



**UMCS**

UNIwersytet Marii Curie-Skłodowskiej  
w Lublinie

Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych

Dziedzina: **Nauki Humanistyczne**

Dyscyplina: **Filozofia**

**Michał Bochen**

nr albumu: 267899

**Empiryzm minimalny Johna McDowella -  
interpretacja i krytyka**

**John McDowell's Minimal Empiricism - Interpretation  
and Critique**

Rozprawa doktorska przygotowywana pod kierunkiem naukowym

dra hab. Cezarego Mordki

w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Marii Curie-  
Skłodowskiej w Lublinie

LUBLIN, 2023

## Spis treści

Wprowadzenie .....	4
Rozdział I: Empiryzm minimalny jako koncepcja intencjonalności .....	15
1.1 Umysł, doświadczenie i świat.....	15
1.2 Natura doświadczenia percepcyjnego jako podłoże lęków współczesnej filozofii .....	22
1.3 Problem intencjonalności: nastawienia propozycjonalne i ich treści .....	27
1.4 Natura sądów: treści zależne od przedmiotu i fregowskie sensy.....	41
1.5 McDowell wobec sądów jednostkowych: fregowskie sensy zależne od przedmiotu .....	48
1.6 Ogólne założenia <i>empiryzmu minimalnego</i> .....	69
1.7 <i>Logiczna przestrzeń racji i Mit tego, co Dane</i> .....	75
1.8 Epistemiczna i transcendentálna rola doświadczenia - Sellars, Brandom i McDowell .....	91
1.9 Naturalizm, reliabilizm i druga natura .....	109
1.10 Podsumowanie .....	115
Rozdział II: Pojęciowa treść percepcji.....	119
2.1 Argument transcendentálny w <i>Mind and World</i> .....	119
2.2 Pojęciowa treść percepcji - zarys stanowiska .....	136
2.3 Problem reprezentacyjnej treści percepcji .....	141
2.4 Struktura pojęciowych zdolności.....	156
2.5 Natura przedmiotu percepcji.....	160
2.6 Nieograniczoność tego, co pojęciowe.....	165
2.7 Między idealizmem transcendentálnym a idealizmem absolutnym .....	173
2.8 Dyskusje wokół konceptualizmu McDowella .....	179
2.9 Podsumowanie .....	187
Rozdział III: Dysjunktywizm epistemologiczny Johna McDowella .....	191
3.1 Pytanie o przedmiot percepcji.....	192

3.2	Koncepcje uzasadnienia percepcyjnego: dysjunktywizm epistemologiczny, ewidencjalizm i reliabilizm procesu .....	199
3.3	Doświadczenie weredyczne i manifestowanie się faktu .....	208
3.4	Dysjunktywizm epistemologiczny wobec poznania innych umysłów .....	212
3.5	Problem „interioryzacji” logicznej przestrzeni racji .....	225
3.6	Dyskusje wokół dysjunktywizmu McDowella .....	229
3.7	Podsumowanie .....	246
	Rozdział IV: Uwagi krytyczne.....	248
4.1	Zawodność percepcji i niepodważalność racji percepcyjnych .....	248
4.2	Związek pomiędzy umysłową treścią i światem: zależność a przypadek.....	259
4.3	Racjonalność i internalizm w stanowisku McDowella.....	266
	Zakończenie .....	272
	Bibliografia .....	277

## Wprowadzenie

Niniejsza praca jest w głównej mierze interpretacją filozoficznego stanowiska Johna McDowella wobec doświadczenia percepcyjnego oraz częściowo jego krytyką. W ogólnym zarysie stanowisko to można sprowadzić do metafory częstokroć stosowanej przez samego filozofa, czyli *doświadczenia jako otwartości na świat*. Tezą wyjściową niniejszej rozprawy jest to, że rzeczona przenośnia powinna być rozważana w dwóch aspektach: metafizycznym oraz epistemologicznym.

Według pierwszej interpretacji idea *otwartości na świat* dotyczy intencjonalności, tj. właściwości „bycia o czymś” niektórych stanów umysłu. McDowell uważa, że tym, na co nakierowuje się umysł w stanach intencjonalnych (np. przekonania, sądenia) jest świat. Intendowanie myślenia empirycznego na rzeczywistość poza umysłem jest zaś możliwe, ponieważ doświadczenie percepcyjne może w niektórych sytuacjach bezpośrednio prezentować podmiotowi poznającemu to, co ma miejsce w świecie. Percepcja według tego stanowiska „przewodzi” treść ze świata do umysłu. Pełni ona taką specjalną funkcję, ponieważ jej treść ma naturę pojęciową, tj. stanowi rezultat działania różnych zdolności pojęciowych podmiotu oraz jest pojęciowo artykułowalna. McDowell uważa, że dzięki temu, iż treść doświadczenia posiada pojęciowy charakter, percepcja może *otwierać* umysł na świat.

Z perspektywy epistemologicznej, doświadczenie jako *otwartość* na świat wiąże się z sytuacją, która ma miejsce w jednym z członów następującej alternatywy rozłącznej: doświadczenie jest, albo zgodne z tym jak mają się rzeczy albo jest niezgodne z tym, jak mają się rzeczy. Jeżeli stan percepcyjny podmiotu jest zgodny z faktem, ma on do czynienia z doświadczeniem pewnego aspektu świata rzeczywistego. Rzeczony doświadczenie stanowi rozstrzygające uzasadnienie dla przekonania o tym, co ma miejsce w świecie. We wspomnianym przypadku racja percepcyjna jest niemożliwa do zakwestionowania, gdyż jest bezpośrednio powiązana z faktycznym stanem rzeczy.

W obu wymienionych aspektach filozofii McDowella obecna jest teza, że świat wpływa nie tylko w przyczynowy sposób na naturę stanów umysłu podmiotu,

lecz również w sposób racjonalny. Oprócz tego, że wywołuje niektóre przekonania i sądzenia, dostarcza także racji za ich przyjęciem. W perspektywie rozważań nad intencjonalnością, myśli mogą być o pewnych stanach rzeczy, ponieważ, dzięki doświadczeniu, odnoszą się do nich bezpośrednio; doświadczenie jest tym, co *otwiera* umysł na treść. Analogiczny stan rzeczy ma miejsce w aspekcie epistemologicznym: doświadczenie jest tym, co bezpośrednio uzasadnia (*i. e.* bez udziału innych przekonañ) przekonania dotyczące świata, ponieważ jest o tym, co ma miejsce w świecie.

Kolejną tezę przyjętą w ramach tej rozprawy jest to, że oba wyżej zarysowane aspekty stanowiska McDowella są od siebie zależne. Z metafizycznego twierdzenia głoszącego, że treścią niektórych doświadczeń percepcyjnych jest to, jak mają się rzeczy wynika, że owe mogą stanowić bezpośrednie i rozstrzygające uzasadnienie dla przekonañ o świecie. Z epistemologicznego twierdzenia o doniosłym wpływie treści doświadczenia na uzasadnienie przekonañ o świecie wynika, że świat ma w pełni racjonalny wpływ na kształtowanie się treści myślenia empirycznego. O takiej wzajemnej zależności epistemologicznych i metafizycznych poziomów namysłu filozoficznego świadczy, między innymi, nacisk McDowella na to, aby przed przystąpieniem do rozważań teoriopoznawczych dokonać rekonstrukcji bardziej fundamentalnego poziomu, a mianowicie intencjonalnej natury myślenia empirycznego. W tym celu filozof rozważa epistemologiczną opozycję koherencjonizm-fundacjonizm w kontekście problemu nakierowania się myślenia na świat. Wpływ epistemologicznego poziomu namysłu na refleksje o intencjonalności myślenia uwidacznia się zaś w tym, że McDowell intendowanie myślenia na świat interpretuje jako *odpowiadanie myślenia przed światem*; filozof ujmuje relację umysł-świat jako na wskroś normatywną, co jest nawiązaniem do przyjętej przez Wilfrida Sellarsa koncepcji poznania jako aktywności „pytania o rację i podawania racji”. Rzeczona koncepcja ma charakter głównie internalistyczny - uzasadnienie przekonañ jest tam prezentowane jako opierające się na posiadanych przez podmiot świadectwach, które ów jest w stanie wyartykułować. W kontekście stanowiska McDowella oznacza to, że świat oferuje podmiotowi racje, których ów może być świadomy i jest w stanie przekazywać je innym podmiotom.

Na wyżej wskazanej zależności opiera się także teza stanowiąca główną oś krytyki stanowiska McDowella, którą prezentuję w niniejszej rozprawie. Mianowicie,

w moim przekonaniu, ów filozof nie udowodnił w swoim stanowisku, że świat może w racjonalny sposób wpływać na treść myślenia podmiotu. Uważam, że świadczą o tym niezadowalające wnioski płynące z jego dysjunktywizmu epistemologicznego, a ściślej, z faktu, że przyjęty w jego ramach infallibilizm konfliktuje z obecną tam internalistyczną koncepcją uzasadnienia. W części krytycznej argumentuję, że doświadczenie zgodne z tym, jak mają się rzeczy nie dostarcza niepodważalnej racji podmiotowi poznającemu, ponieważ ów nie ma dostępu do tego, że jego doświadczenie jest zgodne z faktem. W dalszej części polemiki pokazuję, że taki wniosek podważa ideę, iż świat (wystąpienie faktu, że p) może wpływać na treść myślenia podmiotu o tym, że p w sposób racjonalny (a ściślej tak, jak rozumie racjonalność McDowell, czyli na sposób sellarsowskiej internalistycznej epistemologii). Podmiot poznający nie ma bowiem dostępu do tego, że fakt, że p miał miejsce - w konsekwencji nie jest to dostępne dla niego i pojęciowo artykułowane świadectwo epistemiczne. Celem prezentowanej przeze mnie krytyki jest pokazanie, że internalistyczne pojmowanie uzasadnienia przez brytyjskiego filozofa jest niekompatybilne z ogólnymi założeniami jego projektu filozoficznego.

Podsumowując: głównym celem prezentowanych tutaj rozważań jest interpretacja poglądów McDowella na temat roli, jaką odgrywa doświadczenie percepcyjne w kontekście problemu intencjonalności oraz uzasadnienia epistemicznego. Częściowo niniejsze przemyślenia stanowią także krytykę ogólnej tezy filozoficznej bronionej przez filozofa, która głosi, że świat, dzięki doświadczeniu percepcyjnemu, wpływa w racjonalny sposób na myślenie podmiotu poznającego.

\*

W swojej pracy skupiam się na powiązaniu aspektu epistemologicznego z aspektem metafizycznym filozofii McDowella, ponieważ sądzę, że kwestia zależności tych poziomów nie była dobrze eksponowana w dotychczasowej literaturze omawiającej i krytykującej stanowisko brytyjskiego filozofa. W niniejszej części wprowadzenia przedstawię pokrótce najważniejsze opisowe i krytyczne prace poświęcone filozofii McDowella. Jednocześnie postaram się wskazać na najbardziej istotne wątki tych

pozycji, które przyczyniły się w pewnej mierze do przyjętej przeze mnie strategii interpretacyjnej i polemicznej podczas pracy nad niniejszą rozprawą.

Do pierwszego rodzaju recepcji filozofii McDowella, posiadającej charakter głównie opisowy i częściowo apologetyczny można zaliczyć w szczególności pozycje *John McDowell* Tima Thorntona (Thornton 2004) oraz *John McDowell* Maxilimiliana de Gaynesforda (Gayensford 2004). Obaj autorzy jako motywację do przedstawienia interpretacji poglądów McDowella wskazują między innymi fakt, że lektura jego twórczości filozoficznej nie jest łatwym przedsięwzięciem. Argumentacje brytyjskiego filozofa zawierają ogromne i zawile ciągi uzasadnień, które nierzadko wyrażane są w postaci metafor (de Gayensford 2004, s. xiv). Dowody na poparcie formułowanych tez nie są też przez McDowella wyraźnie zaznaczone ani streszczane, zaś powtórzenia są ograniczane do minimum (Thornton 2004, s. 4). Co więcej, lektura jego prac wymaga od czytelnika posiadania znajomości rozległego filozoficznego kontekstu, który obejmuje, między innymi, filozofię starożytną, twórczość Kanta, Hegla, wczesną filozofię analityczną oraz prace Wittgensteina. Z tego powodu, obaj autorzy stwierdzają, że potrzebne są opracowania, które rozjaśnią zniuansowane i wielowymiarowe stanowisko McDowella.

W monografii Thorntona mamy do czynienia ze szczegółowym opisem głównych tez sformułowanych przez McDowella wewnątrz różnych dziedzin filozoficznego namysłu: natury znaczenia i umysłowej treści, etyki i wartości, formalnych teorii znaczenia, stanowiska wobec myśli jednostkowych oraz epistemologii. Zdaniem interpretatora w tych rozmaitych aspektach można odnaleźć stały wątek, który wyraża pytanie: *w jaki sposób świat może być umieszczony wewnątrz „logicznej przestrzeni racji”*? (Thornton 2004, s. 4). Inaczej można go scharakteryzować jako próbę pogodzenia dualizmu natury oraz racji, który po jednej stronie umieszcza normatywną i pojęciową strukturę „posiadania racji i odpowiadania na rację”, zaś po drugiej stawia pozbawioną znaczenia naturę, która jest przedmiotem badań nauk przyrodniczych. Drugim istotnym wątkiem jest podejście McDowella do filozofii, które ma charakter „terapeutyczny” - według Thorntona metodą omawianego przez niego filozofa jest znoszenie dualizmów poprzez diagnozowanie problemów na których owe spoczywają (Thornton 2004, s. 4). Warto również nadmienić, że Thornton często broni twierdzeń McDowella, między innymi poprzez argumentowanie, że krytyka wymierzona w stronę brytyjskiego filozofa nierzadko

wynika z niedostrzeżenia niektórych niuansów jego stanowiska oraz ignorowania przyjętej przez niego kwietystycznej metody filozoficznej.

Monografia de Gaynesforda również zawiera szczegółową i wyczerpującą interpretację filozofii McDowella. Interpretator twierdzi, że celem pracy jest „stymulacja czytelnika do refleksyjnej lektury McDowella” (de Gayensford 2004, s. xiv) - taka zachęta do zaangażowanego czytania ma być realizowana poprzez rozjaśnienie argumentacji filozoficznej brytyjskiego filozofa. Interesujące w niniejszej metodzie interpretacyjnej jest to, że pytanie *Co McDowell mówi?* ma być dla Gayensforda środkiem do odpowiedzi na pytanie krytyczne, a mianowicie *Czy McDowell ma rację?*<sup>1</sup> (de Gayensford 2004, s. xv). De Gayensford także podkreśla „terapeutyczny” styl filozofii McDowella: jego zdaniem brytyjski filozof stara się w swoim stanowisku przedstawić argumentację za „domyślnym poglądem” względem relacji umysłu i świata, który wyraża metafora *otwartości umysłu na świat* (de Gayensford 2004, s. 5).

W kontekście „terapeutycznej” metody przyjmowanej przez McDowella, ważnym opracowaniem tej filozofii jest praca Sandry M. Dingli *On Thinking and the World: John McDowell's Mind and World* (Dingli 2005). Filozofka zauważa, że kluczowym tematem głównej pracy McDowella - *Mind and World* - jest wyjaśnienie w jaki sposób *pojęcia zapośredniczają relację umysłu ze światem*. Dingli twierdzi, że brytyjski filozof realizuje to poprzez dekonstrukcję szeregu dualizmów: zmysłowości i intelektu, pojęciowej i niepojęciowej treści, schematu i treści, rozumu i natury oraz realizmu i anty-realizmu (Dingli 2005, s. xiii). Główną tezę pracy jest to, że McDowell w swojej filozofii stosuje metodę kwietystyczną (charakterystyczną dla filozofii uprawianej przez Wittgensteina), przeciwstawioną metodzie filozofii konstruktywistycznych. Warto także wspomnieć, że książka zawiera rozbudowane naświetlenie związku filozofii McDowella ze stanowiskami Kanta oraz Hegla. Jest to ważne, ponieważ kwietyzm autora *Mind and World* różni się od metody Wittgensteina tym, że McDowell szuka sposobów na usunięcie problematycznych dualizmów również w historii filozofii. W drugim rozdziale niniejszej rozprawy także zwracam uwagę na wpływ filozofii Kanta i Hegla na stanowisko McDowella, w

---

<sup>1</sup> Dla jasności należy zaznaczyć, że sam de Gayensford nie podejmuje się systematycznej krytyki filozofii McDowella. Jego praca może zatem służyć jako punkt wyjścia i materiał pomocniczy dla potencjalnej polemiki z tym stanowiskiem.



szczególności w jego koncepcji *pojęciowej treści percepcji* oraz *nieograniczoności tego, co pojęciowe*.

Jedną z pierwszych krytycznych monografii dotyczących filozofii McDowella jest *Experience and the World's Own Language: A Critique of John McDowell's Empiricism* Richarda Gaskina (Gaskin 2006). Jej autor skupia się na takich aspektach stanowiska McDowella, jak: natura doświadczenia zmysłowego, relacja pomiędzy umysłem i światem oraz fregowskie rozróżnienie pomiędzy *Sinn* i *Bedeutung* wyrażenia językowego. Praca ma charakter głównie polemiczny: Gaskin twierdzi, że problem z filozofią McDowella ma swoje źródło w tym, że brytyjski filozof przyjmuje określony pogląd w filozofii języka, a mianowicie lokuje *to, co pojęciowe* na poziomie sensu, a nie odniesienia; z tej racji, uważa Gaskin, McDowell popełnia błąd indywidualistycznej i intelektualistycznej konstrukcji „porządku uzasadnienia”, co prowadzi go do przyjęcia *noumenalnej* strony poznania, do której podmiot poznający nie ma dostępu (Gaskin 2006, s. vii). Gaskin oprócz krytyki prezentuje także wnikliwą interpretację filozofii McDowella - zwraca uwagę na to, że argumentacja obecna w *Mind and World* ma charakter argumentu transcendentalnego. W drugim rozdziale niniejszej rozprawy przyjmuję tę interpretację i dokonuję jej rozwinięcia. Co więcej, krytyka prezentowana przeze mnie w czwartym rozdziale pracy może być potraktowana jako kontynuacja polemiki dokonanej przez Gaskina, która uwzględnia prace McDowella opublikowane po wydaniu *Experience and the World's Own Language*. Brytyjski filozof bowiem, mimo zarzutów postawionych mu przez Gaskina, nie zmienia swojego podejścia do natury uzasadnienia. Jego poglądy na temat „porządku uzasadnienia” wciąż mają wciąż głównie internalistyczny charakter, co wyjątkowo mocno zostaje podkreślone w eseju *Perception as a Capacity of Knowledge* (McDowell 2011). Jak postaram się pokazać w krytycznej części niniejszej rozprawy, takie podejście do uzasadnienia pociąga za sobą poważne problemy dla przyjmowanej przez filozofa koncepcji *doświadczenia jako otwartości na świat*.

W najnowszej literaturze filozoficznej nie brakuje również pozycji, które przedstawiają McDowella w szerszym kontekście myślowym, między innymi jako reprezentanta (obok Wilfrida Sellarsa oraz Roberta Brandoma) pittsburskiej szkoły filozoficznej (zwanej także pittsburskim neo-heglizmem): *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought* (Redding 2007), *The Intentional Spectrum and*

*Intersubjectivity: Phenomenology and the Pittsburgh Neo-Hegelians* (Baber 2011), *The Pittsburgh School of Philosophy* (Maher 2012). Książka Paula Reddinga jest interesującym wglądem w kwestię źródeł filozofii Sellarsa, McDowella oraz Brandoma. Autor odnajduje w filozofiach wymienionych autorów wątki, które również podejmowali w swojej filozofii Hegel oraz Kant, m. in. problem *tego, co Dane*. Michael Baber w swojej pracy przedstawia spór prowadzony między McDowellem i Robertem Brandomem na tematy dotyczące m. in. percepcji, fenomenologii oraz etyki. W kwestii natury percepcji rozważane są tam poglądy obu filozofów na temat empirycznej treści: są to inferencjalizm Brandoma oraz reprezentacjonizm McDowella. Punktem wyjścia wymienionych stanowisk jest filozofia Wilfrida Sellarsa, a w szczególności przedstawiona przez niego krytyka *tego, co Dane*. McDowell i Brandom opierają swoje poglądy względem treści myślowej na dwóch odmiennych interpretacjach filozofii Sellarsa. McDowell uważa, że myślenie empiryczne posiada reprezentacyjny charakter i z tego powodu percepcja musi pełnić znaczącą rolę w konstytuowaniu się treści empirycznej; Brandom uważa z kolei, że treść myślenia jest rezultatem inferencji i, w konsekwencji, percepcja nie odgrywa istotnej roli w formowaniu się treści empirycznej. W rozdziale pierwszym niniejszej rozprawy przedstawiam zarówno stanowisko Sellarsa na temat *tego, co Dane* oraz omawiam najważniejsze tezy na temat intencjonalności obecne w brandomowskim inferencjalizmie. Chauncey Maher w *The Pittsburgh School of Philosophy* traktuje Sellarsa, McDowella oraz Brandoma jako członków jednej szkoły filozoficznej związanej z Wydziałem Filozofii Uniwersytetu Pittsburskiego, którego do 1989 roku pracownikiem był Sellars, zaś obecnie wykładają tam McDowell oraz Brandom. Autorka zaznacza, że nie tylko miejsce pracy łączy wymienionych filozofów, lecz również zakres podejmowanych zagadnień filozoficznych oraz przyjmowana przez nich metodologia. Do tych zagadnień należą m. in.: problem *tego, co Dane*, normatywny charakter wiedzy, natura przekonań oraz wittgensteinowska kwestia kierowania się regułami.

Na uwagę zasługują także liczne prace zbiorowe poświęcone filozofii McDowella: *Reading McDowell. On Mind and World* (Smith 2002), *Mind in World. Essays on John McDowell's Mind and World* (Boros, Rorty 2005), *McDowell and His Critics* (Macdonald, Macdonald 2006), *John McDowell: Experience, Norm, and Nature* (Lindgaard 2009), *McDowell and Hegel. Perceptual Experience, Thought and*

*Action* (Sanguinetti, Abath 2018). Wymienione pozycje zawierają eseje takich uznanych filozofów, jak: Hilary Putnam, Charles Taylor, Robert Brandom, Barry Stroud, Crispin Wright, Jonathan Dancy, Philip Pettit, Simon Blackburn oraz Robert Pippin. Dotyczą one wielu wątków pracy McDowella: od kwestii uzasadnienia percepcyjnego i statusu wiedzy empirycznej, natury umysłu, historycznych wpływów obecnych w *Mind and World*, po zagadnienia etyczne i aksjologiczne.

\*

Rekonstruowanie stanowiska filozoficznego McDowella opieram o ramy pojęciowe wypracowane w analitycznej tradycji filozoficznej, a w szczególności w epistemologii, filozofii umysłu oraz filozofii języka. Stanowisko to jest filozofią formułowaną w kontekście współczesnych dyskusji i problemów obecnych głównie w dwudziestowiecznej filozofii analitycznej. Kontekst problemowy prac McDowella jest bardzo szeroki: zawiera nie tylko stanowiska dotyczące uzasadnienia i percepcji, ale również teorie treści umysłowej, znaczenia oraz miejsca racjonalności w świecie naturalnym. W związku z powyższym, dużą część niniejszej rozprawy poświęciłem przedstawieniu kontekstu problemowego stanowiska omawianego tutaj autora. W tym celu podjąłem się, między innymi, prezentacji teorii dotyczących intencjonalności, natury sądów (w tym sądów zależnych od przedmiotu oraz sądów „fregowskich”), reprezentacyjnej treści percepcji oraz problemu uzasadnienia percepcyjnego. Uwzględnienie takiego tła teoretycznego miało na celu dopełnienie interpretacji stanowiska McDowella poprzez wskazanie, jakie miejsce zajmuje jego filozofia w sporach prowadzonych we współczesnej filozofii analitycznej.

Główną osią prezentowanej tutaj interpretacji filozofii McDowella względem intencjonalności są jego poglądy wyrażone w pracy *Mind and World*. Dotyczy ich w szczególności rozdział pierwszy oraz drugi niniejszej rozprawy. Oprócz tego uwzględniam liczne artykuły filozofa opublikowane przed wydaniem tej pracy oraz po jej wydaniu; odnoszą się one w szczególności do zagadnienia natury treści umysłowej, teorii znaczenia wyrażenia językowego oraz nastawień

propozycjonalnych<sup>2</sup>. Stanowisko epistemologiczne McDowella zostało przeze mnie opracowane głównie na podstawie artykułów filozofa dotyczących wiedzy empirycznej<sup>3</sup>. Zaznaczam jednocześnie, że podczas badań korzystałem zarówno z oryginalnych wersji artykułów McDowella (publikowanych w czasopismach) oraz wersji ponownie wydanych (zawierających niewielkie poprawki autora) w następujących zbiorach jego tekstów filozoficznych: *Meaning, Knowledge, & Reality* (1998a), *Mind, Value, & Reality* (1998b), *Having the World in the View* (2013a) oraz *The Engaged Intellect* (2013b). Cytaty w tekście rozprawy odnoszą się (z nielicznymi wyjątkami) do wersji artykułów zawartych w wyżej wymienionych zbiorach, gdyż traktuję je jako wersje ostateczne tekstów.

Chciałbym przy tym zaznaczyć, że chociaż analizowane przeze mnie prace publikowane były przez McDowella na przestrzeni niemalże całej jego kariery filozoficznej i dotyczą rozmaitych zagadnień, są one, z wyjątkiem przynajmniej dwóch przypadków<sup>4</sup>, w dużej mierze „jednomyślne”. McDowell w zasadzie nie zmieniał swojego oryginalnego poglądu na temat natury doświadczenia zmysłowego, umysłowości, racjonalności i pojęć względem stanowiska z *Mind and World* i wcześniej publikowanych artykułów; w znacznej większości tekstów opublikowanych po wydaniu tej pracy jedynie modyfikował swoją argumentację. Możliwe było zatem „wydestylowanie” z nich względnie spójnego filozoficznego obrazu dotyczącego zarówno intencjonalności, jak i uzasadnienia percepcyjnego. Niniejszym uznałem, że nie ma potrzeby akcentowania w tekście z jakiego okresu kariery filozoficznej McDowella pochodzą poglądy, które w danym momencie rozważam (poza jednym wyjątkiem, a mianowicie modyfikacją rozumienia koncepcji *pojęciowej treści percepcji*).

\*

---

<sup>2</sup> (McDowell 1977, 1978, 1984, 1986, 1994, 1999, 2000, 2008a, 2013, 2018a, 2018b).

<sup>3</sup> (McDowell 1982, 1995, 2002, 2008b, 2010, 2011, 2013d).

<sup>4</sup> Jest to zmiana w interpretacji fregowskiego sensu, która z początku miała „kartezjański” charakter (McDowell 1977), z kolei później, pod wpływem Evansa, McDowell przyjmuje rozumienie sensu jako zależnego od przedmiotu (McDowell 1984). Drugą zmianą jest pojmowanie pojęciowej treści percepcji, która w *Mind and World* była charakteryzowana jako treść tożsama z sądem (treść propozycjonalna). Następnie, pod wpływem dyskusji z Charlesem Travisem, McDowell uznaje, że reprezentacyjna treść percepcji ma charakter naocznościowy [*intuitional*], co oznacza, że jest ustrukturyzowana w taki sam sposób jak treść sądu (ponieważ podczas jej konstytuowania biorą udział te same zdolności pojęciowe używane podczas formułowania sądu), więc jest ona wyłącznie potencjalnie propozycjonalna. Ten nowy sposób charakteryzowania treści percepcji McDowell formułuje w (McDowell 2008a, 2018b).

