

Renata Ziemińska

## **Pojęcie introspekcji w anglosaskiej filozofii analitycznej**

Introspekcja to poznanie aktualnych stanów własnej świadomości. W tradycji filozoficznej poznanie to nazywano również „refleksją” i „sposrzedzeniem wewnętrznym”, ale w filozofii anglosaskiej,<sup>1</sup> zwłaszcza ostatnich lat (mimo upadku introspekcjonizmu<sup>2</sup> w psychologii i odrzucenia introspekcyjnego modelu umysłu) nie mówi się o sposrzedzeniu wewnętrznym, a pojęcie refleksji jest wypierane przez pojęcie introspekcji. Termin „introspekcja” jest po prostu używany częściej jako termin techniczny, a „refleksja” zwykle ma potoczny sens zastanawiania się nad samym sobą z elementami przypomnień i dyskursu.<sup>3</sup> Filozoficzne rozważania na temat pojęcia introspekcji skupiają się wokół pytań: czy introspekcja zgodnie z etymologią, jest rodzajem percepcji, czy jest źródłem specyficznej wiedzy pierwszoosobowej oraz czy jej rezultaty są niekorygowalne?

---

<sup>1</sup> W artykule będzie mowa o anglosaskich filozofach analitycznych (należących do nurtu zapoczątkowanego przez Moore’a, Russella i Wittgensteina; posługujących się metodą analizy logicznej lub pojęciowej, ceniących precyzję języka i argumentacji). Nie widać wśród nich znaczącego wpływu fenomenologii. Klasykami w kwestii introspekcji są dla nich Locke, Hume i Wittgenstein, a dla Amerykanów dodatkowo James; z obcych autorów cytowani są Kartezjusz i Comte.

<sup>2</sup> Introspekcjonizm w psychologii jest poglądem, że introspekcja jest podstawową metodą w psychologii. Introspekcjonizm upadł po „rewolucji behawiorystycznej”. Wkrótce dostrzeżono, że stanów świadomych nie da się sprowadzić do zachowań, tak jak chcieli behawioryści, ale zasadniczo nie ma zwolenników introspekcjonizmu. Uważa się, że introspekcja, choć niezbędna, ma swoje ograniczenia i wymaga wsparcia innymi metodami psychologii (Lyons 1986, s. 16).

<sup>3</sup> Sosa np. uważa, że refleksja zawiera, obok danych introspekcji i pamięci, elementy dyskursu (1985, s. 4).

## 1. CZY INTROSPEKCJA JEST RODZAJEM PERCEPCJI?

Termin „introspekcja” wywodzi się od łacińskich słów *intra* (wewnątrz) i *spicere* (widzieć). Angielskie *introspection* pojawiło się najprawdopodobniej w drugiej połowie siedemnastego wieku (Shoemaker 1994, s. 395) jako termin alternatywny dla „refleksji” i podkreślający, że chodzi tu o rodzaj spostrzegania, mianowicie spostrzegania skierowanego na własne przeżycia wewnętrzne podmiotu poznającego. Locke nie posłużył się jednak tym nowym terminem, lecz wywodzącą się ze średniowiecza „refleksją” (*reflexio in actu signato, reflexio in actu exercito*). To, co Locke napisał o refleksji można jednak odnieść do tradycyjnego pojmowania introspekcji („zmysł wewnętrzny”, „postrzeganie czynności własnego umysłu” [Locke II, 1, s. 4; pol. wyd. 1955, t.1, s. 121]). Zgodnie z etymologią introspekcja tradycyjnie była traktowana jako rodzaj percepcji, jako obserwacja własnych myśli. W związku z tym nazywano ją również spostrzeżeniem wewnętrznym. Kartezjusz jest twórcą klasycznej koncepcji introspekcji jako percepcji, która w przeciwieństwie do percepcji zmysłowej jest skierowana na obiekty wewnętrzne, jakimi są nasze myśli, i która jest doskonalsza od percepcji zmysłowej, bo wolna od błędów. Fenomenologowie kontynuowali ten model i wymieniali refleksję wśród rodzajów doświadczenia.

Percepcja to dla filozofów anglosaskich, przede wszystkim, percepcja zmysłowa przedmiotów zewnętrznych. Nieco szerszy jest termin „doświadczenie”, ponieważ obejmuje doznawanie, które nie jest uważane za rodzaj percepcji. Doświadczenie w tej tradycji ogranicza się jednak do doświadczenia zmysłowego. Jeśli chodzi o introspekcję, to szerokie jej określenie można znaleźć u Shoemakera (1994, s. 395). Według niego, introspekcja w najogólniejszym sensie to każdy nieinferencyjny (bezpośredni, bez świadomego dyskursu, jednoetapowy) *dostęp* do własnych aktualnych stanów umysłowych, np. doznań, uczuć czy myśli. Shoemaker nie przesądza struktury i wartości tego dostępu. Przy tym szerokim określeniu introspekcją jest każda postać samoświadomości.<sup>4</sup> Shoemaker wymienia dwa jej podstawowe rodzaje: introspekcję właściwą (osobny akt uwagi drugiego stopnia) i świadomość preintrospekcyjną (świadomość, która nie ma postaci osobnego aktu uwagi, lecz towarzyszy innym aktom uwagi). Świadomość preintrospekcyjna to odpowiednik tradycyjnej „świadomości towarzyszącej”, Husserlowskiej „praświadomości” i Ingardenowskiej „intuicji przeżywania”.

<sup>4</sup> Armstrong wprost pisze, że introspekcja to tyle, co świadomość: „Będę używał terminu ‘introspekcja’ na określenie każdej świadomości stanu umysłowego” (Armstrong 1968, s. 134). „Świadomość nie jest niczym więcej niż *postrzeganiem* przez daną osobę jej własnych wewnętrznych stanów umysłowych” (Armstrong 1968, s. 133)<sup>4</sup>. Jest to powtórzenie definicji Locka: „świadomość jest postrzeżeniem (percepcją) tego, co się odbywa we własnej duszy człowieka” (Locke II, 1, s. 19). Również Dennett wiąże introspekcję ze świadomością, uważając, że świadomość polega po prostu na zdolności introspekcyjnego raportowania. Tak jak James uważał, że introspekcja „pasożytuje” na świadomości, tak Dennett sądzi, że to świadomość „pasożytuje” na introspekcji (Lyons 1986, s. 80).

Armstrong jest w kwestii introspekcji filozofem wyjątkowym wśród Anglosasów, ponieważ uważa introspekcję za rodzaj percepcji (doświadczenie wyższego rzędu). Jego zdaniem, introspekcja to proces samoskanowania<sup>5</sup> mózgu i choć nie ma osobnego organu dla introspekcji (nie ma go również w przypadku percepcji przez dotyk<sup>6</sup>), to w procesie introspekcji jedna część mózgu skanuje drugą. Stany pierwszego rzędu są monitorowane przez stany drugiego rzędu. Introspekcja i inne rodzaje percepcji, zdaniem Armstronga, funkcjonują na zasadzie podobnego mechanizmu. Są mianowicie narzędziami skanowania, które kauzalnie wytwarzają przekonania. Tak jak percepcja zmysłowa skanuje środowisko zewnętrzne, tak introspekcja skanuje stany mózgowy. Armstrong jako materialista w filozofii umysłu zakłada identyczność umysłu i mózgu (Armstrong 1982, s. 454).

