*self-presenting*) (por. Gertler 2012; Horgan 2012), czyli takie, w wypadku

---

<sup>5</sup> Za szczególne zwrócenie uwagi na owo zagadnienie jestem wdzięczny prof. Monice Walczak oraz prof. Tadeuszowi Ciecierskiemu.

których pewna określona fenomenologia (jawienie się jako *M*) konstryuuje ich ontologiczną tożsamość (bycie *M*). Za samoprezentujące się często uważa się doznania cielesne, czyli stany takie jak bóle, łaskotki, swędzenia, głód, pragnienie czy orgazm. Takie stany są z konieczności świadome, gdyż nieświadome nie mogłyby jawić się w określony sposób, czyli posiadać swojej konstytutywnej cechy; nie mogą także być pozbawione dystynktywnej fenomenologii w ten sam sposób, w który wydają się być ich pozbawione przekonania czy postrzeżenia. Jeśli tak jest, to można uznać, że w ich wypadku pojęcie przejrzystości nie znajduje zastosowania.

Aby postarać się odeprzeć ten zarzut, powinniśmy głębiej zastanowić się nad naturą i klasyfikacją takich stanów. Nawet jeśli bowiem świadomość danego bólu jest warunkiem koniecznym jego bycia „bólom” (co wydaje się osłabieniem warunku „konstytucji”), nie zmienia to faktu, że owa świadomość musi być świadomością *czegoś*, czyli posiadać określoną treść<sup>6</sup>. Za najpowszechniej przyjmowane stanowisko w filozofii bólu i innych doznań cielesnych, które pozwala nam na ujęcie tego faktu, można uznać reprezentacjonizm, zgodnie z którym doznania cielesne reprezentują odpowiednie stany ciała – np. ból można uznać za reprezentujący uszkodzenia tkanek. Nie są to więc stany pozbawione treści.

Fred Dretske w swoim słynnym artykule *How Do You Know You Are Not a Zombie?* (2003) przedstawia pytanie, które można uznać za kluczowe dla rozpatrywanego problemu. Wyobraźmy sobie, że istnieje pewna istota (filozoficzny *zombie*<sup>7</sup>), którą odróżnia od ludzi to, że nie doznaje ona stanów intencjonalnych ani nie posiada ich świadomości. W przeciwieństwie do *zombie* klasycznie przedstawianego w literaturze dotyczącej świadomości, ta istota nie posiada nie tylko określonej fenomenologii, ale także przekonań, pragnień czy postrzeżeń. Dretske przedstawia nam następujące, sceptyczne pytanie: *skąd* wiemy (bo fakt tej wiedzy filozof uznaje za niepodważalny), że nie jesteśmy takim *zombie*? Przedstawiony przez Dretskego *zombie* może bowiem posiadać określone reprezentacje swoich stanów ciała, np. reprezentacje uszkodzenia tkanek, którym w naszym doświadczeniu towarzyszy fenomenologia i świadomość czyniąca je bólami. Mięśnie takiej istoty mogą być niedotlenione, zaś

---

<sup>6</sup> Najbardziej popularna alternatywa wobec reprezentacjonizmu, czyli teoria „przysłówkowa” (Pitcher 1970), nie uznaje tej przesłanki, twierdząc, że zamiast doznania bólu w rzeczywistości mamy do czynienia jedynie z podmiotem doznającym „bólowo” – doznania cielesne są więc *sposobem doznawania*, a nie *doznawaniem czegoś*. Choć może to być atrakcyjny pogląd dla bezpośrednich realistów, teoria ta nie może być uznana za zgodną z koncepcją bezpośredniej znajomości tych stanów umysłowych, gdyż uznaje owe stany umysłowe za teoretycznie zbędne w wyjaśnianiu doznań cielesnych. Więcej na ten temat: Aydede 2019.

