

Jerzy Bobryk

Labirynty pojęciowe kognitywistyki. Dwa systemy poznawcze czy dwa sposoby działania ludzkiego umysłu?

Słowa kluczowe: *kognitywistyka, intencjonalność, intuicja, mózg, szkoła lwowsko-warszawska, umysł*

1. Wstęp

Wyróżnianie dwóch jakościowo odrębnych rodzajów myślenia ma długą tradycję i przybierało różne formy w filozofii, psychologii i kognitywistyce (*cognitive science*). W koncepcjach najstarszych podział ten był dość ściśle związany z rozróżnianiem reprezentacji naocznych i nienaocznych, czyli wyobrażeń i pojęć. Wtedy też te dwa rodzaje reprezentacji umysłowych wiązane były najczęściej z teoriami rozwoju poznawczego, w których posługiwanie się wyobrażeniami utożsamiano z wcześniejszym (ontogenetycznie i filogenetycznie) etapem tego rozwoju, zaś możliwość posługiwania się precyzyjnymi i ścisłymi pojęciami przedstawiano jako jego ukoronowanie. Trzeba tu dodać, że w psychologii aż do lat siedemdziesiątych XX wieku największą popularnością cieszyła się idea odróżniania stadium myślenia przedpojęciowego i następującego po nim etapu myślenia pojęciowego. Podział ten był też dość jednoznacznie związany z wartościowaniem. Myślenie pojęciowe uznawane było w psychologii i antropologii za bardziej wartościowe, doskonalsze i w pełni rozwinięte.

Nurt kognitywistyczny wprowadził tu spore zamieszanie, rozmywając nie tylko kryteria takiego dychotomicznego podziału, ale także poważnie osłabiając mocne kiedyś przekonania na temat jego zasadności i wagi dla zrozumienia i naukowego opisu ludzkiego umysłu. Doprowadziło to między innymi do ponownego postawienia pytania, co w istocie jest tu dzielone i odróżniane.

Jedni autorzy – inspirowani współczesną ideą modularności umysłu (Fodor 1983) – zakładali, że w dychotomii tej chodzi o odróżnianie dwóch odrębnych i realnie istniejących części umysłu; inni zaś mówili o dwóch rodzajach lub sposobach działania tego samego ludzkiego umysłu, determinowanych sytuacją myślenia lub jego celem.

Niniejszy tekst jest próbą krytycznej analizy wybranych najnowszych kognitywistycznych koncepcji, które, jak się wydaje, całkowicie zastąpiły stary podział na myślenie pojęciowe i przedpojęciowe. Jest to dość liczna grupa publikacji, które łączy idea istnienia dwóch systemów poznawczych, najczęściej określanых w najnowszej literaturze nazwami: „System 1” i „System 2” (np. Evans 2010; Kahneman 2011).

2. „Dwa umysły”

Prototypową formę teorii wspomnianych wyżej dwóch systemów przedstawił Jonathan S.B.T. Evans (2011) w pracy *Thinking Twice. Two Minds in One Brain*. Sam Evans nazywa je najczęściej umysłem intuicyjnym (*intuitive mind*) i umysłem refleksyjnym (*reflective mind*), i przypisuje im następujące właściwości.

Umysł intuicyjny ma być, zgodnie z tą koncepcją, umysłem ewolucyjnie starszym (a zatem władają nim, a raczej jakimś jego odpowiednikiem, inne gatunki poza gatunkiem ludzkim); jest to umysł działający relatywnie szybko, automatycznie, nieświadomie i z mniejszym (niż umysł refleksyjny) wysiłkiem. Ma on też być ściśle związany z emocjami, a w swoim działaniu jest uzależniony od kontekstu.

Umysł refleksyjny, specyficzny dla ludzi, zatem młodszy ewolucyjnie, ma być świadomy i poddany kontroli wolicjonalnej, powolny i wymagający wysiłku, związany z myśleniem abstrakcyjnym i niezależny od kontekstu. Jest on też „skorelowany z indywidualnymi różnicami w inteligencji oraz w pojemności pamięci operacyjnej” („correlated with individual differences in intelligence and working memory capacity”, Evans 2010: 21).

Umysł refleksyjny opiera swoje możliwości na dwóch, także specyficznych dla ludzkiego gatunku, zdolnościach: zdolności do posługiwania się językiem i zdolności do współżycia społecznego (Evans 2010: 31). Umysł refleksyjny posługuje się metareprezentacjami, czyli, mówiąc najkrócej, reprezentacjami związanymi z istnieniem określonej teorii umysłu, albo, inaczej mówiąc, zdolnością do „aktów drugiego rzędu” czy po prostu samoświadomością (Evans 2010: 33).

Evansa hipoteza dwóch umysłów dałaby się, jak sądzą, sprowadzić do którejś z klasycznych międzywojennych hipotez myślenia konkretnego (wyobrazeniowego lub kompleksowego) i abstrakcyjnego (pojęciowego). Wiedziano

wtedy, że ludzie mają zdolność do myślenia abstrakcyjnego, co ściśle związane jest ze świadomością oraz samoświadomością (a ta owocuje, między innymi, ludzką umiejętnością tworzenia „metareprezentacji”), a ponadto z autonomicznością jednostki oraz jej zdolnością do samokontroli. Tak więc w tej dawnej tradycji teoretycznej twierdzi się, że tylko dzięki pojęciom i myśleniu abstrakcyjnemu ludzie mogą posługiwać się metareprezentacjami i myśleć w oderwaniu od kontekstu. Poza tym wiadomo było psychologom okresu międzywojennego (Wygotski 1971; Piaget 1966), że zdolność do myślenia pojęciowego pojawia się w następstwie kilkunastu lat rozwoju psychicznego¹ i chociażby z tego powodu posługiwanie się pojęciami jest trudniejsze niż używanie innych (na przykład wyobrażeniowych) reprezentacji.

Można odnieść wrażenie, że Jonathan Evans i kontynuatorzy jego idei nie nawiązują do tych starych teorii głównie dlatego, że współczesna kognitywistyka i psychologia poznawcza – przede wszystkim za sprawą powszechnie akceptowanej przez kognitywistów teorii pojęć naturalnych – tak rozmyły znaczenie terminu „pojęcie”, że właściwie stosuje się tę nazwę na oznaczenie dowolnego typu umysłowych reprezentacji. Zgodnie z najnowszą literaturą kognitywistyczną pojęcia mają także małe dzieci (Murphy 2004) i zwierzęta.

Czy zatem teoria Jonathana Evansa zawiera jakieś elementy, których nie zawierały dawne teorie międzywojenne? Dostrzegam tu dwie główne różnice. Jedna z nich związana jest z pojęciem „intuicji” (lub „intuicyjności”). Druga z rozróżnieniem wiedzy *implicite* (*implicit knowledge*) i wiedzy *explicite* (*explicit knowledge*). Problem intuicji jest problemem tyleż ważnym, co złożonym, dlatego na początek rozważymy pojęcia wiedzy *implicite* i *explicite*, chwilowo zawieszając problemy związane z ideą myślenia intuicyjnego.