Metafora skanera i introspekcyjnego monitorowania procesów mózgowych spotkała się jednak z krytyką. Zwrócono uwagę na to, że przy założeniach Armstronga nie jest jasne, dlaczego introspekcja upadła jako metoda psychologii. Jeśli jest ona skanowaniem procesów mózgowych, to powinna być dobrym źródłem wiedzy o mózgu i umyśle zarazem. Tak jednak nie jest. Ukrytą naturę mózgu poznajemy przez jego obserwację zewnętrzną, a zwłaszcza analizę przypadków patologicznych i uszkodzeń. Być może Armstrongowi chodzi o skaner, który koduje, a szyfr jest dla nas na razie nieczytelny. Jak dotąd, terminologia mentalistyczna nie wydaje się raportowaniem stanów mózgowych (Lyons 1986, s. 55, 64). Armstrong po prostu a priori zakłada, że przeżycia świadome muszą być szyfrem stanów mózgowych, nie przejmując się rozbieżnością pomiędzy językiem mentalistycznym (introspekcyjnym), a językiem fizykalistycznym. Armstrongowska teoria wewnętrznego skanera monitorującego maszynierię umysłu i stanowisko, że introspekcja jest rodzajem percepcji nie przyjęły się wśród Anglosasów.

Jeśli jednak introspekcja nie jest percepcją ani doświadczeniem, to czym? Według Ryle'a jest retrospekcją, według Dretskego jest pojęciową reprezentacją doświadczenia, według Dennetta jest werbalizacją doświadczenia (procesem wydawniczym).

Wittgenstein w *Dociekaniach* pisał, że „zjawisko introspekcji polega na przywoływaniu wspomnień, wyobrażeń możliwych sytuacji oraz uczuć” (587; Wittgenstein 2000, s. 217). Ryle kontynuuje ten pogląd, twierdząc, że introspekcja to rodzaj retrospekcji czyli przypomnienia. Przywołuje on klasyczny argument Comte'a, że czynność introspekcji jako spostrzegania wewnętrznego musiałaby polegać na uchwytowaniu dwu rzeczy naraz, co jest nieprawdopodobne. Jest raczej tak, że uwagę sku-

<sup>5</sup> W polskim przekładzie nie ma mowy o samoskanowaniu tylko o samobadaniu mózgu (Armstrong 1982, s. 450-1). Nie ma też mowy o skanerze tylko o urządzeniu samobadającym (Armstrong 1982, s. 160). W oryginale (Armstrong 1968) terminy te można znaleźć na s. 112, 324.

<sup>6</sup> Analogia z percepcją przez dotyk jest jedynym argumentem Armstronga za tym, że introspekcja jest percepcją i polega na samoskanowaniu mózgu. Zdaniem Armstronga, kiedy dotykamy przedmiotu albo jakiś przedmiot nas dotyka, przedmiot ten pozostaje nieznany, a doświadczamy jedynie relacji kauzalnej między nim a nami. Podobnie w introspekcji poznajemy relacje kauzalne, dyspozycje czy podobieństwa, ale umysł pozostaje nieznany. Jest jednak wątpliwe, czy można znać relacje kauzalne i dyspozycje, nie znając przedmiotu (Walker 1976, s. 399).

piamy na jednej rzeczy, a niekiedy błyskawicznie przerzucamy się z przedmiotu na przedmiot (Ryle 1970, s. 269). Poza tym, są takie własne stany umysłu, którym nie można przyglądać się na chłodno w czasie ich trwania, np. panika czy szal. Poznajemy je i analizujemy zwykle *ex post* w wyniku przypomnienia. Ryle wnosi stąd, że

Jeśli retrospekcja może nam dostarczyć danych potrzebnych do poznania niektórych stanów umysłu, to nie ma żadnego powodu, dlaczego nie miałyby tego czynić w odniesieniu do wszystkich (Ryle 1970, s. 271).

Wydaje się jednak, że introspekcja własnych aktualnych myśli bliższa jest percepcji niż przypomnieniu. Dystans czasowy jest tu minimalny (Judycki 2002, s. 283) i nie ma dużego znaczenia w sytuacji, gdy — jak słusznie zauważył Husserl — wszystkie czynności poznawcze rozciągają się w czasie (składają się z kilku faz, zawierają moment retencji i protencji) i nie są momentalne. W związku z tym mały dystans czasowy nie powinien być powodem zaliczenia introspekcji do przypomnień ani argumentem przeciwko traktowaniu introspekcji jako rodzaju percepcji. Poza tym, gdyby nawet Ryle miał rację, co do introspekcji właściwej, to nie ma jej w odniesieniu do świadomości preintrospekcyjnej, gdzie nie ma dystansu czasowego.

Dretske introspekcję nazywa „przemieszczoną percepcją” (*displaced perception*). Jego zdaniem jest to proces, w którym system zdobywa o sobie informacje poprzez spostrzeganie nie siebie, lecz czegoś innego (Dretske 1995, s. 53). Introspekcja jest pojęciową reprezentacją doświadczenia, a nie nowym doświadczeniem. Zdaniem Dretskego, nie musimy doświadczać bycia w pewnym stanie, żeby być tego świadomym (wystarczy być w tym stanie i mieć jego reprezentację). Raka jako chorobę poznajemy nie przez doświadczenie go, lecz przez zdjęcia, opinie, spostrzeganie czegoś innego. Prędkość pojazdu poznajemy przez percepcję położenia wskazówki prędkościomierza. Dretske jest przeciwny koncepcji introspekcji jako procesu wyższego rzędu i to zarówno jako doświadczenia wyższego rzędu (Armstrong), jak i myśli wyższego rzędu (Rosenthal). Przyznaje, że zaletą Armstrongowskiej doświadczeniowej koncepcji świadomości i introspekcji jest to, że nie wymagają one pojęć ani posługiwania się językiem, a zatem są możliwe u dzieci i zwierząt, co jest wykluczone przy koncepcji świadomości jako myśli wyższego rzędu (Dretske 1995, s. 106-111). Nie jest jednak jasne, co znaczy „pojęciowa reprezentacja doświadczenia”, skoro **nie** ma to być myśl wyższego rzędu. Pojęciowa reprezentacja, która nie wymaga języka, mogłaby ewentualnie pasować do świadomości preintrospekcyjnej, ale nie do introspekcji właściwej.