<sup>7</sup> Dretske charakteryzuje filozoficznego *zombie* inaczej – i szerzej – niż David Chalmers, który wprowadził owo pojęcie do teoretycznego dyskursu dotyczącego świadomości (por. Dretske 2003; Byrne 2012).

tkanki uszkodzone; system nerwowy *zombie* z założenia działa w sposób analogiczny do naszego, informacja o tych stanach ciała jest więc dla niego dostępna – taką informację czy reprezentację możemy nazwać za Dretskem „protobólem”; treść takich „protobólów” będzie identyczna z treścią doznań bólowych. Czy nasza fenomenologia daje nam epistemiczną podstawę do twierdzenia, że to, co odczuwamy, jest *bólem*, nie zaś *protobólem*? Przyjęcie podobnego założenia wymagałoby uznania, że poza samym uchwytnym introspekcyjnie doznaniem bólu i jego świadomością posiadamy jednocześnie świadomość faktu, iż owo doznanie *jest faktycznie tym doznaniem* lub *że jesteśmy go w danym momencie świadomi*. To bowiem nasza świadomość i sposób odczuwania odróżnia doznania bólowe od protobólowych. Nasze bezpośrednie zaznajomienie ze stanem bólowym i bezpośrednia wiedza o tym, że doświadczamy bólu, nie pozwala nam jednak jeszcze na stwierdzenie odpowiedniości pomiędzy tym doświadczeniem a składnikiem sądu w sposób proponowany przez Gertler. Nie doświadczamy bowiem w sposób bezpośredni swojej własnej świadomości danego stanu, wobec czego nie mamy możliwości odnieść się za pomocą odpowiedniego pojęcia wskazującego do określonej własności stanu umysłowego *M*, co gwarantowałoby, że wyróżniamy w ten sposób ból, nie zaś stan protobólowy. Wobec tego niemożliwe jest spełnienie warunku (iii) proponowanego przez Gertler nawet w wypadku doznań powszechnie uważanych za „nieprzejrzyste”.

Warto w tym momencie porównać sposób, w jaki na rzeczoney zarzut Dretskiego próbują odpowiedzieć teorie, które fakt przejrzystości stanów umysłowych uznają za podstawowy. Według tych koncepcji (m.in. Richarda Morana, Tylera Burge’a czy Alexa Byrne’a), podstawą dla naszej wiedzy o swoich stanach umysłowych są ustalenia dokonywane przez wnioskowanie<sup>8</sup> z informacji o świecie zewnętrznym. Alex Byrne twierdzi, że nasza wiedza o własnych przekonaniach – analogiczne reguły formułuje także dla innych stanów umysłowych: pragnień (Byrne 2011) czy percepcji (Byrne 2012) – pochodzi z zastosowania następującej reguły epistemicznej (Byrne 2005, s. 95) dotyczącej bycia przekonanym (*believe*):

(BEL) Jeśli *p*, bądź przekonany, że jesteś przekonany, że *p*.

Według Byrne’a BEL jest dobrą zasadą epistemiczną, ponieważ (w przeciwieństwie do np. trzecioosobowego sformułowania tej zasady: „Jeśli *p*, bądź

---

<sup>8</sup> Teorią *explicite* odwołującą się do umiejętności logicznego wnioskowania jest koncepcja Byrne’a, podczas gdy teorie Burge’a i Morana charakteryzują przejście z wiedzy o stanie świata zewnętrznego do samowiedzy posługując się argumentacją transcendentálną i rozbudowanym pojęciem racjonalności podmiotu (por. Gertler 2011). Dla uniknięcia niepotrzebnych komplikacji, w dalszej części artykułu skupiam się przede wszystkim na teorii Byrne’a.