3. Wiedza, umiejętności, „procedury”

Kluczowy dla tego problemu jest rozdział trzeci *Thinking Twice* Evansa. Rozpoczyna go lista dziewięciu zdań ze zwrotem „wiem” (*I know*), którymi są (Evans 2011: 53):

- [1] I know how to play piano. [2] I know that my father’s name is John. [3] I know that Paris is the capital of France. [4] I know that biology is the study of living things. [5] I know how to walk. [6] I know how to play chess. [7] I know how to design psychological experiments. [8] I know that it poured with rain last year on my birthday and I had to cancel the planned barbecue. [9] I know how to speak English.

¹ J. Piaget i L.S. Wygotski zgadzali się w tej kwestii, a spierali jedynie o szczegółowe mechanizmy tego rozwoju.

Gdybym przetłumaczył te zdania na język polski, następujące dalej w cytowanej pracy rozważania straciłyby jakikolwiek uchwytne sens. Rozważania te dotyczą różnic pomiędzy tak zwaną – i notorycznie obecnie rozróżnianą w publikacjach z zakresu psychologii poznawczej – „wiedzą, jak” (*knowing how*) i „wiedzą, że” (*knowing that*). Sens ten jest trudny do uchwycenia w języku polskim, gdyż po polsku raczej nie mówimy, że ktoś „wie, jak się mówi” w tym czy innym języku. Zwrot „wiedzieć, jak” oznacza w języku polskim po prostu to samo, co „umieć” albo „potrafić” (czy „być w stanie”) i chociaż istnieją angielskie odpowiedniki tego typu zwrotu („*to be able*”, „*can*”, „*to be capable of*”), to jednak mają one nieco inne znaczenia i używa się ich w innych sytuacjach. W ogóle istotne dla literatury anglojęzycznej rozważania o „wiedzy, jak” i „wiedzy, że” powtórzone w języku polskim sprawiają wrażenie mętnych albo niepotrzebnych².

Trzeba też tu dodać, że w kontekście reguł języka polskiego wiedza *implicite* to wiedza domyślna, wymagająca od podmiotu wiedzy pewnych operacji umysłowych czy mniej lub bardziej złożonego procesu wnioskowania, zatem wiedza trudniejsza w osiągnięciu czy uświadomieniu sobie czegoś dotyczącego przedmiotu tej wiedzy. Nie jest to zatem ani „wiedza, jak”, ani „wiedza proceduralna”. Tak więc zgodnie z myśleniem narzucanym przez specyfikę języka polskiego, ani „System 1”, ani tak zwany przez Evansa „umysł intuicyjny” taką wiedzą nie operują. Język polski „mówi” nam, iż czym innym jest wyposażyć kogoś w pewne umiejętności (np. nauczyć go, jak się jeździ na rowerze czy gotuje makaron), czym innym zaś dać coś komuś do zrozumienia lub dostarczyć przesłanek dla wyciągnięcia wniosków. Czymkolwiek jest „System 1” lub „umysł starszy ewolucyjnie”, to nawet w świetle założeń, jakie przyjmują anglojęzyczni użytkownicy tego terminu, raczej nie jest on zdolny do chwytania aluzji, uzupełniania niedomówień czy wyciągania wniosków z przesłanek. A tymczasem zgodnie z teorią Evansa (2020: 21), „wiedza” starsza ewolucyjnie i wykonywana automatycznie to wiedza *implicite*. Jak widać, teoria Evansa przełożona na język polski staje się dość mętna i raczej mało przekonująca. Zaś prostym (choć trudnym do dostrzeżenia przez użytkowników języka angielskiego) powodem tego wszystkiego jest dość oczywisty fakt, że w języku polskim słowa „wiedzieć” i „umieć” denotują całkiem odrębne i mało do siebie podobne rodzaje bytów lub zjawisk³.

² Widać tu wyraźnie słuszność hipotezy determinizmu językowego.

³ Wszystko to związane jest także z tradycyjnym polskim – całkowicie odmiennym od współczesnego anglosaskiego – pojmowaniem przedmiotu naukowej psychologii. W tradycji psychologii polskiej przedmiotem tej nauki nie są ani same treści czysto umysłowych (dostępnych introspekcyjnie) aktów, ani mózgowo procesy, lecz są nim psychofizyczne czynności. Wątek ten powróci jeszcze w niniejszym tekście.

Kognitywistycznie wyróżniona „wiedza, jak” zwana jest też często „wiedzą proceduralną” (*procedural knowledge*). Wtedy o „wiedzy, że”, mówi się i pisze jako o „wiedzy deklaratywnej” (*declarative knowledge*). W tej sytuacji można ludzki system poznawczy opisywać jako coś, co składa się z „procedur” (po polsku należałoby powiedzieć „wykonuje procedury”, chociaż faktycznie umysł ludzki niczego nie „wykonuje” w dosłownym rozumieniu tego zwrotu) i reprezentacji poznawczych („wiedzy deklaratywnej”). Ponieważ i „procedury”, i „deklaracje” uznawane są za „wiedzę” (*knowledge*) tu także mamy do czynienia z czymś co, z punktu widzenia użytkownika języka polskiego, jest zwykłym zamętem pojęciowym.

4. Intuicja

Jeszcze więcej wątpliwości – i w tym wypadku już całkiem niezależnie od różnic w językach naturalnych – budzi konsekwentnie powtarzana we współczesnej literaturze kognitywistycznej teza o intuicyjności „Systemu 1”.

Problem myślenia intuicyjnego był wielokrotnie podejmowany w obszarze filozofii i nieco rzadziej w ramach naukowej psychologii. Współczesna kognitywistyka (*cognitive science*) chętnie używa tego terminu, czyni to jednak bez oglądania się na filozoficzną tradycję jego rozumienia. Tymczasem liczenie się z tą tradycją wydaje się konieczne nie tylko ze względu na fakt, że kognitywistyka ma być nauką integrującą zdobycze filozofii i psychologii, ale także, a może przede wszystkim, ze względu na niejasność i chwiejność znaczenia samego terminu.

4.1. Intuicja jako myślenie nieświadomione

Jednym ze sposobów uchwycenia istoty zjawiska intuicji jest założenie, iż jest ona rodzajem nieświadomego myślenia. Taki sposób rozumienia terminu jest, jak już wspomniałem, szczególnie popularny we współczesnej psychologii poznawczej. Nieświadome procesy poznawcze rozumie się tu mniej więcej tak, jak rozumiał je Zygmunt Freud, z tym, że psychologów poznawczych nie interesuje to, co zdaniem Freuda towarzyszy nieświadomemu myśleniu, czyli mechanizmy obronne⁴.