Dennett nie odcina się od koncepcji introspekcji jako procesu wyższego rzędu i proponuje funkcjonalistyczną formułę introspekcji w języku programu komputerowego. Jego zdaniem, wbrew Armstrongowi, nie jest to proces doświadczenia, skanowania czy monitorowania procesów pierwszego rzędu, ale raczej zadawanie pytań i otrzymywanie odpowiedzi, a dokładniej seria procesów, w których jakiś wyższy element wykonawczy w mózgu kieruje pytanie do pamięci, selekcjonuje otrzymane dane, redaguje odpowiedzi i przesyła do ośrodka mowy, gdzie ewentualnie są publi-

owane.<sup>7</sup> Introspekcja nie jest nowym doświadczeniem lecz werbalizacją wcześniej dokonanego doświadczenia, która daje jedynie nowe przekonania. Introspekcja to seria procesów wydawniczych. „To, czego faktycznie doświadczamy jest produktem wielu procesów interpretacji — procesów wydawniczych w efekcie” (Dennett 1991, s. 112). Dennett podtrzymuje przekonanie, że introspekcja (i pełna świadomość) nie jest możliwa bez ośrodka mowy, a zwierzęta i małe dzieci nie mają zdolności introspekcji (Dennett 1997, s. 177). Innego zdania był Armstrong (1982, s. 449), który uważa introspekcję i świadomość za niezależne od języka. Armstrong pojmuje introspekcję jako rodzaj doświadczenia niewerbalnego, Dennett zaś za rodzaj werbalizacji (selekcji, interpretacji, przetworzenia) tego, co było już doświadczane.

Zapytajmy, czego dokładnie ma dotyczyć ta werbalizacja, co ma być tutaj werbalizowane. Minione doświadczenie, to może być np. minione spostrzeżenie krzesła, ale czy introspekcja jest po prostu werbalizacją takiego spostrzeżenia? Wydaje się, że nie, ponieważ nie każda werbalizacja tego spostrzeżenia będzie introspekcją. Introspekcją będzie, co najwyżej, werbalizacja szczególnego aspektu tego spostrzeżenia, a mianowicie jego aspektu podmiotowego. Wyodrębnienie tego aspektu wymaga jednak zmiany kierunku intencji, która w spostrzeżeniu krzesła kieruje się do krzesła, a nie do czynności wykonywanej przez podmiot. Aspekt podmiotowy spostrzeżenia obecny w samym tym spostrzeżeniu to świadomość preintrospekcyjna. To ona jest wydobywana na jaw, werbalizowana w introspekcji właściwej, ona zawiera wszystkie informacje, które ewentualnie wystąpią w introspekcji właściwej (Myers 1986, s. 204).

Na pierwszy rzut oka stanowisko Dennetta wyklucza z zakresu „introspekcji” świadomość preintrospekcyjną, ponieważ ta nie polega na werbalizacji, a przeciwnie — jest materiałem do werbalizacji; nie polega też na skupianiu uwagi (ta jest przy innym przedmiocie). Pewnym usprawiedliwieniem dla pominięcia świadomości preintrospekcyjnej mogłoby być to, że nie jest ona samodzielną czynnością poznawczą, lecz momentem innych (nie ma wyraźnego przedmiotu i **nie** dochodzi w niej do formułowania wyraźnych przekonań, a o treściach zawartych w świadomości preintrospekcyjnej dowiadujemy się za pośrednictwem introspekcji aktywnej).

Ciekawe jest jednak to, jak Dennett porównuje pojęcie introspekcji z pojęciem świadomości: świadomość polega na zdolności do introspekcyjnego raportowania, świadomość „pasożytuje” na introspekcji. Jeśli tak, to introspekcję musi zawierać każda postać świadomości, a wtedy introspekcją jest, przede wszystkim, świadomość preintrospekcyjna (świadomość ma niekiedy postać introspekcji właściwej, ale zawsze czynnościom świadomym towarzyszy świadomość preintrospekcyjna). Ta interpretacja introspekcji wyjaśnia ideę Dennetta, że introspekcja to proces wydawniczy, to publikowanie doświadczeń. Jeśli introspekcję porównać do procesów psychicznych nieświadomych, doświadczeń pojętych jako reakcja na bodźce, jako procesy

---

<sup>7</sup> Na każdym z etapów istnieje możliwość pomyłki. Dennett porzucił wcześniejsze stanowisko (z *Content and Consciousness*), że introspekcja działa jak drukarka komputerowa, która drukuje wszystko, co jest na wyjściu i dopuszcza jedynie błąd werbalny (Lyons 1986, s. 76).

neurofizjologiczne, to rola introspekcji i świadomości zarazem polega na selektywnym raportowaniu tych procesów (świadomość jest syntetyczną relacją z tych procesów; filmem, który „ja” ogląda na swoim ekranie).

Nie o takie porównanie jednak chodzi w pytaniu, czy introspekcja jest rodzajem percepcji. Jeśli zaś introspekcję porównywać nie z procesami neurofizjologicznymi, lecz z doświadczeniami świadomymi, jak np. percepcja krzesła, to introspekcja właściwa nie wydaje się ich werbalizacją, lecz odmianą (o odmiennym kierunku intencji), a świadomość preintrospekcyjna — ich koniecznym składnikiem.

Po zreferowaniu i analizie głównych stanowisk widać, że w anglosaskiej filozofii analitycznej mamy do czynienia z węższym i szerszym pojęciem introspekcji. Odwołując się do terminologii fenomenologów, można powiedzieć, że wąskie pojęcie introspekcji to introspekcja stanowiąca osobny akt świadomości i raportująca właśnie mijające przeżycia. Inaczej mówiąc, jest to taka czynność poznawcza, w której uwaga podmiotu skupiona jest na jego własnych przeżyciach (skierowana do wewnątrz). To wąskie pojęcie introspekcji funkcjonuje w psychologii, gdzie mówi się o introspekcji jako werbalizacji, technice głośnego myślenia, a dane introspekcji to sprawozdania słowne (Tyszka 1995, s. 9). To wąskie pojęcie introspekcji nie obejmuje świadomości preintrospekcyjnej, która jest w tej werbalizacji raportowana i musi być założona, jako źródło materiału do werbalizacji. Tak wąsko pojmuje introspekcję Ryle, kiedy odróżnia ją od świadomości.

Introspekcja jest czynnością wymagającą uwagi i wykonywaną od czasu do czasu, podczas gdy w świadomości upatruje się stały element wszystkich procesów umysłowych, niewymagający przy tym kwitowania przy pomocy specjalnych aktów uwagi (Ryle 1970, s. 268).

Armstrong i Shoemaker posługują się szerszym pojęciem introspekcji. Shoemaker introspekcją nazywa również świadomość preintrospekcyjną. Armstrong mówi, że jest to niewerbalne doświadczenie własnych stanów umysłowych. Podobnie McLaughlin i Tye mówią zarówno o introspekcji jako wyraźnej myśli (świadomość aktowa), jak i introspekcji jako źródle potencjalnych myśli.

Aby przekonanie zaliczyć do wiedzy introspekcyjnej, nie musi ono pojawić się w świadomości jako wyraźna myśl. Można np. introspekcyjnie wiedzieć, że myśli się, że woda jest płynem w sytuacji, gdy jedyną naszą wyraźną myślą jest to, że woda jest płynem (McLaughlin i Tye, 1998, s. 350).