W pierwszym rozdziale omawiam stanowisko McDowella wobec intencjonalności. Stawiam tezę, że zjawisko to brytyjski filozof wyjaśnia w ramach koncepcji empiryzmu minimalnego, którą można wyrazić w następujący sposób: *fakt, że myśli nakierowują się na świat jest sensowne jeżeli przyjmiemy, że nakierowują się one na doświadczenie percepcyjne*. Prezentowana przeze mnie interpretacja zawiera przedstawienie teoretycznej podstawy na której opiera się teoria intencjonalności McDowella. W jej zakres wchodzi między innymi kwestia *nastawień propozycjonalnych, sądów jednostkowych, oraz sądów fregowskich*. Ma to na celu wskazanie na motywacje stojące za twierdzeniem McDowella, że intencjonalność winna być rozumiana jako *nakierowanie się umysłu na świat*. W celu dopełnienia rekonstrukcji empiryzmu minimalnego odwołuję się również do krytyki *tego, co Dane* Wilfrida Sellarsa z *Empiryzmu i filozofii umysłu* oraz inferencjalizmu Roberta Brandoma. Sellars ma olbrzymi wpływ na mcdowellowską koncepcję racjonalności oraz na jego teorię treści percepcji: to ze względu na koncepcję *Mitu tego, co Dane* Sellarsa McDowell uważa, że nakierowanie się myślenia na świat winno mieć charakter normatywny. Stanowisko Brandoma jest zaś przykładem koncepcji intencjonalności nabudowanej na ustaleniach Sellarsa, która ma wyraźnie anty-empirystyczny charakter - toteż stanowi ono kontrast względem empiryzmu minimalnego McDowella. Jako alternatywę względem filozofii autora *Mind and World* prezentuję także naturalistyczne podejście do racjonalności i obecną w nim reliabilistyczną teorię uzasadnienia. Przedstawienie takich kontrastów ma na celu wyeksponowanie szczególnego miejsca, jakie zajmuje McDowell na „filozoficznej mapie” współczesnych refleksji dotyczących relacji umysłu i świata.

Drugi rozdział zawiera szczegółową interpretację argumentu McDowella na rzecz twierdzenia, że *doświadczenie jest otwartością umysłu na świat*. Argument McDowella przedstawiam jako argument transcendentálny. Brytyjski filozof uznaje bowiem, że oczywiste twierdzenie na temat natury naszego umysłu, a mianowicie to, iż nasze myśli posiadają treść musi opierać się na zaakceptowaniu tezy, że *doświadczenie otwiera podmiot poznający na świat*. Kluczowym momentem rzeczony argumentacji jest ujęcie percepcji jako stanu posiadającego treść pojęciową. Z tego względu rekonstruuję mcdowellowski konceptualizm, wskazuję na jego najważniejsze tezy i prezentuję jego metafizyczne konsekwencje. Przedstawiam

również dyskusje na temat konceptualizmu McDowella oraz modyfikację tego stanowiska, której filozof dokonuje po opublikowaniu *Mind and World*.

Trzeci rozdział jest rekonstrukcją epistemologicznego stanowiska McDowella. W pierwszej kolejności przedstawiam tam teoretyczne tło, na którym McDowell formułuje swoją epistemologię, czyli problem przedmiotu percepcji oraz problem uzasadnienia percepcyjnego. Następnie dokonuję rekonstrukcji jego dysjunktywizmu epistemologicznego, wskazując na jego motywacje oraz jego główne założenia. W końcowej części rozdziału odnoszę się do krytyki dysjunktywizmu McDowella i przytaczam argumenty na jego obronę formułowane przez samego McDowella oraz innych autorów.

Czwarty rozdział zawiera sformułowane przeze mnie uwagi krytyczne względem stanowiska filozoficznego McDowella. Najpierw skupiam się na krytyce jego teorii uzasadnienia percepcyjnego, a następnie pokazuję, że problemy na epistemologicznym gruncie jego stanowiska pociągają za sobą komplikacje dla ogólnych założeń jego projektu filozoficznego.

# Rozdział I: Empiryzm minimalny jako koncepcja intencjonalności

## 1.1 Umysł, doświadczenie i świat

W niniejszej części rozprawy przedstawiam zarys filozoficznego stanowiska Johna McDowella dotyczącego relacji pomiędzy umysłem i światem. Poniżej prezentuję przegląd najważniejszych wątków tego ujęcia.

Stanowisko McDowella najdobitniej zostało sformułowane w jego dziele *Mind and World*. Biorąc pod uwagę ilość opracowań, prac krytycznych oraz dyskusji dotyczących tej pracy można z całą pewnością stwierdzić, że należy ona do klasycznych dzieł powojennej filozofii analitycznej. *Mind and World* zostało opublikowane po raz pierwszy w roku 1994, będąc zapisem wykładów im. Johna Locke'a wygłoszonych przez McDowella w 1991 roku na Oksfordzie. Tekst ów składa się z sześciu części, które, oprócz niewielkich poprawek i stylistycznych modyfikacji, stanowią wierny zapis przedstawionych na wykładach idei. Dodatkowo, w końcowych partiach książki znajduje się posłowie podzielone na cztery części, gdzie McDowell rozwija niektóre wątki swojej głównej argumentacji. Rozważania zawarte w rzeczonyj pracy opierają się na wynikach namysłu współczesnych McDowellowi filozofów: Donalda Davidsona, Garetha Evansa, Wilfrida Sellarsa, Roberta Brandoma, Richarda Rorty'ego oraz Willard Van Orman Quine'a. „Historycznymi bohaterami” *Mind and World* są zaś Ludwik Wittgenstein, Hans-Georg Gadamer, Immanuel Kant, Arystoteles, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, a także Karol Marks.

*Mind and World* doczekało się drugiego wydania w roku 1996 z dodanym Wprowadzeniem, którego celem była jeszcze większa klaryfikacja głównego wątku pracy. McDowell stwierdza tam, że tematem jego rozważań jest diagnoza lęków współczesnej filozofii oraz zaproponowanie satysfakcjonującego sposobu na ich „wyleczenie”. Lęki te, zdaniem autora *Mind and World*, dotyczą relacji pomiędzy umysłem i światem. Według filozofa relacja ta winna być rozważana w normatywnym kontekście. Takie bowiem stany umysłu, jak *bycie o czymś przekonany* czy *sądzenie o czymś*, których treścią jest to, że *rzeczy mają się tak a tak*

są postawami, dającymi się poprawnie lub niepoprawnie przyjąć wobec tego, czy rzeczy faktycznie mają się tak a tak. McDowell uznaje, że bycie przekonanim czy sądenie o czymś jest aktem *odpowiadania przed światem - odpowiadania przed tym, jak mają się rzeczy* (McDowell 1996, s. xi-xii).

Brytyjski filozof twierdzi, że idea umysłu jako nakierowującego się na pewne stany rzeczy stanowi element stanowiska, które określony zostaje przez niego mianem empiryzmu minimalnego (McDowell 1996, s. xii). Zauważa, że w przekonaniach nakierowujemy się na świat dany w doświadczeniu percepcyjnym - poznawcze położenie podmiotu charakteryzuje się bowiem tym, że konfrontuje się on z rzeczywistością za pomocą zmysłów (McDowell 1996, s. xii). W związku z powyższym, jeżeli w refleksji filozoficznej obecna jest idea, że myśli są na coś nakierowane, oznacza to, że są one intendowane na świat empiryczny. Doświadczenie stanowi wobec tego „trybunał”, który umożliwia myśleniu *odpowiadanie przed światem*. Teza powyższa obiektywizuje, zdaniem McDowella, empiryzm minimalny - stanowisko, przyjmujące znaczenie komponentu doświadczeniowego w procesie formowania się treści myślenia.

Należy zaznaczyć, że ów empiryzm nie pociąga za sobą tezy prowadzącej całą wiedzę do danych doświadczenia (stąd jest on tylko *minimalny*). Empiryzm tak sformułowany nie dotyczy także kwestii epistemologicznych (które, jako takie odnoszą się do warunków *sine qua non* spełnianych przez przekonanie aby mogło uzyskać specjalny status *wiedzy*), lecz czegoś znacznie bardziej fundamentalnego, czyli intencjonalności myślenia - tj. faktu, że myślenie jest *o czymś*. Albowiem, jeżeli myślenie jest nakierowane na świat, można je oceniać jako *poprawne* lub *niepoprawne* wobec świata i, co za tym idzie, jako będące na przykład, *mniemaniem* lub *wiedzą*.

Lęki współczesnej filozofii dotyczące normatywnej relacji myślenia i świata polegają na tym, że z jednej strony, wcześniej wspomniany empiryzm minimalny musi funkcjonować w wyjaśnieniu intencjonalności myślenia, z drugiej jednak strony, w tradycyjnych stanowiskach empirystycznych obecny jest problematyczny wątek, który McDowell utożsamia ze wskazanym przez Wilfrida Sellarsa *Mitem tego, co Dane* (McDowell 1996, s. xii-xvi). Stajemy przed wyborem pomiędzy dwoma, w tym samym stopniu niezadowolającymi, sposobami wyjaśnienia intencjonalności.



Zdaniem McDowella można bowiem przyjąć wyjaśnienie obarczone wspomnianym *Mitem tego, co Dane* albo zaakceptować to proponowane przez stanowiska koherencjonistyczne. Egzemplifikacją koherencjonizmu dla McDowella jest stanowisko Donalda Davidsona wobec uzasadnienia epistemicznego, które przeocza konieczność przyjęcia normatywnego uwarunkowania treści mentalnej.

W ramach stanowiska pierwszego typu przyjmuje się, że warunkiem intencjonalnego charakteru myślenia jest *to, co Dane* - tj. niepojęciowy czynnik, którego standardowym przykładem jest *doznanie zmysłowe*. Problem z tym poglądem polega na tym, że doznania nie mogą wchodzić w normatywne relacje z tym, co pojęciowe. *Doznania zmysłowe* „zamieszkują” bowiem ten sam świat, co takie istności jak błyskawica czy drzewo - należą do świata *natury*, który rządzi się prawami opisywanymi w ramach nauk empirycznych. Z kolei stany typu: *bycie o czymś przekonany*, czy *sądzenie o czymś* przynależą do „świata normatywnego” - tj. relacje między nimi opisywane są w kategoriach bycia uzasadnionym, czy bycia poprawnym. Ludzkie myślenie nie może być zdeterminowane przez zależności przyczynowe. Nie możemy wyjaśniać zjawisk z obrębu świata normatywnego (np. posiadanie przekonania) odwołując się do sfery naturalnej (doznanie zmysłowe), ponieważ są to fenomeny wobec siebie niekompatybilne. O ich wzajemnej niezgodności świadczy między innymi to, że doznania nie posiadają treści pojęciowej, którą można powiązać z treścią przekonania i na podstawie tego powiązania wysunąć wnioski o zachodzeniu między doznaniem a przekonaniem relacji o charakterze normatywnym (np. relacji uzasadnienia). W kolejnych częściach niniejszej rozprawy, a w szczególności w podrozdziale poświęconym Sellarsowi, koncepcja *Mitu tego, co Dane* oraz jej krytyka zostanie znacznie dokładniej zrekonstruowana.

Drugie wspomniane stanowisko, które McDowell określa mianem „koherencjonizmu”, (choć nie jest to najbardziej fortunate określenie<sup>5</sup>) stanowi

---

<sup>5</sup> Nazwa „koherencjonizm” (inaczej również „koherentyzm”) odnosi się do stanowiska względem struktury uzasadnienia wiedzy, zgodnie z którym wiedza nie opiera się na fundamencie (np. przekonaniu bazowym, które uzasadnia inne przekonania, lecz samo nie wymaga uzasadnienia), lecz stanowi sieć wzajemnie uzasadniających się przekonań, które połączone są ze sobą relacją koherencji. Zob. więcej na temat koherencjonizmu w: (Ziobrowski 2019, s. 77-106). McDowell używa określenia „koherencjonizm” w odniesieniu do koncepcji intencjonalności, a nie struktury uzasadnienia. Choć możliwe jest powiązanie ze sobą tych dwóch kwestii (odrzućenie treściowego powiązania pomiędzy doświadczeniem i przekonaniem może prowadzić do odrzucenia możliwości zachodzenia relacji uzasadnienia pomiędzy tymi dwoma stanami), to trzeba mieć na uwadze, że o koherencjonizmie

naturalną konsekwencję krytyki *tego, co Dane*. Wedle stanowisk koherencjonistycznych z uwagi na to, że doświadczenie nie może stanowić czynnika uzasadniającego przekonania podmiotu, konieczne jest odrzucenie twierdzenia o jego normatywnym wpływie na myślenie. Trzeba wobec tego przyjąć, że myślenie na poziomie normatywnym jest niezależne od doświadczenia. Taki pogląd wyraża slogan Donalda Davidsona: tylko przekonanie może uzasadniać inne przekonanie. McDowell nie jest usatysfakcjonowany takim podejściem, ponieważ, jego zdaniem, pogląd o braku elementu transcendentnego wobec myśli jest niekompatybilny z przekonaniem o tym, że myślenie posiada intencjonalną naturę. Jeżeli odrzuca się stanowisko, że coś zewnętrznego może wpływać na myślenie, ignoruje się poziom na który mogą nakierowywać się myśli.

Na tym właśnie polega antynomia, jaką obarczona jest alternatywa koherencjonizmu i stanowisk przyjmujących *to, co Dane*: jesteśmy skazani na wybór jednego z powyższych obrazów intencjonalności a są one, zdaniem McDowella, w tym samym stopniu niezadowolające.

Autor *Mind and World* wskazuje na sposób wyjścia z takiego impasu. W jego ujęciu jest to propozycja „rozluźnionego naturalizmu” [*relaxed naturalism*], którego egzemplifikacją jest *pojęciowa treść percepcji*, czyli koncepcja głosząca, że reprezentacyjna treść doświadczenia percepcyjnego posiada w pełni pojęciowy charakter. Według „rozluźnionego naturalizmu” człowiek w toku rozwoju intelektualnego, zyskuje „drugą naturę”, która przejawia się w umiejętności posługiwania się językiem. Poprzez taki rozwój byt ludzki przekracza swoją pierwszą, „zwierzęcą” naturę i zyskuje naturę racjonalną, stając się tym samym „zwierzęciem myślącym”. Pomimo tego zatem, że owa „druga natura” jest osiągnięta poprzez naukę języka jest ona wciąż naturą i dzięki temu wpływa zwrotnie na umiejętności, które człowiek dzieli z innymi zwierzętami. Dla McDowella takimi zdolnościami jest możliwość percypowania otoczenia oraz zdolność do działania. Przyjmując z kolei, że ludzkie pojęciowe zdolności są czymś naturalnym, nie stajemy przed koniecznością postulowania ontycznej różnicy pomiędzy myśleniem a doświadczeniem. Możliwe jest wtedy do przyjęcia, że umiejętność reprezentowania świata w percepcji jest realizowana dzięki posiadaniu przez ludzi pojęciowych zdolności, a to z kolei

---

zwykle mówi się w kontekście rozważań na temat struktury uzasadnienia, a nie możliwości treści myślenia.

skutkuje uznaniem tezy o pojęciowej treści percepcji. Dysponowanie taką treścią otwiera doświadczenie na normatywność myślenia.

Co ważne, McDowell uznaje, że umiejętność reprezentowania otoczenia w percepcji ma pasywny charakter - podmiot nie ma wpływu na to, *co* jest reprezentowane w tej treści. Umiejętność reprezentowania jest jednak na wskroś pojęciowa - w tworzeniu się reprezentacyjnej treści percepcji biorą bowiem udział zdolności, które również są wykorzystywane w formułowaniu sądów o świecie. Owe zdolności wpływają na charakter treści percepcji, co z kolei pozwala percepcji stanowić czynnik dostarczający treści myśleniu. Dzięki zniwelowaniu ontycznej różnicy pomiędzy myśleniem a doświadczeniem, udaje się, zdaniem McDowella, utrzymać obraz, w którym wyjaśnienie treści myślenia przestaje być problematyczne. Filozof twierdzi jednocześnie, że pojęciowy charakter treści doświadczenia percepcyjnego *otwiera* podmiot na świat. Nie jest zatem tak, że koncepcja pojęciowej treści percepcji służy wyłącznie do wyeliminowania *Mitu tego, co Dane*. McDowell uważa, że zdolności pojęciowe odpowiedniego rodzaju (np. pojęcie *widzialnych powierzchni przedmiotów*) pozwalają odnosić się podmiotowi do pewnego konkretnego doświadczenia percepcyjnego (np. doświadczenia barwnego przedmiotu) jako do doświadczenia będącego fragmentem szerszej rzeczywistości, która jest ujmowalna myślowo. Autor *Mind and World* w związku z tym twierdzi, że pojęciowe zdolności odpowiadają za dopełnianie się treści percepcyjnej, poszerzając jej perspektywę - sprawiają, że treści doświadczenia zostają „umieszczone” w kontekście szerszym niż kontekst doznania (mającego prywatny charakter). Przykładem takiego prywatnego czynnika epistemicznego będzie doznanie okrągłej czerwonej plamy, które, według niektórych teoretyków danych zmysłowych, jest logicznie niepowiązane z faktem, że przed podmiotem znajduje się okrągły, czerwony przedmiot.

Udział pojęciowych zdolności w konstytuowaniu się treści percepcyjnej sprawia, że doświadczenie może być doświadczeniem pewnego stanu rzeczy - tego, że przede mną znajduje się okrągły, czerwony przedmiot. Z tego też powodu, twierdzi McDowell, treścią doświadczenia (gdy podmiot nie jest wprowadzony przez owo doświadczenie w błąd) jest to, że *rzeczy mają się tak a tak*. To, że *rzeczy mają się tak a tak* pozostaje również treścią sądenia. Lecz to, że *rzeczy mają się tak a tak* może być również aspektem rzeczywistości. Wymaga to jednak przyjęcia szczególnej

ontologii. Takiej w której, jak sądzi McDowell, świat składa się z faktów. „Fakt” z kolei określa filozof dwojako - jest to, z jednej strony składnik rzeczywistości, a z drugiej strony przedmiot myślenia. Autor *Mind and World* akceptuje tezę, że świat składa się z rzeczy, do których odnosimy się w takich stanach umysłu jak akty sądenia i bycia przekonanym. Z tego powodu, jeżeli pojęciowe zdolności podmiotu sprawiają, że treść doświadczenia jest treścią sądeniową (wyrażaną w postaci: *że rzeczy mają się tak a tak*), to to sugeruje, że świat, poprzez doświadczenie o takiej treści, wywiera normatywny nacisk na myślenie. Cała relacja: *myślenie - doświadczenie - świat* posiada pojęciowy charakter - nie ma ontycznej różnicy pomiędzy którymkolwiek z wymienionych elementów. Główny problem pracy: *w jaki sposób umysł może nakierowywać się na świat?* zostaje przez McDowella rozwiązany poprzez twierdzenie, że z uwagi na pojęciowy charakter treści doświadczenia istnieje równoważność pomiędzy elementami relacji *umysłu i świata*. Antynomia, która pojawia się podczas prób opisanie wskazanej relacji jest związana, sądzi filozof, z głęboko zakorzenionym przekonaniem, że świat i umysł są dwoma ontycznie odmiennymi sferami nie mogącymi wpływać na siebie w bezpośredni sposób.

W pracach opublikowanych po *Mind and World* McDowell przyjmuje nieco bardziej umiarkowane stanowisko<sup>6</sup>. Nowsze propozycje skupiają się w szczególności na doprecyzowaniu natury doświadczenia percepcyjnego. Drastyczną woltą ze strony McDowella jest odrzucenie twierdzenia, że pojęciowa treść percepcji sprawia, iż doświadczenie posiada propozycjonalny charakter. Odrzucenie propozycjonalnego charakteru treści percepcji zmusza filozofa do przyjęcia, że doświadczenie ma treść naocznościową, która, pomimo tego, że jest nieartykułowana, pozostaje treścią pojęciową. McDowell zdecydowanie odrzuca twierdzenie, o tożsamości treści sądu i treści doświadczenia. Może bowiem zdarzyć się tak, że dwie osoby obserwują ten sam przedmiot, na przykład średniej wielkości czarnego ptaka, lecz z uwagi na różnice w ich zasobach pojęciowych (pierwsza posługuje się pojęciem *samca kosa*, druga zaś nie posiada tego pojęcia), sądy dotyczące treści ich doświadczenia będą się od siebie różnić. Pierwsza z nich będzie zdolna na podstawie doświadczenia sformułować sąd, że widzi przed sobą samca kosa; druga powie, że percypuje średniej wielkości czarnego ptaka. Oznacza to, że takie pojęcia jak *samiec kosa* nie

---

<sup>6</sup> Będą to w szczególności: *Avoiding the Myth of the Given* (McDowell 2009) oraz *Perceptual Experience: Both Relational and Contentful* (McDowell 2013b).

stanowią składnika treści doświadczenia percepcyjnego i są wykorzystywane dopiero podczas formułowania sądu o doświadczeniu. To jednak, zdaniem McDowella, nie pociąga za sobą wniosku, że treść percepcji nie ma pojęciowego charakteru - treść ta bowiem posiada ujednoliczoną strukturę, analogiczną do struktury sądu. Za ujednoliczony charakter treści doświadczenia, podobnie jak w przypadku jednorodnej treści sądu, odpowiadają odpowiednie zdolności pojęciowe którymi dysponuje podmiot.

W wymiarze epistemologicznym równoważność pomiędzy *umysłem* i *światem* pojawia się w filozofii McDowella przy okazji koncepcji uzasadnienia percepcyjnego, zwanej przez interpretatorów dysjunktywizmem epistemologicznym. Jest to mniej istotny wątek *Mind and World*, niebezpośrednio powiązany z problemem intencjonalności myślenia i kwestii możliwości wiedzy empirycznej. W niniejszej rozprawie jest to jednak stanowisko kluczowe, ponieważ stanowi epistemologiczną aplikację obrazu umysłowości i świata, którą McDowell przedstawia w *Mind and World*.

Sednem dysjunktywizmu epistemologicznego McDowella jest twierdzenie, że w doświadczeniu weredycznym zachodzi tożsamość pomiędzy treścią doświadczenia a światem i gdy podmiot zdaje sobie sprawę, że mają miejsce warunki sprzyjające takiej tożsamości, wówczas dysponuje on niepodważalną racją percepcyjną za swoim przekonaniem. Wprowadzenie niepodważalności racji percepcyjnej pozostaje w ścisłym związku z infallibilistycznym poglądem McDowella w kwestii wiedzy empirycznej. Brytyjski filozof twierdzi, że aby wiedza była możliwa trzeba przyjąć, że podmiot może znaleźć się w posiadaniu racji percepcyjnej, która jest niemożliwa do podważenia. Tylko w sytuacji, w której dysponuje on niepodważalną racją percepcyjną można powiedzieć, że przekonanie jest egzemplifikacją wiedzy empirycznej. W innym przypadku bowiem nie ma miejsca znacząca epistemiczna różnica pomiędzy *mniemaniem* i *wiedzą*. Zasadniczy problem dotyczący dysjunktywizmu McDowella polega na tym, że zgodność treści doświadczenia ze stanem świata nie posiada istotnego wpływu na epistemiczną wartość racji percepcyjnej. W związku z powyższym podmiot może nigdy nie znaleźć się w posiadaniu niepodważalnej racji percepcyjnej. Taka zgodność nie jest dostępna dla podmiotu, ponieważ, po pierwsze nie wpływa ona na modyfikację fenomenalnej treści doświadczenia percepcyjnego, a po drugie posiadana przezeń wiedza (np. o

sprzyjających warunkach obserwacji) nie jest wystarczającym materiałem epistemicznym do osądzenia czy doświadczenie jest przypadkiem doświadczenia zgodnego z tym, jak mają się rzeczy. Zgodność doświadczenia ze stanem świata jest w związku z tym kwestią epistemicznego trafu i nie może być uznana za istotny czynnik epistemiczny.

W dalszej części niniejszego rozdziału skupię się na problemie *nakierowania się umysłu na świat* oraz roli doświadczenia percepcyjnego w wyjaśnianiu tego zjawiska. W kolejnych dwóch rozdziałach rozprawy omówię kwestię *pojęciowej treści percepcji* oraz *dysjunktywizmu epistemologicznego* McDowella. Rozdziały te będą zawierać również rozwinięcie zasygnalizowanej powyżej krytyki poglądu McDowella dotyczącego uzasadnienia percepcyjnego.

## **1.2 Natura doświadczenia percepcyjnego jako podłoże lęków współczesnej filozofii**

W początkowych fragmentach Wprowadzenia do *Mind and World* McDowell przyznaje, że inspiracją do jego napisania było to, że główny tekst pracy okazał się trudny do właściwej interpretacji. Z tego powodu w następujący sposób artykułuje jej myśl przewodnią:

“Moim celem jest zaproponowanie stanowiska, w duchu diagnostycznym, dotyczącego pewnych charakterystycznych lęków współczesnej filozofii - lęków, które koncentrują się, jak wskazuje mój tytuł, na relacjach pomiędzy umysłem i światem. Kontynuując medyczną metaforę możemy powiedzieć, że satysfakcjonująca diagnoza powinna wskazać nam na lek. Zamierzam wyjaśnić jak to się stało, że zdajemy się konfrontować z filozoficznym zobowiązaniami znanego rodzaju oraz chciałbym, żeby to wyjaśnienie umożliwiło nam zdemaskowanie tego zjawiska jako iluzji”<sup>7</sup> (McDowell 1996, xi).

---

<sup>7</sup> „My aim is to propose an account, in a diagnostic spirit, of some characteristic anxieties of modern philosophy - anxieties that centre, as my title indicates, on the relations between mind and world. Continuing with the medical metaphor, we might say that a satisfactory diagnosis ought to point

Powyższy fragment stanowi reprezentatywną próbkę filozoficznego stylu McDowella. Kluczowe jest tutaj twierdzenie, że jednym z celów rozważań zawartych w *Mind and World* jest *zdiagnozowanie* lęku, z którym boryka się współczesna filozofia. Rzeczona diagnoza ma pozwolić na odnalezienie leku, który umożliwi poprawę jej kondycji. Zdaniem McDowella zły stan refleksji filozoficznej wynika z faktu, iż opiera się ona na błędach, które dla niej samej są niewidoczne. Niczym terapeuta poznawczo-behawioralny uznaje, że sposobem na polepszenie stanu filozofii jest wykazanie, że źródłem jej lęków są obecne w niej założenia. Sandra M. Dingli twierdzi, że McDowell stosuje w swojej pracy szczególną metodologię rozwiązywania problemów filozoficznych, a mianowicie *kwietyzm*. Wspomniana metoda polega na próbie „wyegzorcyzmowania” (sformułowanie McDowella) problemów filozoficznych, bez angażowania się w filozofię konstruktywistyczną (Dingli 2005, s. xiii). „Egzorcyzmowanie zamiast konstruowania” polega na zaprezentowaniu *domyślnego poglądu* na temat relacji umysłu i świata, który wyraża metafora *otwartości umysłu na świat*. Taki pogląd w kwestii natury relacji umysłu i świata jest oczywisty, niemalże truistyczny - wyraża najbardziej zdroworoządkowy pogląd na temat poznania świata. Maximilian de Gaynesford interpretuje metaforę *otwartości umysłu na świat* jako *otwartość* umysłu na *racje*, których dostarcza mu świat. Podmiot podczas formułowania przekonań nie zamyka się na krytykę ze strony świata - świat „oferuje” podmiotowi racjonalną podstawę dla tego, co ów w danym momencie uznaje za prawdziwe (de Gaynesford 2005, s. 5). Taki *domyślny pogląd*, pomimo swojego truistycznego charakteru, jest poglądem kontrowersyjnym. W filozofii mamy bowiem do czynienia, twierdzi McDowell, z głęboko zakorzenionym przekonaniem o epistemicznej przepaści pomiędzy podmiotem a światem.