Psychologowie współcześni badający nieświadomione procesy poznawcze, podążając najczęściej drogą wytyczoną przez Noama Chomsky’ego, uważają, że (jakby z natury rzeczy) wiele procesów poznawczych zachodzi

⁴ Należałoby to jednak brać pod uwagę, bo w tradycji psychoanalitycznej nieświadomość, będąca następstwem emocji i mechanizmów obronnych, jest w sposób nieuchronny świadomością fałszywą – a w najlepszym wypadku świadomością niepełną.

poza świadomością podmiotu i nie jest to następstwem jakichkolwiek mechanizmów obronnych. Na przykład posługując się językiem naturalnym starannie i dokładnie (wykorzystując przy tym wrodzoną wiedzę syntaktyczną), planujemy gramatyczną strukturę naszych wypowiedzi (Kurcz 2004). Ten proces jednak, podobnie jak wspomniana wiedza o gramatyce, lokuje się poza naszą świadomością (nie jest introspekcyjnie dostępny). Takie nieświadomione procesy i nieświadomione rezultaty ich działania nazywa się „nieświadomością kognitywną”. Psychologowie poznania, zamiast o nieświadomym myśleniu, mówią i piszą niekiedy o „nieświadomym (albo automatycznym) przetwarzaniu informacji” (Lindsay, Norman 1984). Ten ostatni termin denotuje nie tylko nieświadome myślenie, ale także nieświadome spostrzeganie czy nieświadome procesy przeddecyzyjne i decyzyjne.

4.2. Intuicja jako poznanie bezpośrednie. Prezentacja a reprezentacja, poznanie bezpośrednie a poznanie upośrednione

Przedstawiciele współczesnej psychologii poznawczej rzadko dają wyraz wiedzy o tym, że jest jednak drugi, bardziej złożony i przyjmujący więcej odmian sposób rozumienia intuicji. Intuicja jest tu rozumiana jako tak zwane „poznanie bezpośrednie”. Koncepcja poznania bezpośredniego pojawiała się w wielu różnych tradycjach filozoficznych (Bobryk 1990). Działo się to najczęściej w fenomenologii, jednakowoż używano tego terminu na długo przed jej pojawieniem się; poza tym mówiono o poznaniu bezpośrednim w filozofii analitycznej i innych zbliżonych do niej szkołach (np. szkole lwowsko warszawskiej).

To, co jest nam dane w poznaniu bezpośrednim, to tak zwana „prezentacja”, niekiedy określana mianem „przedstawienia”. Tymczasem w przypadku poznania upośrednionego mamy do czynienia z „reprezentacjami”. Warto tu podkreślić, że we współczesnej kognitywistyce z reguły nie rozróżnia się prezentacji (*presentation*) i reprezentacji (*representation*). *Poznanie bezpośrednie* to poznanie przedmiotu w bezpośrednim kontakcie z nim, bez mediacji czegoś różnego od przedmiotu poznania. W takim akcie przedmiot poznania *prezentuje się* nam sam w sobie. *Poznanie pośrednie*, czyli nie wprost, jest poznaniem za pośrednictwem czegoś, co przedmiot poznania *reprezentuje*, czyli zastępuje. Najczęściej tym czymś są symbole lub znaki. Bezpośrednio poznajemy, czym jest barwa żółta, czerwona, zielona, fioletowa, natomiast czym jest ultrafiolet lub podczerwień, wiemy tylko pośrednio. Tak jest w przypadku normalnych przedstawicieli gatunku *Homo sapiens*, owady, na przykład, bezpośrednio poznają – bo dostrzegają – ultrafiolet. Inne gatunki widzą podczerwień. Człowiek wie o jej istnieniu i buduje aparaty zamieniające promieniowanie podczerwone na promieniowanie widzialne. Poznaje zatem podczerwień pośrednio. Nawet

niewidomy wie coś o kolorach, jest to jednak wiedza upośredniona, tak jak upośredniona jest wiedza każdego człowieka na temat barwy ultrafioletowej czy podczerwieni. W podanych przykładach zwrot „wiedza upośredniona” używany był w dwu znaczeniach: albo odnosił się do wiedzy tylko pojęciowej, albo do wiedzy uzyskanej „za pośrednictwem” specjalnej aparatury lub innego podmiotu poznania.

Z podanych przykładów widać, że:

- (1) modelowym przykładem poznania bezpośredniego jest percepcja zmysłowa;
- (2) wiedza upośredniona jest w jakiś sposób mniej pewna, mniej doskonała, a dochodzenie do niej bardziej złożone. Poznanie infraczerwieni przez przedstawiciela gatunku *Homo sapiens* wymaga pewnych symboli (np. symboli języka naturalnego) lub przyrządów (np. noktowizora).

Trzeba tu dodać, że akt poznania bezpośredniego i jego rezultat jest (a w każdym razie może być) w jakiś sposób odseparowany od innych aktów. Zakładając, że urodziłem się w świecie, w którym wszystko jest żółte, nie wiem nic o innych kolorach, choć znam właściwości barwy żółtej. Aby miast dowiedzieć się tego, czym jest ultrafiolet, muszę coś wiedzieć o tym, że bywają różne barwy, że tylko pewne z nich widzimy, że widzenie barwy wiąże się z oddziaływaniem różnej długości fal elektromagnetycznych na nasze oczy, itd. *Wiedza upośredniona jest zawsze elementem jakiegoś zorganizowanego systemu, jest w jakiś sposób relacyjna.*

To, co powiedzieliśmy do tej pory, jest poniekąd oczywiste – niezależnie od „szkoły”, „filozofii”, „sposobu myślenia”, chyba wszyscy zgodzilibyśmy się, przynajmniej w pierwszej chwili, że jest tak, jak to sformułowano powyżej. Dokładniejsza jednak refleksja może budzić sporo wątpliwości.

- (1) Pierwsza wątpliwość dotyczy *przedmiotu poznania bezpośredniego*. Co tu jest poznawane? Co na przykład jest poznawane w percepcji czegoś zielonego: nasze subiektywne wrażenia czy obiektywne właściwości przedmiotów odbijających światło o określonej częstotliwości?
- (2) Druga wątpliwość dotyczy *zakresu stosowania terminu „poznanie bezpośrednie”*. Czy poznanie bezpośrednie ogranicza się do percepcji, czy może percepcja jest tylko jednym z jego przykładów? Czy możemy poznawać bezpośrednio coś, co nie oddziałuje na nasze zmysły?
- (3) Trzecia wątpliwość dotyczy *pewności wiedzy bezpośredniej*. Czy jest ona pewniejsza, doskonalsza, bardziej prawdziwa niż wiedza upośredniona? Jak można to wykazać? A może jest akurat odwrotnie, może to wiedza upośredniona jest w jakiś sposób doskonalsza?

Właśnie przy odpowiedzi na tego typu pytania (i dopiero przy próbie takiej odpowiedzi) zaczynają się spory i wątpliwości – tu zaczynają się odmienne szkoły filozoficzne i różne koncepcje poznania intuicyjnego.