Brakuje niestety wyjaśnienia mechanizmu funkcjonowania tego pierwotnego i fundamentalnego rodzaju introspekcji, jakim jest świadomość preintrospekcyjna. Wydaje się tymczasem, że należy uznać ją za doświadczenie, nawet jeśli nie jest doświadczeniem w postaci osobnego aktu uwagi i z wyraźnym przedmiotem. Podobnie jest przecież niekiedy z doznawaniem bólu, a mówimy o „doświadczeniu bólu”. W przypadku świadomości preintrospekcyjnej nie ma świadomego dyskursu, korzystania z wyobraźni i pamięci, nie ma też werbalizacji w sensie poszukiwania odpowiednich słów; nie ma wreszcie skupiania uwagi, bo ta jest przy innym przedmiocie. To introspekcja

w wąskim sensie (introspekcja właściwa) polega na „pokazaniu” w centrum świadomości tego, co wcześniej było w tle; na zreflektowaniu własnej świadomości preintrospekcyjnej. Ten proces przeniesienia treści z tła do centrum uwagi podmiotu może mieć faktycznie charakter odtworzenia, może być kierowany zainteresowaniami, selektywny, zależeć od naszej wyobraźni, zasobu pojęć i zdolności werbalizacji, przekonań charakterystycznych dla naszej kultury itd. Ten proces przeniesienia jest oczywiście istotny jako jedyna droga pełnego uświadomienia podmiotowi jego przeżyć. Dopiero takie uświadomienie powoduje, że podmiot może dysponować rezultatami świadomości preintrospekcyjnej, dopiero wtedy ma przekonania na temat własnych przeżyć. Dopiero wtedy też można mówić o wiedzy, ponieważ w świadomości preintrospekcyjnej nie dochodziło do formułowania wyraźnych przekonań, a przynajmniej przekonania te nie były uaktualnione. Musi jednak być coś, co jest odtwarzane i przetwarzane i źródłem tych informacji jest świadomość preintrospekcyjna, nieaktywna, obecna w każdej czynności świadomej, która na drugim planie, w tle, informuje podmiot o zachodzeniu tej czynności. Można powiedzieć, że tak, jak akty świadomości skierowane na świat zewnętrzny są sposobem doświadczania świata, tak obecna w nich świadomość preintrospekcyjna wydaje się sposobem doświadczania tych aktów. O ile introspekcja w wąskim sensie mogłaby być zinterpretowana, jak chce Dennett, jako przetwarzanie informacji już posiadanych, polegające nie na nowym doświadczeniu, lecz jedynie formowaniu nowych przekonań,<sup>8</sup> o tyle świadomość preintrospekcyjna z pewnością nie jest werbalizacją. Przeciwnie jest tym, co ma być werbalizowane. Cały problem ze świadomością preintrospekcyjną polega na tym, że doświadczamy się o niej za pośrednictwem introspekcji właściwej (aktowej).

Kwestia, czy introspekcja jest rodzajem doświadczenia zależy od pojęcia doświadczenia (analogicznie z pojęciem percepcji). Introspekcja właściwa zawiera element werbalizacji (zależnej od zainteresowań, pojęć czy obowiązujących stereotypów kulturowych), ale podobna werbalizacja jest elementem percepcji zmysłowej. Jeśli doświadczenie wyklucza werbalizację, to doświadczeniem nie jest ani introspekcja, ani percepcja zmysłowa, a jedynie jakieś pierwotne wrażenia, których różne aspekty werbalizują tradycyjne rodzaje poznania; jeśli zaś percepcję zmysłową uważamy za doświadczenie, to doświadczeniem, przynajmniej w sensie bezpośredniego poznania, jest też introspekcja. Z kolei, jeśli doświadczenie musi być osobnym aktem uwagi, to świadomość preintrospekcyjna byłaby tylko składnikiem innych doświadczeń, ale jeśli warunek ten nie jest konieczny i mówimy, że doznawanie jest doświadczeniem, to na takie miano zasługuje też świadomość preintrospekcyjna (i to pod pewnymi względami bardziej niż introspekcja właściwa: brak dystansu czasowego, niezależność od języka). Obie postaci introspekcji mogą być nazwane doświadczeniem, jeśli doświadczenie to tyle, co poznanie bezpośrednie, bez świadomego dyskursu, jedno-

---

<sup>8</sup> Nie jest to jednak oczywiste, ponieważ jest to poznanie nowego aspektu świata. Ingerencja zaś wcześniejszych przekonań nie przeczy bezpośredniości, ponieważ taka ingerencja występuje też w modelowym typie poznania bezpośredniego, jakim jest percepcja zmysłowa.

etapowe. Optując za tak rozszerzonym pojęciem doświadczenia, pojęcie percepcji można zastrzec dla stereotypowych przypadków percepcji zmysłowej przedmiotów zewnętrznych. Podobny pogląd zdaje się głosić Shoemaker, kiedy mówi, że introspekcja nie pasuje do stereotypów percepcyjnych, ale jest jakimś rodzajem bezpośrednio poznania (Shoemaker 1994, s. 395).

Za takim rozwiązaniem przemawia też zdroworozsądkowy fakt, że doświadczamy własnych przeżyć. Gdyby introspekcja właściwa była jedynie werbalizacją doświadczenia zmysłowego, a świadomość preintrospekcyjna była tylko momentem innych doświadczeń, to nie istniałoby żadne doświadczenie własnych przeżyć. Tymczasem przeczą temu nasze zdroworozsądkowe oczywistości.

## 2. CZY INTROSPEKCJA JEST ŹRÓDŁEM SPECYFICZNEJ WIEDZY?

Przeciwko traktowaniu introspekcji jako osobnego źródła wiedzy występował Wittgenstein.

O mnie w ogóle nie można mówić (chyba że żartem), iż *wiem*, że czuję ból. Bo co by to miało znaczyć — poza tym, że *go czuję?* (Wittgenstein 2000, s. 130; I, 246).

Znane są argumenty Wittgensteina (2000, 243-275) przeciwko możliwości prywatnego języka. Zdaniem Wittgensteina, nasz faktyczny język, w którym wyrażamy nasze przeżycia, jest tylko ekspresywny i do niczego się nie odnosi. Jeśli zaś tak, to nie jest możliwa wiedza na temat własnych stanów umysłu. „Wiem, że czuję ból” jest nonsensem lub żartem. „Wiem” dodane do „czuję ból” jest tylko wyrazem emfazy, świadczy o emocjach. Jeśli można sensownie mówić o stanach umysłu, to nie w pierwszej osobie. Skutkiem tego moje wypowiedzi na temat własnego umysłu mają sens zapożyczony z języka społecznego i tylko w nim (nie ma języka prywatnego) można osiągnąć wiedzę na temat własnych przeżyć. Stanowisko to poparł Strawson, twierdząc, że nie moglibyśmy stosować predykatów mentalnych do siebie, gdybyśmy nie mogli właściwie stosować ich do innych. Wypowiedzi o własnych przeżyciach są, ich zdaniem, zależne od tego, co inni wiedzą na temat moich przeżyć i nie mają autonomicznej wartości. Tym bardziej nie jest możliwe (jak chciał Descartes), aby miały wyższy status epistemiczny niż wiedza trzecioosobowa.