Traktowanie filozoficznych problemów jako symptomów choroby powinno nasuwać skojarzenia z wittgensteinowską metodą filozoficznego kwietyzmu, polegającą na uprawianiu filozofii bez formułowania tez filozoficznych (McDowell 2009b, s. 365). Wittgenstein w *Dociekaniach filozoficznych* przyjmuje rolę terapeuty, który próbuje wyleczyć filozofię z choroby, będącej przyczyną niekończących się dyskusji i sporów. W następujący sposób pisze o metodzie filozofii: „Filozof zajmuje się problemem jak lekarz chorobą” (Wittgenstein 2012, § 255). Istotne jest to, że dla

---

towards a cure. I aim at explaining how it comes about that we seem to be confronted with philosophical obligations of a familiar sort, and I want the explanation to enable us to unmask that appearance as illusion.”

kwietystów, którymi są Wittgenstein i McDowell, skuteczne filozofowanie polega na potraktowaniu problemu filozoficznego z dystansem i skupienie się założeniach na gruncie których ów powstaje.

Powyższa interpretacja może być pomocna w zrozumieniu szczególnego charakteru filozofii McDowella. W takim kontekście jego koncepcja *otwartości umysłu na świat* jest zdroworozsądkowym ujęciem relacji umysł-świat. Takie ujęcie jest wolne od założeń, które zmuszają filozofów do wyboru pomiędzy takimi niesatysfakcjonującym stanowiskami, jak koherencjonizm oraz *Mit tego, co Dane*. Kwietyzm McDowella polega na traktowaniu powyższych poglądów jako filozoficznych symptomów bardzo głęboko zakorzonego twierdzenia głoszącego, że doświadczenie percepcyjne jest czymś całkowicie odmiennym względem myślenia pojęciowego. Celem terapii, jaką McDowell przeprowadza w *Mind and World* jest pokazanie, że eliminując dualizm pomiędzy pojęciami i naocznością, możemy uwolnić się od takiego niesatysfakcjonującego wyboru.

Warto do tego dodać, że w omawianej pracy mamy także do czynienia z kwietyzmem wobec sceptycyzmu epistemologicznego. Polega on na zignorowaniu sceptycznych argumentów, które mają podważać koncepcję doświadczenia jako *otwartości umysłu na świat*. Zdaniem McDowella scenariusze przedstawiane przez sceptyków<sup>8</sup> nie są równoznaczne ze skutecznym podważeniem tego obrazu. *Zasada wspólnego czynnika* (na której opiera się wniosek, że doświadczenie nie prezentuje podmiotowi świata niezależnego od umysłu), nie jest wyprowadzana wprost z faktu, że doświadczenie niekiedy wprowadza podmiot poznawczy w błąd. Rzeczona zasada jest założeniem przejętym z kartezjańskiej epistemologii, w której obecne jest przeświadczenie, że treści materiałów epistemicznych (przekonań i doświadczeń) są niezależne od tego, jak mają się rzeczy w świecie. Zaakceptowanie takiej natury czynników uzasadniających będzie przyczyną choroby, której objawem jest sceptycyzm podważający obraz doświadczenia jako *otwartości umysłu na świat* (McDowell 1996, s. 111-113). Jeżeli wyeliminujemy to założenie i uznamy, że czynniki uzasadniające mogą mieć zewnętrzny charakter tj. mogą być zależne od tego, jak mają się rzeczy, wówczas będziemy mogli przyjąć, że doświadczenie bezpośrednio uzasadnia nasze przekonania o świecie, ponieważ *otwiera nas na świat*.

---

<sup>8</sup> Na przykład hipoteza „zwodniczego demona” Kartezjusza czy „mózgu w naczyniu” Hillarego Putnama.



Niemniej głównym tematem *Mind and World* są lęki współczesnej filozofii dotyczące bardziej fundamentalnych zagadnień, a mianowicie natury relacji pomiędzy umysłem i światem. Przedmiotem rozważań McDowella są stany umysłu obecne w dyskursie teoriopoznawczym, czyli akty sążenia oraz bycia przekonanym. Owe stany, według brytyjskiego filozofa, powinny być rozważane w normatywnym kontekście. Wynika to z faktu, że przekonanie, którego treść możemy przedstawić schematycznie, *że jest tak a tak*, może być przyjęte przez podmiot *poprawnie* lub *niepoprawnie* wobec tego, czy rzeczywiście *jest tak a tak* (McDowell 1996, s. xii). Obecne są tutaj echa sellarsowskich rozważań na temat normatywności wszelkiej aktywności poznawczej podmiotu, która będzie rozwijana w dalszej części niniejszego rozdziału. Najogólniej rzecz biorąc według Sellarsa poznanie polega na grze „podawania i poszukiwania racji”, jest przedsięwzięciem normatywnym, w którym główną kategorią jest *uzasadnienie* przekonań na podstawie istniejących w społeczeństwie standardów epistemicznych.

Sednem propozycji filozoficznej McDowella jest uznanie, że najważniejszym kryterium epistemicznym jest sam świat. W konsekwencji bycie przekonanym oraz sążenie są interpretowane przez niego w szczególny sposób: jako stany umysłu *odpowiadające przed światem* [*answerable to the world*]<sup>9</sup> (Tamże, s. xxi). Pojęcie *odpowiadania przed* posiada legislacyjne konotacje. McDowell używając tego pojęcia odwołuje do słów Quine’a o tym, że „(...) nasze twierdzenia o świecie zewnętrznym stają przed trybunałem doświadczenia zmysłowego nie indywidualnie, lecz zbiorowo” (Quine 1969, s. 63). Podobny charakter ma stosunek przekonań wobec świata: są one odpowiedzialne wobec świata w sposób analogiczny do tego jak członek Rady Ministrów jest odpowiedzialny przed Trybunałem Stanu. Trybunał Stanu jest instancją oceniającą, czy członek Rady Ministrów przekroczył swoje kompetencje, na przykład, naruszając Konstytucję. Instancją przed którą odpowiada nasze myślenie jest z kolei świat. Będąc przekonanymi, że pada deszcz, stajemy przed odpowiedzialnością, co do poprawności tego przekonania. Zwracając się w stronę tego, jak mają się rzeczy, możemy upewnić się, czy faktycznie pada deszcz, a, co za tym idzie, czy nasze przekonanie o tym, że pada deszcz jest poprawne lub niepoprawne. Możemy zmodyfikować nasze przekonanie o tym, że pada deszcz jeżeli

---

<sup>9</sup> “This relation between mind and world is normative then, in this sense: thinking that aims at judgement, or at the fixation of belief, is answerable to the world - to how things are - for whether or not it is correctly executed” (MW, xii).

doświadczymy, że rzeczy mają się inaczej. Dzięki takiemu charakterowi relacji umysłu i świata możliwe jest przyjęcie twierdzenia, że świat wpływa na umysł w racjonalny sposób. Nie jest to wpływ wyłącznie kauzalny, którego standardowym przykładem jest zjawisko odbijania się fal świetlnych od powierzchni przedmiotów, które następnie wpadają do oka. Nie ulega wątpliwości, że dzięki takiemu zjawisku podmiot może widzieć otaczające go przedmioty. Występowanie pewnych zdarzeń w świecie stanowi przyczynę niektórych jego przekonań i bez kauzalnej relacji pomiędzy umysłem i światem poznanie empiryczne nie mogłoby się ziścić. Twierdząc, że relacja *nakierowania się umysłu na świat* posiada normatywny charakter McDowell formułuje jedną z głównych tez swojego filozoficznego stanowiska, a mianowicie, że *świat jest dla podmiotu nie tylko przyczyną myśli, lecz również ich racjonalną podstawą*. Z tej racji autor *Mind and World* argumentuje, że *świat jest instancją do której podmiot zwraca się podczas aktów sądzenia i przekonania*. Dla McDowella rzeczony stosunek podmiotu do świata posiada niemalże konwersacyjny charakter - podmiot zwraca się do świata jakby ów był racjonalnym partnerem w dyskusji.

Problem *nakierowania się* myślenia na świat nie jest dla McDowella kwestią *stricte* epistemologiczną. Przedmiotem rozważań jest tutaj sama możliwość tego, że ludzkie myśli (ich treści) są *o czymś*. Jest to kwestia fundamentalna dla refleksji teoriopoznawczych, ponieważ dzięki temu, że myślenie do czegoś się odnosi, przekonania i akty sądzenia mogą być ocenione jako *poprawne* lub *niepoprawne* - mogą być zatem spełnione lub niespełnione wobec tego, jak faktycznie mają się rzeczy. Kwestie rozważane w *Mind and World* dotyczą tego, jak możliwe jest to, że takie stany umysłu, jak akty sądzenia oraz bycie przekonanym *w jakikolwiek sposób* mogą odnosić się do świata - nieważne, czy owo odniesienie będzie poprawne. Pytanie epistemologiczne w rodzaju: *co może uzasadniać nasze przekonania o świecie?* opiera się wszak na założeniu, że myślenie odnosi się do świata. Przedmiotem badań epistemologii może być na przykład kwestia tego, na ile takie odniesienie służy do osiągnięcia normatywnie wyróżnionego przekonania, jakim jest *wiedza*. McDowell stara się pokazać, że przed przystąpieniem do formułowania epistemologicznego stanowiska, należy podjąć się refleksji nad kwestią bardziej fundamentalną, czyli zagadnieniem tego, *w jaki sposób nasze myśli mogą odnosić się do świata*:

„Pytanie, czy nasze myślenie może dać nam wiedzę, nie może nawet powstać, jeśli nie jest spełniony ten warunek wstępny, że nasze myślenie może w ogóle mieć treść empiryczną”<sup>10</sup> (McDowell 2013c, s. 243).

Takie treściowe nakierowanie się umysłu na świat ma charakter *odpowiadania* przed tym, jak mają się rzeczy. McDowell próbuje pokazać, że koncepcja doświadczenia jako *otwartości umysłu na świat* powinna być „domyślnym poglądem” w teorii intencjonalności. Jeżeli zgadzamy się z twierdzeniem, że wszelka aktywność poznawcza człowieka posiada normatywny charakter, to uniknięcie niezadowolającego wyboru pomiędzy *Mitem tego, co Dane* oraz koherencjonizmem musi się wiązać z akceptacją poglądu, że myślenie zawdzięcza swoją treść dzięki wchodzeniu w bezpośrednią i normatywnie wartościową relację z tym, jak mają się rzeczy. Taka bezpośrednia i normatywnie wartościowa relacja jest możliwa, ponieważ percepcja posiada treść pojęciową, dzięki czemu może przenosić w sobie „epistemiczny ładunek” ze świata do umysłu. McDowell uważa, że niechęć przed akceptacją takiej koncepcji doświadczenia prowadzi do problematycznego wyboru pomiędzy twierdzeniem, że doświadczenie w tajemniczy sposób zapewnia naszemu myśleniu treści (*Mit tego, co Dane*), albo z poglądem głoszącym, że doświadczenie nie odgrywa roli w kontytuowaniu się treści myśli (koherencjonizm). Sposobem na rozładowanie lęku, który manifestuje się w powyższym dylemacie jest zanegowanie szkodliwego dualizmu pomiędzy naocznością a pojęciami, a szerzej: dualizmu pomiędzy normami i naturą. Szczegółową rekonstrukcję tego, w jaki sposób ów dualizm jest przez McDowella podważany dokonuję w drugim rozdziale niniejszej rozprawy.

### **1.3 Problem intencjonalności: nastawienia propozycjonalne i ich treści**

W dalszej części tego rozdziału skupię się na motywacjach, jakie stoją za twierdzeniem McDowella, że *empiryzm minimalny* jest jedynym satysfakcjonującym

---

<sup>10</sup> „The question whether some of our thinking puts us in possession of knowledge cannot even arise unless this prior condition, that our thinking can have empirical content at all is met”.

wyjaśnieniem intencjonalności ludzkiego myślenia. Warunek istnienia bezpośredniej relacji umysł-świat, którą umożliwia percepcja nie jest bowiem czymś, co bezpośrednio wynika z twierdzenia, że myśli posiadają treść. W filozoficznych dyskusjach dotyczących intencjonalności mamy do czynienia z poglądami głoszącymi, że treść myślenia jest niezależna od tego, jak mają się rzeczy. Można bowiem myśleć o Pegazie lub o tym, że ziemia jest płaska pomimo tego, że pegaz nie istnieje, a stan rzeczy, w którym nasza planeta jest płaska nie ma miejsca. Wyżej przytoczone przykłady powinny skłaniać do uznania, że treść myślenia powstaje autonomicznie względem świata. Rzecz jasna: myśli mogą w pewnych okolicznościach pasować do faktów; nie wynika z tego jednak, że fakty wpływają na treść myśli. Dyskusja dotycząca zagadnień tego rodzaju odnosi się do szerokiej gamy problemów. Rozważania o „byciu o czymś” myśli prowadzone były już od zarania refleksji filozoficznej i obejmowały kwestie prawdziwości, natury umysłu oraz znaczenia wyrażen językowych. Z uwagi na tak szeroki kontekst w kolejnych dwóch podrozdziałach postaram się nakreślić różne aspekty problemu intencjonalności stanów mentalnych. Będą to, między innymi, sam fenomen „bycia o czymś”, stosunek nastawień propozycjonalnych do sądu w sensie logicznym oraz metafizyka treści propozycjonalnej. W kontekście całości pracy przedstawione niżej rozważania mają na celu prezentację tła problemowego na jakim McDowell nabudowuje swoją koncepcję intencjonalności. Będą one zmierzać do wyjaśnienia dlaczego w koncepcji McDowella doświadczenie percepcyjne pełni centralną rolę (w przeciwieństwie do, na przykład, stanowiska Roberta Brandoma, gdzie percepcja nie ma znaczącego wpływu na konstytuowanie się treści mentalnej).

Najogólniej rzecz biorąc idea *nakierowania się myślenia* polega na odnoszeniu się myślenia do czegoś innego niż ono samo. Taki jego charakter możemy określić mianem jego *intencjonalności* albo jego *bycia o czymś* [*aboutness*]. Pojęcie *intencjonalności* swoje brzmienie zawdzięcza Senece, który stoickie pojęcie ruchu tonicznego - wewnętrznego ruchu rzeczy, napięcia materii - tłumaczy na łacinę jako *intentio* (Mordka 2009, s. 242). Niemniej załączki problemu *bycia o czymś* myślenia i języka można odnaleźć u filozofów poprzedzających stoików. Warto zwrócić uwagę na twierdzenie Parmenidesa z poematu *O naturze* dotyczące tożsamości bytu i myślenia: jeżeli ktoś coś myśli albo coś wyraża, musi istnieć coś, co jest przez niego

myślane lub wyrażane<sup>11</sup>. Twierdzenie to może być zinterpretowane jako uznanie istnienia aktów psychicznych i przedmiotów intencjonalnych, z jednoczesnym założeniem, że przedmioty intencjonalne muszą istnieć realnie (Dąbrowski 2013, s. 32). Sofista Gorgiasz wykazał później problematyczność twierdzenia o tożsamości bytu i myślenia, wskazując na fakt istnienia myśli o przedmiotach nieistniejących<sup>12</sup> (Caston 2002, s. 205-232). Podobną kwestią zajmował się w swoich dialogach Platon. W *Teajecie* Sokrates zwraca uwagę na następujący problem: *jak można myśleć coś, co nie jest faktem?* Jeżeli coś nie jest faktem, to nie istnieje; to, co nie istnieje, jest niczym. Sądzić nic, to w ogóle nie wydawać sądu (Platon 2001, s. 159). Jedno z rozwiązań zaproponowanych przez Sokratesa polega na porównaniu pamięci do woskowej tabliczki, na której odbijają się percepcje i myśli tworząc „ślady” przedmiotów - owe „ślady” są wykorzystywane do formułowania przekonań poprzez zestawianie ich z aktualnymi percepcjami, z którymi mogą być zgodne lub nie. Jeżeli ślad nie odpowiada aktualnej percepcji przekonanie opierające się na takim zestawieniu jest fałszywe<sup>13</sup> (Platon 2001, s. 168).

Doniosłe rozważania na temat treści stanów umysłowych prowadził Arystoteles. Brentano w przypisie do słynnego fragmentu *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* dotyczącego intencjonalności zwraca uwagę na twierdzenie Stagiryty z *O duszy*, które głosi, że przedmiot doświadczenia istnieje w podmiocie, ponieważ zmysły odbierają go „bez materii” (Brentano 1999 s. 126-127). Niemiecki filozof nawiązuje w tym miejscu do rozważań Arystotelesa o szczególnym charakterze doznań zmysłowych:

„Ogólnie o każdym zmyśle trzeba powiedzieć, że jest on ‘tym, co posiada zdolność przyjmowania form zmysłowych [posiadanych przez ciało] bez jego materii’

---

<sup>11</sup> „Tym samym jest bowiem myślenie i to, z powodu czego się myśli. Albowiem bez bytu, w którym się wyraża właśnie to, co jest, Nie odnajdziesz myślenia.” (Wesoły 2001, s. 77).

<sup>12</sup> Caston (1998, s. 253) zagadkę z którą mierzy się Gorgiasz prezentuje w postaci następującej niespójnej triady twierdzeń:

- 1) Myślenie polega na wchodzeniu w relację do tego, o czym się myśli.
- 2) Żadna relacja nie może mieć miejsca, jeżeli którykolwiek z członów tej relacji nie istnieje.
- 3) Czasem to, o czym się myśli, nie istnieje.

<sup>13</sup> Propozycja ta dotyczy w szczególności fałszywości przekonań, odnoszących się do percepcyjnej identyfikacji przedmiotów - fałszywość przekonania takiego rodzaju polega na niezgodności pomiędzy reprezentacją przedmiotu, a jego percepcją. Nie wyjaśnia jednak fałszywości twierdzeń niezwiązanych z percepcją. Inne podane przez Platona propozycje rozwiązania zagadki twierdzeń fałszywych zostały szeroko omówione w: (Caston 2019).

w podobny sposób, w jaki wosk przyjmuje znak sygnetu bez złota lub mosiądzu. Przyjmuje znak złoty lub mosiężny, lecz nie o ile jest złotym lub mosiężnym. Podobnie również ma się zmysł w stosunku do poszczególnych przedmiotów: odbiera wpływ od rzeczy posiadających barwę lub smak, lub dźwięk, ale nie o ile każda z nich jest określoną rzeczą [substancjalną], lecz o ile jest obdarzona daną własnością jakościową i odpowiednio do jej formy” (Arystoteles 1988, s. 109).

Koncepcja niematerialnego odbierania formy w doświadczeniu wiąże się z arystotelesowską krytyką stanowiska Empedoklesa. Według tego filozofa do poznania konieczne jest istnienie w podmiocie doskonałej repliki poznawanego przedmiotu. Arystoteles odrzuca tę koncepcję. Stagiryta uważa, że gdy myślimy o kamieniu, w naszej duszy nie ma kamienia, lecz obecna jest tam wyłącznie jego forma (Arystoteles 1998, s. 68). Poznanie, które przenosi formę bez materii można porównać do odciskania się sygnetu w wosku: chociaż odcisnięcie znaku jest spowodowane przez mosiężny sygnet, w samym znaku nie ma materii sygnetu (mosiądzu). W odniesieniu do doznań zmysłowych formą będzie treść doświadczenia - to, o czym jest doświadczenie. W takim przypadku reprezentacja przedmiotu oraz przedmiot reprezentowany mają taką samą formę, chociaż różnią się materią.

Arystoteles już w tym miejscu wskazuje na bardzo istotną cechę poznającego umysłu, jaką jest zdolność do tworzenia reprezentacji doznawanego przedmiotu. Należy oczywiście zauważyć, że powyższa koncepcja ma swoje ograniczenia. Odnosi się ona bowiem tylko do sytuacji, w której podmiot znajduje się w percepcyjnej styczności z przedmiotem. Można jednak myśleć o przedmiotach, z którymi nie ma się bezpośredniego kontaktu - np. poprzez przypominanie ich sobie. Pamięć nie jest nakierowana na coś obecnego przed podmiotem poznającym (tak jak to ma miejsce w przypadku percepcji), ale na coś, czego już przed nim nie ma. Arystoteles zdaje sobie sprawę, że przyczyną przypominania sobie nie może być przedmiot do którego przypominanie się odnosi, ponieważ ów nie znajduje się w obecności podmiotu. Z tej racji w celu wyjaśnienia sposobu działania pamięci Stagiryta wskazuje na powiązanie procesu przypominania sobie z wyobraźnią [*phantasia*]: tylko przedmiot wyobraźni może być przedmiotem pamięci (Arystoteles 1983, 450a). Rzecz wyobrażalna [*phantasma*] jest śladem pozostawionym przez doznanie, stanowi reprezentację tego, co zostało doznane. Poprzez znajdowanie się w odpowiedniej relacji do *phantasmy* podmiot przypomina sobie reprezentowany przez niego przedmiot (Arystoteles 1998,

450a). Kluczowe jest tutaj to, że osoba przypomina sobie nie ową reprezentację, lecz to o czym jest owa reprezentacja (Caston 1999, s. 257). Można w takim razie arystotelesowską *phantasmę* zinterpretować jako przedmiot intencjonalny poprzez który możliwe jest odniesienie się do pewnego realnie istniejącego przedmiotu, który nie znajduje się w bezpośredniej obecności podmiotu poznającego.

Rozróżnienie na realny i intencjonalny sposób istnienia wprowadza *explicite* Św. Tomasz z Akwinu w *Summie teologicznej*. Akwinata dokonuje tego przy okazji rozważania kryterium podmiotu poznającego: coś jest podmiotem poznającym, jeżeli oprócz swojej formy, może również posiadać formę innej rzeczy. Św. Tomasz nie ma tutaj jednak na myśli uzyskania formy w sposób, w jaki formę uzyskują rzeczy istniejące naturalnie (Pasnau 1997, s. 33). „Naturalne” uzyskanie formy ma na przykład miejsce podczas podgrzewania wody: woda otrzymuje wtedy formę gorąca w sposób materialny. W kontekście Tomaszowej teorii poznania chodzi o formy, które istnieją w sposób *intencjonalny*. Intencjonalne istnienie jest przeciwstawione istnieniu naturalnemu - formom, które istnieją w pierwszym znaczeniu brakuje „ustalonego istnienia w naturze”. Jeżeli pomyślimy o gorącej wodzie, to nasze myśli nie staną się przez to gorące - forma gorąca nie pojawia się w naszym intelekcie naturalnie (czy materialnie), lecz *intencjonalnie*. Takie istnienie formy gorąca jest jego *intencjonalną inegzystencją*, czyli intencjonalnym istnieniem formy poznawanego przedmiotu w intelekcie podmiotu poznającego (Pasnau 1997, s. 35).

Problem intencjonalności został przeniesiony do współczesnej refleksji filozoficznej za sprawą Franza Brentany. W *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* niemiecki filozof rozważał cechę istotową stanów psychicznych, która ma odróżniać je od stanów fizycznych. Za taką właściwość uznał ich *quasi-relacyjność*; akty psychiczne zawsze odnoszą się do pewnej treści, są skierowane na pewien przedmiot:

„Każdy fenomen psychiczny charakteryzuje się tym, co średniowieczni scholastycy nazywali intencjonalną (lub też mentalną) inegzystencją pewnego przedmiotu, a co my [...] nazwalibyśmy odniesieniem do pewnej treści, skierowaniem na pewien obiekt (przez który nie należy tu rozumieć czegoś realnego) lub immanentną przedmiotowością. Każde [zjawisko psychiczne] zawiera coś jako obiekt, chociaż nie każde w ten sam sposób. W przedstawieniu coś jest

przedstawiane, w sądzie - uznawane lub odrzucane, w miłości kochane, w nienawiści nienawidzone, w pożądaniu pożądane itd.” (Brentano 1999, s. 126).

Fakt, że stany umysłowe są na coś nakierowane jest według Brentany tym, co odróżnia je od stanów fizycznych - to, co fizyczne nie posiada bowiem cechy nakierowania się na coś innego. Tim Crane zauważa, że oryginalność stanowiska Brentany polega na twierdzeniu, że pojęcie intencjonalności wyznacza przedmiot badań psychologii, a mianowicie: *to, co mentalne* (Crane 1998, s. 1). Chisholm uzna, że z tezy Brentany wynika, iż mówienie o postawach propozycjonalnych innych osób musi odbywać się w języku intencjonalnym. Co za tym idzie, nie możemy w takich sytuacjach używać języka, który dotyczy nie-psychologicznych faktów (np. faktów fizycznych). Chisholm wnioskuje, że teza Brentany stanowi problem dla naturalistycznego programu, który zakłada badanie zdarzeń mentalnych tylko w granicach nauk empirycznych (Chisholm 1955-156, s. 132-133)<sup>14</sup>.

Warto też podkreślić, że niemiecki filozof mówiąc o nakierowaniu stanu na obiekt nie ma na myśli czegoś realnego - obiekty do których odnoszą się na przykład uczucia nie muszą być obiektami zewnętrznymi - uczucie może być „stopione w jedno” ze swoim przedmiotem (Brentano 1999, s. 129). Przedmiot aktu intencjonalnego istnieje w akcie, nie jest jednak tak, że jest on czymś umysłowym<sup>15</sup>. Jak zauważa Arkadiusz Chrudzimski intencjonalne nakierowanie dla Brentany jest *quasi*-relacją, ponieważ nie możemy utożsamić go z takimi relacjami jak „znajdowanie się obok”, czy „bycie synem” - w przypadku wymienionych wyżej relacji mamy do czynienia ze spełnieniem (i) prawa logicznego o wzajemnej zastępowalności członów prawdziwej identyczności oraz (ii) prawa logicznego o generalizacji egzystencjalnej (Chrudzimski 1997, s. 71). W przypadku relacji intencjonalnych wyżej wymienione prawa nie obowiązują. Z tego, że ktoś myśli na przykład o Gwieździe Wieczornej nie wynika, że myśli o Gwieździe Porannej (nie ma tutaj znaczenia fakt, że obie nazwy oznaczają to samo); z kolei z faktu, że ktoś myśli

---

<sup>14</sup> W sprawie dyskusji z interpretacją Chisholma por. (Moran 1996).