Jedną z nich przedstawiono w filozofii analitycznej. George Edward Moore pisał o bezpośrednim pojmowaniu (*direct apprehension*), w odróżnieniu od takich rodzajów poznania, jakimi są myślenie i pamięć. Uważał jednak, że bezpośrednie pojmowanie nie jest wiedzą w sensie właściwym. Do bezpośredniego „pojmowania“ (czy „ujmowania“) należy poza wiedzą percepcyjną wiedza introspekcyjna i rozumienie zdań logicznych (*propositions*) – samo rozumienie, bez jednoczesnej ich akceptacji. W *Zasadach etyki* Moore (1919: 7), zapytując, co oznacza słowo „dobry”, stwierdza: „«dobry» jest pojęciem prostym, podobnie jak «żółty»”. „W tym znaczeniu niemożliwa jest definicja pojęcia «dobry», jest ono bowiem pojęciem prostym...” (tamże: 9).

O intuicji natomiast Moore pisze:

Nie należy więc uważać, jakoby intuicja była przeciwną alternatywą rozumowania. Nic nie może zastąpić *racji*, dla których zdania są prawdziwe, intuicja może dać tylko *rację uznania* zdania za prawdziwe, musi to zaś uczynić, gdy zdanie jest oczywiste samo przez się, gdy faktycznie nie istnieje żadna inna racja, prawdziwość jego potwierdzająca (tamże: 144).

Przedstawiciel polskiej filozofii analitycznej, czyli szkoły lwowsko-warszawskiej, Tadeusz Kotarbiński (1986: 88) stwierdza, że coś może być dane bezpośrednio jedynie wtedy, gdy poznajemy to coś bez uprzedniego namysłu, na podstawie widzenia, słyszenia, ujmowania dotykiem lub innym zmysłem. Ogranicza zatem poznanie bezpośrednie do percepcji zmysłowej.

Intuicja, jak wspomniałem, jest istotnym pojęciem w filozofii fenomenologicznej. Jak wiadomo, fenomenologia jest specyficznym rozwinięciem wypracowanej przez Franciszka Brentana koncepcji świadomości jako ciągu aktów intencjonalnych. Akty te – niezależnie od tego, czy rozumieć je zgodnie z Brentanem i Twardowskim jako czynności psychiczne empirycznego podmiotu, czy też zgodnie z Husserlem jako akty podmiotu „transcendentalnego” – są aktami „samoprezentowania” się, czyli są koniecznie świadome:

Każdy akt psychiczny jest świadomy, dotycząca go świadomość jest obecna w nim samym (Brentano 1999: 223).

U Edmunda Husserla pojęcie intuicji pojawia się jako przykład naoczności naszej wiedzy. Rozróżnienie „naoczny – nienaoczny” najczęściej pokrywa się z rozróżnieniem „konkretny – abstrakcyjny” czy „poznawany zmysłami – ujmowany intelektualnie”. Tak zwane powszechniki, idee ogólne, wszystko to, co ujmujemy pojęciowo, związane jest z aktami czy przedstawieniami nienaocznymi. U Husserla jednak, po pierwsze, wyróżnia się różne rodzaje naoczności: „naoczność spostrzeżeniową”, „naoczność przypomnieniową i wyobrażeniową”. „naoczność spostrzeżenia immanentnego”, „naoczność kategoriałną” i „naoczność widzenia istotnościowego”. Po drugie, „naocz-

ność” jest tam w zasadzie synonimem poznania bezpośredniego, a to z kolei, po zastosowaniu redukcji ejdetycznej (Husserl 1967) i wariacji imaginacyjnej, pozwala na przejście od fenomenów jednostkowych do *istoty rzeczy danej nam w jednostkowym akcie*.

Intuicja, albo dokładniej „czysta intuicja”, jest zatem *władzą* chwytania istoty poznawanej rzeczy w następstwie jednostkowej jej prezentacji. Bylibyśmy w stanie uchwycić istotne cechy barwy – np. to, że jest ona związana z rozciągłością w przestrzeni – nawet wtedy, gdy widzielibyśmy tylko raz tylko jeden przedmiot i tylko jednego koloru (np. czerwonego), ponieważ trudno wyobrazić sobie coś barwnego i nierozciągającego się przynajmniej w dwu wymiarach. Tak rozumiana wiedza naoczna, bezpośrednia i intuicyjna, jest więc wiedzą pewną, doskonalszą i w jakiś sposób najbardziej wartościową.

Misternie utkana przez Husserla koronka relacji pomiędzy świadomością, naocznością i pewnością ludzkiej wiedzy rozpada się w fenomenologii zwanej egzystencjalną. O ile Husserl odsunął z pola widzenia problem ekspresji językowej naszych świadomych myśli, to jego uczniowie, np. Maurice Merleau-Ponty, stawiają od nowa problem konieczności albo zbędności językowego upośrednienia naszego poznania.

„Czysta“ myśl sprowadza się do pewnej pustki w świadomości, do błyskawicznego życzenia (Merleau-Ponty 1976: 93).

Myśl nie jest niczym „wewnętrznym“, nie istnieje poza światem [rzeczywistością empiryczną – J.B.] i poza słowami.

Mówca nie formułuje myśli przed mową ani podczas mowy; jego słowo jest jego myślą (Merleau-Ponty 1976: 88).

Tak więc słowo nie jest u mówiącego przekładem gotowej już myśli, ale jej dopełnieniem (Merleau-Ponty 1976: 86).

Zatem według Merleau-Ponty’ego, abym w pełni uświadomił sobie istotę barwy, nie wystarczy mi intuicja i wariacja imaginacyjna, muszę powiedzieć do siebie w mowie wewnętrznej, czyli pomyśleć werbalnie: „wszystko, co barwne, jest przestrzenne, nie ma rzeczy barwnych, a jednocześnie niemających przynajmniej dwu wymiarów”. Nikt nie dowiedziałby się o istnieniu „czystej świadomości”, „redukcji ejdetycznej” i „redukcji transcendentnej”, gdyby mu tego Husserl nie powiedział (nie napisał). A zapewne i on sam nie uchwyciłby wyraźnie własnych myśli, gdyby nie stworzył specyficznej dla swojej filozofii terminologii.

Pozostaje zatem do wyjaśnienia problem, skąd bierze się konieczność językowego dopełniania naszych doznań i percepcji. Inaczej mówiąc, pojawia się problem konieczności symbolicznego upośredniania naszej myśli. Czynimy tak być może po to, by stała się myślą w pełni świadomą, dojrzałą i ostatecznie rozumiałą dla samego podmiotu. Tym problemem, poza fenomenologią egzy-

stencjalną, zajmują się różnorodnie i wypływające z całkiem odrębnych założeń filozoficznych teorie poznania upośrednionego symbolicznie.