Stanowisko Wittgensteina dobrze współgrało z filozoficznym behawioryzmem. Ryle uważa, że nie ma różnicy pomiędzy poznaniem własnych stanów umysłu i poznaniem cudzych stanów umysłu. W obu wypadkach poznanie to dokonuje się poprzez obserwację zewnętrznego zachowania. Jedyna różnica jest taka, że własne zachowanie obserwujemy ciągle, ale mniej obiektywnie, a zachowanie innych rzadziej, ale obiektywnie (Ryle 1970, s. 277). Jak słusznie zauważono, stanowisko Ryle’a może być przekonujące w odniesieniu do cech charakteru czy dyspozycji, ale nie w odniesieniu do myśli czy wyobrażeń. Ryle nie potrafi wyjaśnić, co dzieje się w głowie myślącego, kiedy ten myśli, ale zachowuje myśli dla siebie (Lyons 1986, s. 33). Nie



jest też do wyjaśnienia sytuacja udawania w zewnętrznym zachowaniu bólu czy strachu, podczas gdy przeżywa się coś zupełnie innego.

Odrzucenie behawioryzmu nie usuwa jednak problemu istnienia wiedzy introspekcyjnej. Lyons, autor książki *The Disappearance of Introspection* (1986), uważa, że introspekcja w odniesieniu do spostrzeżeń i doznań nie jest nowym procesem poznawczym, lecz tylko ich **modyfikacją**, a mianowicie spostrzeganiem czy doznawaniem **uważnym**. Introspekcja zaś w odniesieniu do myśli czy wyobrażeń też nie daje nowej wiedzy, lecz polega na konstruowaniu modeli na podstawie powtórki (*reply*) uprzednich doświadczeń (Lyons 1986, s. 130). W rezultacie introspekcja, zdaniem Lyonsa, nie jest źródłem bezpośredniej wiedzy na temat umysłu, mózgu czy procesów poznawczych (Lyons 1986, s. 150).

W najnowszych pracach powtarza się teza, że introspekcja jest „produktem świadomej pytającej uwagi” (Roessler 1999). Kategoria uwagi staje się kluczowa w wyjaśnianiu przekonań introspekcyjnych. Introspekcja nie jest nowym doświadczeniem tylko doświadczeniem *uważnym*, nie daje nowej wiedzy, tylko wydobywa już posiadaną. Wydaje się jednak, że nie chodzi tutaj o obecność bądź nieobecność uwagi, lecz o zmianę jej kierunku. „Uwaga” zastępuje tutaj tradycyjny „kierunek intencji”. Zmiana uwagi to przejście np. od aktu spostrzegania krzesła do aktu introspekcji tego spostrzegania, uczynienie aktu spostrzegania krzesła przedmiotem zainteresowania (uwagi), czyli zmiana przedmiotu intencji. Jest to coś więcej niż tylko modyfikacja spostrzegania krzesła.

Davidson (1984, 1987) uważa, że pomimo tajemniczości i braku wyjaśnienia dla autorytetu pierwszej osoby (introspekcja, jego zdaniem, jest bardziej tajemnicza niż poznanie cudzych umysłów), istnieje asymetria pomiędzy wiedzą o świecie zewnętrznym i wiedzą introspekcyjną. Słabością behawioryzmu był brak uwzględnienia tej asymetrii. Upadek filozoficznego behawioryzmu polegał na tym, że dostrzeżono ograniczenia redukcji stanów psychicznych do zewnętrznego zachowania i powrócono do zdroworozsądkowego przekonania, że znamy jednak własne przeżycia. „Ludzie zwykle wiedzą, w jakich stanach umysłu są w danej chwili” (Alston, 1971, s. 224).

Obrońcą nieredukowalności języka introspekcyjnego do języka fizykalistycznego jest T. Nagel (1996, s. 137). Jego zdaniem, nawet wszechwiedząca nauka musiałaby zostawić pierwszoosobowe dane introspekcyjne niewyjaśnione, a nawet niezauważone. Są one bowiem dostępne tylko z pierwszoosobowego punktu widzenia. Jakościowe aspekty danych introspekcyjnych są częścią rzeczywistości, ale nie są redukowalne do obiektywnych faktów.<sup>9</sup> Obrońcą nieredukowalności wiedzy introspekcyjnej (pierwszoosobowej) do wiedzy trzecioosobowej jest Siewert (1998). Jego zdaniem, istnieje niedyskursywna wiedza pierwszoosobowa na temat własnych doświadczeń, która różni się, co do typu, od innych gatunków wiedzy (Siewert 1998, s. 10). Odrzuca on percepcyjny model dla samowiedzy (terminu „introspekcja” używa na określe-

<sup>9</sup> Z tezą tą nie zgadza się Dennett (1991, s. 72), twierdząc, że kognitywista winien traktować dane introspekcyjne tak, jak antropolog traktuje opowieści prymitywnych ludów.

nie tego modelu) i nie twierdzi, że wiedza ta jest nieobalalna (zabezpieczona przed możliwością fałszu) czy niezależna od innej wiedzy. Broni się jednak przed tezą, że asercja w pierwszej osobie jest „chronicznie podatna na błąd” (Siewert 1998, s. 39). Jego zdaniem, eksperymenty opisane przez psychologów nie przeczą istnieniu tej wiedzy, a jedynie wskazują, że zewnętrzni obserwatorzy niekiedy przewidują nasze zachowania nie gorzej niż my sami. Specyfika tej wiedzy polega na jej specyficznym uzasadnieniu, które polega na odwołaniu się do posiadania świadomych doświadczeń. Wiem, że przeżywam lęk, ponieważ jestem tego świadoma. Inni, żeby uzasadnić swoją wiedzę na ten temat muszą zdobyć uzasadnienie innego rodzaju: z ich własnej perspektywy zewnętrznych obserwatorów moich zachowań i wypowiedzi. Ja nie przeprowadzam takich, jak oni obserwacji. Wiedza introspekcyjna ma zatem specyficzny rodzaj uzasadnienia, inny niż wiedza o cudzych przeżyciach. „Każdy z nas zna swoje własne postawy i doświadczenia w taki sposób, w jaki nie znamy postaw i doświadczeń innych” (Siewert 1998, s. 21). Można dodać za Nagelem, że co innego obserwować zachowanie nietoperza, a co innego wiedzieć, jak to jest być nietoperzem. Ktoś może wiedzieć, że ja czuję ból, ale nie wie, co to znaczy dla mnie odczuwać ból. Jest też różnica pomiędzy wiedzą neurofizjologa na temat bólu a świadomym odczuwaniem bólu (Ziemiński 2001, s. 268). Tymczasem nikt nie może ze mną dzielić moich świadomych doświadczeń.