przekonany, że  $S$  jest przekonany, że  $p$ ”) prowadzi do przyjmowania prawdziwych przekonań zgodnie z zasadą przejrzystości. W przeciwieństwie do zasad logicznych czy metafizycznych, celem BEL nie jest bowiem zachowywanie prawdziwości pomiędzy poprzednikiem a następnikiem implikacji (co jest często pojawiającym się, lecz chybnym zarzutem wobec teorii Byrne’a), ale wyposażenie podmiotu w jak najwięcej rzetelnych informacji o świecie<sup>9</sup>. Jeśli przyjmujemy podobny model uzyskiwania samowiedzy, można spróbować odpowiedzieć na zarzut Dretskego (jak i na ogólny zarzut z przejrzystości niektórych nastawień sądzeniowych), opierając się na reliabilistycznej koncepcji wiedzy. Jeśli BEL i podobne zasady są odpowiednimi, rzetelnymi procedurami (zgodnymi z reliabilistyczną koncepcją wiedzy), prowadzącymi do uzyskiwania prawdziwych przekonań, to przyjmowane w zgodzie z nimi przekonania będą stanowić wiedzę. Zauważmy, że podobna odpowiedź nie jest dostępna dla zwolenników koncepcji Russellowskiej. Pomijając już to, na ile pozostawanie w relacji bezpośredniej znajomości może konstytuować procedurę pozyskiwania wiedzy w reliabilistycznym sensie, argument Dretskego wciąż wskazuje, że niezbędna dla internalistycznej teorii Gertler kompetencja wyróżnienia i bezpośredniego odniesienia się do istotnej własności stanu umysłowego (bycia przekonaniem, percepcją lub bólem) jest niemożliwa, wobec czego nie mamy gwarancji, że sformułowany przez nas sąd ma określoną treść. Wobec tego wspomniane uzasadnienie reliabilistyczne nie może być zastosowane w uznaniu bezpośredniej znajomości za fundament samowiedzy.

#### 4. Przejrzystość introspekcji a znajomość innych umysłów

Przed zakończeniem naszych rozważań warto poruszyć jeszcze kwestię prawdziwości drugiej tezy podnoszonej przez Russella w *Problemach filozofii*, a wynikającej z jego tezy semantycznej:

(T2) Nasza bezpośrednia znajomość własnych stanów umysłowych tłumaczy naszą umiejętność przypisywania stanów umysłowych innym.

Przypomnijmy, że według Russella dowolny możliwy do pojęcia sąd musi składać się tylko i wyłącznie ze składników będących przedmiotem wiedzy

---

<sup>9</sup> Według Byrne’a (2005, s. 94), analogiczną skuteczną zasadą epistemiczną jest np. następująca reguła: (DOORBELL) „Jeśli dzwoni dzwonek do drzwi, bądź przekonany, że ktoś stoi u drzwi”. Niniejsza zasada wskazuje jasno, jakie warunki środowiskowe powinny prowadzić do przyjęcia prawdopodobnego przekonania o świecie i podjęcia adekwatnych działań. DOORBELL nie jest więc poprawną zasadą logiczną (wszak dzwonek może zadzwonić nawet, jeśli nikt nie stoi u drzwi), natomiast prowadzi do korzystnych epistemicznych konsekwencji dla kierującego się nią podmiotu.

bezpośredniej. O ile więc nie jesteśmy bezpośrednio zaznajomieni z bytami takimi jak przekonania, pragnienia czy bóle, to nie jesteśmy w stanie sensownie sformułować sądów w rodzaju:

- (1) *S* jest przekonany, że *p*.
- (2) *R* pragnie, by *q*.
- (3) *T* doświadcza bólu.

Zawarte bowiem w rzeczonych sądach predykaty mentalne nie mogą być bezpośrednio skonstruowane z danych zmysłowych (o ile odrzucimy, za Russellem, behawiorystyczną psychologię), muszą być zatem przedmiotem naszej znajomości w sposób inny niż obserwacja. Rozwinięcie koncepcji Russella proponowane przez Gertler czy BonJoura mogłoby próbować wytłumaczyć naszą umiejętność przypisywania innym stanów umysłowych poprzez formułowanie hipotez opisujących inne podmioty terminami mentalnymi, których treść jest uogólniona z jednostkowych fenomenalnych doświadczeń podmiotu. Przykładowo, podążając za analizą Gertler, mógłbym powiedzieć, że moje ogólne pojęcie bólu (którego mogę użyć, przypisując ból innej osobie) jest efektem generalizacji z doznań bólowych, które świadomie wyszczególniłem za pomocą pojęć jednostkowych. Pomijając na razie samą możliwość takiego wyszczególnienia (którą podają w wątpliwość argumenty przytoczone w poprzedniej sekcji artykułu), podobny obraz wydaje się podążać za klasycznym obrazem przypisywania stanów umysłowych (we współczesnych opracowaniach bronionym w szczególności przez zwolenników tzw. teorii symulacji). Zastanowię się jednak, czy podobny opis można adekwatnie zastosować do faktycznego rozwoju teorii umysłu.