Zgodnie z moją wiedzą, mogę powiedzieć, że istnieją dwie główne tradycje teoretyczne zajmujące się poznaniem upośrednionym; obydwie twierdzą mniej więcej to samo, choć wyrażają swoje idee odmiennym językiem. Pierwsza z nich to tak zwana szkoła interakcjonizmu symbolicznego (*symbolic interactionism*), druga to dokonane przez Lwa S. Wygotskiego w psychologii specyficzne rozwinięcie filozofii Hegla.

W obydwu wypadkach przyjmuje się dwa założenia:

- (1) Tak zwane wyższe procesy psychiczne (krytyczne myślenie, samoświadomość, samokontrola itd.) są nie tyle naturalną ludzką zdolnością, co następstwem życia społecznego, a dokładniej skoordynowanych interakcji w grupach.
- (2) Większość interakcji odbywa się z użyciem szeroko pojętych znaków lub symboli.

Twórca symbolicznego interakcjonizmu, George H. Mead uważa, że tak w ontogenezie, jak i w filogenezie, wymieniane społecznie znaki przekształcają się z „gestów” w „symbole znaczące”. Szeroko pojęte znaki wymieniają pszczoły, jelenie na rykowisku, małe dzieci i dorośli przedstawiciele naszego gatunku; osobnicy wszystkich gatunków, żyjący i działający w grupach, wykonują jakieś reakcje, które są spostrzegane przez innych i koordynują zachowania jednostek. Niekiedy „porozumiewają się” przedstawiciele różnych gatunków. Pies „komunikuje” człowiekowi chęć wyjścia na spacer, rozumie też komendy człowieka. To, czy coś jest znakiem, czy symbolem znaczącym, zależy nie tyle od cech znaku, co od tego, jak na niego reaguje odbiorca. Żeby znak był symbolem znaczącym, jego odbiorca musi umieć przyjąć wobec siebie samego postawę innego. Tego przedstawiciele naszego gatunku uczą się stopniowo, natomiast dla większości pozaludzkich gatunków (można się spierać, jak to jest z delfinami czy małpami) możliwa jest tylko wymiana gestów. W języku introspekcji oznacza to rozumienie sensu znaku. Mead jednak opisuje „symbole znaczące” i to, jak powstają, wyłącznie na poziomie behawioralnym. Powiedzmy, że gramy w jakąś grę – baseball, piłkę nożną czy futbol amerykański. Żeby to robić poprawnie, zgodnie z wymaganiami reguł gry, a także zgodnie z prawami fizyki, musimy nauczyć się nie tylko rzucania piłki, ale także jej łapania. Trzeba rzucić tak, aby inny zawodnik z drużyny ją chwycił, nie przekraczając jednocześnie zasad gry. Żeby dobrze rzucić piłkę, trzeba wiedzieć, jak się ją łapie. Rzucający musi dostosować swoje zachowania do możliwości łapiącego i aktualnych warunków. Wymaga to doświadczenia i społecznego uczenia się, wyobraźni. Inaczej mówiąc, rzucający jest trochę rzucającym i trochę odbierającym – w pewnym sensie dwiema osobami na raz. Podobnie jest w komunikacji werbalnej. Mówię i rozumiem, co mówię,

dostosowując swoją wypowiedź do możliwości odbiorcy. Inaczej mówimy do dzieci, inaczej do dorosłych, inaczej do dyletantów, inaczej do specjalistów; mówiąc słucham, pytając odpowiadam, reaguję na własną wypowiedź mniej więcej tak, jak reaguje czy zareagowałby inny. O ile reaguję na własne słowa, to nie reaguję na własną mimikę (chyba że patrzę w lustro i naczytałem się o znaczeniu gestów mimicznych); na moją mimikę reaguje tylko inny, mimika normalnie jest wymianą gestów, nie wymianą symboli znaczących. Tymczasem rozmowa dorosłych ludzi normalnie jest wymianą symboli znaczących. Jak długo człowiek lub zwierzę wysyła jedynie „gesty”, jest tylko „organizmem”, gdy potrafi używać symboli znaczących, staje się „osobowością” (*self*).

„Osobowość”, w przeciwieństwie do „organizmu”, ma świadomość i samoświadomość (Mead 1975: 18). Samoświadomość, jak samokontrola, to możliwość wewnętrznego rozdzielenia na dwa podmioty. Mead i Wygotski powtarzają tu dialektykę pana i niewolnika z *Fenomenologii ducha*: niewolnik ma świadomość niewolnika i odbicie świadomości pana – i odwrotnie. Inaczej pan nie byłby panem, a niewolnik niewolnikiem.

Wracając do samych znaków, trzeba powiedzieć, że znaki języka naturalnego są symbolami znaczącymi nie dlatego, że zawsze w pełni rozwijamy ich sens i znaczenie w naszej świadomości introspekcyjnej, ale dlatego, że w każdej chwili jesteśmy to w stanie uczynić; mogą ten sens i znaczenie istnieć tylko potencjalnie, na granicy naszej świadomości, a to, co robimy mówiąc, jest dostosowane do tego potencjalnie dostępnego introspekcyjnie ich sensu. Znaki językowe są symbolami naszych myśli, są ich ciałem, ale tylko wtedy, gdy jesteśmy już „osobowością”. A osobowością jesteśmy nie dlatego, że mamy ludzkie ciało i skomplikowany ludzki mózg, ale dlatego, że przeszliśmy długotrwały proces uczenia się społecznego. Dzieci wilcze (o tym wiemy z praktyki), inaczej niż literacki Tarzan, wychowany przez małpy, nie władają językiem i z reguły nie są w stanie w pełni nim władać, gdy znajdują się w ludzkim społeczeństwie. Dopiero po opanowaniu języka, mówiąc słowami Wygotskiego (1971: 423), „myśl nie wyraża się w słowie, lecz spełnia się w nim”.

Opisane wyżej teorie poznania bezpośredniego nie wyczerpują oczywiście liczących się w filozofii i psychologii koncepcji intuicji⁵, jednak to, co zostało przypomniane, sygnalizuje najważniejsze problemy teoretyczne związane zwykle z tym pojęciem. Przypomnijmy:

- (1) Intuicja jest rozumiana w tradycyjnej filozofii jako rodzaj poznania bezpośredniego, poznania niewymagającego użycia kodu języka naturalnego lub jakichkolwiek myśli pochodnych wobec społecznych systemów semiotycznych.

⁵ Pomijam tu bardzo ważne i interesujące koncepcje intuicji, jakie przedstawili na przykład Carl G. Jung czy Henryk Bergson.

- (2) Intuicja jest poznaniem doskonalszym od poznania upośrednionego symbolicznie; jest poznaniem, w którym ujmujemy to, czego nie da się ująć w myśleniu werbalnym czy jakimkolwiek myśleniu pochodnym wobec społecznych systemów znakowych.
- (3) Cecha świadomości lub nieświadomości myślenia intuicyjnego nie jest dla tradycyjnej filozofii (inaczej niż dla współczesnej psychologii) istotną (czy definicyjną) cechą tego typu poznania.