Przeciwnicy psychologii zdroworozsądkowej (zwłaszcza eliminatywiści, np. Churchlandowie) nie przeczą takiemu specyficznemu pierwszoosobowemu uzasadnieniu, lecz tak je osłabiają, że czynią bezużytecznym. Introspekcja, ich zdaniem, jest źródłem specyficznych danych, ale jest związana ze zdroworozsądkową psychologią, a ta jest gorszą teorią niż neurofizjologia i najprawdopodobniej będzie wyeliminowana jako teoria mityczna. Zdaniem Siewerta, założenie, iż jedyną rzetelną wiedzę można zdobyć z perspektywy trzeciej osoby, w wyniku obserwacji procesów dostępnych każdemu kompetentnemu obserwatorowi, jest wątpliwe. Nie jest wykluczone, że mogą być dwie teorie **jednakowo** dobrze wyjaśniające ludzkie zachowania (jakiś ich aspekt).<sup>10</sup> Wtedy zarówno dane introspekcji, jak i dane neuronauki stanowiłyby specyficzną wiedzę. Psychologia zdroworozsądkowa niekiedy ustępuje neurofizjologii, ale to nie znaczy, że cały język introspekcyjny jest mityczny. Przekonania w pierwszej osobie są podatne na rewizję i mogą być potwierdzone czy podważane przez przekonania w trzeciej osobie, ale nie jest tak, że „nie możesz niczego wiedzieć o własnych doświadczeniach, jeśli ktoś inny tego nie potwierdzi” (Siewert 1998, s. 62). Zdaniem Siewerta, istnieje wiedza pierwszoosobowa, nawet jeśli nie jest nekorygowalna czy nieobalalna, bezpośrednia na wzór percepcji i całkowicie niezależna od wiedzy w trzeciej osobie. Eliminatywiści nie dostarczają wystarczających argumentów, aby zaprzeczyć jej istnieniu.

---

<sup>10</sup> W literaturze polskiej podobne stanowisko zajmuje Judycki: „Dostęp do umysłu będzie zawsze dokonywał się na dwóch drogach: zewnętrznej i wewnętrznej (introspekcyjnej), a stąd zawsze będziemy mieli do czynienia z dwoma rodzajami słowników, mentalistycznym i neurofizjologicznym (Judycki 1995, s. 264).

Trzeba zauważyć, że introspekcja nie jest dobrym źródłem informacji na temat własnych dyspozycji, skłonności czy cech charakteru. W życiu codziennym mylimy się, co do motywacji, cech charakteru, a nawet, co do emocji, pragnień i przekonań. Introspekcja nie jest też dobrym źródłem informacji na temat natury umysłu, sposobu jego funkcjonowania, a tym bardziej — co oczywiste — procesów mózgowych. „Introspekcja daje nam mały fragment świata umysłowego” (Kornblith 1998, s. 839). Dobrym przykładem jest teoria Chomsky’ego na temat uczenia się i używania języka. Według tej teorii nauczenie się języka wymaga generowania i sprawdzania szczegółowych hipotez na temat języka wokół nas, a jego używanie — umysłowej reprezentacji jego reguł. Nie są one dane introspekcyjnie, a zatem przy założeniu tej teorii musiałyby istnieć stany umysłu niedostępne introspekcyjnie. Podobnie jest z niektórymi przynajmniej zasobami pamięci. Są to stany umysłu, ale nie są świadome. Pojęcie umysłu, nawet jako różnego od mózgu, wydaje się obejmować coś więcej niż stany aktualnie uświadomione.

Filozofia umysłu, która zajmuje się raczej naturą umysłu niż pojedynczymi stanami umysłowymi, nie może ograniczyć swoich danych do rezultatów introspekcji. Psychologia, która nie zajmuje się samym rejestrowaniem pojedynczych stanów umysłowych, ale badaniem motywów, wyjaśnianiem zachowania czy cech osobowości, nie może swoich metod ograniczyć do introspekcji. Jak słusznie zauważa Kreutz (1995), introspekcja dostarcza jedynie materiału, który psycholog musi odpowiednio opracować, aby uzyskać wartościowe rezultaty. W psychologii pojawiła się teza, że rezultaty introspekcji mają małą wartość badawczą. Zdaniem Nisbetta i Wilsona, ludzie mogą reagować na bodziec, mimo że nie są zdolni złożyć słownego sprawozdania z jego istnienia; mogą spostrzegać bez rejestrowania w pamięci, a mimo to bodźce te mogą mieć wpływ na ich procesy psychiczne, takie jak ocenianie czy formułowanie sądów (Nisbett, Wilson 1995, s. 77-8). Introspekcja rozumiana jako sprawozdanie słowne nie pozwala uzyskać poprawnych sprawozdań o wpływie bodźców i nie daje dostępu do przyczyn sądów i zachowań; wyjaśniając swoje zachowanie, badani odwołują się do potocznych teorii. Nie potrafią też zrelacjonować, jak doszli do rozwiązania zadania. Ericson i Simon (1995, s. 151) zgadzają się, że informacje na temat przyczyn nie są introspekcyjnie dostępne. Mimo to bronią introspekcji, twierdząc, że dane introspekcyjne są ważne dla opisu konkretnych procesów poznawczych. Introspekcja została porzucona w badaniach nad umysłem, ale jest wciąż niezbędna w codziennej orientacji, w samorozumieniu, jest podstawą życia moralnego. Proste dane introspekcyjne opisujące pojedyncze stany umysłowe wydają się niewątpliwe i w tradycji filozoficznej były za takie uważane.

### **3. CZY REZULTATY INTROSPEKCJI SĄ NIEKORYGOWALNE?**

Wiedza niekorygowalna to wiedza niepodlegająca możliwości korekty. Całkiem jeszcze niedawno, pomimo braku aprobaty dla kartezjańskiej idei umysłu oraz nie-

obalności rezultatów introspekcji, uważano, że pewna grupa rezultatów introspekcji ma walor nekorygowalności. Stanowisko takie reprezentował Shoemaker (1963), który pisze, że wypowiedzi w pierwszej osobie na temat zjawisk psychicznych można podzielić na korygowalne i nekorygowalne, a te ostatnie dotyczą prywatnych doświadczeń i zdarzeń umysłowych, np. bólu, wyobrażeń, myśli.

„Jeżeli osoba szczerze stwierdza takie zdanie, nie ma sensu przypuszczać i nic nie może być uznane jako tego dowód, że jest ono błędne, tj. że to, co ono głosi jest fałszywe” (Shoemaker 1963, s. 216).

Według Shoemakera można, co najwyżej, przypuszczać, że czyjaś wypowiedź jest nieszczerą lub że podmiot inaczej rozumie słowa. Jest tutaj możliwość błędu, ale nie ma możliwości jego skorygowania, ponieważ zewnętrzni obserwatorzy nie mają dostępu do prywatnych doświadczeń<sup>11</sup>. Idea nekorygowalności miała być namiastką porzuconej idei nieobalności czy niepowątpiewalności. Nie ma zabezpieczenia przed wszelką możliwością błędu, nie umiemy wykluczyć wszelkiej możliwości fałszu, ale podmiot jest, mimo to, jedynym autorytetem w sprawie własnych przeżyć. Nikt z zewnątrz nie może skorygować jego przekonań na temat własnych przeżyć, bo nikt inny nie ma do nich dostępu.