Z pewnością można z początku zauważyć, że bezpośrednia znajomość stanu umysłowego typu *M* nie jest warunkiem wystarczającym dla kompetencji przypisywania innym stanu bycia w *M* czy nawet posiadania autorytetu na temat bycia w rzeczonym stanie. Badania z zakresu psychologii rozwoju poznawczego (Slaughter 2016) wskazują, że dzieci nie posiadają umiejętności wyraźnego przypisywania stanów umysłowych do wieku 3–5 lat (niektóre współczesne badania wskazują, że owa umiejętność w nieświadomej formie może być rozwinięta u dzieci pomiędzy 12. a 18. miesiącem życia), czyli później, niż większość dzieci posiada umiejętność mówienia. Przeciętne dziecko w wieku 3 lat nie będzie więc posiadało rozwiniętej umiejętności przypisywania przekonań czy doznań innym. Niekontrowersyjnie można jednak założyć, że owo dziecko będzie posiadało rozbudowany system przekonań i pragnień, będzie też z pewnością doznawać bólu czy bardzo złożonych percepcji i będzie z nimi bezpośrednio zaznajomione. Wobec tego bezpośrednia znajomość własnych stanów umysłowych nie wystarcza jeszcze do przypisywania tych stanów innym. Możemy nawet stwierdzić, że większy autorytet

w przypisywaniu dziecku stanów umysłowych będą mieli jego rodzice, czy inni dorośli, niż one same. Czy jednak nabycie umiejętności przypisywania przekonań innym wynika z wyrobionej umiejętności konceptualizacji własnych doświadczeń? Czy dziecko zaczyna posługiwać się teorią umysłu wówczas, gdy drogą generalizacji z introspekcyjnych doświadczeń nabywa pojęcia takie jak „przekonanie”, „ból” lub też „pragnienie”?

Przedstawione pytania mogą być oczywiście przedmiotem złożonej, empirycznej debaty. Aby jednak podważyć tezę Russella, wystarczy wykazać, że bezpośrednia znajomość własnych stanów umysłowych nie jest nie tylko wystarczającym, ale też nawet koniecznym warunkiem posługiwania się teorią umysłu. By to zademonstrować, można wykazać, że alternatywne ujęcie, oparte na pojęciu przejrzystości, jest w stanie sprostać takiemu opisowi w naturalny sposób.

Przyjmując za podstawę teorię Byrne’a przedstawioną w poprzedniej sekcji artykułu, można wyjaśnić kompetencję przypisywania innym stanów umysłowych w sposób analogiczny do zastosowania reguły BEL. Choć, jak zauważyłem wcześniej, BEL nie jest zasadą, którą można zastosować wobec innych podmiotów, niezależnie od tego prawdopodobne jest, że posługiwanie się teorią umysłu opiera się również na zestawie reguł i heurystyk rządzących dokonywanymi w niej przypisaniami (patrz np. Tarnowski 2021). Wówczas BEL staje się jedynie jedną z wielu specyficznych reguł<sup>10</sup>, pozwalających na przypisywanie przekonań konkretnemu podmiotowi. Nasza umiejętność przypisywania sobie stanów umysłowych przy pomocy reguł analogicznych do BEL może być wówczas ujęta jako część ogólnej kompetencji (polegającej na formułowaniu pewnych przekonań w oparciu o zachodzące warunki środowiskowe) posługiwania się teorią umysłu. Jeśli teoria „przejrzystościowa” może sprostać opisowi tej kompetencji, bezpośrednia znajomość naszych stanów umysłowych staje się teoretycznie zbędna dla wyjaśnienia umiejętności przypisywania stanów umysłowych innym.