Tak więc tradycyjne filozoficzne pojęcie intuicji ma niewiele wspólnego z jego współczesnym rozumieniem; dominującym w literaturze kognitywistycznej i psychologicznej. Najnowsza literatura w tych obszarach nie podejmuje w ogóle tradycyjnego problemu wiedzy bezpośredniej (zatarł się całkowicie zwyczaj odróżniania prezentacji i reprezentacji). Używając terminu „intuicja”, współczesna psychologia poznawcza odwołuje się do pojęciowego wytrychu, jakim jest idea „nieświadomości poznawczej”. Kognitywistyczną nieprecyzyjność rozróżnienia świadomości i nieświadomości przedstawił John Searle (1990), niewiele to jednak zmieniło we współczesnym piśmiennictwie na ten temat.

5. „Dwa umysły” w kontekście psychologii decyzji

Jeśli chodzi o najnowsze teorie dwu systemów myślenia, to zdecydowanie najbardziej dopracowaną, moim zdaniem, koncepcję tego typu znajdziemy w pracy Daniela Kahnemana *Thinking, Fast and Slow* (2011). Kahneman, co ciekawe, nie wspomina J.S.B.T. Evansa w swojej niezwykle popularnej ostatnio pracy. Noblista rozwija tam przede wszystkim stary dualizm myślenia heurystycznego i algorytmicznego; jego praca ma ponadto odniesienia do psychologii ekonomicznej i psychologii podejmowania decyzji.

Daniel Kahneman, w przeciwieństwie do Evansa, raczej nie przypisuje realnego istnienia omawianym tu dwu systemom. Pisze:

...The two systems do not really exist in the brain and anywhere else. „System 1 does *X*” is a shortcut for „*X* occurs automatically.” And „System 2 is mobilized to do *Y*” is a shortcut for „arousal increases, pupils dilate, attention is focused, and activity *Y* is performed.” I hope you find the language of systems as helpful as I do, and you have acquired an intuitive sense of how they work without getting confused by the question of whether they exist” (Kahneman 2011: 415).

...Obydwa systemy nie istnieją naprawdę w mózgu ani gdziekolwiek indziej. „System 1 robi *X*” to skrót dla „*X* pojawia się automatycznie”. Zaś zwrot „System 2 jest zmobilizowany, by zrobić *Y*” jest skrótem dla „pobudzenie wzrasta, źrenice się rozszerzają, uwaga jest skupiona, działanie *Y* jest wykonywane”. Mam nadzieję, że uznasz, podobnie jak ja, iż

język systemów jest użyteczny, i zyskałeś intuicyjne rozumienie tego, jak one działają, bez kłopotania się problemem ich istnienia. [przekł. J.B.]

Pewien problem stwarza fakt, że uwaga ta nie jest dalej rozwijana (pojawia się zresztą na końcu książki). Być może chodzi o to, że systemy 1 i 2 to nic więcej, jak konstrukty teoretyczne – a może o coś innego. Pozostaje jednak pytanie: do czego te konstrukty czy też „skrótów” (*shortcuts*) się odnoszą i dlaczego są lepsze (wygodniejsze) od innych? Chyba mimo wszystko dalej nie wiemy, jaki jest desygnat krótkiego terminu „System 1” czy jego długiego, wielozdaniowego opisu teoretycznego. Warto tu także podkreślić, że Daniel Kahneman, podobnie jak i J.S.B.T. Evans oraz kontynuatorzy jego linii myślenia, twierdzi, że jedną z cech „Systemu 1” ma być jego „intuicyjność”.

Danielowi Kahnemanowi rozróżnienie dwu systemów potrzebne jest przede wszystkim do opisanie błędów, jakie popełniają ludzie przy podejmowaniu decyzji, a mówiąc dokładnie, w myśleniu poprzedzającym podjęcie decyzji. Myślenie przed podjęciem decyzji może przebiegać na dwa sposoby; innymi słowy, może być związane z „Systemem 1” albo z „Systemem 2”. Podstawowa różnica pomiędzy tymi dwoma systemami albo dwoma rodzajami myślenia polega na tym, że pierwszy z nich związany jest z myśleniem i „działaniem” szybkim, automatycznym i niewymagającym wysiłku, zaś drugi wymaga skupienia uwagi, długiego i starannego namysłu. Kryterium rozróżnienia tych dwóch rodzajów myślenia nie jest zatem ani rodzaj używanych reprezentacji umysłowych, ani ścisłość związku danego rodzaju myślenia z percepcją, ani nawet trafność czy nietrafność podjętych ostatecznie postanowień czy powziętych decyzji. Kahneman (2011: 234) podkreśla, że intuicja ekspertów podejmujących decyzje w swojej dziedzinie jest najczęściej (choć nie zawsze) trafna. Myślenie intuicyjne to oczywiście myślenie według zasad charakteryzujących „System 1”. Dość tajemniczo brzmi, przynajmniej dla mnie, często powtarzane przez Kahnemana (2011: 408) twierdzenie o konieczności współdziałania obydwu systemów. Jeżeli ostatecznie przyjmujemy interpretację, że dwa systemy nie są jakimiś odrębnymi władzami umysłowymi ani częściami umysłu, a jedynie sposobami funkcjonowania poznawczego człowieka, to mówienie o współdziałaniu nie ma żadnego uchwytnego sensu.

Można oczywiście przyjąć, że Kahnemanowi nie chodzi o rozwiązanie czy wyklarowanie jakichkolwiek podstawowych teoretycznych problemów psychologii poznawczej, a jedynie o dostarczenie takiego opisu ludzkich procesów przeddecyzyjnych, który ułatwiłby podejmowanie decyzji, ukazywał typowe błędy w myśleniu itd. Niewątpliwie taką rolę mają spełniać części II, III i IV pracy. Odnoszę jednak wrażenie, że wszystkie rady, wskazówki i przestrogi, których Kahneman udziela w swojej książce, mogły być udzielone bez wspomnienia o „dwu systemach”. Dowiadujemy się z tej pracy, że

ludzie popełniają błędy i ulegają najrozmaitszym złudzeniom poznawczym, gdyż starają się uniknąć wysiłku umysłowego. Jednak ta absolutnie słuszna teza była wcześniej wyrażana zarówno przez autora *Thinking Fast and Slow*, jak i wielu innych specjalistów od psychologii myślenia czy psychologii decyzji.

Część V książki nosi tytuł „Two selves”. „Dwie jaźnie”, o których tu mowa, to „jaźń doświadczająca” (*experiencing self*) i „jaźń pamiętająca” (*remembering self*). Jak myślę, sprowadza się to do rozróżnienia samoświadomości związanej z aktualnymi doświadczeniami podmiotu i samoświadomości odpowiedzialnej za przypominanie sobie przez jednostkę tych doświadczeń. Jest to zatem rozróżnienie aktualnych, żywych, choć jeszcze nieuporządkowanych treści ludzkiej świadomości i treści, które są mniej intensywne, ale bardziej uporządkowane i przetworzone (jak wszystko, co wydobywamy z naszej pamięci).