Późniejszy Shoemaker (1994) nie podtrzymuje tezy o nekorygowalności, pisząc, że sąd nie może być nekorygowalnym, nie będąc nieobalnym, nie ma zaś argumentów wystarczających do stwierdzenia, że dostęp podmiotu do własnych stanów umysłowych jest wolny od błędów. Przeciwno tej tezie przemawia, jego zdaniem, fakt samozłudzeń w ocenie i wyjaśnianiu własnych zachowań (rażące pomyłki w tej dziedzinie rzucają cień na całą samowiedzę), zjawisko „ślepego widzenia” (które sugeruje, że można widzieć bez świadomości, nie wiedząc, że się widzi), pomyłki, co do bólu (np. w sytuacji, gdy eksperymentator zapowiada przyłożenie do szyi noża, i choć faktycznie przykładą kawałek lodu, badani odczuwają ból) (Shoemaker 1994, s. 396-7). Zdaniem Shoemakera, źródłem pretensji do nieobalności jest fakt, że niektóre wypowiedzi o własnych stanach umysłowych, np. „Myślę”, „Mam jakieś przekonanie”, są samoweryfikujące się. Jeśli mówię „Myślę”, to samo przypuszczenie o fałszywości tej wypowiedzi przemawia za jej prawdziwością (to przypuszczenie jest wszak myśleniem). Samoweryfikowalność tych sądów można wyjaśnić czysto logicznie (żeby je stwierdzić muszą być prawdziwe, stwierdzenia ich negacji są samofalsyfikujące

---

<sup>11</sup> Podobne stanowisko zajmuje ostatnio Jacobsen (1997), którego zdaniem przypisywanie sobie przekonania jest stwierdzeniem nieobalnym i tylko nieuczciwość może zagrozić jego prawdziwości. Stosując zmienne zdaniowe, operuje jednak idealnymi, a nie faktycznymi znaczeniami i to pozwala mu założyć stałość i doskonałą odpowiedniość (*perfect fit*) pomiędzy relacją i tym, co relacjonowane (przypomina to tezę Husserla o „niezapośredniczonej jedności”). Nie omawia jednak klasycznych argumentów przeciwko nieobalności refleksji (problem dystansu czasowego, faktu samozłudzeń i trudności z werbalizacją tego, co się przeżywa). Jacobsen najwyraźniej traktuje „nieobalność” tylko pragmatycznie i bierze pod uwagę jedynie empiryczne możliwości błędu (ignoruje natomiast możliwości czysto logiczne).

się). Nie świadczą one jednak o istnieniu nieobalalnego dostępu do własnych stanów umysłowych. Przemawia za tym fakt, że podobna do wymienionych postać świadomości „Czuję ból” nie ma już takich własności logicznych i jej stwierdzenie nie jest samoweryfikujące się — przypuszczenie, że nie czuję bólu, nie jest czuciem bólu (Shoemaker 1994, s. 396). Zmiana stanowiska Shoemakera nastąpiła pod wpływem krytyki niekorygowalności, którą przeprowadził Armstrong.

Armstrong (1963) odwołał się przede wszystkim do problemu czasu i kwestii dystansu strukturalnego. Jeśli mówimy *Odczuwam teraz ból*, to jest problem, jak długo trwa *teraz*. Mówienie zabiera czas i w chwili zakończenia wypowiedzi moment, do którego ona się odnosi, należy już do przeszłości. Nie widać powodu, dlaczego zdanie *Odczuwam teraz ból* miałyby być niepodważalne, a zdanie *Kilka minut temu odczuwałem ból* już nie. Jest raczej tak, że skoro to drugie jako zdanie o przeszłości jest podważalne, to to samo trzeba powiedzieć o pierwszym.

Z problemem czasu związany jest problem dystansu strukturalnego. Dwa zdarzenia, które występują w różnym czasie, muszą być, zdaniem Armstronga, odrębnymi bytami (jest logicznie możliwe, że jedno zdarzenie wystąpi, a drugie nie). Niezależnie zaś od tego, czy ból należy do terażniejszości czy przeszłości, ból i świadomość bólu są pojęciowo odrębnymi bytami. Można je pomyśleć jako istniejące niezależnie od siebie, a zatem jest **logicznie** możliwe, że ból występuje bez świadomości bólu, a świadomość bólu bez faktycznego bólu (byłaby to introspekcja fałszywa). W ten sposób Armstrong dochodzi do tezy o logicznej możliwości nieświadomych stanów umysłowych (Armstrong 1982, s. 162). Skoro możemy się mylić, co do własnych stanów wewnętrznych, to musimy dopuścić **logiczną** możliwość, że ktoś inny, znając relacje między stanami mózgu a doświadczeniem wewnętrznym, osiąga prawdziwe przekonanie na temat mojego stanu umysłu, podczas gdy ja mam przekonanie błędne (Armstrong 1982, s. 153). Armstrong, podobnie jak później Shoemaker, z logicznej możliwości obalenia rezultatów introspekcji wnosi o braku ich niekorygowalności. Przyznaje, że mamy uprzywilejowany dostęp do własnych stanów umysłowych, ale uważa, że nie ma tu logicznie uprzywilejowanego dostępu. Dalszy rozwój nauki, zdaniem Armstronga, może (nie jest to wykluczone, choć na razie nieprawdopodobne) doprowadzić do stwierdzania iluzji introspekcyjnych (Armstrong 1968, s. 456).

Armstrong opisuje m.in. przypadek pacjenta, który krzyczy i zwija się z bólu przy wrywaniu zęba, choć wiadomo, że ma znieczulenie. Jego zdaniem, nie ma tu faktycznego bólu, a jedynie świadomość bólu będąca skutkiem działania wyobraźni. Trzeba zauważyć, że Armstrong (podobnie jak później Shoemaker) posługuje się tu zobiektywizowanym pojęciem bólu (ból to stan organizmu, a nie tylko świadome przeżycie, np. ból wywołany jedynie silnym lękiem nie jest autentycznym bólem, choć jest przeżywany jako ból). Gdyby pozostać przy tradycyjnych intuicjach, co do bólu, to iluzje, co do bólu nie są możliwe (nie mogą nie przeżywać tego, co przeżywam; Stępień 1997, s. 400). Armstrong zmienia tradycyjne pojęcie bólu czy ogólnie stanu świadomego. Wypada jednak zgodzić się z nim, że niezależnie od rozumienia pojęcia bólu, rezultaty introspekcji nie mają waloru niekorygowalności, jeśli niekory-

gawalność jest rozumiana jako logiczna niemożliwość korekty (argumenty z dystansu czasowego i strukturalnego wystarczą do podważenia tezy o logicznej niemożliwości błędu). Można co najwyżej twierdzić, że podmiot ma tutaj uprzywilejowany dostęp.