<sup>15</sup> Sam Brentano miał problem z klarownym scharakteryzowaniem natury przedmiotu intencjonalnego. Z jednej strony twierdził, że przedmiot istnieje w akcie, z drugiej strony uznawał, że przedmiot do którego odnosi się podmiot w akcie musi być przedmiotem fizycznym (w przekonaniach, obawach i pragnieniach nie odnosimy się bowiem do naszego własnego stanu psychicznego tylko do czegoś, co istnieje „na zewnątrz” aktu). Jak zauważa Dagfinn Føllesdal Brentanie nie powiodło się sformułowanie jasnej koncepcji przedmiotu intencjonalnego, w której udałoby się pogodzić dwie wyżej wymienione jego cechy (Føllesdal 1982, s. 34).



o Pegazie nie wynika, że Pegaz istnieje. W związku z powyższym Chrudzimski konteksty intencjonalne nazywa za Carnapem kontekstami *nieekstensjonalnymi* (Chrudzimski 1997, s. 71-72). Z powodu *nieekstensjonalności* relacji intencjonalnej niektórzy filozofowie wskazują na bliskie powiązanie jej z intencjonalnością<sup>16</sup>. Fakt zachodzenia tej relacji oraz jej charakter zależy bowiem od sposobu w jaki ujmowany jest przedmiot, lecz nie od samego przedmiotu. Różnica pomiędzy myślami o Gwieździe Porannej oraz Gwieździe Wieczornej polega na tym, że Wenus przedstawiona może być tam na dwa sposoby: jako planeta widoczna rano oraz planeta widoczna wieczorem. Przeniesienia problemu intencjonalności na obszar refleksji dotyczącej języka dokonuje m. in. Chisholm. Filozof ów usiłuje odnaleźć kryterium, które pozwoli rozróżniać zdania, które są intencjonalne (albo są używane intencjonalnie) od tych, które nie mają takiego charakteru (Chisholm 1957, s. 272).

We współczesnej filozofii istotnej rekonstrukcji pojęcia intencjonalności dokonał John Searle'a. W pracy *Intentionality* amerykański filozof proponuje następujący opis tego zjawiska:

„Intencjonalność jest tą właściwością wielu stanów psychicznych i zdarzeń, przez które są one nakierowane lub są one o przedmiotach i stanach rzeczy w świecie. Jeśli na przykład mam przekonanie, musi to być przekonanie, że tak a tak ma miejsce; jeśli się boję, to musi to być strach przed czymś lub przed tym, że coś się wydarzy; jeśli mam pragnienie, musi to być pragnienie zrobienia czegoś lub aby coś się wydarzyło lub miało miejsce; jeśli mam zamiar, musi to być zamiar zrobienia czegoś”<sup>17</sup> (Searle 1983, s. 1).

W odróżnieniu od Brentany Searle'a stwierdza, że tylko niektóre stany i zdarzenia umysłowe posiadają intencjonalność (Searle 1983, s. 1). Mogą to być, na przykład, przekonania, obawy, nadzieje oraz pragnienia. Pomocnym w odróżnieniu

---

<sup>16</sup> Według Józefa Dębowskiego *intencjonalną* naturę świadomość wykazuje na niższych piętrach syntez świadomościowych (na przykład na etapie czysto doznaniowym). Jeżeli intencjonalność jest rozumiana jako pojęciowa czy propozycjonalna konceptualizacja przedmiotu na który nakierowuje się akt intencjonalny, nie można utożsamiać jej z intencjonalnością (Dębowski 2001, s. 51-52). Obecne jest tutaj założenie, że ujmowanie doznań ma charakter niepojęciowy, tj. do świadomego ujęcia, że się doznaje (np. czerwonego przedmiotu) nie potrzebujemy pojęć (np. pojęcia *czerwieni*).

<sup>17</sup> “Intentionality is that property of many mental states and events by which they are directed at or about or of objects and states of affairs in the world. If, for example, I have a belief, it must be a belief that such and such is the case; if I have a fear, it must be a fear of something or that something will occur; if I have a desire, it must be a desire to do something or that something should happen or be the case; if I have an intention, it must be an intention to do something.”

stanów intencjonalnych od nieintencjonalnych może być sposób, w jaki o owych stanach mówimy. Jeżeli ktoś twierdzi, że posiada przekonanie albo pragnienie, zawsze rozsądnie będzie pytać: „O czym właściwie jesteś przekonany?” albo „Czego pragniesz?” – przekonania i pragnienia zawsze do czegoś się odnoszą. Jest to istotne, ponieważ istnieją stany umysłowe, które na nic się nie nakierowują. Przykładami takich stanów, które podaje Searle są nerwowość, podniecenie i nieukierunkowany lęk. Należy zaznaczyć, że pomimo tego, iż takie stany intencjonalne jak przekonania i pragnienia posiadają wspólną cechę bycia *o czymś*, czyli nakierowania się na pewien przedmiot lub stan rzeczy, różnią się w sposobach takiego nakierowywania się (Searle 1983, s. 7). Rzeczony stany mogą posiadać bowiem jeden z dwóch kierunków spełnienia [*direction of fit*]. O byciu przekonanym czy sądziu o czymś możemy orzekać jako o czymś, co jest *prawdziwe* lub *falszywe*. W terminologii Searle’a posiadają one kierunek spełnienia od umysłu do świata [*mind-to-world direction of fit*] (Searle 1983, s. 8). Według takiego ujęcia to, co „znajduje się” w umyśle musi pasować do świata, aby przekonanie lub sądzenie było spełnione. Obawy, pragnienia czy nadzieje nie mogą być prawdziwe lub fałszywe – można się do nich zastosować, mogą być zrealizowane, czy zaspokojone. Stąd ich kierunek spełniania jest określony przez Searle’a jako kierunek od świata do umysłu [*world-to-mind direction of fit*] – świat musi dopasować się do umysłu, żeby obawa, pragnienie, czy nadzieja były spełnione<sup>18</sup>.

Stany umysłu, cechujące się intencjonalnością można określić także mianem nastawień propozycjonalnych. Według klasycznego poglądu, który jest przypisywany Russellowi i Frege’mu, nastawienia propozycjonalne są psychologicznymi relacjami pomiędzy podmiotem a sądem w sensie logicznym (Lindeman 2023). W pracy *Myśl* Frege zauważa, że „[m]ożna wyrażać myśli, nie stawiając ich jako prawdziwych”

---

<sup>18</sup> Koncepcję dwóch kierunków spełniania Searle nabudowuje na intuicji Elizabeth Anscombe z *Intention* (1957, s. 56). Filozofka rozważa tam przykład listy zakupów. Z jednej strony lista zakupów może pełnić funkcję instrukcji - jeżeli została wręczona klientowi sklepu przez jego żonę i ów na jej podstawie dokonuje wyboru produktów do kupienia. Z drugiej strony lista może być narzędziem detektywa, który obserwuje zachowanie klienta sklepu i na podstawie jego wyborów sporządza spis zakupionych przez niego przedmiotów. W pierwszym przypadku błąd (różnica pomiędzy tym, co klient kupił i listą) nie polega na tym, w jaki sposób została sporządzona lista, lecz na tym, jakich wyborów dokonał klient. W drugim przypadku jeżeli wystąpi rozbieżność pomiędzy listą i tym, co kupił klient, problem leży w liście sporządzanej przez detektywa. W dwóch przedstawionych sytuacjach mamy do czynienia z dwoma kierunkami spełnienia intencji: w pierwszym przypadku to klient musi dostosować się do sporządzonej listy (intencją jego jest usatysfakcjonowanie żądań żony, które reprezentuje lista); w drugim przypadku sporządzana lista musi być dostosowana do działania klienta (intencją detektywa jest aby lista poprawnie reprezentowała to, w jakich sposób postąpił klient).

(Frege 1977, s. 107) - do wyrażenia myśli jako myśli prawdziwej wymagane jest bowiem stwierdzenie, że myśl (sąd) jest prawdziwa. *Sądy w sensie logicznym* będą tym, na co nakierowujemy się w pewien sposób, gdy jesteśmy na przykład o czymś przekonani, wątpimy w coś, pragniemy czegoś lub obawiamy się czegoś. Odróżnienie treści myśli od sposobów nastawienia do tej treści jest znaczące, ponieważ możemy mieć różne postawy wobec jednej i tej samej treści propozycjonalnej: mogą być przekonany, że *dzisiaj pada deszcz*, wątpić w to, że *dzisiaj pada deszcz*, pragnąć, żeby *dzisiaj padał deszcz* lub obawiać się, że *dzisiaj pada deszcz*. Jeżeli jestem, na przykład, przekonany, że *dzisiaj pada deszcz*, to uznaję sąd, że *dzisiaj pada deszcz* za prawdziwy; jeżeli obawiam, że *dzisiaj pada deszcz*, to obawiam się, że, sąd, że *dzisiaj pada deszcz* jest prawdziwy, itd. W wyżej przedstawionych przykładach mamy do czynienia z identycznością treści (sądu) i różnicami w modalnościach psychologicznych. Istotną funkcją sądów jest to, że niosą w sobie wartość prawdy lub fałszu. To, jaką wartość logiczną posiada sąd będzie warunkiem, czy nastawienie, którego stanowi on treść, jest spełnione. Posiadanie przez sąd wartości prawdy lub fałszu pociąga za sobą istnienie warunków określających, co musi mieć miejsce, aby sąd był zgodny z tym, jak mają się rzeczy. Warunki prawdziwości sądów są zawarte w ich treści. Sąd o tym, że *dzisiaj pada deszcz* będzie prawdziwy, gdy będzie miał miejsce stan rzeczy opisany w jego treści, czyli to, że *dzisiaj pada deszcz*.

W związku z powyższym, jeżeli rozważamy ideę *nakierowania się myślenia na świat*, akt myślenia będzie rozumiany jako jedno z nastawień propozycjonalnych, czyli pewnej konkretnej postawy (przekonania, sądenia, pragnienia, wątpienia, itd.) przyjmowanej względem sądu w sensie logicznym. Zarysowanie w ramach niniejszej rozprawy takiego tła teoretycznego jest istotne, ponieważ McDowell podziela takie rozumienie myślenia już w początkowych fragmentach *Mind and World*:

„(...) przekonanie albo sądenie, których treścią (tak jak się mówi) jest to, że rzeczy mają się tak a tak - musi być postawą albo stanowiskiem, które jest przyjęte *poprawnie* lub *niepoprawnie* względem tego, czy rzeczy faktycznie mają się tak a tak” (McDowell 1996, s. xii).

Autor *Mind and World* przyjmuje, że intencjonalność stanu umysłowego polega na jego nakierowaniu na treść o charakterze propozycjonalnym - że *rzeczy mają się tak a tak*. Postawami propozycjonalnymi, które mają dla niego szczególne

znaczenie są przekonania oraz akty sądenia. McDowell przyjmuje, że taki rodzaj myślenia jest postawą względem pewnego sądu. Jednocześnie podkreśla, że myślenie empiryczne jest w swej istocie nakierowane na świat. Utożsamienie treści myślenia z tym, jak mają się rzeczy stanowi kluczową tezę stanowiska względem relacji umysł-swiat z *Mind and World*:

„(...) nie ma ontologicznej luki między rodzajem rzeczy, które można mieć na myśli, lub ogólnie rzeczami, które można pomyśleć, a rodzajem rzeczy, które mogą mieć miejsce. Kiedy ktoś myśli prawdziwie, to to, co myśli, jest tym, czym jest. Skoro więc świat jest wszystkim, co ma miejsce (...), nie ma przepaści pomiędzy myślą jako taką a światem”<sup>19</sup> (McDowell 1996, s. 27).

Jest to wyraźna deklaracja identycznościowej teorii prawdy, zgodnie z którą sąd jest prawdziwy wtedy i tylko wtedy gdy jest on identyczny z *faktem* (Dodd 1995, s. 160). Świat dla McDowella będzie złożony z rzeczy, o których możemy *pomyśleć*. Autor *Mind and World* przywołuje przy tej okazji pierwszą tezę *Traktatu logiczno-filozoficznego* Wittgensteina - „Świat jest wszystkim, co jest faktem” (Wittgenstein 2000, s. 5). Interpretuje tę tezę jako wyraz zasypania „przepaści” pomiędzy myśleniem i światem (McDowell 1996, s. 27). Myśl może „dystansować” się od świata gdy jest fałszywa - wówczas identyczność pomiędzy treścią myśli, a tym jak mają się rzeczy nie występuje. Niemniej nie wynika z tego, że myśl i fakt „zamieszkują” ontycznie odseparowane od siebie sfery.

Julien Dood zauważa, że w stanowisku McDowella obecne jest połączenie dwóch wersji identycznościowej teorii prawdy: *mocnej*, według której prawdziwe sądy są rzeczami, z których składa się świat oraz *słabej*, zgodnie z którą fakty są prawdziwymi myślami. Pierwszą wersję formułuje George Edward Moore. Zgodnie z jego poglądem wyrażonym w *The Nature of Judgment* sądy [*propositions*] nie są złożone ani ze słów, ani z myśli, lecz z pojęć [*concepts*]. Pojęcia według Moore’a są *możliwymi przedmiotami myśli* - oznacza to, że są niezależne od umysłu, ale mogą wchodzić w relacje z myślącym podmiotem. Sąd składa się z tak pojmywanych pojęć i relacji między nimi. Jeżeli orzekamy o pewnym zdaniu, że jest prawdziwe,

---

<sup>19</sup> „(...) there is no ontological gap between the sort of thing one can mean, or generally the sort of thing one can think, and the sort of thing that can be the case. When one thinks truly, what one thinks is what is the case. So since the world is everything that is the case (...) there is no gap between thought, as such, and the world” (McDowell 1996, s. 27).

twierdzimy, że koniunkcja pojęć tworzących treść tego zdania jest czymś, co istnieje. Stąd treścią tego zdania będzie fakt - niezależny od umysłu, lecz ujmowalny myślowo aspekt rzeczywistości (Moore 1899, s. 179).

Drugą, słabszą wersję identycznościowej teorii prawdy przedstawia Frege w *Myśli*:

„Mówiąc, że zdanie jest prawdziwe, mamy właściwie na myśli jego sens. Sens zdania jest więc tym, wobec czego może w ogóle pojawić się kwestia prawdziwości. (...). Prawdziwość nie polega w każdym razie na zgodności sensu z czymś innym, gdyż pytanie o prawdziwość powtarzałoby się w nieskończoność” (Frege 1977, s. 104-105).

Frege, tak samo jak Moore, odrzuca korespondencyjną teorię prawdy jako zgodności myśli z rzeczywistością. Samą myśl (*Sinn*), czyli to, o czym prawda może być orzekana, niemiecki filozof charakteryzuje jako coś „niezmysłowego” - prawda nie będzie w takim ujęciu kategorią, którą orzeka się o przedmiotach zmysłowych. Myśli, które odnoszą się do przedmiotów ujmowalnych zmysłami, jak „Słońce wzeszło” mogą być prawdziwe, ale ich prawdziwość nie jest własnością, którą postrzegamy zmysłami. Z tego względu prawdzie nie odpowiada jakaś szczególna własność czy relacja istniejąca w świecie - prawda jest przedmiotem abstrakcyjnym i dlatego może być orzekana wyłącznie o treściach myślenia. Wedle takiej wersji identycznościowej teorii prawdy fakty są umieszczone na poziomie *Sinne*, czyli sposobów prezentacji przedmiotów oznaczanych przez słowa (pojęć).

Dood uważa, że McDowell usiłuje połączyć obie te wersje - z jednej strony *fakt* jest dla niego czymś, z czego składa się świat - przyznaje zatem, że faktem są stany rzeczy niezależne od umysłu; z drugiej strony ów *fakt* rozumie tak jak Frege - faktem jest prawdziwa myśl (Dood 1996, s. 162). Biorąc to pod uwagę należy zauważyć, że według autora *Mind and World* świat posiada charakter pojęciowy. W myśleniu podmiot nakierowuje się na *sąd*, który, jeżeli jest prawdziwy, stanowi składnik świata. W takim przypadku, jeżeli nasze przekonanie jest poprawne, jest ono przekonaniem, które bezpośrednio nakierowuje się na świat, ponieważ jego treść jest identyczna z tym, co ma miejsce. Treścią prawdziwego przekonania nie jest sposób, w jakim podmiot myśli o świecie (który okazuje się prawdziwy), lecz to, jak faktycznie mają się rzeczy. McDowell podaje następujący przykład:

„(...) ktoś może myśleć, że, na przykład, *zaczęła się wiosna* i ta sama rzecz, czyli to, że *zaczęła się wiosna* może być tym, jak mają się rzeczy” (McDowell 1996, s. 27).

Identyznościowa koncepcja prawdy zaproponowana przez McDowella prowadzi do interesującego ontologicznego obrazu, zgodnie z którym taka rzecz jak *początek wiosny* stanowi element, z którego składa się świat. Taki obraz może wydawać się niespójny z tym, w jaki sposób zwykle rozumie się naturę takich pojęć, jak *początek wiosny*. To, w jaki sposób sądzimy o świecie jest zależne od naszych zdolności pojęciowych i tego, w jaki sposób owe decydujemy się wykorzystać. Możemy na przykład w kontekście początku okresu wegetacji sądzić, że *zaczęła się wiosna*, możemy również, tak jak podmiot liryczny *Ziemi jałowej* T. S. Eliota, być przekonani, że jest to okres najokrutniejszy<sup>20</sup>. Takie myśli będą stanowiły odmienne pojęciowe ujęcia odnoszące się do klasy pewnych zjawisk, które, jak się wydaje, istnieją niezależnie od sposobów, w jakich dokonujemy tych ujęć. Na obronę McDowella należy zauważyć, że to, czy *zaczęła się wiosna* może być ocenione jako prawdziwe lub fałszywe (może zatem stanowić aspekt rzeczywistości), z kolei sąd, że jest to okres najokrutniejszy nie posiada wartości prawdziwościowej, bo jest wyłącznie poetyckim wyrazem doświadczeń podmiotu go formułującego (według Fregego taka myśl nie byłaby zatem myślą, tylko myślą pozorną [*der Scheingedanke*])<sup>21</sup>. To może oznaczać, że taka rzecz, jak *początek wiosny* stanowi aspekt rzeczywistości, z kolei *bycie okrutnym przez początek wiosny* jest wyłącznie subiektywną interpretacją owego aspektu rzeczywistości i nie jest częścią świata obiektywnego.

Problem ze stanowiskiem McDowella wobec identyzności myśli i rzeczywistości leży gdzie indziej. Zwraca na niego uwagę Jan Wawrzyniak w swojej krytyce identyznościowej koncepcji prawdy autora *Mind and World* (Wawrzyniak 2015, s. 47-48). Polski filozof rozważa pytanie, czy myśl, że autor *Traktatu* podczas I wojny światowej znajdował się przez pewien okres w dawnej stolicy Polski jest tą samą myślą, że Wittgenstein pomiędzy rokiem 1918 a 1918 przebywał przez pewien czas w Krakowie. Oba twierdzenia nie są równoznaczne - możliwe jest bowiem

---

<sup>20</sup> “April is the cruellest month, breeding  
Lilacs out of the dead land, mixing  
Memory and desire, stirring  
Dull roots with spring rain” (Eliot 1965, s. 27).

<sup>21</sup> Por. (Ryglaski 2012, s. 49).

przyjęcie pierwszego twierdzenia i odrzucenie drugiego. Z tego jednak nie wynika, że opisują one dwa różne fakty; opisują jeden fakt na dwa różne sposoby. To, że jeden fakt jest możliwy do opisanego na dwa sposoby może implikować, że przytoczone twierdzenia dotyczą tych samych obiektów i głoszą, że pomiędzy nimi zachodzą relacje tego samego rodzaju. Niemniej podważa to główną tezę identycznościowej teorii prawdy McDowella głoszącą, że prawdziwe myśli są tożsame z faktami. Wawrzyniak podsumowuje swój argument w następujący sposób:

„Gdyby (...) dwie różne prawdziwe myśli były identyczne z jednym faktem, to na mocy przechodniości relacji identyczności dwie różne myśli byłyby identyczne. To zaś jest jawnym absurdem” (Wawrzyniak 2015, s. 47).

Według Wawrzyniaka problem z teorią prawdy McDowella polega na tym, że nawet jeżeli rozważymy, że tylko sądy prawdziwe są identyczne z faktami, to wciąż możemy mieć do czynienia z rozbieżnością treści dwóch myśli odnoszących się do tego samego faktu. Z tego powodu trudno utrzymać twierdzenie, że fakt jest tożsamy z prawdziwą myślą. Zarzuty tego rodzaju mogą zostać osłabione jeżeli weźmiemy pod uwagę nową wersję konceptualizmu McDowella (omawianą w szczegółach w podrozdziale 2.8 niniejszej rozprawy). Brytyjski filozof osłabia tam „propozycjonalność” rzeczywistości poprzez zmodyfikowanie koncepcji treści percepcji (która pełni rolę przewodnika pomiędzy myślami a faktami): uważa, że treść percepcji nie jest propozycjonalna, lecz naocznościowa. Treść doświadczenia nie staje się przez to treścią niepojęciową, ponieważ jest ustrukturyzowana dzięki działaniu pojęciowych zdolności posiadanych przez podmiot (posiada zatem strukturę przygotowaną do stania się treścią przekonania lub sądenia). Propozycjonalność według nowego konceptualizmu McDowella jest cechą zarezerwowaną wyłącznie dla treści myślenia - jest ona rezultatem dyskursywnej zdolności łączenia ze sobą różnych znaczeń. W ramach takiej koncepcji można wyjaśnić sytuację, w której dwie różne myśli dotyczą tego samego faktu; myśli posiadają treść propozycjonalną, która jest formułowana przez podmiot. Niemniej taki osłabiony konceptualizmu z jego podziałem treści umysłowej na treść propozycjonalną i treść naocznościową może pociągać za sobą poważne problemy dla ogólnych założeń projektu filozoficznego McDowella i podważać zarówno identycznościową teorię prawdy, jak i rekonstruowaną tutaj teorię intencjonalności autora *Mind and World*.

W kontekście problemu intencjonalności należy zauważyć, że gdy McDowell pisze o nastawieniach propozycjonalnych takich, jak przekonanie lub sądzenie, to z jednej strony mówi o nich jako o stanach umysłu nakierowanych na *świat*, z drugiej strony jako o stanach umysłu nakierowanych na *sąd*. Na gruncie filozofii McDowella nie ma tutaj sprzeczności, ponieważ te dwa elementy są, w pewnych sytuacjach, ze sobą tożsame. Brytyjski filozof uznaje bowiem, że *treść, z którą do czynienia ma umysł w aktach myślenia i doświadczenia ma całkowicie pojęciowy charakter*. W dalszej części niniejszego wywodu będzie to szczególnie widoczne w sposobie, w jaki autor *Mind and World* traktuje sądy jednostkowe oraz treść percepcji. Co istotne, dla McDowella taki całkowicie pojęciowy charakter treści nie świadczy o tym, że, parafrazując wcześniej przytaczany *Traktat logiczno-filozoficzny*: „granice treści wyznaczają granice myśli”. W *Mind and World* mamy do czynienia z tezą, że myślenie posiada treść pojęciową i *jednocześnie* może być ono o tym, jak mają się rzeczy. Świat bowiem, zdaniem McDowella, również posiada pojęciową naturę. Zarzut o idealizm filozof odpiesza wskazując na różnicę pomiędzy *aktem myślenia* a *treścią myślenia*. Zgodnie z takim poglądem świat składa się z tego, co stanowi treść myślenia, czyli z rzeczy, na które nakierowujemy się podczas aktu myślenia (McDowell 1996, s. 28). Nie jest zatem tak, że świat jest konstytuowany w akcie myślenia. Jego pojęciowa natura polega na tym, że jest on całkowicie ujmowalny w myśleniu<sup>22</sup>.

Dla McDowella stosunek myślenie-świat będzie relacją, w którym żadna ze stron nie jest szczególnie priorytetowa. Stosunek myślenie-świat ukazane w *Mind and World* możemy określić jako relację partnerską - myślenie operuje na treści, z której składa się świat, bo świat składa się z treści, na których myślenie może operować. Nie mamy tutaj do czynienia z „epistemicznym antagonizmem” ze strony świata czy myślenia - żadna ze stron tej relacji nie posiada natury, która uniemożliwiłaby istnienie epistemicznie równościowej relacji pomiędzy nimi.

Stosowne wydaje się sformułowanie w tym miejscu bardzo ogólnego wniosku: strategią wyjaśnienia fenomenu intencjonalności w *Mind and World* jest uargumentowanie, że możliwa sytuacja, w której pomiędzy myśleniem oraz tym, do czego myślenie się odnosi zachodzi ontyczna tożsamość. Myślenie odnosi się z jednej

---

<sup>22</sup> Szerzej koncepcja „świata” w filozofii McDowella zostanie omówiona w drugim rozdziale niniejszej rozprawy (2.6).



strony do sądu w sensie logicznym, z drugiej strony prawdziwe sądy logiczne są tym, z czego składa się *świat*. W kolejnych częściach niniejszej pracy zostanie omówione w szczególności między innymi to, z jakiego powodu McDowell usiłuje wykazać ontyczną tożsamość pomiędzy treścią myślenia i światem oraz to, czym charakteryzują się oba człony tej relacji.

#### **1.4 Natura sądów: treści zależne od przedmiotu i fregowskie sensy**

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na pojęcie *sądu*, a w szczególności *sądu jednostkowego*. Będzie to równoznaczne z rozważeniem „zewnętrznego czynnika” w stanowisku McDowella wobec intencjonalności. Filozof proponuje dość osobliwą koncepcję świata jako posiadającego pojęciową naturę, a punktem wyjścia jego rozważań na temat natury myślenia jest to, że myślenie musi nakierowywać się na coś innego niż ono samo. Pomimo tego zatem, że w pewnym momencie następuje w rozważanym tutaj stanowisku zrównanie świata i treści myślenia (gdy treść tego myślenia jest prawdziwa), to zasadnicze dla rozważań McDowella jest twierdzenie, że takie stany umysłu jak przekonanie czy sędzenie muszą być rozumiane jako w swej istocie nakierowane na świat. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że jeżeli twierzymy, iż myśli zyskują treść dzięki nakierowaniu się na coś, to to na co są skierowane, winno mieć naturę odmienną, niż owe myśli. Autor *Mind and World* kładzie jednak nacisk na to, że treść myślom może zapewnić tylko coś, co samo już posiada pojęciową naturę. W dalszej części niniejszego rozdziału wskazana zostanie motywacja stojąca za wykluczeniem roli tego, co niepojęciowe w konstytuowaniu się umysłowej treści. Jest ona powiązana z krytyką *Mitu tego, co Dane* Wilfrida Sellarsa i wymaga przedstawiania szerszego kontekstu. W tym miejscu rozważę ogólną naturę relacji pomiędzy myśleniem i światem na przykładzie stanowiska McDowella wobec sądów jednostkowych. Przed przystąpieniem do omawiania tego poglądu, należy wskazać na dwa ujęcia sądu, które określa się w filozofii analitycznej sędami russellowskimi oraz sędami fregowskimi - pogląd w kwestii tych sądów przyjmowany przez McDowella opiera się bowiem na obu tych ujęciach.