## 5. Podsumowanie

Niniejszy artykuł miał na celu przedstawienie, interpretację oraz krytyczną ocenę uwag Bertranda Russella dotyczących introspekcji, zawartych w *Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description* oraz *Problemach filozofii*. Koncepcja Russella oparta na wprowadzonym przez niego pojęciu bezpośredniej znajomości, choć przedstawiona jedynie w kilku krótkich akapitach, jest wyraźnie nowatorską i ciekawą propozycją wyjaśnienia naszej relacji do

---

<sup>10</sup> Warto jednak zauważyć, że względem innych heurystyk i reguł zasada BEL wydaje się być wyjątkowo specyficzna i bardziej rzetelna, co może wciąż tłumaczyć uprzywilejowany i specjalny status samowiedzy.



własnych stanów umysłowych i wiedzy na ich temat. W dalszej części artykułu ukazałem problemy, które napotyka „prosta” koncepcja Russella i proponowany przez Brie Gertler sposób na jej rozszerzenie, unikający tych kłopotów. Wskazałem jednak, że nawet taka rozszerzona teoria nie może zostać pogodzona z szeroko akceptowaną obserwacją fenomenologiczną Garetha Evansa, zgodnie z którą nasze przekonania pozostają dla nas „przejrzyste”, czyli prezentują nam jedynie swoją treść, nie zaś sam sposób jej prezentacji. Wymienioną obserwację zastosowałem również, za George’em Edwardem Moore’em, Fredem Dretschem i Alexem Byrne’em, do stanów pragnienia, percepcji i doznań cielesnych. Jeśli więc zgadzamy się z obserwacją Evansa, powinniśmy odrzucić wyjaśnienia procesów introspekcyjnych oparte na pojęciu bezpośredniej znajomości.

Warto jednak podkreślić, że powyższe rozważania nie powinny motywować nas do uznania teorii Russella za „ślepą uliczkę” filozoficznych badań nad naszymi procesami introspekcyjnymi. Z pewnością oferowana przez Russella terminologia stanowi obecnie podstawę jednego z trzech najpopularniejszych podejść (obok teorii zmysłu wewnętrznego i teorii przejrzystościowej) do wyjaśnienia źródeł samowiedzy i stanowi dla nich istotną konkurencję, wciąż stymulując debatę w filozofii introspekcji i epistemologii. Nawet jeśli więc teoria ta nie jest w stanie wyjaśnić pewnych faktów czy obserwacji, to nie są to fakty czy obserwacje oczywiste – zatem dokładna analiza założeń i mechanizmów proponowanych przez Russella może być doniosłym i pouczającym filozoficznym przedsięwzięciem.

## Bibliografia

- Aydede M. (2019), *Pain*, w: E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/pain/>
- BonJour L. (1978), *Can Empirical Knowledge Have a Foundation?*, „American Philosophical Quarterly” 15, s. 1–13.
- BonJour L. (2003), *A Version of Internalist Foundationalism*, w: L. BonJour, E. Sosa (red.), *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*, Oxford: Blackwell.
- Byrne A. (2005), *Introspection*, „Philosophical Topics” 33 (1), s. 79–104.
- Byrne A. (2011), *Knowing what I want*, w: J. Liu, J. Perry (red.), *Consciousness and the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 165–184.
- Byrne A. (2012), *Knowing what I see*, w: D. Smithies, D. Stoljar (red.), *Introspection and consciousness*, Oxford: Oxford University Press, s. 183–210.
- Chalmers D. (2003), *The content and epistemology of phenomenal belief*, w: Q. Smith, A. Jokic (red.), *Consciousness: New philosophical essays*, Oxford: Oxford University Press, s. 220–271.