Kahneman (2011: 14) zadaje też całkiem pragmatyczne pytanie: „How two selves within a single body can pursue happiness...”, by ostatecznie (2011: 408) przyznać, że jest to trudny problem z powodu odmienności funkcjonowania i konfliktowości obydwu „jaźni”. Wspomniane dwie jaźnie są zresztą związane z wyróżnionymi wcześniej dwoma systemami czy sposobami myślenia.

6. Podsumowanie

Wypada nam teraz odpowiedzieć na pytanie: czy można w jakiś sposób znaleźć wyjście z labiryntu pojęć współczesnej kognitywistyki i odpowiedzieć na niektóre przynajmniej postawione wyżej pytania?

Czytając najnowsze publikacje z zakresu *cognitive science* i psychologii poznawczej, można odnieść wrażenie, że twórcy tych nauk nie do końca i nie w pełni zdają sobie sprawę z tego, że nie wiedzą, czym są w istocie rzeczy badane przez nich zjawiska. Odniesieniem zwrotu „przedmiot badań psychologii” są najczęściej trzy rodzaje zjawisk:

- (1) dostępne introspekcyjnie treści świadomości,
- (2) intersubiektywnie poznawalne reakcje ludzi lub zwierząt,
- (3) procesy neurofizjologiczne zachodzące w ośrodkowym układzie nerwowym⁶.

Od czasu, kiedy psychologia zerwała swoje ścisłe kiedyś związki z filozofią, psychologowie rzadko stawiają sobie pytania na przykład o to, która

⁶ Oczywiście nie są to wszystkie sposoby rozumienia przedmiotu psychologii, nie mamy tu na przykład tzw. nieświadomych procesów psychicznych. Nieświadome procesy psychiczne są współcześnie najczęściej rozumiane jako procesy neurofizjologiczne, niedostępne introspekcyjnie. Obecnie mało kto pamięta, że takie rozumienie nieświadomości jest sprzeczne z nauką Zygmunta Freuda.

z wymienionych wyżej kategorii zjawisk jest faktycznie lub powinna być właściwym przedmiotem psychologii, czy też jakie są przyczynowo-skutkowe związki pomiędzy nimi itp. Zresztą konsekwentny wybór jednego z trzech wymienionych wyżej sposobów rozumienia przedmiotu psychologii wykluczałby z obszaru psychologii bardzo wiele teorii i badań.

W czasie instytucjonalnego oddzielania psychologii i filozofii powstawała teoria, która dawała szanse uniknięcia rozwiązań redukcjonistycznych i stworzenia podstaw pod możliwie szerokie i nieredukcjonistyczne rozumienie przedmiotu psychologii. Była nią teoria intencjonalności, którą w psychologii rozwijano tylko przez jakiś czas (na początku XX wieku) i tylko lokalnie (w Europie Środkowej), zaś w filozofii zaowocowała powstaniem jednego z głównych kierunków tej nauki. Teoria intencjonalności stworzyła w psychologii polskiej teorię czynności (Bobryk 2001, 2009), zaś w ramach szkoły lwowsko-warszawskiej przekonanie, że to właśnie czynności – nie zaś introspekcyjnie dostępne treści aktów świadomości albo rozumiane behawiorystycznie reakcje – są właściwym przedmiotem psychologii (Twardowski 1965). Tam też utrzymało się przekonanie, że nie można zastąpić psychologii neurofizjologią ośrodkowego układu nerwowego, gdyż czynności ludzkie wykonywane są przez całego człowieka (Twardowski 1965: 96), a nie przez jakąkolwiek jego część (tkankę lub organ). Rozwój polskiej teorii intencjonalności i wypływającej z niej teorii czynności, dokonywany przede wszystkim w szkole lwowsko-warszawskiej, zatrzymano w naszym kraju, jak powszechnie wiadomo, z powodów politycznych.

Tak filozoficzna, jak i psychologiczna teoria intencjonalności rozwijała się od etapu, w którym koncentrowano się na intencjonalnych aktach świadomości (Brentano 1999; Twardowski 1965), do etapu w którym zajęto się czynnościami (działaniami) człowieka (Twardowski 1965; Searle 1984).

Streszczając najkrócej polską teorię czynności (Twardowski 1965) i uzupełniając ją nowszą filozoficzną teorią działania (Searle 1984), można powiedzieć, że:

- (1) Przedmiotem badań każdej dyscypliny naukowej zajmującej się umysłem (niezależnie od tego, czy jest to psychologia, kognitywistyka, czy inna dyscyplina humanistyczna) są czynności (działania) ludzkie.
- (2) Wszystkie czynności – czyli zjawiska takie jak: wyobrażanie sobie widzanego kiedyś obrazu pt. *Śniadanie na trawie*, malowanie tego obrazu lub jego kopii, rzucanie dyskiem, podnoszenie sztangi itp. – mają charakter psychofizyczny. Inaczej mówiąc, zawierają dwa składniki (albo aspekty): aspekt psychiczny (zwany „subiektywnym”, „umysłowym”, „wewnętrznym”, „prywatnym”, „pierwszoosobowym”) oraz aspekt fizyczny (zwany „obiektywnym”, „materialnym”, „zewnętrzny”, „trzecioosobowym”). W zależności od okoliczności i sposobu wykonania czynności oraz od celu

- działania na pierwszy plan wysuwa się (przy doznaniach) lub wysuwany jest (przy opisach) albo aspekt psychiczny (jak przy wyobrażaniu sobie *Śniadania na trawie*), albo aspekt fizyczny (jak przy podnoszeniu sztangi).
- (3) Wszystkie czynności mają charakter intencjonalny, to znaczy są ukierunkowane na jakiś cel, rezultat, wytwór. Nie można zadowolająco i wyczerpująco opisać czynności (w tym także, ale nie wyłącznie, aktów świadomości) bez uwzględnienia ich intencjonalności. Najprawdopodobniej w naukowych opisach ludzkich czynności i aktów niezbędne jest pojęcie „przyczynowości intencjonalnej” (Searle 1984: 64).
 - (4) Czynności i akty, które są zjawiskami intencjonalnymi, mają podstawy w zjawiskach nieintencjonalnych (takich jak procesy fizjologiczne, neurofizjologiczne, chemiczne, fizyczne), to znaczy urzeczywistniają się w oparciu o te ostatnie. Dla opisu zjawisk nieintencjonalnych wystarczy kategoria przyczynowości sprawczej używana w naukach przyrodniczych.
 - (5) Specjalną kategorią czynności ludzkich są czynności poznawcze; kategoria ta obejmuje między innymi akty samoświadomości. W przypadku ludzkich czynności poznawczych (w tym wielu aktów świadomości) bardzo często niezbędne (albo korzystne, bo poprawiające efektywność) jest użycie cywilizacyjnie, społecznie i kulturowo wytworzonych narzędzi. Należą do nich język pisany⁷ i inne używane przez ludzi systemy semiotyczne, narzędzia, jak kalkulatory, komputery itp. Operacji mnożenia 45988848888244422 przez 3399459999777 normalny człowiek nie jest w stanie wykonać bez użycia kalkulatora, komputera lub przynajmniej kartki i ołówka (analogicznie nikt nie podniesie przedmiotu o ciężarze kilku ton bez dźwigu, dźwigni lub systemu wielokrążków).