W tradycji analitycznej zakłada się, że wszystkie zdania w sensie logicznym znajdują się w semantycznej relacji *wyrażania* do „sądu”, czyli pozajęzykowego przedmiotu abstrakcyjnego, który reprezentuje w pewien sposób warunki prawdziwości tego zdania (Ciecierski 2013, s. 88). Jak zostało zasygnalizowane w poprzednim podrozdziale o sądach możemy mówić w kontekście nastawień propozycjonalnych: są one tym, na co podmiot nakierowuje się gdy, na przykład jest o czymś przekonany lub w coś wątpi. W kwestii koncepcji treści nastawień propozycjonalnych można wyróżnić za Tadeuszem Ciecierskim koncepcję *przyczynowo-pragmatyczną* oraz *lingwistyczną*. Zgodnie z pierwszą - przyjmowaną na przykład przez Roberta Stalnakera - sądy mogą być określone jako funkcje z *jakiegoś* zbioru światów możliwych w zbiór wartości logicznych lub jako wybrane podzbiory *jakiegoś* zbioru światów możliwych (Ciecierski 2013, s. 88). Według *teorii lingwistycznej* wszystkie postawy propozycjonalne są relacjami systemu poznawczego i treści, która jest zapośredniczona przez reprezentację szczególnego rodzaju. Reprezentacja ta charakteryzuje się strukturą językową (albo symboliczną). Struktura sądu w ujęciu lingwistycznym będzie funkcją struktury reprezentacji oraz treści elementów terminalnych (atomowych) struktury składniowej (Ciecierski 2013, s. 96). Istotą koncepcji lingwistycznych jest myślenie o sądach jako o czymś w swej istocie złożonym oraz ustrukturyzowanym - sądy są złożonymi bytami, posiadającymi części lub składniki, które są powiązane ze sobą w określony sposób. Zdanie: *Piotr lubi Agatę* wyraża sąd, który można przedstawić jako uporządkowaną trójkę składającą się z Piotra, relacji lubienia oraz Agaty (King 2007, s. 7). W tym miejscu przedstawię dwa klasyczne stanowiska względem natury sądów ustrukturyzowanych - w obu przypadkach mamy do czynienia z różnymi odpowiedziami na metafizyczne pytanie, które możemy wyrazić w następujący sposób: *jakimi rodzajami bytów są części składowe sądów tego rodzaju?*

Russell w *The Principles of Mathematics* odróżnił sąd od zdania go wyrażającego, uznając, że sąd nie składa się ze słów, lecz z przedmiotów wskazywanych przez słowa (Russell 1903, s. 47). Należy zgodzić się z Russellem, że sąd i zdanie go wyrażające nie są tym samym - różne zdania mogą bowiem wyrażać te same sądy. Sąd wyrażony w zdaniu „Dzisiaj jest gorąco”, może być także wyrażony jako: „It’s hot today”, czy „Heute ist es heiß”. Sądy mogą być „sądami ogólnymi” [*general propositions*], tj. sądami, które dotyczą pewnego indywiduum,

jeżeli owo indywiduum podpada pod deskrypcję zawartą w ich treści. Russell wyróżnia także „sądy jednostkowe” [*singular propositions*]: owe składają się z pewnego indywiduum, właściwości oraz relacji. W literaturze taki rodzaj sądów określa się również mianem sądów russellowskich w celu odróżnienia ich od sądów fregowskich (czy też „fregowskich myśli”<sup>23</sup>), które posiadają wyłącznie postać sądów ogólnych. David Kaplan w *Demonstratives* pisze o russellowskich sądach jednostkowych w kontekście terminów jednostkowych [*singular terms*] - owe charakteryzują się tym, że odnoszą się do denotowanego przedmiotu bez pośrednictwa fregowskiego *Sinn* (Kaplan 1989, s. 483).

W odniesieniu do koncepcji sądów jednostkowych możemy przyjąć, że treść wyrażana w zdaniu: „Ta kawa jest ciepła” będzie składała się z przedmiotu, jakim jest konkretna kawa (do której, w konkretnym kontekście, odnosi się wyrażenie wskazujące „ta kawa”) oraz predykatu opisującego własność, jaką jest ciepło. Biorąc pod uwagę takie rozumienie sądu, można przyjąć, że w przekonaniu, którego treścią jest sąd jednostkowy, podmiot nakierowuje się na indywidualne przedmioty oraz właściwości występujące w świecie. Przekonania tego typu określane są w literaturze mianem przekonania *de re* i odróżnia się je od przekonania *de dicto*<sup>24</sup>. Osoba, która posiada nastawienie *de re* względem przedmiotu znajduje się w bezpośredniej relacji do przedmiotu (np. relacji percepcyjnej); treścią nastawienia *de re* jest sąd jednostkowy (Bach 2010, s. 43). Według Russella bycie przekonany o prawdziwości sądu jednostkowego będzie możliwe wyłącznie w sytuacji, w której podmiot posiada dostęp do przedmiotu. Taki dostęp określa mianem „wiedzy bezpośredniej” [*knowledge by acquaintance*], której paradygmatycznym przykładem jest wiedza uzyskiwana przez percepcję; przedmiotem jej zaś nie może być nic innego oprócz danych zmysłowych. Sam Russell nie zaakceptowałby interpretacji głoszącej, że sądy jednostkowe mogą dotyczyć takich przedmiotów, jak kawa czy kubek. Do jestestw tego rodzaju nie możemy mieć bowiem bezpośredniego dostępu - poznanie ich jest przedmiotem „wiedzy przez opis” [*knowledge by description*] i - co za tym idzie - sąd o nich będzie miał charakter sądu ogólnego. Jest to związane z tzw. *zasadą Russella*, która głosi, że podmiot nie może sformułować przekonania jeżeli nie wie, o jakim przedmiocie ono jest (Russell 1912, s. 58). Osoba żywiąca przekonanie *de re*

---

<sup>23</sup> Por. Noonan (1984).

<sup>24</sup> Por. klasyczne sformułowania tego rozróżnienia w: (Quine 1966), (Burge 1977).

musi posiadać zdolność do odróżnienia przedmiotu swojego przekonania od innych przedmiotów (Evans 1982, s. 89). Jeżeli ktoś wypowiada zdanie „Ta kawa jest ciepła”, lecz mylnie identyfikuje przedmiot, do którego odnosi się wyrażenie „Ta kawa”, to zdanie owo nie wyraża sądu, lecz nonsens (Russell 1905, s. 46). Taka mylna identyfikacja jest możliwa w przypadku „zwykłych” przedmiotów: kawa może zostać pomyłona z kawą zbożową; samiec kosa może być mylnie rozpoznany jako samiec wieszczka. Nie można jednak pomylić się co do tego, że w danym momencie doświadcza się czegoś czarnego lub „czarnej danej zmysłowej”.

Pomimo obecności wyżej wspomnianej restrykcji, można zauważyć, że idea sądów jednostkowych pociąga za sobą twierdzenie, iż treścią niektórych stanów umysłu jest konkretny przedmiot. Russellowska koncepcja sądów implikuje, że, *przynajmniej* w odniesieniu do sądów jednostkowych, bez dostępu umysłu do przedmiotu niemożliwe jest, aby ten do czegoś się odnosił. Na tym także polega motywacja Russella stojąca za uznaniem, że przedmiotem nastawień *de re* muszą być dane zmysłowe. Jeżeli podmiot nakierowuje się w myśli jednostkowej na przedmiot, który nie istnieje, to treść jego myśli jest nonsensem. Istnienie przekonań *de re* implikuje, że niektóre stany umysłu dotyczą przedmiotów w sposób bezpośredni. Co za tym idzie, przyjęcie możliwości istnienia sądów jednostkowych, pociąga za sobą twierdzenie, że w pewnych przypadkach ma miejsce bezpośrednia relacja poznawcza pomiędzy myślą i przedmiotem tej myśli. Problem polega na tym, że Russell dokonuje radykalnego ograniczenia zasięgu takich sądów, więc w konsekwencji nie da się ich stosować rozważając myśli odnoszące się do przedmiotów niebędących danymi zmysłowymi<sup>25</sup>.

Klasycznym stanowiskiem, w którym potrzeba przyjęcia sądów jednostkowych zostaje wyeliminowana jest to zaproponowane przez Fregego. Wedle tej koncepcji elementami składowymi sądów są *sposoby prezentacji* indywidualnych

---

<sup>25</sup> Większość współczesnych filozofów akceptujących istnienie sądów jednostkowych odrzuca russellowską restrykcję. Filozofowie ci akceptują, że sądy, a przynajmniej sądy ustrukturyzowane, dzielą się na sądy jednostkowe i ogólne; że posiadanie nastawienia *de re* o pewnym przedmiocie jest znajdowaniem się w bezpośredniej relacji do tego przedmiotu oraz że treścią nastawień *de re* jest sąd jednostkowy (Bach 2010, s. 43). Imogen Dickie uznaje na przykład, że możliwy jest bezpośredni kontakt myślącego podmiotu ze zwykłym, średniowymiarowym przedmiotem na mocy istnienia percepcyjnego ogniwa z owym przedmiotem (Dickie 2010, s. 213). Filozofka argumentuje za tym stanowiskiem odwołując się do empirycznych badań, które sugerują, że przedpojęciowe procesy percepcyjne dostarczają systemowi poznawczemu informacje na temat zwykłych, średniowymiarowych przedmiotów (Dickie, 2010, s. 215).

przedmiotów, prezentacji, które, należy dodać, są ukonstytuowane niezależnie od powiązanych z nimi przedmiotów. Taka koncepcja sądów jest określona mianem sądów fregowskich i wiąże się z wprowadzonym przez Fregego odróżnieniem na sens [*Sinn*] oraz znaczenie [*Bedeutung*] wyrażenia językowego (Frege 1977, s. 60-88). Według klasycznego fregowskiego przykładu, *znaczeniem* wyrażenia „Gwiazda Wieczorna” jest jego ekstensja, czyli Wenus, a jego *sensem* pewna unikalna perspektywa dotycząca denotowanego przedmiotu - jego *sposób prezentacji*. Pomimo tego, że wyrażenia „gwiazda wieczorna” oraz „gwiazda poranna” odnoszą się do tego samego przedmiotu (Wenus), to posiadają różne *sposoby prezentacji*: pierwsze wyrażenie przedstawia Wenus jako *gwiazdę widoczną wieczorem*, drugie zaś jako *gwiazdę widoczną rano*. Chalmers (2004, s. 172) zauważa, że podobnego odróżnienia możemy dokonać w przypadku treści stanów umysłu. Sąd wyrażony w zdaniu „Gwiazda wieczorna jest jasna” jest złożony z pojęć (*sposobów prezentacji*), takich, jak *gwiazda wieczorna* oraz *jasność*. Pojęcia te posiadają następujące ekstensje: Wenus i własność jasności - są to przedmioty denotowane przez wyrażenia „Gwiazda wieczorna” oraz „jasność”. Rzeczne jestestwa nie są jednak tym, na co podmiot nakierowuje się w swoich nastawieniach propozycjonalnych. Możliwa jest bowiem sytuacja, w której posiada się dwa różne nastawienia wobec sądów koekstesywnych. Takie sądy jak „Ja zostałem zraniony” (wypowiedziany przeze mnie - Michała Bochena), oraz „Michał Bochen został zraniony” (wypowiedziany przez mojego przyjaciela) są sędami wyrażającymi dwie różne myśli, chociaż pojęcia „Ja” oraz „Michał Bochen” posiadają tę samą ekstensję (Frege 1977, s. 112-113). Ktoś, kto nie wie, iż Gwiazda Poranna i Gwiazda Wieczorna posiadają to samo odniesienie, może przyjąć, że zdanie „Gwiazda wieczorna jest jasna” jest prawdziwe, nie uznając jednocześnie prawdziwości zdania, iż „Gwiazda poranna jest jasna”. Według fregowskiej koncepcji sądu tym, na co nakierowujemy się w naszych nastawieniach nie są przedmioty i właściwości istniejące w świecie, lecz abstrakcyjna treść ukonstytuowana ze *sposobów prezentacji* przedmiotów denotowanych przez wyrażenia. Jeżeli treścią myśli jest sąd wyrażony w zdaniu „Ta kawa jest ciepła”, to wyrażenie „ta kawa” nie będzie bezpośrednio odnosić się do pewnego konkretnego indywiduum, lecz do czegoś, co można utożsamić z russellową deskrypcją określoną w rodzaju: „Kawa znajdująca się na biurku Michała Bochena”. Jeżeli istnieje indywiduum popadające pod deskrypcję „Kawa znajdująca się na biurku

Michała Bochena”, można powiedzieć, że sąd wyrażony w zdaniu „Ta kawa jest ciepła” odnosi się do pewnego stanu rzeczy.

Takie ujęcie treści propozycjonalnej prowadzi do zanegowania myśli zależnych od przedmiotów. W ujęciu fregowskim każde zdanie odnosi się do świata w sposób niebezpośredni - elementem pośredniczącym pomiędzy wyrażeniem a przedmiotem denotowanym przez to wyrażenie jest *sposób prezentacji* tego przedmiotu (który, według niektórych interpretacji, może być wyrażane za pomocą russellowskiej deskrypcji). Zgodnie z takim ujęciem wszystkie myśli będą stanowiły tzw. myśli opisowe [*descriptive thoughts*], czyli myśli, których treścią są sądy ogólne. Uznanie, że w aktach myślenia nakierowujemy się wyłącznie pewną abstrakcyjną treścią, a nie na konkretne przedmioty ma naturalnie swoje zalety. Pozwala przyjąć, że możliwe jest posiadanie różnego rodzaju nastawień względem sądów koekstensywnych - można być przekonanym, że autorem *Lalki* był Bolesław Prus, jednocześnie zaprzeczając, że był nim Aleksander Głowacki. W ramach takiej koncepcji możliwe jest zaakceptowanie, że zdania, w których występują wyrażenia pozbawione odniesienia, takie jak „Nyarlathotep” czy „Tomcio Paluch”, mogą wyrażać sądy, stanowiące treści nastawień propozycjonalnych. Takie ujęcie natury myślenia pozwala także wyjaśnić możliwość myślenia o przedmiotach, z którymi nie miało się bezpośredniego kontaktu. Gdy myślę o H. P. Lovecraftcie myślę o pewnym indywiduum, chociaż nigdy nie miałem i nigdy nie mogłem mieć z nim osobiście do czynienia. Zwolennik fregowskiej teorii sądów uznałby, że moje myślenie o Lovecraftcie jest możliwe, ponieważ w swoich myślach nakierowuję się na pewien *sposób prezentacji* tego indywiduum; w przypadku Lovecrafta ów *sposób prezentacji* można zawrzeć w następującej deskrypcji: „Autor, który stworzył postać Nyarlathotepa”.

Biorąc pod uwagę russellowskie oraz fregowskie ujęcia sądu, można zauważyć, że pociągają za sobą dwa odmienne obrazy intencjonalności. Zgodnie z ujęciem fregowskim nakierowujemy się w myślach na konkretne przedmioty za pośrednictwem *sposobów prezentacji* tych przedmiotów *i.e.* poprzez *sensy* istniejące niezależnie od przedmiotów. Według ujęcia russellowskiego myśl, przynajmniej w przypadku myśli jednostkowych, zawdzięcza swoją treść temu, że przedmiot jest dany podmiotowi bezpośrednio w percepcji. Ujęcie takie implikuje następujący obraz relacji myślenia do przedmiotu: treść niektórych myśli jest możliwa dzięki istnieniu

przedmiotów, którego owe dotyczą. Sąd wyrażony w zdaniu „Ta kawa jest ciepła” nie miałby sensu, jeżeli nie miałby miejsca bezpośredni kontakt myślącego z przedmiotem dotyczącym tej myśli, czyli pewnej konkretnej kawy.

Kilka dekad przed rozważaniami Russella dotyczącymi sądów jednostkowych podobną istotę sądów składających się z pojęć wskazujących uchwycił Hegel w *Fenomenologii ducha* w krytyce tzw. „pewności zmysłowej”:

„Tym, co jest *Tu*, jest na przykład *drzewo*. Kiedy się odwracam, ta prawda znika i obraca się w prawdę przeciwną: tym, co jest *Tu*, nie jest drzewo, lecz raczej *dom*. Samo *Tu* nie znika, lecz *jest* czymś, co pozostaje w znikaniu domu, drzewa itd. i jest obojętne wobec tego, czy jest nim dom lub drzewo. *To oto* okazuje się więc znowu *zapośredniczoną prostotą, czyli ogólnością*” (Hegel 2010, s. 76).

W tym fragmencie Hegel pokazuje, że nie możemy uchwycić prawdy o czasowo-przestrzennych indywiduach bez formułowania sądów, zawierających wyrażenia wskazujące w postaci *Tego Oto* (które może być zanalizowane na pojęcia *Ja, Tutaj i Teraz*). Wyrażenie z naszego przykładu: „Ta kawa” będzie wyrażeniem, wskazującym (dzięki użyciu wyrażenia okazjonalnego *ta*) umiejscowienie pewnej konkretnej kawy w przestrzeni i czasie w odniesieniu do indywiduum wypowiadającego sąd. Hegel zwraca jednocześnie uwagę na to, że sądy zawierające pojęcia wskazujące „zachowują swoją prawdę” tylko w konkretnej konfiguracji czasowo-przestrzennej, w której znajduje się indywiduum wypowiadające sąd. Do zupełnie innego przedmiotu odnosił się będzie sąd „Ta kawa jest ciepła” wypowiedziany przeze mnie, w momencie, w którym pisze te słowa, niż sąd „Ta kawa jest ciepła”, który może sformułować czytelnik, znajdujący się w innym miejscu w przestrzeni oraz czasie<sup>26</sup>. Różnica ta nie polega na różnicy w pojęciowej treści, z której składają się owe sądy, lecz jest zależna od czasowo-przestrzennego kontekstu, w którym konkretne indywiduum wypowiada te sądy.

---

<sup>26</sup> Jeżeli, rzecz jasna, przed czytelnikiem również znajduje się kubek wypełniony ciepłą kawą. Możliwe jest bowiem, że może on myśleć o mojej kawie - wówczas będzie odnosił się w sądzie jednostkowym do pewnego indywiduum (mojej kawy) *pośrednio*. Takie pośrednie odniesienie wciąż może dostarczać treści sądowi jednostkowemu - przynajmniej według niektórych teoretyków sądów jednostkowych (Jeshion 2010, s. 117). Niemniej dla potrzeb niniejszej pracy uznaję za Russellem, że myśl jednostkowa ma miejsce wyłącznie w sytuacji, w której podmiot posiada bezpośredni kontakt z przedmiotem, do którego owa myśl się odnosi.

Rezultatem heglowskiej analizy „pewności zmysłowej” jest odrzucenie koncepcji niepojęciowej wiedzy o przedmiocie doświadczenia percepcyjnego - każdy rodzaj wiedzy (nawet ta dotycząca czasowo-przestrzennych indywiduów) wymaga konceptualizacji, czyli uchwycenia konkretności w minimalne ramy pojęciowe, których egzemplifikacją są pojęcia wskazujące<sup>27</sup>. Należy jednocześnie zauważyć, że nawet u Hegla taka konceptualizacja minimalnego poziomu, która ma miejsce podczas formułowania sądów zawierających pojęcia wskazujące, odbywa się na konkretnym materiale doświadczeniowym. Co więcej, wyrażenia w rodzaju *Tu* oraz *Teraz* posiadają sens *wyłącznie* dzięki istnieniu pewnego konkretnego przedmiotu, który jest w danym czasie i miejscu doświadczany przez pewne konkretne *Ja*.

### **1.5 McDowell wobec sądów jednostkowych: fregowskie sensy zależne od przedmiotu**

W rozważaniach McDowella o intencjonalności myśli jednostkowe mają doniosłe znaczenie. Istnienie myśli, których treść jest zależna od przedmiotu pozwala bowiem przyjąć, że istnienie przedmiotu zewnętrznego determinuje charakter treści umysłowej. Zdaniem Tima Thorntona autor *Mind and World* nie argumentuje (i nie potrzebuje argumentować) za istnieniem myśli takiego rodzaju, ponieważ możliwe argumenty ich dotyczące opierają się na niepowodzeniu wyjaśnienia myśli jednostkowych w ramach stanowisk deskryptywistycznych (Thornton 2004, s. 162). McDowell taki pogląd przypisuje między innymi Searle'owi z *Intentionality* i charakteryzuje go w następujący sposób: umysł może nakierowywać się na konkretny przedmiot dzięki uchwyceniu myśli, składającej się z *sensów*, które determinują jej *odniesienie*; *Sinne* mogą determinować *Bedeutungen*, ponieważ ustalają specyfikację czy zbiór warunków, który przedmiot musi spełnić aby stanowić odniesienie myśli (McDowell 1998a, s. 260). Owa specyfikacja czy zbiór warunków mają charakter russellovskich deskrypcji. Russell w *Denotowaniu* zauważa, że nazwy są *de facto* ukrytymi deskrypcjami (wbrew temu co sądził np. John Stuart Mill, gdy przyjmował, że nazwy stanowią etykiety dla przedmiotów); na przykład nazwa „Pegaz” jest

---

<sup>27</sup> Co, jak zauważa Kenneth R. Westphal, stanowi odrzucenie russellovskiej koncepcji „wiedzy bezpośredniej” dekady przed jej sformułowaniem (Westphal 2002, s. 110).



skrótom deskrypcji „skrzydlaty koń”. Jeżeli istnieje indywiduum, które jest skrzydlate i jest koniem, wówczas „Pegaz” ma odniesienie; jeżeli nie ma w świecie indywiduum, które ma skrzydła i jest koniem, nazwa „Pegaz” nie ma odniesienia. Zgodnie z searle’owskim odczytaniem Fregego warunki, które ustala *Sinn* nazwy powinny być traktowane analogicznie z russellowskimi deskrypcjami, ponieważ owe mogą być wyrażone niezależnie od tego, czy jakikolwiek przedmiot „zewnętrzny” do nich pasuje - wskutek tego fregeowskie myśli nakierowujące się na pewien przedmiot wciąż będą możliwe do pomyślenia, nawet jeżeli ów przedmiot nie istnieje (McDowell 1998a, s. 261).

Uznanie, że treścią myśli jest wyłącznie coś w rodzaju russellowskich deskrypcji może stać na przeszkodzie przed zaakceptowaniem istnienia stanów umysłowych zależnych od istnienia przedmiotu (albo takich, które posiadają przedmiot jako swój element składowy). Według deskrytywistycznej koncepcji intencjonalności myśl zawsze odnosi się do przedmiotu za pośrednictwem *sensów*; przedmiot nie może zatem ani figurować w treści myślenia, ani wpływać w jakikolwiek sposób na jej charakter. Na tej podstawie Searle stwierdzi, że jeżeli nastawienia propozycjonalne *de re* charakteryzują się tym, że ich treść intencjonalna (tj. treść złożona z *sensów*) jest niewystarczająca do zindywidualizowania stanu psychicznego, to nie ma czegoś takiego jak nastawienia propozycjonalne *de re* (Searle 1983, s. 217).

McDowell swój krytyczny pogląd względem deskrytywizmu opiera na stanowiskach sformułowanych przez Saula Kripke’ego oraz Hilarego Putnama. Kripke w *Nazywaniu i konieczności* pokazuje, że fałszem jest twierdzenie, iż deskrypcje, jakimi dysponują podmioty podczas budowania specyfikacji determinujących odniesienie nazwy mogą jednoznacznie denotować jakiś przedmiot<sup>28</sup> (Kripke 1988, s. 82-89). Można z tego wyciągnąć wniosek, że gdy odnosimy się w

---

<sup>28</sup> Kripke argumentuje za tym wskazując, między innymi, że przeciętni ludzie nierzadko nie znajdują się w posiadaniu deskrypcji, które jednoznacznie wyznaczają przedmiot odniesienia nazwy. To jednak nie implikuje, że wskutek tego nie mogą odnosić się do przedmiotów denotowanych przez owe nazwy (Kripke 1988, s. 82). Uznanie, że deskrypcją określoną nazwy „Lovecraft” jest „Autor powieści grozy, który stworzył postać Cthulhu”, sugeruje, że przeciętna osoba, która potrafi posługiwać się nazwą „Lovecraft” zdaje sobie sprawę, że jej odniesieniem jest „Autor opowiadań grozy, który stworzył postać Cthulhu”. Możliwe jest jednak, że jedyną rzeczą, jaką o Lovecraftcie wie przeciętny podmiot jest to, że był to jeden z autorów opowiadań grozy. Mimo ogólności takiej deskrypcji możemy jednak powiedzieć, że ów podmiot stosując nazwę „Lovecraft” będzie poprawnie odnosił się do indywiduum, jakim był H. P. Lovecraft.

języku do pewnego indywiduum w rzeczywistości nie czynimy tego za pośrednictwem deskrypcji. Teoria deskrypcji według Kripke'ego, jak interpretuje to Paweł Grabarczyk, nie daje spójnego opisu zachowań językowych (Grabarczyk 2018, s. 226). Kripke na miejsce krytykowanej teorii proponuje opis zgodnie z którym odniesienie nazwy do konkretnego indywiduum jest możliwe dzięki istnieniu łańcucha komunikacji sięgającego denotowanego indywiduum; łańcuch ów tworzony jest w ramach społeczności językowej, w której przekazuje się nazwę pewnego indywiduum „od ogniwa do ogniwa” (Kripke 1988, s. 92-93). Fakt, że można poprawnie odnosić się w języku do przedmiotu będzie rezultatem istnienia przyczynowego ciągu pomiędzy mówiącym a nazywanym indywiduum. Mówiący nie musi zdawać sobie sprawy z istnienia takiego ciągu, ważny jest sam fakt istnienia łańcucha komunikacyjnego (Kripke 1988, s. 93-94). Putnama odrzucenie deskryptywizmu odbywa się w podobnym duchu. Eksperyment myślowy z ziemią bliźniaczą ma bowiem dowodzić, że znaczenie wyrażenia nie jest zależne od treści stanu psychicznego osoby wypowiadającej to wyrażenie, lecz od związku przyczynowego pomiędzy nią a denotowanym przedmiotem (Putnam 1998, s. 105-115).

McDowell za wyżej wspomnianymi filozofami stwierdza, że materiały w umysłach podmiotu, które stanowią specyfikacje w postaci deskrypcji określonych są niewystarczające do zapewnienia myślom ściśle sprecyzowanego odniesienia przedmiotowego (McDowell 1998a, s. 262). Autor *Mind and World* zauważa jednocześnie, że ściśle nakierowanie myślenia na indywiduum jest możliwe dzięki temu, iż przedmiot odniesienia może figurować w doświadczeniu percepcyjnym (McDowell 1998a, s. 265). Takie okoliczności sprawiają, że podmiot znajduje się w posiadaniu precyzyjnie określonej specyfikacji odniesienia swojej myśli. Treść doświadczenia będzie wówczas tym, co *de facto* determinuje odniesienie myśli jednostkowej. Jeżeli wobec tego podmiot uchwytuje myśl, w której występuje wyrażenie wskazujące „ta kobieta”, ustalenie odniesienia tego wyrażenia nie polega na tym, że ów posiada w umyśle wzór ustalania przedmiotu w postaci deskrypcji określonej (np.: „kobieta, który trzyma teraz kubek z kawą”) i porównuje przedmiot z tym wzorem, lecz na tym, że pewna konkretna kobieta, której dotyczy jego myśl była (lub jest) przedmiotem jego doświadczenia. Myśl, która będzie wyrażona w zdaniu „To ta kobieta, o której wspomniał mi mój przyjaciel” będzie nakierowana na pewne

indywidualium znajdujące się w świecie dzięki temu, że treścią wyrażenia „ta kobieta” jest konkretne doświadczenie percepcyjne, które miał (lub ma) podmiot gdy patrzył (lub patrzy) na rzeczoną kobietę. Podmiot myśląc o pewnej kobiecie odnosi się do swojego doświadczenia i z tego powodu przedmiot na który nakierowuje się w swojej myśli może być ściśle sprecyzowany. McDowell uważa, że w konsekwencji możemy przyjąć, iż istnieją przekonania *de re*, których treść nie mogłaby zostać pomyślana, jeżeli nie istniałby przedmiot, którego owe dotyczą (McDowell 1998a, s. 274). Jest to możliwe, ponieważ, jak zostanie za chwilę pokazane, zdaniem McDowella pewna konkretna kobieta może być dana bezpośrednio w doświadczeniu percepcyjnym.