Alston (1971) analizuje różne interpretacje „uprzywilejowanego dostępu” i stwierdza, że podmiot ma uprzywilejowany dostęp do swoich własnych stanów umysłowych i jest autorytetem w sprawie własnych przeżyć. Jego zdaniem, nie jest to ani nieobalalność, ani niekorygowalność, ale pewien szczególnie związek: ilekroć podmiot ma przekonanie introspekcyjne, to jest to przekonanie uzasadnione (i nikt inny nie jest w takiej relacji do tych treści). Alston mówi, że te przekonania gwarantują własną wartość (Alston 1971, s. 235). Podmiot ma bowiem automatyczne uzasadnienie dla własnych przekonań introspekcyjnych (nawet jeśli nie ma tu gwarancji prawdziwości), a inni mogą dopiero o nie się starać i to z miernym skutkiem.

### WNIOSKI

Na bazie dyskusji w filozofii anglosaskiej nasuwają się następujące wnioski: (1) Należy odróżnić wąskie i szerokie pojęcie introspekcji. Wąskie obejmuje wyłącznie tzw. introspekcję właściwą, czyli introspekcję w postaci osobnego aktu uwagi, która czyni swoim obiektem jakiś stan czy zdarzenie umysłu. Szerokie rozumienie introspekcji obejmuje ponadto tzw. świadomość preintrospekcyjną, czyli nieaktową. (2) Introspekcja właściwa (aktowa) jest bardziej podatna na wyjaśnienie funkcjonalistyczne (myśl drugiego rzędu) czy fizykalistyczne (zredukowana do wiedzy trzecioosobowej), ale introspekcja nieaktowa nie poddaje się takiemu wyjaśnieniu. (3) Albo introspekcja nieaktowa jest rodzajem doświadczenia i źródłem specyficznej wiedzy (nawet jeśli funkcjonuje z innymi źródłami wiedzy i może być ujawniona jedynie za pomocą introspekcji aktowej), albo status doświadczenia i źródła wiedzy należy przypisać introspekcji aktowej (percepcja zmysłowa też jest błyskawiczną interpretacją wrażeń). Obie postaci introspekcji mogą być nazwane doświadczeniem, jeśli doświadczenie to tyle, co poznanie bezpośrednie, bez świadomego dyskursu, jednoetapowe. Opowiadając się za tak szerokim rozumieniem „doświadczenia”, słowo „percepcja” można zarezerwować dla stereotypowych przypadków percepcji zmysłowej przedmiotów zewnętrznych. (4) Trudno mówić o niekorygowalności rezultatów introspekcji. Podmiot ma jednak uprzywilejowany dostęp do treści własnych myśli, ponieważ ma automatyczne uzasadnienie dla swoich przekonań introspekcyjnych, a inni formułując przekonania na temat cudzych przeżyć, z trudem muszą o takie uzasadnienie zabiegać.

### LITERATURA CYTOWANA

- Alston W. (1971), *Varieties of Privileged Access*, „American Philosophical Quarterly”, 8, s. 223-241.  
 Armstrong D.M. (1963), *Is Introspective Knowledge Incorrigible?*, „Philosophical Review”, 62, s. 417-432.

- Armstrong D. M. (1968), *A Materialist Theory of Mind*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Armstrong D. M. (1982), *Materialistyczna teoria umysłu*, przeł. H. Krahelska, PWN, Warszawa.
- Davidson D. (1984), *First Person Authority*, „Dialectica” 38, s. 101-111.
- Davidson D. (1987), *Knowing One's Own Mind*, „Proceedings of the American Philosophical Association” 60, s. 441-458.
- Dennett D. C. (1991), *Consciousness Explained*, MA: Little, Brown, Boston.
- Dennett D. C. (1997), *Natura umysłów*, przeł. W. Turopolski, Wydawnictwo CIS, Warszawa.
- Dretske F. I. (1995), *Naturalizing the Mind*, MIT Press, Cambridge MA.
- Ericson A., Simon H. (1995), *Analiza protokołów*, [w:] Tyszka red. (1995), s. 116-152?
- Jacobsen R. (1997), *Self-Quotation and Self-Knowledge*, „Synthese” 110, s. 419-445.
- Judycki S. (1995), *Umysł i synteza. Argument przeciwko naturalistycznym teoriom umysłu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.
- Judycki S. (2002), *Introspekcja jako problem filozoficzny*, „Roczniki Filozoficzne” 50, z.1, s. 263-301.
- Kornblith H. (1998), *Introspection, epistemology of*, [w:] *Routledge Encyclopedia of Philosophy* red. E. Craig, vol. 4, London and New York, s. 837-842.
- Kreutz M. (1962), *Introspekcja i jej obrona przed zarzutem niesprawdzalności*, [w:] Tyszka red. (1995), s. 31-58.
- Locke J. (1955), *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B. Gawecki, PWN, Warszawa.
- Lyons W. (1986), *The Disappearance of Introspection*, A Bradford Book, Cambridge MA.
- Myers G. (1986), *Introspection and Self-Knowledge*, „American Philosophical Quarterly” 23, s. 199-207.
- Nagel T. (1996), *Jak to jest być nietoperzem?*, przeł. A. Romaniuk „Przegląd Filozoficzny” Nowa Seria V, nr 1, s. 129-141.
- Nisbett R., Wilson T. (1995), *Powiedzieć więcej niż się wie. Sprawozdania słowne o procesach psychicznych*, [w:] Tyszka red. (1995), s. 59-115.
- McLaughlin B., Tye M. (1998), *Is Content Externalism Compatible with Privileged Access?*, „The Philosophical Review” 107, s. 349-380.
- Roessler J. (1999), *Perception, Introspection and Attention*, „European Journal of Philosophy” 7, s. 47-65.
- Ryle G. (1970), *Czym jest umysł?*, przeł. W. Marciszewski, PWN, Warszawa.
- Shoemaker S. (1963), *Self-Knowledge and Self-Identity*, Cornell University Press, Ithaca-London.
- Shoemaker S. (1994), *Introspection*, [w:] *A Companion to the Philosophy of Mind*, red. S. Guttenplan, Blackwell, Oxford, s. 395-400.
- Siewert Ch. P. (1998), *The Significance of Consciousness*, Princeton University Press, Princeton NY.
- Sosa E. (1985), *The Coherence of Virtue and the Virtue of Coherence*, „Synthese” 64, 3-28.
- Stępień A.B. (1997), *Introspekcja — ekstraspekcja*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, TN KUL, Lublin, t. 7, s. 399-400.
- Tyszka T. red. (1995), *Czy powróć do introspekcji?*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Walker K. (1976), *Armstrong's Analysis of Self-Awareness*, „The Personalist” 7, s. 395-402.
- Wittgenstein L. (2000), *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Ziemiński I. (2001), *Nowsze koncepcje świadomości w filozofii analitycznej*, „Filo-sofija” 1, s. 263-278.