Patrząc zatem na przedstawione wyżej teorie „Systemu 1” i „Systemu 2” z punktu widzenia teorii czynności (względnie teorii działania) można powiedzieć, że:

- a) Jeżeli dwa systemy będziemy rozumieć przedmiotowo, jako obszary mózgu lub mózgowo układy funkcjonalne, specjalizujące się w wykonywaniu określonych typów czynności, to nie są one bytami psychicznymi, lecz jedynie nieintencjonalnymi podstawami zjawisk intencjonalnych (Searle 1984). Przy takim rozumieniu nie są one ani głównym, ani jedynym przedmiotem zainteresowania psychologii (podobnie zresztą jak układ nerwowy czy procesy neurofizjologiczne nie są ani jedynym, ani głównym przedmiotem badań psychologii, chociaż poznanie zasad ich funkcjonowania jest konieczne dla zrozumienia zjawisk psychicznych).

⁷ Pomijam tu język naturalny i czynność jego użycia, czyli mowę, ponieważ problem pochodzenia języka jest z naukowego punktu widzenia problemem ciągle otwartym.

- b) Jeżeli natomiast „System” 1 i „System 2”, będziemy rozumieć jako dwie grupy czynności, to trzeba ustalić jakieś jasne kryterium (bądź kryteria) ich odróżniania. Kryteria takie jak łatwość czy szybkość wykonania czynności są nieostre, niejednoznaczne i zawodne, bo łatwość i szybkość wykonania czynności zależy przede wszystkim od stopnia jej wyćwiczenia. Gdybyśmy natomiast chcieli te kryteria uściślać, to pewnie doszlibyśmy do tradycyjnego podziału na wyższe i niższe funkcje psychiczne.
- c) To, co w literaturze anglosaskiej nazywane jest obecnie „wiedzą, jak” (*knowledge how*) i „wiedzą, że” (*knowledge that*) denotuje całkiem inne i w gruncie rzeczy nieporównywalne kategorie ontologiczne. „Wiedza, jak”, czyli umiejętność, to po prostu rodzaj dyspozycji do wykonywania pewnych czynności – może to być umiejętność rachowania, prowadzenia samochodu, sprawdzania poprawności wyrażen logiki formalnej itp. Natomiast „wiedza, że” to rezultat albo wytwór wykonanych kiedyś czynności poznawczych – na przykład wiedza, że Polska leży w Europie Środkowej albo że prawo Dunsza Szkota jest tautologią.
- d) Problem intuicji, w tym także jej trafności lub zawodności, związany jest ściśle z podziałem na poznanie upośrednione symbolicznie i poznanie bezpośrednie. Jednak problem ten wydaje się być bardziej zrozumiały, lepiej postawiony i wnikliwiej rozważony w filozofii i dawnej psychologii niż we współczesnej kognitywistyce. Trzeba tu powiedzieć, że żadna z tych nauk nie rozwiązała do tej pory tego problemu, czyli nie udzieliła przekonującej odpowiedzi na postawione wyżej (w punkcie 4.2) pytania. Problem związków intuicji z myśleniem formalnym czy symbolicznym pozostaje nierozwiązany. W każdym razie nie można go rozwiązać zastępując dobrze zdefiniowane, tradycyjne pojęcia – pojęciami nowymi, lecz rozmytymi.

Bibliografia

- Bobryk J. (1990), *Poznanie upośrednione a poznanie bezpośrednie. Kategorie symbolicznej mediacji i intencjonalności, ich funkcjonowanie w teoriach i badaniach psychologicznych*, „Studia Psychologiczne”, t. 28, z. 1, s. 61–78.
- Bobryk J. (2001), *Twardowski. Teoria działania*, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Bobryk J. (2009), *The Genesis and History of Twardowski's Theory of Actions and Products*, w: S. Lapointe i in. (red.), *The Golden Age of Polish Philosophy*, London: Springer Science + Business Media, B.V.
- Evans J.S.B.T. (2010), *Thinking Twice. Two Minds in One Brain*, Oxford: Oxford University Press.
- Fodor J. (1983), *The Modularity of Mind*, Cambridge MA: The MIT Press.

- Husserl E. (1967), *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa: PWN.
- Husserl E. (1987), *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Kraków: Wydawnictwo PAT.
- Kahneman D. (2011), *Thinking, Fast and Slow*, London: Penguin Books.
- Kotarbiński T. (1986), *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Warszawa: PWN.
- Kurcz I. (2005), *Psychologia języka i komunikacji*, Warszawa: Scholar.
- Lindsay P.H., Norman D.A. (1984), *Procesy przetwarzania informacji u człowieka. Wprowadzenie do psychologii*, przeł. A. Kowaliszyn, Warszawa: PWN.
- Mead G.H. (1975), *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, przeł. Z. Wolińska, Warszawa: PWN.
- Merleau-Ponty M. (1976), *Proza świata. Eseje o mowie*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa: Czytelnik.
- Moore G.E. (1919), *Zasady etyki*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa: Wyd. M. Arcta.
- Murphy G.L. (2004), *The Big Book of Concepts*, London: The MIT Press.
- Piaget J. (1966), *Studia z psychologii dziecka*, przeł. T. Kołakowska, Warszawa: PWN.
- Searle J. (1984), *Minds, Brains and Science*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Searle J. (1990), *Consciousness Explanatory Inversion, and Cognitive Science*, „Behavioral and Brain Sciences” 13, s. 585–642.
- Twardowski K. (1965), *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa: PWN.
- Wygotski L.S. (1971), *Wybrane prace psychologiczne*, przeł. E. Flesznerowa, J. Fleszner, Warszawa: PWN.

Streszczenie

Artykuł jest poświęcony ocenie współczesnych teorii dwóch systemów poznawczych (*dual system theories of cognition*), określanych najczęściej mianem „Systemu 1” i „Systemu 2”. Zgodnie z odnośną literaturą, atrybutem „Systemu 1” jest myślenie intuicyjne, dlatego w tekście stawia się pytanie, czy współczesna kognitywistyka umożliwi wartościowe naukowo rozumienie zjawiska intuicji. Przywołane teorie dwóch systemów poznania zostają ocenione w świetle aparatury pojęciowej szkoły lwowsko-warszawskiej.