Autor *Mind and World* wiąże rozważania dotyczące myśli jednostkowych z ogólnymi refleksjami odnoszącymi się do natury ludzkiego umysłu. Idea o myślach posiadających treść zależną od podmiotu pozwala jego zdaniem przyjąć, że „(...) to, w jakie konfiguracje może się wprowadzić umysł jest częściowo zdeterminowane przez przedmioty istniejące w świecie”<sup>29</sup> (McDowell 1998a, s. 230). Sugeruje to, że istnieją nastawienia propozycjonalne, których treści są zależne od tego, jak mają się rzeczy w świecie (*i.e.* od faktu, że pewien przedmiot istnieje) i wskutek tego mogą być rozpoznane jako posiadające wyróżniony status; są one stanami umysłu, których charakter treści zależy od tego, czy istnieje przedmiot, którego owe dotyczą. To, zdaniem McDowella, może być pomocne w rozwiązaniu trudności w satysfakcjonującym opisanu relacji umysłu i świata. Kłopoty z wytworzeniem takiego opisu są związane zaś z obecnością w filozofii „obrazu kartezjańskiego”, w którym:

„(...) życie wewnętrzne toczy się w autonomicznej sferze, przejrzystej dla introspektywnej świadomości podmiotu; dostęp podmiotowości do reszty świata staje się odpowiednio problematyczny, w sposób, który ma znane przejawy w postaci epistemologii postkartezjańskiej”<sup>30</sup> (McDowell 1998a, s. 237).

Wedle takiego obrazu charakter treści stanu umysłowego jest niezależny od przedmiotu odniesienia. Myśli są czymś samoistnym - reprezentacja świata jest tworzona przez umysł niezależnie od tego, jak mają się rzeczy. Przykładem takiego

---

<sup>29</sup> “(...) which configurations a mind can get itself into is partly determined by which objects exist in the world”.

<sup>30</sup> “(...) the inner life takes place in an autonomous realm, transparent to the introspective awareness of its subject; the access of subjectivity to the rest of the world becomes correspondingly problematic, in a way that has familiar manifestations of post-Cartesian epistemology.”

ujęcia jest, według McDowella, rozumienie sądu obecne u Fregego. *Sposoby prezentacji* przedmiotów są konstytuowane niezależnie od przedmiotów, których dotyczą i, co za tym idzie, myśl w ujęciu fregowskim odnosi się do przedmiotów z „istotową niebezpośredniością”: „(...) za pomocą planu lub specyfikacji, które, gdyby zostały sformułowane, byłyby wyrażone w kategoriach czysto ogólnych”<sup>31</sup> (McDowell 1998a, s. 186). To, czy przedmiot istnieje jest czymś przypadkowym dla możliwości wystąpienia myśli o nim (stąd, na przykład, możliwe są myśli o przedmiotach fikcyjnych). W kartezjańskiej koncepcji dwie myśli wyrażalne w zdaniu „Przedemną znajduje się kubek z ciepłą kawą” mają taką samą treść, nawet jeżeli są myślane w całkowicie różnych okolicznościach: kiedy kubek z ciepłą kawą faktycznie znajduje się przed podmiotem myślącym tę myśl oraz kiedy nie ma przed nim kubka z ciepłą kawą.

McDowell twierdzi, że jeżeli uda się pokazać, iż możliwe są sądy jednostkowe o przedmiotach niebędących danymi zmysłowymi, to „treściowe konfiguracje” umysłu nie będą już w takiej koncepcji całkowicie niezależne od świata, który, w obrazie kartezjańskim, znajduje się „na zewnątrz” umysłu. Albowiem, jeżeli istnienie przedmiotu niezależnego od myślenia jest koniecznym warunkiem dla zaakceptowania możliwości treściowego nakierowania nastawienia propozycjonalnego (przynajmniej w przypadku nastawień *de re*), to konieczne jest przyjęcie, że świat niezależny od umysłu posiada istotny wpływ na charakter treści myślenia. Inaczej rzecz ujmując to, co ma miejsce w świecie, w pewnych przypadkach, wpływa na treść sądenia lub przekonania podmiotu. W takich okolicznościach, jeżeli nie miałyby miejsca bezpośrednia relacja pomiędzy podmiotem i przedmiotem, niemożliwe byłoby, że jego myślenie, w przypadku myśli jednostkowych, byłoby *o czymś*. W odniesieniu do problemu umysł-świat argument ten swoją moc czerpie z tego, że przekonanie o treściowym nakierowaniu myśli musi zaakceptować nawet sceptyk, który swoją argumentację opiera na uznaniu, że myśli mają treść (inną kwestią będzie zaś to, czy możliwa jest pewność, iż taka treść jest zgodna z tym, jak mają się rzeczy w świecie).

Autor *Mind and World* uważa, że możemy przyjąć, iż podmiot nakierowuje się w swoim myśleniu na sąd jednostkowy, jeżeli posiada bezpośredni dostęp do

---

<sup>31</sup> “(...) by way of a blueprint or specification that, if formulated, would be expressed in purely general terms.”

przedmiotu. Jak wcześniej zostało już zasygnalizowane, taki dostęp zapewnia podmiotowi doświadczenie percepcyjne:

„Typowe doświadczenie wizualne, na przykład kota, sytuuje swój przedmiot dla postrzegającego; w pierwszej kolejności egocentrycznie, ale oferując jednocześnie postrzegającemu ogólną zdolność do egocentrycznego umiejscowienia siebie i przedmiotów, które może zlokalizować w nieegocentrycznie pojmowanym świecie, możemy zobaczyć, jak umiejscowienie kota przez doświadczenie wyposaża postrzegającego w wiedzę o tym gdzie to jest na świecie (nawet jeśli jedyną odpowiedzią, jaką może dać na pytanie, gdzie to jest, jest ‘Tam’)<sup>32</sup>, (McDowell 1998a, s. 231).

Przeszkodą przed takim wykorzystaniem sądów jednostkowych jest restrykcja wprowadzona przez Russella, zgodnie z którą sądy tego typu mogą być wyłącznie o przedmiotach, co do których istnienia podmiot nie może się mylić. Wspomniana zasada, według McDowella, opiera się na kartezjańskiej koncepcji umysłu. Obraz taki jest związany z rezultatem metodycznego sceptycyzmu Kartezjusza, a mianowicie z tezą, że twierdzenia dotyczące aktów umysłu pozostają nekorygowalne.

Bo chociaż mogę założyć, że „(...) żadna zgoła rzecz wyobrażona nie jest prawdziwa (...), to:

„(...) na pewno wydaje mi się przynajmniej, że widzę, że słyszę, że czuję ciepło. To nie może być fałszem, to jest właśnie tym, co się we mnie czuciem nazywa, to zaś czucie, tak właśnie rozumiane, nie jest niczym innym jak myśleniem” (Descartes 1958, s. 37).

Chociaż mogę zwątpić w to, że to, co słyszę jest szumem wiatru (a nie szumem przejeżdżającego samochodu), to nie mogę zwątpić, że coś szumi. Taka wiedza odnosi się jednak do stanu mojego umysłu (doświadczenia, że coś szumi), a nie do przedmiotu niezależnego od umysłu (wiatru, czy przejeżdżającego samochodu). Konsekwencją tego jest twierdzenie, że chociaż można posiadać

---

<sup>32</sup> „A typical visual experience of, say, a cat situates its object for the perceiver; in the first instance egocentrically, but, granting the perceiver a general capacity to locate himself, and the objects he can locate egocentrically, in a non-egocentrically conceived world, we can see how the experience’s placing of the cat equips the perceiver with knowledge of where in the world it is (even if the only answer he can give to the question where it is is ‘There’)”

uzasadnione wątpliwości względem tego, jak mają się rzeczy w świecie (a w konsekwencji również względem tego, czy istnieje świat), to nie można zwątpić w to, co dotyczy własnych stanów umysłu. McDowell uważa, że ustanowienie takiego całkowicie dostępnego „wewnętrznego świata” stanowi pocieszenie po utracie „świata zewnętrznego” (McDowell 1998a, s. 239).

Posiadanie nekorygowalnej wiedzy o faktach ze świata wewnętrznego jest możliwe, ponieważ ów jest całkowicie transparentny dla podmiotu. Według modelu kartezjańskiego w świecie wewnętrznym nie dzieje się nic poza tym, do czego dostęp ma podmiot. Jest tak dlatego, gdyż treści mentalne mają charakter samoistny - są konstytuowane całkowicie w obrębie podmiotowości, niezależnie od tego, jak mają się rzeczy w świecie. Z tego powodu wiedza o stanach własnego umysłu jest wiedzą absolutnie pewną - w „życiu wewnętrznym” nic nie jest ukryte przed świadomością podmiotu. Jest to sytuacja zupełnie odwrotna do poznania „świata zewnętrznego” - w percepcji podmiot nie ma dostępu do każdego aspektu swojego otoczenia i z tej racji możliwe jest, że popełnia błąd podczas rozpoznania, że pewien przedmiot istnieje. Jest możliwe, że przyjmie, na przykład, iż znajduje się przed nim dom mieszkalny, podczas gdy faktycznie stoi przed jego atrapą. Nie można jednak podważyć tego, że w danym momencie dom mieszkalny podmiotowi *się jawi*. Przekonania o postaci „jawi mi się, że x jest F” są przekonaniem, których może być pewien bez względu na to, co wie o rzeczach materialnych lub o tym, jak w danym momencie doświadczają świata inne podmioty. Stąd też, zdaniem McDowella, w kartezjańskiej koncepcji umysłowości przyjmuje się, że świat podmiotowy składa się z faktów o *jawieniach się* [*appearances*]:

“Kartezjusz rozszerza zakres prawdy i poznawalności na jawienia się, na podstawie których naiwnie sądzimy, że wiemy o zwykłym świecie. W efekcie Kartezjusz rozpoznaje to, jak rzeczy wydają się podmiotowi jako przypadek tego, jak rzeczy się mają”<sup>33</sup> (McDowell 1998a, s. 239).

McDowell twierdzi, że w stanowisku Russella obecna jest koncepcja umysłowości, w której przyznaje się wyróżniony status poznaniu introspekcyjnemu oraz opisuje się sferę umysłowości jako coś zamkniętego na świat zewnętrzny. Jest to

---

<sup>33</sup> “Descartes extends the range of truth and knowability to the appearances on the basis of which we naively think we know about the ordinary world. In effect Descartes recognises how things seem to a subject as a case of how things are”.

szczególnie widoczne w jego restrykcji względem treści myśli jednostkowych. Jeżeli Russell uznaje, że możemy mieć myśli jednostkowe wtedy i tylko wtedy gdy niemożliwe jest wystąpienie złudzenia względem przedmiotu, którego dotyczy owa myśl, to tym samym przyznaje, że podmiot nie może mylić się co do natury własnych myśli. Jeżeli akceptuje się twierdzenie, że sąd wyrażany w zdaniu „Ta kawa jest ciepła” jest sądem jednostkowym, to, jeżeli okazałoby się, że przedmiot oznaczany przez wyrażenie „Ta kawa” nie istnieje, wówczas należałoby przyznać, że podmiot wyrażający ów sąd myli się co do charakteru własnej myśli. Byłoby to równoznaczne z zaprzeczeniem wysoko cenionego przez Russella kartezjańskiego poglądu, że wiedza o faktach dotyczących tego, co podmiotowe jest nekorygowalna (Russell 1912, s. 18). Z tej racji należy uznać, że wszystko, co konstytuuje treść myślenia (nawet w przypadku myśli jednostkowych) jest tym, co całkowicie dostępne dla podmiotu.

McDowell uważa, że można znieść russellofską restrykcję i przyjąć, że *podmiot może mylić się co do natury treści własnego umysłu*:

„(...) może sądzić, że na pewnym miejscu w jego wewnętrznej organizacji znajduje się jednostkowa myśl, chociaż tak naprawdę nie ma tam właściwie nic”<sup>34</sup> (McDowell 1998a, s. 236).

W takim przypadku można powiedzieć, że, w *niektórych sytuacjach*, same przedmioty mogą wpływać na treść myśli i podmiot może zdawać sobie z tego sprawę. Jeżeli nie będzie istniał przedmiot, do którego odnosi się sąd jednostkowy, to podmiotowi będzie się tylko *zdawało*, że jego myśl jest nakierowana na sąd tego typu:

„(...) jeśli ktoś wydaje się myśleć o zwykłym zewnętrznym przedmiocie w sposób, który zależy, powiedzmy, od tego, że ów przedmiot jawi się dla niego jako percepcyjnie obecny, to sytuacja w jego wewnętrznym świecie jest albo taka, że formułuje on sąd zależny od przedmiotu, albo taka, że wyłącznie jawi mu się, że ma to miejsce (...)”<sup>35</sup> (McDowell 1998a, s. 247).

---

<sup>34</sup> „(...) he may think there is singular thought at, so to speak, a certain position in his internal organization, although there is really nothing precisely there”.

<sup>35</sup> „(...) if one seems to be thinking about an ordinary external object in a way that depends on, say, its appearing to be perceptually present to one, the situation in one’s inner world is either that one is entertaining an object-dependent proposition or that it merely appears that that is so; (...)”

O różnicy pomiędzy sytuacjami przedstawionymi w powyższej alternatywie decyduje coś zewnętrznego względem podmiotu - mianowicie to, jak mają się rzeczy w świecie. Dla McDowella oznacza to, że przynajmniej w pewnych sytuacjach (gdy istnieje przedmiot, którego dotyczy sąd jednostkowy) podmiot formułuje przekonanie, którego treść jest zależna od tego, czy istnieje konkretny przedmiot. W związku z powyższym, jeżeli rzeczy mają się tak, że przede mną znajduje się kubek z ciepłą kawą, to ów stan rzeczy wpływa na treść myśli jednostkowej, która może być wyartykułowana w zdaniu: „Ta kawa jest ciepła”. Z kolei w przypadku, w którym myśl podmiotu posiada treść, którą można wyrazić w zdaniu „Ta kawa jest ciepła”, a przed nim nie znajduje się kubek z ciepłą kawą, to treść wyrażonej przez niego myśli nie jest zależna od tego, że ów przedmiot istnieje. Różnica pomiędzy charakterem treści powyższych myśli jest zależna od czynników zewnętrznych względem podmiotu.

Zdaniem McDowella taki charakter sądów jednostkowych świadczy o tym, że nastawienia propozycjonalne mogą być traktowane jako stany umysłu posiadające treść reprezentującą w pewien sposób świat (McDowell 1998a, s. 249). Akceptacja treści reprezentacyjnej jest konieczna w wyjaśnianiu natury nastawień propozycjonalnych, ponieważ owa pozwala określać, czy dane nastawienie jest spełnione czy nie. Z racji istnienia sądów jednostkowych, które są zależne od istnienia indywidualnych przedmiotów możemy przyjąć, że *przynajmniej w niektórych przypadkach* treści myśli są zależne od świata. McDowell twierdzi, że pojęcie treści reprezentacyjnej wymaga uznania, że owa nie może być całkowicie niezależna od tego, jak mają się rzeczy. Separacja myślenia i świata, którą pociąga za sobą twierdzenie, że treść myślenia jest samoistna sprawia, iż wątpliwe staje się przeświadczenie, że myśli mogą kiedykolwiek pasować do świata. McDowell nie zaprzecza, że są sytuacje, w których w myśleniu podmiot nakierowuje się na coś, co nie stanowi aspektu rzeczywistości - może nakierowywać się na przedmioty, które nie istnieją i, co za tym idzie, znajdować się w złudzeniu, że myśli się o czymś, co ma miejsce. Niemniej z tego, jego zdaniem, nie powinno się wyprowadzać twierdzenia, że taka sytuacja ma miejsce w każdym przypadku. Można bowiem przyjąć, że przynajmniej w pewnych sytuacjach treść myśli jest zależna od tego, jak mają się rzeczy w świecie.



Według McDowella kartezjański obraz umysłowości pociąga za sobą „utrata świata” już w punkcie wyjścia rozważań na temat relacji umysłu i świata. Jeżeli bowiem przyjmuje się, że treści umysłu są za każdym razem konstytuowane niezależnie od tego, jak mają się rzeczy w świecie, to takie stanowisko jest otwarte na atak ze strony sceptycznych argumentów w stylu „zwodniczego demona” Kartezjusza, czy „mózgów w naczyniu” Putnama. Jeżeli treści myśli podmiotu są niezależne od tego, czy istnieją zwykle przedmioty i zdarzenia w świecie, to logicznie możliwe jest, że myśli o takich rzeczach są za każdym razem wywoływane przez potężnego demona lub genialnego naukowca, który w odpowiedni sposób manipuluje mózgiem poznającego podmiotu. Istnienie myśli jednostkowych ma gwarantować zdaniem McDowella, że w pewnych przypadkach kontakt podmiotu z przedmiotem jest konieczny dla wystąpienia myśli. Taki pogląd opiera się z zaś na założeniu, że podmiot w percepcji może, w pewnych przypadkach, posiadać dostęp do przedmiotów, które stanowią treść jego myśli.

Istotne będzie zwrócenie uwagi również na to, że McDowell oprócz uznania, iż treść sądu jednostkowego jest zależna od przedmiotu, dodaje również, iż taka treść jest w pełni upojęciowiona. Jest to kolejna różnica względem stanowiska Russella, którą warto podkreślić. Russell uznaje, że sąd jednostkowy składa się z dwóch komponentów o odmiennej naturze. Pierwszym komponentem jest samo zmysłowe indywiduum, którego uchwycenie ma charakter „wiedzy bezpośredniej”, jest „zapoznaniem się” [*acquaintance*] z przedmiotem i do owego „zapoznania się” z przedmiotem podmiot nie musi posiadać uprzedniej wiedzy. Drugi komponent posiada naturę pojęciową i stanowi predykat, który orzeka się o owym zmysłowym indywiduum. Tym, co zapewnia treść pojęciowej stronie sądu jednostkowego jest bezpośredni percepcyjny kontakt z owym indywiduum.

McDowell odrzuca taki dwukomponentowy obraz, stwierdzając, że w myślach jednostkowych mamy do czynienia *wyłącznie* z treścią pojęciową. Pomimo tego, że sądy jednostkowe mogą być zależne od istnienia przedmiotów, to nie jest tak, że myśli, których takie sądy są treścią posiadają dwuaspektową naturę - pojęciową i niepojęciową. Brytyjski filozof przyjmuje jednokomponentową koncepcję myśli charakterystyczną dla ujęć fregowskich - myśl składa się wyłącznie z *sensów*: „Jeżeli chcemy utożsamić świat tego, co pojęciowe ze światem myśli, właściwym

odczytaniem ‘pojęciowego’ jest (...) ‘należące do świata fregowskiego sensu’<sup>36</sup> (McDowell 1996, s. 107). W tej kwestii stanowisko McDowella pozostaje zgodne z poglądem na intencjonalność Searle’a z *Intentionality*: treść myśli jest całkowicie konstituowana przez fregowskie sensy. Co ważne jednak, zachowując russellovski rys swojej koncepcji, autor *Mind and World* w przeciwieństwie do Searle’a dodaje, że niektóre *sensy* są zależne od przedmiotu. Pomimo tego, że myśli składają się wyłącznie z *fregowskich sensów*, to niektóre z owych *sensów* mogą być *sensami* zależnymi od istnienia przedmiotu. Warto więc podkreślić, że rzeczony stanowisko wobec sądów jednostkowych powinno być odróżnione od ortodoksyjnych, typowo russellovskich koncepcji, w ramach których zakłada się, że sądy jednostkowe są sądami *zawierającymi* w sobie przedmiot do którego się odnoszą<sup>37</sup>.

Jedną z motywacji za przyjęciem, że myśli jednostkowe posiadają całkowicie pojęciowy charakter odnaleźć można w jednym z rozdziałów *The Varieties of Reference* Garetha Evansa, gdzie rozważana jest demonstracyjna identyfikacja, czyli sposób myślowej identyfikacji przedmiotów w najbliższym otoczeniu podmiotu<sup>38</sup>. Taki sposób identyfikacji jest czymś w rodzaju russellovskiego „zapoznania się” z przedmiotem i umożliwia formułowanie myśli jednostkowych (Evans 1982, s. 143). Jednym z warunków demonstracyjnej identyfikacji jest, zdaniem Evansa, istnienie informacyjnego ogniwa łączącego podmiot z przedmiotem. Ogniwo takie zapewnia ciągły informacyjny przepływ pomiędzy tymi członami relacji poznawczej. Jego funkcję pełni z kolei percepcja:

“(...) myśleniem podmiotu kieruje koncepcja kontrolująca, którą wywodzi on z przedmiotu. Gdyby postawiono pytanie: „Skąd wiesz, że istnieje coś takiego jak rzecz, o której myślisz?”, odpowiedziałby: ‘Widzę’ (lub ‘słyszę’, ‘smakuję’ lub

---

<sup>36</sup> “If we want to identify the conceptual realm with the realm of thought, the right gloss on ‘conceptual’ is (...) ‘belonging to the realm of Fregean sense’”.

<sup>37</sup> Jest to także bardziej popularna odmiana koncepcji sądów jednostkowych, przyjmowana między innymi przez Davida Kaplana (Kaplan 1989), Timothego Williamsona (Williamson 2002) oraz Nathana Salmona (Salmon 2010).

<sup>38</sup> Drugą motywacją za całkowitym upojęciowieniem stosunku umysłu i świata *nawet* w przypadku myśli jednostkowych jest krytyka *Mitu tego, co Dane* przeprowadzona przez Wilfrida Sellarsa w *Empiryzmie i filozofii umysłu*. W szczególności owa koncepcja została omówiona w dalszej części niniejszego rozdziału. W tym miejscu warto tylko zwrócić uwagę, że Sellars w swoim eseju argumentuje, że wiedza o zmysłowych indywiduach, która według zwolenników koncepcji *danych zmysłowych* (takich, jak Russell) jest wiedzą bezpośrednią i nieinferencyjną, posiada *de facto* postać propozycjonalną. Do jej sformułowania potrzebujemy zatem uprzedniej wiedzy dotyczącej np. kryteriów identyfikacji zmysłowego indywiduum pod pewną kategorię, np. *czzerwieni*, *twardości*, *głośności*. Z tej racji nie możemy twierdzić, że zmysłowe indywiduum, które ma naturę niepojęciową może wchodzić w skład sądu dotyczącego doświadczenia.

‘czuję’) ‘że istnieje’. Co bardziej charakterystyczne, myśli demonstracyjne mają miejsce w kontekście *ciągłego* informacyjnego ogniwa pomiędzy podmiotem a przedmiotem: podmiot posiada ewoluującą koncepcję przedmiotu i jest tak usytuowany *vis-a-vis* przedmiotu, że koncepcja, która kieruje jego myśleniem, jest usposobiona ewoluować zgodnie ze zmianami w informacjach, które otrzymuje od przedmiotu. To już zawiera element rozróżniania i opiera się na pewnych bardzo podstawowych posiadanych przez nas umiejętnościach percepcyjnych: zdolności śledzenia obiektu w szyku wizualnym lub podążania za instrumentem w złożonym i ewoluującym wzorcu dźwiękowym<sup>39</sup> (Evans 1982, s. 146).

Evans zauważa jednocześnie, że istnienie ogniwa informacyjnego jest niewystarczającym warunkiem dla zachodzenia demonstracyjnej identyfikacji. Umiejętność myślenia o konkretnym przedmiocie wiąże się z umiejętnością myślenia o nim w różnych kontekstach<sup>40</sup>. Podmiot, który posiada zdolność myślenia o pewnej konkretnej kawie będzie potrafił sformułować różne myśli dotyczące tej kawy: „Ta kawa jest smaczna”, „Ta kawa jest mocniejsza, niż myślałem”, „Ta kawa jest już trzecią moją kawą”, „To przez tę kawę boli mnie teraz głowa”. Aby sformułowanie takich myśli było możliwe, idea konkretnego przedmiotu (którą podmiot posiada gdy odnosi się do pewnej konkretnej kawy) musi albo stanowić fundamentalną identyfikację tego przedmiotu, albo być wiedzą o warunkach prawdziwości sądu, który zawiera ową identyfikację (Evans 1982, s. 149). Podmiot dysponujący zdolnością pomyślenia sobie o pewnej konkretnej kawie musi mieć możliwość odnoszenia się do tego przedmiotu w myślach, nawet w okolicznościach, w których

---

<sup>39</sup> “(...) the subject's thinking is governed by a controlling conception he derives from the object. If the question were raised ‘How do you know there is such a thing as the thing you take yourself to be thinking about?’, he would answer ‘I can see’ (or ‘hear’, or ‘taste’, or ‘feel’) ‘that there is.’ More distinctively, demonstrative thoughts take place in the context of a continuing informational link between subject and object: the subject has an evolving conception of the object, and is so situated *vis-a-vis* the object that the conception which controls his thinking is disposed to evolve according to changes in the information he receives from the object. This already imports an element of discrimination, and it rests upon certain very fundamental perceptual skills which we possess: the ability to keep track of an object in a visual array, or to follow an instrument in a complex and evolving pattern of sound”.

<sup>40</sup> Jest to związane ze sformułowanym w *Varieties of Reference* warunkiem ogólności [*generality constraint*]. Evans rozumie treść myśli jako coś w swej istocie ustrukturyzowanego: myśl jest kompleksem złożonym z różnych *pojęciowych zdolności* (Evans 1982, s. 100). Aby pojęciowa zdolność była faktycznie *pojęciowa*, podmiot musi być w stanie formułować za jej pomocą wiele różnych myśli. Z tego powodu ktoś, kto potrafi pomyśleć, że Duch Bieluch jest fikcyjną postacią, potrafi również pomyśleć, że Freddy Krueger jest fikcyjną postacią. W przypadku dwóch powyższych myśli użyta została ta sama zdolność pojęciowa, tj. *myślenia o postaci fikcyjnej* oraz dwie różne zdolności pojęciowe *myślenia o Duchu Bieluchu* oraz *myślenia o Freddy Kruegerze*.

nie posiada z nim bezpośredniego kontaktu. W przypadku czasowo-przestrzennych indywiduów identyfikacja jest możliwa dzięki koncepcji przedmiotu jako zajmującego taką a taką pozycję (w takim a takim czasie), albo wiedzę o tym, co sprawia, że w taki sposób zidentyfikowany przedmiot jest przedmiotem do którego odnoszą się myśli. Evans uważa, że samo istnienie kanału informacyjnego pomiędzy podmiotem i przedmiotem nie gwarantuje spełnienia żadnego z tych warunków. Sama percepcja nie dostarcza podmiotowi fundamentalnej koncepcji identyfikacyjnej, ponieważ nie umożliwia mu zlokalizowania przedmiotu w przestrzeni i czasie. Do tego potrzebny jest pojęciowy element identyfikujący - np. pojęcia *Tutaj* oraz *Teraz* (Evans 1982, s. 151-170)

Należy przy tym zaznaczyć, że Evans pomimo przyjęcia pojęciowego charakteru myśli demonstracyjnych, nie uważa, że percepcja musi posiadać treść o charakterze pojęciowym. Percepcja jest dla autora *Varieties of Reference* bazowym stanem informacyjnym i z tej racji zawiera treść niepojęciową, która zostaje skonceptualizowana dopiero podczas formułowania myśli (Evans 1982, s. 227). Demonstracyjna identyfikacja zachodzi na poziomie sądu o przedmiocie, a nie na poziomie doświadczenia tego przedmiotu. Pomimo tego, że nie odbywa się bez udziału pojęć, nie jest więc czystym, percepcyjnym russellowskim „zapoznaniem się” z przedmiotem, niezależnym od tego, czy podmiot posiada odpowiedniego rodzaju pojęciowe zdolności, to opiera się na niepojęciowym elemencie w postaci treści percepcyjnej.