- Davidson D. (1986/2001), *A coherence theory of truth and knowledge*, w: E. Sosa, J. Kim, J. Fantl, M. McGrath (red.), *Epistemology: An Anthology*, Oxford: Blackwell, s. 124–133.
- Dretske F. (2003), *How Do You Know You Are Not a Zombie?*, w: B. Gertler, *Privileged Access. Philosophical Accounts of Self-Knowledge*, New York: Routledge, s. 1–14.
- Evans G. (1982), *The Varieties of Reference*, Oxford: Clarendon Press.
- Gertler B. (2001), *The mechanics of self-knowledge*, „*Philosophical Topics*” 28 (2), s. 125–146.
- Gertler B. (2011), *Self-Knowledge*, London: Routledge.
- Gertler B. (2012), *Renewed acquaintance*, w: D. Smithies, D. Stoljar (red.), *Introspection and consciousness*, Oxford: Oxford University Press, s. 89–123.
- Horgan T. (2012), *Introspection about phenomenal consciousness: Running the gamut from infallibility to impotence*, w: D. Smithies, D. Stoljar (red.), *Introspection and consciousness*, Oxford: Oxford University Press, s. 405–422.
- Kim J. (1976), *Events as property exemplifications*, „*Action Theory*”, s. 159–177.
- Moore G.E. (1903), *The refutation of idealism*, „*Mind*” 12 (48), s. 433–453.
- Moran R. (2001), *Authority and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge*, Princeton: Princeton University Press.
- Nichols S., Stich S. (2003), *How to read your own mind: A cognitive theory of self-consciousness*, w: Q. Smith, A. Jokic (red.), *Consciousness: New philosophical essays*, Oxford: Oxford University Press, s. 157–200.
- Pitcher G. (1970), *Pain Perception*, „*The Philosophical Review*” 79 (3), s. 368–393.
- Russell B. (1911), *Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description*, „*Proceedings of the Aristotelian Society*” 11, s. 108–128.
- Russell B. (1912/1995), *Problemy filozofii*, przeł. W. Sady, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Russell B. (1915), *On the Experience of Time*, „*The Monist*” 25 (2), s. 212–233.
- Russell B. (1919), *On Propositions: What They Are and How They Mean*, „*Aristotelian Society. Supplementary Volume*” 2 (1), s. 1–43.
- Russell B. (1921/2005), *The Analysis of Mind*, London: Routledge.
- Ryle G. (1949), *The Concept of Mind*, London: Hutchinson’s University Library.
- Schwitzgebel E. (2012), *Introspection, what?*, w: D. Smithies, D. Stoljar (red.), *Introspection and Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, s. 29–48.
- Sellars W. (1963), *Empiricism and the Philosophy of Mind*, w: tenże, *Science, Perception and Reality*, London: Routledge.
- Slaughter V. (2016), *Theory of Mind in Infants and Young Children: A Review*, „*Australian Psychologist*” 50 (3), s. 169–174.
- Tarnowski M. (2021), *Jak opisać nieracjonalność? Problem nieracjonalnych systemów przekonań a interpretacjonizm w filozofii umysłu*, „*AVANT. Pismo Awangardy Filozoficzno-Naukowej*” XII (3), s. 1–23.
- Wittgenstein L. (2000), *Traktat logiczno-filozoficzny*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Woleński J. (2005), *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

M a c i e j T a r n o w s k i

**Knowledge by acquaintance and the transparency of introspection**

**Keywords:** *introspection, knowledge by acquaintance, knowledge by description, B. Russell, self-knowledge, transparency*

In a few short paragraphs of *The Problems of Philosophy* Bertrand Russell presents his theory of introspective knowledge based on the concept of knowledge by acquaintance. In this article, I critically analyze these comments by Russell and their proposed application by contemporary authors, including Brie Gertler (2001; 2011) and Laurence Bonjour (2003). I show how these theories differ from the competing ‘inner-sense theories’ and try to show that they are inconsistent with Gareth Evans’s ‘transparency’ observation. Then I compare acquaintance theories with Alex Byrne’s (2005; 2012) ‘transparency’ theory and show that Byrne’s theory offers a simpler account of mechanisms governing introspection and attribution of mental states to other agents than the observer.