Jak okaże się w kolejnych rozdziałach niniejszej rozprawy, McDowell odrzuci nawet taki minimalny niepojęciowy element i w zamian zaproponuje koncepcję *pojęciowej treści percepcji*. W tym miejscu należy zwrócić jedynie uwagę na to, że takie radykalne poszerzanie pola pojęciowego swoje załączki posiada już w sposobie, w jaki ów filozof traktuje sądy jednostkowe. Autor *Mind and World* twierdzi, że mimo tego, iż myśli składają się tylko i wyłącznie z pojęć, ich treści nie są niezależne od istnienia przedmiotów realnych. Filozof uznaje bowiem, że nic nie stoi na przeszkodzie aby fregowski sposób pojmowania myśli jako składających się z pojęciowych reprezentacji pogodzić z russellową ideą o myślach zależnych od przedmiotu:

„Intuicję Russella można doskonale sformułować w takich ramach, twierdząc, że istnieją elementy konstytuujące myśli fregowskie (jednostkowe sensory), które są zależne od przedmiotu, generując zależność od przedmiotu w myślach, w których występują. Dwa lub więcej jednostkowych sensory może przedstawiać ten sam przedmiot; tak więc jednostkowe myśli fregowskie mogą być zarówno zależne od przedmiotu, jak i tak samo subtelnie zindywidualizowane jak wymaga tego przejrzysty opis psychologiczny.”<sup>41</sup> (McDowell 1998, s. 233)

McDowell przywołuje przy okazji rozróżnienie nastawień propozycjonalnych ze względu na naturę przedmiotu intencjonalnego: *de re* oraz *de dicto* dokonane (między innymi) przez Tylera Burge’a (Burge 1977, s. 338-362). Na poziomie formy logicznej rozróżnienie to Burge charakteryzuje w następujący sposób: przekonanie *de dicto* odnosi się do całkowicie wyrażalnego sądu, z kolei przekonanie *de re* odnosi się do *rzeczy* oraz, co za tym idzie, do sądu, którego nie da się wyrazić w całości. Na poziomie epistemicznym przekonania *de dicto* posiadają treść całkowicie pojęciową (z tego powodu są one całkowicie wyrażalne), z kolei przekonania *de re* umieszczają podmiot w niepojęciowych kontekstowych relacjach do przedmiotów, których owe treści dotyczą (McDowell 1998a, s. 215). Z tego powodu, przyjmuje się, że elementem treści przekonania *de re* jest odpowiednia czasowa, przestrzenna lub czasowo-przestrzenna konfiguracja, w której znajduje się podmiot wyrażający myśl o rzeczy. McDowell przywołuje przykład myśli *de re* podany przez Fregego:

“Chcąc dzisiaj powiedzieć to samo, co wczoraj wyraziliśmy używając słowa ‘dzisiaj’, zastąpimy je przez ‘wczoraj’. Choć myśl pozostaje ta sama, to jednak jej wyraz musi ulec zmianie kompensującej zmianę sensu, którą pociąga za sobą różnica w czasie mówienia. Podobnie ma się sprawa z wyrazami ‘tutaj’ i ‘tam’. We wszystkich takich wypadkach samo sformułowanie słowne nie jest jeszcze pełnym wyrazem myśli” (Frege 1977, s. 111).

W przypadku sądów składających się z takich pojęć jak *wczoraj*, *dzisiaj*, *tutaj*, *tam*, samo zdanie wyrażające sąd: (np. „Dzisiaj boli mnie głowa”) jeszcze nie wyraża kompletnej myśli - musimy wiedzieć, kiedy zdanie zostało wypowiedziane (oraz kto

---

<sup>41</sup> “Russell’s insight can perfectly well be formulated within this framework, by claiming that there are Fregean thought constituents (singular senses) that are object-dependent, generating an object-dependence in the thoughts in which they figure. Two or more singular senses can present the same object; so Fregean singular thoughts can be both object-dependent and just as finely individuated as perspicuous psychological description requires.”

je wypowiedział), aby uchwycić myśl, którą owo wyraża; co za tym idzie, czas, w którym zostało wypowiedziane zdanie wyrażające myśl oraz osoba, która je wypowiedziała stanowi element jego treści (McDowell 1998a, s. 216). Możemy wyrazić tę samą myśl używając w zdaniu zarówno pojęcia *dzisiaj*, jak i *wczoraj* - tożsamość tej myśli będzie zależna od dnia, w którym ją wypowiadamy, a co za tym idzie, ów dzień będzie jednym z elementów konstytuujących treść tej myśli. McDowell nie twierdzi, że Frege uznaje w tym miejscu, że myśl tego rodzaju nie jest wyrażalna; będzie ona niewyrażalna wyłącznie w oderwaniu od czasowego kontekstu. Jeżeli ktoś wie kiedy zostało wypowiedziane zdanie „Dzisiaj boli mnie głowa” (oraz kto jest wypowiedział), będzie w stanie uchwycić jego treść - co za tym idzie, posługując się zdaniami takiego rodzaju oraz posiadając wiedzę o kontekście, w jakich są one wypowiadane, podmiot jest w stanie uchwycić *kompletną* myśl jednostkową. McDowell przywołuje tutaj interpretację *sensów* takiego rodzaju dokonaną przez Evansa:

„(...) jeśli ktoś „śledzi” dzień odchodzący w przeszłość, myśląc o nim kolejno jako o *dniu dzisiejszym, wczorajszym, przedwczorajszym* itd. to to pozwala mu trzymać się myśli o tym dniu - myśli, które zachowują swoją tożsamość poprzez niezbędne zmiany w sposobie ich wyrażania”<sup>42</sup> (McDowell 1998a, s. 217).

Nie jest zatem tak, że tożsamość myśli jednostkowych jest całkowicie konstytuowana przez kontekst. Dzięki temu, że możliwe jest formułowanie „dynamicznych myśli”, podmiot jest w stanie zachowywać w myśleniu tożsamość przedmiotu. Jest to możliwe dzięki dokonywaniu zmian w pojęciowym repertuarze podmiotu; owe zmiany są zaś „dostrojone” do zmieniającego się kontekstu. Według interpretacji Evansa, gdy Frege pisze o myślach zawierających pojęcia w rodzaju: *dzisiaj, wczoraj, tutaj, tam* nie ma na myśli russellowskich sądów, których jedną z części składowych jest konkretny przedmiot. Treść takich myśli - chociaż zależna od kontekstu - wciąż składa się z *sensów* - tj. z różnych sposobów, w których podmiot myśli o konkretnym przedmiocie. Jak zostało pokazane w powyższym przykładzie, nie jest tak, że owe *sensy* są całkowicie „bezaradne” wobec dynamicznej natury konkretnego - dzięki dostosowywaniu się do zmieniających się warunków podmiot może

---

<sup>42</sup> “(...) if one “keeps track of” a day as it recedes into the past, thinking of it successively as today, yesterday, the day before yesterday, and so on, that enables one to hold on to thoughts about it - thoughts that preserve their identity through the necessary changes in how they might be expressed.”

skutecznie „przenosić” w nich przedmiot, którego dotyczy sąd jednostkowy. Można w związku z tym zauważyć, że myśli jednostkowe są możliwe zarówno dzięki istnieniu „ogniwa informacyjnego” (jak określa to Evans) pomiędzy podmiotem i przedmiotem oraz specjalnym pojęciowym zdolnościom posiadanym przez podmiot. Przedmiot kieruje myślami podmiotu, niejako „zmuszając” go do modyfikacji sposobu, w jaki ów ujmuje dynamiczny konkret - dzięki różnorodności pojęciowego repertuaru podmiot może w odpowiedni sposób reagować na zmieniający się czasowo-przestrzenny kontekst. Dzięki temu zmienność kontekstu nie sprawia, że w myśleniu o świecie kiedykolwiek zatrzymuje się przed tym, co ma w danym miejscu i czasie miejsce.

Stanowisko McDowella wobec charakteru treści pojęciowej ujawnia się także w jego stosunku do charakteru treści percepcji. Jak zostało zasygnalizowane wcześniej zdaniem Evansa treść percepcji posiada tzw. „drobnoziarnisty” [*finely-grained*] charakter i z tego względu powinna być odróżniona od tego, co pojęciowe. Autor *The Varieties of Reference* opiera swoje twierdzenie na argumencie fenomenologicznym, w którym zauważa, że percepcyjnie odróżniamy więcej odcieni barw, niż posiadamy ich pojęć (Evans 1982, s. 229). McDowell twierdzi zaś, że fakt, iż nie posiadamy określenia na wszystkie odcienie barw, z którymi stykamy się w naszym doświadczeniu percepcyjnym, nie powinien skłaniać do uznania, że treść percepcji ma niepojęciowy charakter. Można bowiem uchwytywać nieznanne nam odcienie barw w wyrażenia wskazujące w rodzaju „ten odcień” - za ich pośrednictwem można „przenosić” pomiędzy kontekstami doświadczone odcienie i formułować o nich sądy (McDowell 1996, s. 56-57). Pojęcie *odcienia* pozwala formułować myśli, które mają podobną funkcję do myśli zawierających takie pojęcia, jak *dzisiaj*, *wczoraj*, *tam*, *tutaj* - pozwalają przenosić doświadczone indywidualum pomiędzy kontekstami. Z tego powodu, zdaniem autora *Mind and World*, „drobnoziarnistość” treści percepcji nie stoi na przeszkodzie przed uznaniem, że posiada ona pojęciowy charakter: treść percepcji może być bowiem konstytuowana przez specjalne pojęcia w rodzaju *tego odcienia* i dzięki temu podmiot może myślowo uchwytywać jej bardzo zróżnicowany i szczegółowy charakter.

Należy przy okazji zaznaczyć, że takie stanowisko opiera się na szczególnej koncepcji względem tego, czym są pojęcia. Zdaniem McDowella mamy do czynienia z dwiema ideami treści pojęciowej (McDowell 1998a, s. 218). Według pierwszej treść

myśli może być wyrażona w wyczerpujący sposób poprzez zbiór *symboli* (słów) - jest ona całkowicie wyrażalna za pomocą wewnętrznych umysłowych reprezentacji. Innymi słowy, można postawić tutaj znak równości pomiędzy *pojęciem* a *słowem* - to, co nie jest wyrażalne w języku, nie może wchodzić w zakres tego, co określa się mianem pojęcia. W takim ujęciu, pewien odcień barwy na określenie którego nie posiadamy wyrazu, będzie treścią wykraczającą poza to, co pojęciowe. Zgodnie z drugą ideą treści pojęciowej, pojęcie jest tym, do czego wyrażenia takie, jak „ten odcień zielonego”, „seledyn”, czy „smarkozielony”<sup>43</sup> się odnoszą - według tej koncepcji nie są one nośnikami treści, czy specyfikacjami wyznaczającymi odniesienie, lecz *samą treścią wyrażeń językowych*. McDowell przyjmuje drugie rozumienie treści pojęciowej. Według autora *Mind and World* można przyjąć, że konkretny odcień barwy jest tym, co rozumie się poprzez *pojęcie*.

Takie rozumienie treści pojęciowej zostało już zasygnalizowane na początku niniejszego podrozdziału. McDowell rozważając sposób, w jaki myśli mogą nakierowywać się na konkretne przedmioty, sugeruje, że treścią wyrażeń wskazujących w rodzaju „ta kobieta” jest *de facto* treść doświadczenia percepcyjnego (*i. e.* konkretna kobieta, którą doświadczył podmiot). Jest to równoznaczne z przyjęciem, że istnieje *pojęcie*, będące składnikiem myśli (np. wyrażonej w następujący sposób: „To ta kobieta, która podoba się mojemu przyjacielowi”) do którego odnosi się wyrażenie „ta kobieta” oznaczające tylko i wyłącznie jeden przedmiot. Wskutek tego możliwe jest formułowanie myśli odnoszących się do konkretnej kobiety, chociaż niemożliwe jest posiadanie deskrypcji, która mogłaby określać warunki, jakie musi spełnić przedmiot, do którego ma odnosić się wyrażenie „ta kobieta”. Tak rozumiane *pojęcie* nie może być więc utożsamione z *pojęciem* w klasycznym rozumieniu jako czegoś w rodzaju definicji, która zawiera konieczne i wystarczające warunki, jakie musi spełnić przedmiot aby podpadać pod pewną kategorię (np. kobiety). Uchwycenie pojęcia wyrażanego jako „ta kobieta” nie jest bowiem kwestią „nauczenia się” pewnej deskrypcji, która pozwala podmiotowi identyfikować przedmiot jako należący do pewnej kategorii, lecz znalezienia się w percepcyjnej relacji do pewnego indywiduum.

---

<sup>43</sup> „Stefan pozwolił mu wyciągnąć i ukazać trzymaną za róg, brudną i pomiętą chustkę. Buck Mulligan dokładnie otarł brzytwę. Później, przyglądając się chustce, powiedział: -Oto ścierka do nosa barda. Nowy odcień sztuki dla naszych irlandzkich poetów: smarkozielony. Można go prawie posmakować, co?” (Joyce 2013, s. 7).



Zdaniem McDowella pojęcia w rodzaju *tego odcienia* mogą być traktowane jako *pojęcia*, ponieważ są wykorzystywane podczas formułowania myśli. Posługując się pojęciem *tego odcienia* można pomyśleć treści wyrażone w następujących zdaniach: „Pomaluję swój pokój na ‘ten odcień’ czerwonego”; „Agacie nie podoba się ‘ten odcień’ niebieskiego”; „James Joyce z pewnością trafnie nazwałby ‘ten odcień’ zielonego”. Pomimo tego, że powyższych kontekstach *ten odcień* odnosi się do pewnej konkretnej treści percepcyjnej, która wymyka się szczegółowej deskrypcji, jesteśmy w stanie „przenieść” doświadczony konkret w myślach i formułować za jego pomocą wyżej wskazane myśli. W takim kontekście można zauważyć, że McDowell pod *pojęciem* rozumie coś, co pełni taką a nie inną funkcję w poznaniu, a mianowicie umożliwia podmiotowi tworzenie myśli o rozmaitej treści. Na pierwszy plan taką funkcję pojęć wysuwał także Evans, formułując „warunek ogólności”: jego zdaniem myśli można uznać za ustrukturyzowane nie dlatego, że składają się z kilku różnych *elementów*, lecz wskutek tego, iż stanowią kompleksy, będące rezultatem realizacji kilku różnych *pojęciowych zdolności* (Evans 1982, s. 101). W tym kontekście pojęcie *tego odcienia* będzie zdolnością myślenia o pewnym doświadczonym odcieniu; taka zdolność pozwala podmiotowi sformułować, w połączeniu z innymi zdolnościami pojęciowymi, zróżnicowane i sensowne myśli. Należy mieć zatem na uwadze, że McDowell gdy mówi o pojęciach, rozumie pod tym terminem *zdolności* pojęciowe; w koncepcji pojęć, którą przedstawia wyłącznie *implicite* w niektórych artykułach i fragmentach *Mind and World*, ich charakter wynika z tego, że są wykorzystywane do formułowania myśli. Jeżeli możemy pomyśleć o pewnym konkretnym odcieniu, oznacza to, że posiadamy jego pojęcie, nawet jeżeli nie możemy podać deskrypcji pasującej do tego przedmiotu. W konsekwencji tego wydaje się uzasadnione stwierdzenie, że według autora *Mind and World* pojęcia mogą mieć charakter naoczny. McDowell przyznaje, że zdolności pojęciowe takiego rodzaju mogą wydawać się „hybrydami”: jest w nich bowiem domieszka treści naocznej i wskutek tego mogą być uznane za coś niepojęciowego (McDowell 1996, s. 59). Niemniej jego zdaniem taka interpretacja opiera się na założeniu, że pojęcia i naoczności winny być pojmowane dualistycznie - z tego powodu wielu filozofów (nawet ceniony przez McDowella Evans) będzie skłonna przyjąć, że pojęcia w rodzaju *tego odcienia*, które są indywidualizowane dzięki doświadczeniu pewnego indywiduum, nie są pojęciami. To między innymi z tego powodu głównym zadaniem, jakie stawia sobie McDowell w *Mind and World* jest pokazanie, że dualistyczne pojmowanie naoczności i pojęć

jest błędnym założeniem, które stoi na przeszkodzie przed satysfakcjonującym opisaniem relacji umysłu i świata.

Należy niniejszym zauważyć, że w koncepcji intencjonalności przedstawionej przez McDowella mamy do czynienia z twierdzeniem, że przedmiot intencjonalny - to, do czego podmiot odnosi się w myśleniu - posiada charakter na wskroś pojęciowy. Niemniej istotnym elementem tej koncepcji jest to, że w  *pewnych okolicznościach* treścią stanu umysłowego może być fakt - to, jak mają się rzeczy w świecie. W przypadku sądów jednostkowych, gdy istnieją przedmioty, do których sąd jednostkowy się odnosi, treść takiego sądu jest zależna od przedmiotu. Jak zostanie pokazane w kolejnych częściach niniejszej rozprawy, takie stanowisko opiera się na specjalnym pojmowaniu relacji percepcji i świata: weredyczność doświadczenia polega według McDowella na identyczności treści doświadczenia i świata. Takie podejście względem aktów myślenia i doświadczenia można sprowadzić do tego, co McDowell twierdzi w ramach swojej identycznościowej teorii prawdy, stawiając znak równości pomiędzy prawdziwym sądem (składającym się z fregowskich sensów) a faktem:

„Biorąc pod uwagę tożsamość między tym, co się myśli (gdy myśl jest prawdziwa) a tym, co ma miejsce, pojmowanie świata jako wszystkiego, co ma miejsce (jak w *Tractatus Logico-Philosophicus*, §1), oznacza włączenie świata w to, co figuruje u Fregego jako sfera sensu. Sfera sensu [*Sinn*] zawiera myśli w sensie tego, co można pomyśleć (to, co możliwe do pomyślenia), w przeciwieństwie do aktów lub epizodów myślenia”<sup>44</sup> (McDowell 1996, s. 179).

Wszystko, co nie jest pojęciowe, czego nie można utożsamić z fregowskim sensem pojmowanym jako *to, co możliwe do pomyślenia*, znajdzie się poza tak rozumianym światem. Dzięki temu, że świat jest „włączony” w sferę *sensu*, pojęcia sięgają znacznie dalej niż w koncepcji przyznającej im charakter wewnętrznych reprezentacji. Odróżnienie *treści* myślenia od *aktów* myślenia w przekonaniu McDowella może zapobiec zarzutom o idealizm względem jego filozofii. Myśli mogą

---

<sup>44</sup> “Given the identity between what one thinks (when one’s thought is true) and what is the case, to conceive the world as everything that is the case (as in *Tractatus Logico-Philosophicus*, §1) is to incorporate the world into what figures in Frege as the realm of sense. The realm of sense (*Sinn*) contains thoughts in the sense of what can be thought (thinkables) as opposed to act or episodes of thinking. The identity displays facts, things that are the case, as thoughts in that sense - the thinkables that are the case”.

być bowiem fałszywe - może zdarzyć się tak, że podmiot myśli, że rzeczy mają się tak a tak, lecz rzeczy nie mają się tak a tak. Akty myślenia podmiotu nie mają zatem wpływu na to, jak mają się rzeczy. Zdaniem McDowella taka sytuacja nie świadczy o tym, że istnieje ontyczna wyrwa pomiędzy treścią myślenia, a światem. Jest to po prostu okoliczność, w której treść i stan rzeczy - obie strony posiadające pojęciowy charakter - są w danej sytuacji ze sobą niezgodne.

Na marginesie należy zauważyć, że przedstawiona koncepcja tego, co pojęciowe - utożsamienie fregowskich sensów (*Sinne*) z pojęciami - może sugerować, że McDowell umieszcza odniesienie wyrażenia językowego (*Bedeutung*) na poziomie tego, co niepojęciowe. Na podstawie tej interpretacji stanowiska autora *Mind and World* jego krytykę buduje Richard Gaskin. Filozof ów zauważa, że ulokowanie pojęć w sferze sensu implikuje, iż odnoszą się do niepojęciowych przedmiotów, które można utożsamić z kantowskimi *rzeczami samymi w sobie* (Gaskin 2006, s. 169-170). Takie przedmioty mogą być *dane* na dwa sposoby: w reprezentacyjnej treści percepcji złożonej z pojęć oraz w niepojęciowej treści doświadczenia. Z tego wynika, zdaniem Gaskina, że sferą odniesienia w koncepcji McDowella jest „środowisko”, czyli domena życia biologicznego, zamieszkiwana przez istoty pozbawione zdolności pojęciowych<sup>45</sup>. Taka interpretacja może podważyć pogląd zawarty w *Mind and World* o tym, że sfera pojęciowa jest nieograniczona - na jej podstawie możemy bowiem przyjąć (*pace* McDowell), że pojęcia (*Sinne*) dotyczą przedmiotów, które jeszcze nie zostały skonceptualizowane i to dzięki nim posiadają treść (szczególnie w przypadku omawianych tutaj sądów jednostkowych). McDowell w późniejszych publikacjach odrzuca taką interpretację. W jego przekonaniu opiera się ona na poglądzie, że *Sinne* nie mogą w samodzielny sposób zapewnić myślom nakierowania na rzeczywistość - *Bedeutungen* będą w takim przypadku „koniecznym dodatkowym elementem w metafizyce intencjonalności” gwarantującymi, że myśli składające się z sensów posiadają odniesienie (McDowell 2019, s. 244). Filozof twierdzi, że taki pogląd jest błędny - *sensy* nie potrzebują dodatkowego elementu aby można było powiedzieć, że czegoś dotyczą; intencjonalność myśli złożonej z sensów polega na tym, że owa myśl odpowiada rzeczywistości: „Aby myśl była *Sinn* właściwego rodzaju, musi być myślą, że coś szczególnego ma miejsce, a więc, że ma ona ukierunkowanie na

---

<sup>45</sup> Szerzej o pojęciu *środowiska* i przeciwstawionemu mu pojęciu *świata* piszę w drugim rozdziale niniejszej rozprawy (2.6).

rzeczywistość, która odpowiada myśli”<sup>46</sup> (McDowell 2019, s. 244). *Bedeutung* według McDowella posiada semantyczny charakter, ale ów nie polega na gwarantowaniu intencjonalności, lecz na byciu wartością prawdziwościową zdań, które są nakierowane na rzeczywistość dzięki posiadaniu *Sinn*. Odniesienie nie jest zatem kompleksem przedmiotów i własności, który determinuje treściowe nakierowanie. Nakierowanie odbywa się na samym poziomie sensu zdania; *Bedeutung* jest wartością logiczną - wartością *zgodności* lub *niezgodności* z tym, jak mają się rzeczy.

Dotychczasowe rozważania miały na celu pokazanie, że w filozofii McDowella obecne jest szczególne rozumienie relacji umysłu i świata. *Po pierwsze*, istotową cechą myślenia jest nakierowanie się na świat. *Po drugie*, takie nakierowanie umożliwia myśleniu posiadanie treści. *Po trzecie*, takie nakierowanie, aby było możliwe, musi mieć charakter całkowicie pojęciowy. W moim przekonaniu takie podejście McDowella do treściowej relacji umysł-świat wyraźnie prezentuje jego stanowisko wobec sądów jednostkowych. Sądy jednostkowe są opisywane przez autora *Mind and World* jako sądy z jednej strony zależne od przedmiotu, z drugiej zaś jako sądy, których treść jest ukonstytuowana przez pojęcia. Rozważania te miały zaprezentować ogólną myśl leżącą u podstaw *Mind and World*, a mianowicie to, że kwestia intencjonalności myślenia empirycznego winna być rozważana zarówno w kontekście *doświadczenia* oraz *pojęć*. Pierwszy element kieruje treścią myśli - w myśleniu podmiot dostosowuje się do zmieniającego się kontekstu czasowo-przestrzennego, który jest od niego niezależny; drugi element konstytuuje ową treść, pozwalając podmiotowi uchwytywać w ogólne ramy zmieniający się konkret. Całkowicie pojęciowa natura tego stosunku jest możliwa dzięki temu, że doświadczenie posiada treść pojęciową. Filozoficznym morałem rozważań na temat sądów jednostkowych będzie ogólne twierdzenie, że treść myśli nie może być pojmowana jako coś ograniczonego do wewnętrznych reprezentacji, których związek ze światem ma charakter przypadkowy. Pomimo tego bowiem, że zmienny w czasie i przestrzeni przedmiot jest od umysłu niezależny, nie jest „zewnątrzny” wobec myślenia. Taka natura przedmiotu pozwala uznać, że świat jest całkowicie ujmowalny w myślach - składa się bowiem z tego, co możliwe do pomyślenia. Dzięki temu

---

<sup>46</sup> “For a thought to be a Sinn of the right kind is for it to be the thought that something in particular is the case, and so for it to have the directedness at the real that befits a thought.”

można stwierdzić, że w niektórych przypadkach myśli mogą posiadać obiektywne znaczenie: ich treść może być w pewnych okolicznościach identyczna z tym, jak mają się rzeczy.

## 1.6 Ogólne założenia *empiryzmu minimalnego*

McDowell twierdzi, że w celu wyjaśnienia intencjonalności myślenia empirycznego należy przyjąć stanowisko „empiryzmu minimalnego”. Wedle tego poglądu odpowiadanie myślenia przed światem jest możliwe dzięki temu, że myślenie odpowiada przed doświadczeniem percepcyjnym. Oznacza to, że świat może wpływać w racjonalny sposób na myślenie wskutek istnienia specjalnego percepcyjnego spoiwa. Jeżeli przyjmuje się, że podmiot posiada dostęp do świata empirycznego, to należy również uznać, że gdy myśli on o takim świecie, czyni to dzięki percepcyjnemu do niego dostępowi. Stanowiskami w ramach których *bycie o czymś* pewnych rodzajów myślenia było wyjaśniane się poprzez odwołanie się do doświadczenia percepcyjnego były wyżej przywołane poglądy Russella oraz Evansa. Według Evansa jednym z warunków demonstracyjnej identyfikacji przedmiotu znajdującego się w najbliższym otoczeniu podmiotu jest istnienie informacyjnego ogniwa w postaci percepcji, które „kieruje” myślami podmiotu o przedmiocie. Russell utrzymuje z kolei, że warunkiem wystąpienia sądu jednostkowego jest percepcyjny kontakt podmiotu z daną zmysłową. Poglądy te różnią się w kwestii tego, czy percepcja stanowi wystarczający warunek dla wystąpienia myśli demonstracyjnej; niemniej oba poglądy zawierają rozróżnienie na treść pojęciową (to, co jest predykowane o przedmiocie) i niepojęciową (to, co dane w percepcji).

W stanowisku McDowella *bycie o czymś* myślenia również jest wyjaśniane poprzez odwołanie się do percepcji. Oryginalność stanowiska autora *Mind and World* polega na uznaniu, iż percepcja jest czynnikiem zapewniającym myśleniu treść, ponieważ posiada treść pojęciową. W takim ujęciu, jak zauważa Gaskin, słuszniejsze

będzie mówienie o percepcji nie jako o pośredniku, lecz „przewodniku” [*conduit*]<sup>47</sup> treści. Taki całkowicie pojęciowy charakter relacji myślenie i świat będzie szczegółowo rekonstruowany w drugim rozdziale niniejszej rozprawy. W tym miejscu chciałbym dodać kilka uwag o tym, w jaki sposób McDowell charakteryzuje motywację stojącą za uwzględnieniem percepcji w swojej teorii intencjonalności.

We Wprowadzeniu do *Mind and World* w następujący sposób określona zostaje motywacja za przyjęciem empiryzmu minimalnego:

„(...) ponieważ nasze poznawcze położenie polega na tym, że konfrontujemy się ze światem za pomocą zmysłowej naoczności (ujmując to w kategoriach kantowskich), nasza refleksja nad ideą nakierowania się myśli na to, jakie są rzeczy, musi rozpocząć się od odpowiadania przed światem empirycznym. A jak możemy zrozumieć ideę, że nasze myślenie odpowiada przed światem empirycznym, jeśli nie poprzez ideę, że nasze myślenie odpowiada przed doświadczeniem?”<sup>48</sup> (McDowell 1996, s. xii).

Filozof porównuje niniejsze stanowisko do wersji empiryzmu, którą przedstawia Quine w *Dwóch dogmatach empiryzmu*. Amerykański filozof jest tutaj ważnym punktem odniesienia, ponieważ jego esej jest atakiem na empiryzm nie stanowiąc jednak całkowitego odrzucenia tego stanowiska. W koncepcji Quine’a, podobnie jak u McDowella, czynnik empirystyczny również pozostaje „minimalny”. Celem *Dwóch dogmatów* jest podważenie redukcjonizmu weryfikacyjnej teorii znaczenia, zgodnie z którym każda sensowna wypowiedź jest przekładalna na język doświadczenia, np. język danych zmysłowych. Taki redukcjonizm pociąga za sobą twierdzenie, że zdania stanowiące podstawę naszego systemu wiedzy, mogą być weryfikowane w oderwaniu od innych zdań. Quine odrzuca ów pogląd, niemniej zachowuje empirystyczne „minimum” w postaci przekonania, że twierdzenia o świecie stykają się z doświadczeniem nie indywidualnie, lecz zbiorowo - jako całość systemu wiedzy (Quine 1969, s. 63). Innymi słowy, według takiego holistycznego poglądu wobec wiedzy, myślenie jest ugruntowane w doświadczeniu, ale nie jest tak,

---

<sup>47</sup> “McDowell wants us to conceive of experience, when all goes well, as a kind of openness to the world, ensuring that the mind’s contact with the world is direct: for the sake of a label, we might call this the ‘conduit’ conception of experience.” (Gaskin 2005, s. 11).

<sup>48</sup> „(...) since our cognitive predicament is that we confront the world by way of sensible intuition (to put it in Kantian terms), our reflection on the very idea of thought’s directedness at how things are must begin with answerability to the empirical world. And now how can we understand the idea that our thinking is answerable to the empirical world, if not by way of the idea that our thinking is answerable to experience?”

że każde zdanie daje się bezpośrednio sprowadzić w analizie do zdań o doświadczeniu. Posiadana przez nas wiedza - system przekonań - odpowiada przed „trybunałem doświadczenia” jako całość:

„Pole jako całość jest jednak na tyle niezdeteminowane przez swe warunki brzegowe tj. doświadczenie, że istnieje znaczna swoboda wyboru zdań, które wobec danego konfliktu z doświadczeniem mają być „przecenione”. Żadne poszczególne świadectwo doświadczenia nie jest związane z jakimś określonym zdaniem z wnętrza pola; związek ten ma co najwyżej charakter pośredni, za sprawą równowagi pola jako całości” (Quine 1969, s. 63).

Empiryzm zaproponowany przez Quine’a będzie stanowiskiem względem poznania, jaki chce zachować również McDowell, tj. poglądem, w którym wpływ doświadczenia na system wiedzy jest *minimalny*. Chociaż esej Quine’a częściej jest przywoływany w odniesieniu do krytyki pojęcia analityczności, McDowell w *Mind and World* zauważa, że głównym jego celem jest podważenie dogmatu o tym, że znaczenie każdego zdania jest redukowalne do doświadczenia. Konsekwencją odrzucenia tego twierdzenia jest przedstawienie holistycznego obrazu wiedzy (McDowell 1996, s. 130). Wedle pierwszego dogmatu empiryzmu istnieją zdania, które są prawdziwe na mocy samego znaczenia, oraz te które są prawdziwe na mocy znaczenia i świata. Quine podważa pojęcie analityczności (między innymi ze względu na dużą niejasność co do tego, do czego właściwie odnosi się to pojęcie) i uznaje, że nie ma zdań, których prawdziwość może być całkowicie niezależna od pozajęzykowego faktu. Amerykański filozof stwierdza w konsekwencji, że:

„(...) nonsensem jest, i zarazem źródłem wielu nonsensów, jest mówić o językowym i faktualnym komponencie prawdziwości jakiegokolwiek indywidualnego zdania. Wzięta w całości nauka pozostaje w podwójnej zależności - od języka i od doświadczenia; (...)” (Quine 1969, s. 64);

„Jednostką sensu empirycznego jest nauka jako całość” (Tamże, s. 65).

Nie jest zatem tak, że jakiegokolwiek zdanie daje się sprowadzić w analizie wyłącznie do samego znaczenia (komponent językowy) czy doświadczenia (komponent faktualny). Quine jest zatem daleki od całkowitego odrzucenia empirystycznej koncepcji wiedzy i przyznaje, że system wiedzy musi *przynajmniej* w

minimalnym stopniu stykać się z doświadczeniem. Owo stykanie się jest bowiem tym, co, zdaniem Quine'a, zapewnia zdaniom komponent faktualny. Z uwagi na konieczność przyjęcia tego komponentu, amerykański filozof jest krytycznie nastawiony wobec podziału na zdania syntetyczne i analityczne. Według niego ów podział implikuje, że są dwa rodzaje prawdziwości, czyli prawdziwość znaczeniowa oraz prawdziwość faktualna (Tamże, s. 64). Autor *Dwóch dogmatów* argumentuje w eseju, że prawdziwość w każdym przypadku polega częściowo na znaczeniu słów oraz częściowo na tym, co pozajęzykowe. McDowell zauważa, że „sens empiryczny” systemu wiedzy, o którym mowa w eseju Quine'a, odnosi się do komponentu prawdziwości, czyli *odpowiadania* przed czymś, co znajduje się na zewnątrz systemu. Tym, co zapewnia podmiotowi dostęp do zewnętrznej strony systemu jest zaś doświadczenie. „Sens empiryczny” wiedzy polega zatem na tym, że odpowiada ona przed trybunałem doświadczenia (McDowell 1996, s. 131).

W podobny sposób należy rozumieć motywację stojącą za utrzymaniem wpływu doświadczenia na myślenie w empiryzmie minimalnym McDowella. Autor *Mind and World* uważa, że konieczne jest założenie, iż doświadczenie stanowi trybunał przed którym myślenie odpowiada (McDowell, s. xii). Autor *Mind and World* idzie jeszcze dalej niż Quine i podkreśla transcendentalne znaczenie takiego minimalnego empiryzmu uznając, że przyjęcie go jest jedynym sposobem zachowania sensowności idei *treści empirycznej myślenia*.

Zdaniem McDowella uznanie wpływu doświadczenia na myślenie powinno stanowić minimum dla stanowisk przyjmujących, że myślenie empiryczne charakteryzuje się intencjonalnością. Pisząc o empiryzmie minimalnym nie konstruuje zatem teorii poznania, wedle której każde przekonanie jest uzasadnione poprzez percepcję lub wywodzi się z percepcji. Chodzi o skromniejszą, chociaż bardziej fundamentalną konstatację: filozof uznaje, że idea o wpływie doświadczenia na myślenie jest *koniecznym warunkiem*, jeżeli zakłada się, że sądy i przekonania są *o czymś*. Nie chodzi tutaj o pewien normatywnie wyróżniony rodzaj myślenia określany mianem *wiedzy*, lecz samo przyjęcie możliwości, że myślenie może być o świecie.



Taka jego cecha umożliwia mu pretendowanie do bycia wyróżnionym przekonaniem, który możemy określić mianem wiedzy<sup>49</sup> (McDowell 1996, s. xiii-xiv).

*Empiryzm minimalny* wydaje się zatem zgodny z najbardziej ugruntowanymi intuicjami dotyczącymi poznania. Oczywiście jest, że konfrontujemy się z otoczeniem poprzez zmysły i to na podstawie świadectw percepcyjnych formułujemy sądy dotyczące tego otoczenia. Nie wydaje się kontrowersyjnym poglądem, że takie sądy jak: *Na czubku sosny siedzi kos* albo *Agata jest zmęczona* zawdzięczają swoją treść pewnemu doświadczonemu stanowi świata. Rzeczne sądy, rzecz jasna, posiadają charakter pojęciowy - są one ukonstytuowane z pojęć, które, jeżeli przyjmiemy fregowską teorię treści pojęciowej, stanowią *sposoby prezentacji* przedmiotów, które pozwalają identyfikować konkretne słowa z konkretnymi przedmiotami. W poprzednim podrozdziale wskazana została jedna z motywacji za przyjęciem treściowego uwarunkowania ze strony świata w teorii intencjonalności. Było to mianowicie istnienie *myśli jednostkowych*, których treści zależne są od istnienia przedmiotu od nich zewnętrznego. Fakt istnienia takich myśli implikuje, że wyjaśnienie intencjonalności ograniczające się do fregowskiego poglądu głoszącego, że w myśleniu podmiot nakierowuje się *przede wszystkim* na umysłowe reprezentacje, a dopiero pośrednio (jeżeli sąd, na który nakierowuje się w myśli jest poprawny) również na przedmioty, jest niekompletnym opisem intencjonalnej natury umysłu. W niektórych sytuacjach bowiem to, o czym jest myśl zależy od tego, co ma miejsce w świecie. Jeżeli wypowiadamy myśl przy użyciu wyrażen okazjonalnych w rodzaju „tutaj”, „teraz”, „ja” to w takiej sytuacji treść myśli nie może być w całości ukonstytuowana przez umysłowe reprezentacje rozumiane jako deskrypcje. Jeżeli myśl taką uznajemy za sensowną, musimy przyjąć, że odnosimy się w niej do tego, z czym mamy (lub mieliśmy) percepcyjny kontakt, a czego nie można ująć w postaci deskrypcji określonej. Percepcja dostarcza nam w tym przypadku kontekstu, który nadaje sens wyrażeniom okazjonalnym i w konsekwencji całemu sądowi, który jest treścią naszej myśli.

Sama aktywności łączenia ze sobą pojęć nie może zatem zapewnić myśleniu treści. Co więcej, jeżeli myślenie polegałoby wyłącznie na łączeniu ze sobą sensów i

---

<sup>49</sup> Jak pisze o tym Carl B. Sachs: „Jeśli moja myśl: „na stole jest sól” jest prawdziwa, to faktem jest, że na stole jest sól. Ale aby moje (i nasze) myśli były prawdziwe (lub fałszywe), muszą dotyczyć świata obecnego w moim (i naszym) doświadczeniu” (Sachs 2014, s. 83).

nie nakierowywało się na coś zewnętrznego, wówczas miałyby miejsce nieograniczona swoboda w sposobie formułowania myśli - nie moglibyśmy wtedy przyjąć, że mogą być one o konkretnych przedmiotach, czy stanach rzeczy.

Myślenie o świecie cechuje się oczywiście pewną swobodą. Owa ujawnia się w fakcie, że opisy świata mogą przybierać różnorodną postać. Opisy takie składają się z pojęć i to od podmiotu zależy jakimi pojęciami posłuży się do opisu pewnego stanu rzeczy. Co więcej, nie ma pojęć o uprzywilejowanym statusie - wybór pojęć będzie cechował się do pewnego stopnia arbitralnością. Percypując pewien konkretny X można sformułować co najmniej trzy przekonania: a) *widzę średniej wielkości czarny kształt*; b) *widzę średniej wielkości czarnego ptaka* oraz c) *widzę samca kosa*. Jest to możliwe dzięki bogactwu repertuaru pojęciowego podmiotu - dysponuje on pojęciami o różnym stopniu ogólności i dzięki temu w formułowaniu sądów może pozwolić sobie na pewną dowolność. Jeżeli przyjmuje się jednak, że myślenie może być poprawne lub niepoprawne wobec tego, jak mają się rzeczy w świecie, nie można jednocześnie akceptować twierdzenia, że tworzenie takich opisów jest całkowicie swobodne. Albowiem, jeżeli można zgodzić się, że sądy od a), b) i c) odnoszą się do tej samej sytuacji percypowania konkretnego X-a, to trudno będzie się zgodzić, że następujący sąd: d) *Agata wygląda na zmęczoną*, odnosił się będzie do tej samej sytuacji percepcyjnej. Chociaż sądy a), b) i c) mogą być zgodne z tym, co percypuje się w danym momencie, to sąd d), biorąc pod uwagę to, z czym mamy do czynienia w doświadczeniu pewnego konkretnego X-a, nie będzie zgodny z tym doświadczeniem. Pojawia się tutaj jednak następujący problem. W jaki sposób wyjaśnić to, że pewne sądy pasują do konkretnego doświadczenia, a inne do niego nie pasują? Jak wyjaśnić to, że doświadczenie, samo nie posiadając treści pojęciowej (jak zwykle przyjmuje się w empiryzmie), może decydować o tym, czy dany sąd jest względem niego poprawny? Doświadczenie percepcyjne nie uprzywilejowuje bowiem konkretnych pojęć do stanowienia części składowych opisu jego treści - na podstawie jednego doświadczenia możemy sformułować sąd zarówno, że *widzimy niewielki czarny kształt, niewielkiego czarnego ptaka* oraz *samca kosa* - wszystkie te sądy mogą być poprawne względem pewnego konkretnego doświadczenia. Niniejszym można wnosić, że z uwagi na ogólny charakter, pojęcia nie są obecne w doświadczeniu, lecz *mimo to* doświadczenie w pewien sposób determinuje treść myślenia. Wedle takiego ujęcia tym, co zapewnia treść myśleniu będzie *to, co Dane [the Given]* - to ów

czynnik będzie ograniczał swobodę stosowania pojęć w formułowaniu konkretnych myśli i determinował, na przykład, że na podstawie jednego doświadczenia mogę sformułować przekonania, że *widzę średniej wielkości czarnego ptaka* oraz, że *widzę samca kosa*, lecz nie że *Agata jest zmęczona*.

Chociaż przyjęcie minimalnego udziału doświadczenia w konstytuowaniu się treści myślenia jest założeniem dla McDowella koniecznym, pozostaje ono wysoce problematyczne. Dzieje się tak dlatego, że empiryzm (przynajmniej ten w tradycyjnej postaci) jest obarczony *Mitem tego, co Dane*. Jak wskazuje McDowell nie jest od niego również wolny empiryzm Quine'a (McDowell 1996, s. 133). Jest to błąd, który diagnozuje Wilfrid Sellars w wielce wpływowym eseju *Empiryzm i filozofia umysłu*. Diagnoza tego błędu była przyczyną podważenia stanowisk empirystycznych przez takich czołowych filozofów współczesności jak Donald Davidson, Richard Rorty czy Robert Brandom. Z uwagi na to jest ona ważnym punktem odniesienia zarówno dla *Mind and World*, jak i dla późniejszych prac McDowella. Stanowisko tego filozofa powinno być bowiem pojmowane jako propozycja akceptacji poglądu na temat relacji poznania i doświadczenia, który jest alternatywny wobec stanowisk Davidsona, Rorty'ego oraz Brandoma. Stąd konieczne będzie omówienie pokrótce najważniejszych myśli wyrażonych w eseju Sellarsa - stanowią one bowiem w dużej mierze fundament, na którym opiera się omawiany w niniejszej rozprawie projekt filozoficzny.

### **1.7 Logiczna przestrzeń racji i *Mit tego, co Dane***

W kontekście rozważań dotyczących filozofii McDowella istotne będzie wskazanie na dwa wątki *Empiryzmu i filozofii umysłu* Sellarsa. Po pierwsze, na krytykę epistemologicznych stanowisk przyjmujących, że *to, co Dane* [*the Given*] stanowi fundament wiedzy empirycznej. Po drugie, na koncepcję *logicznej przestrzeni racji* [*logical space of reasons*], która pociąga za sobą obraz poznania jako aktywności na wskroś normatywnej. Oba te wątki ściśle się ze sobą łączą. Krytyka *tego, co Dane* wynika bowiem z w jaki sposób Sellars konstruuje pojęcie wiedzy.

*To, co Dane [The Given]* Sellars rozumie bardzo szeroko. Będą to dla niego zarówno „(...) treści zmysłowe [*sense contents*], przedmioty materialne, uniwersalia, sądy, rzeczywiste związki, pierwsze zasady, a nawet samo bycie danym” (Sellars 1991, s. 173). *To, co Dane* jest tym, co logicznie i pojęciowo proste - nie może być zanalizowane na prostsze elementy zarówno w porządku epistemicznym (nic *tego, co Dane* nie uzasadnia, choć ono samo może uzasadniać), jak i pojęciowym (pozostaje pojęciem prostym i nie może być rozłożone na elementy prostsze). Dzięki powyższemu stanowi ono podstawę zarówno dla tego, co epistemiczne, jak i dla tego, co pojęciowe.

W kontekście rozważań nad empiryzmem ważne będzie podkreślenie, że zdaniem filozofów z tradycji analitycznej pierwszej połowy XX wieku, w porządku epistemicznym *tym, co Dane* były treści doświadczenia zmysłowego rozumiane jako *dane zmysłowe*. Nie sposób bowiem wątpić w to, że *doznaje się czerwonej danej zmysłowej* chociaż można poddawać w wątpliwość fakt, że obserwowany przedmiot (a raczej to, co interpretuje się jako przedmiot) jest czerwony. W nadzwyczaj sugestywny sposób koncepcję tę przedstawia Henry H. Price w *Perception*:

„Widząc pomidor mogę wątpić w wiele rzeczy. Mogę powątpiewać, czy to rzeczywiście jest pomidor a nie chytrze pomalowany kawałek wosku. Mogę powątpiewać, czy w ogóle znajduje się tam jakakolwiek rzecz materialna. Być może to, co wzięłem za pomidor, w rzeczywistości jest odbiciem; być może padłem ofiarą halucynacji. Nie mogę jednak wątpić w jedną rzecz: że istnieje trochę wypukła okrągła plama, wyróżniająca się spośród tła innych barwnych plam, posiadająca przy tym pewną wizualną głębię, oraz że cała ta kolorowa przestrzeń jest bezpośrednio dostępna mojej świadomości” (Price 1995, s. 47).

„Ten szczególny i ostateczny sposób ukazywania się świadomości nazywa się *byciem danym*, to zaś, co się w ten sposób ukazuje, nazywa się *daną [datum]*. Odpowiednia postawa umysłowa nazywa się *zapoznawaniem się, intuicyjnym ujmowaniem* lub czasem *posiadaniem*. Ten specjalny rodzaj danych nazywa się *danymi zmysłowymi*. Natomiast zapoznawanie się z nimi wygodnie jest nazwać *doznawaniem; (...)*” (Tamże).

Max Black charakteryzuje powyższy sposób analizy wiedzy percepcyjnej *konstatacją podstawową*, której pełniejszą formą jest *konstatacja czysto*

*obserwacyjna*, wyrażająca się w zdaniach o postaci: „Widzę F-ową (lub F-podobną) daną zmysłową” (Black 1995, s. 67-68). O „ostateczności” takiej analizy ma świadczyć fakt, że akceptacja zdań tego rodzaju nie wymaga zaakceptowania zdań dotyczących tego, co nie dotyczy stanów własnego umysłu i z tej racji o ich prawdziwości można być całkowicie pewnym.

Stanowisko nadające szczególną epistemiczną wartość *temu, co Dane* będzie charakterystyczne przede wszystkim dla empiryzmu reprezentowanego przez brytyjską filozofię analityczną z początku XX wieku. Do tego stanowiska w głównej mierze w swoim eseju odnosi się Sellars. Wedle tej tradycji wiedza posiada swój fundament w doświadczeniu, którego przedmiotem jest rzecz w rodzaju *danych zmysłowych*. Albowiem, jeżeli Russell uważał, że zmysły dają nam wiedzę o faktach bezpośredniego rodzaju, które nie wymagają dowodu, ponieważ dowodzą same siebie<sup>50</sup> i wiedza ta ma charakter bazowy, to stanowisko epistemologiczne, jakie proponuje filozof jest przykładem stanowiska przesądzającego, że wiedza opiera się na *tym, co Dane*. Owym *Danym* zarówno dla Russella, Price’a, czy Moore’a będą *dane zmysłowe*.

Wyraźną egzemplifikację poglądu przyjmującego epistemiczną istotność elementu *tego, co Dane* stanowią także założenia Clarence’a Irvinga Lewisa poczynione w *Mind and the World Order*. Lewis stwierdza, że możemy wyróżnić dwa elementy w poznaniu: *pojęcie*, które jest wytworem aktu myślenia oraz *zmysłową daność*, niezależną od tego aktu - wiedza o świecie empirycznym będzie wytworem *pojęciowej* interpretacji *tego, co Dane* (Lewis 1991, s. 37). Niezależność zmysłowej *Daności* od aktywności myślenia pociąga za sobą fakt, że jest ona niewyraźalna. Jeżeli bowiem wypowiadamy *Daność*, to staje się ona interpretacją bądź konstrukcją i przestaje być *tym, co Dane*. Podczas charakteryzowania *tego, co Dane* istotne będą zatem dwie rzeczy. Po pierwsze owa rzecz nie jest rezultatem *pojęciowej* interpretacji dokonanej przez podmiot, a po drugie wiedza o *tym, co Dane* jest niekorygowalna, będąc wolną od poznawczej aktywności podmiotu.

Sellars w swoim eseju odnosi się głównie do koncepcji *tego, co Dane* obecnej w empiryzmie. Filozof twierdzi, że według takiego empiryzmu wiedza percepcyjna, która składa się z przekonań o zwykłych przedmiotach (np. „Ten kubek jest zielony”)

---

<sup>50</sup> Por. (Russell 1995, s. 11).

spoczywa na *ujmowaniach* [*graspings*]. Jest to rodzaj wiedzy bezpośredniej, niewymagającej przeprowadzenia wnioskania. Jej przykładami mogą być sądy wyrażone w następujących zdaniach: „To wygląda zielono”, „To wygląda szaro”. *Ujmowania* opierają się zaś na doznaniach i są niekorygowalne, ponieważ nie można wątpić w fakt, że to (dla mnie, w danym momencie) wygląda szaro - tym w co można wątpić jest to, czy obserwowany przedmiot jest faktycznie szary. Przejście pomiędzy doznawaniem czegoś i ujęciem tego w postaci pojęciowej ma charakter nieinferencyjny - nie wymaga przeprowadzenia wnioskania. Formułowanie sądu percepcyjnego na podstawie ujmowania („Ten przedmiot jest zielony”) ma zaś charakter wnioskania i wymaga posiadania wiedzy o standardowych warunkach obserwacji przedmiotów (np. w jakim świetle najlepiej jest obserwować barwne przedmioty).

Doznawanie nie wymaga posiadania jakichkolwiek zdolności rozpoznawczych - jest to odbiorczy, protopojęciowy akt poznawczy. Zwolennicy teorii danych zmysłowych postulują, że aby coś doznawać nie ma potrzeby wyrabiać sobie skojarzeń oraz ustanawiać zawiązków w rodzaju „bodziec reakcja” (Sellars 1991, s. 177). Rzeczony akt poznawczy jest zrównany w tym stanowisku z byciem świadomym na najbardziej podstawowym poziomie, który można określić mianem przytomności. Przedmiotem doznawania są zmysłowe *indywidua*, takie jak barwne plamy, czy dźwięki. Mamy tutaj do czynienia ze standardowym poglądem empiryzmu, zgodnie z którym przedmiotem wiedzy bezpośredniej opartej na doznawaniu czegoś jest rzecz jednostkowa: w tym przypadku są to cechy zmysłowe takie jak barwa, kształt czy twardość. Warto również podkreślić, że doznawanie jest opisywane przez teoretyków danych zmysłowych w kategoriach nieepistemicznych - stanowi ono element ciągu treści zmysłowych a relacje konstytuujące te ciągi są relacjami w rodzaju: zestawienie, pokrywanie się przestrzenno-czasowe, trwałe połączenie oraz pamięciowy związek przyczynowy (Sellars 1991, s. 178).

Równocześnie jednak, jak zauważa Sellars, doznawanie jest poznaniem faktów - treść zmysłowa jest bowiem doznawana *jako będąca taką a taką* tj. *jako* na przykład czerwona albo głośna (Sellars 1991, s. 175-176). Ujmowanie pewnego X-a jako czerwonego lub głośnego stanowi wiedzę nieinferencyjną - tj. fakt, iż „X jest czerwone” jest znany bez potrzeby przyjmowania uprzednich przekonań (np. o warunkach obserwacyjnych), dzięki którym wnioskuje się, że treść zmysłowa jest

taka a nie inna (np. czerwona, głośna) (Sellars 1991, s. 176). W przeciwieństwie do doznawania, *ujmowanie* wymaga posiadania odpowiednich zdolności rozpoznawczych. Aby wiedzieć, że *teraz* doznaję czerwonej barwnej plamy muszę nabyć wiedzę odpowiedniego rodzaju i przejść przez złożony proces formowania się pojęcia *czerwonego*. Zdaniem Sellarsa empiryści zgadzają się z tezą, że świadomość klasyfikacyjna wymaga uczenia się, formowania pojęć oraz użycia symboli (Sellars 1991, s. 179). Warto dodać, że mamy tu również do czynienia z atomizmem logicznym. Ujmowania w rodzaju „To wygląda zielono” są niezależne od innych ujmowań typu „To wygląda szaro”, „To wygląda niebiesko”.

Podsumowując, według Sellarsa w stanowisku empirystycznym mamy do czynienia z warstwową i hierarchiczną strukturą wiedzy: warstwy niższe są warstwami epistemicznie priorytetowymi względem warstw wyższych. Pomocnym będzie porównanie wiedzy o takiej strukturze do budowli. Rolę fundamentu w takiej strukturze pełnią *ujmowania*, zaś na nadbudowę składają się *sądy percepcyjne*. *Doznawania* będą gruntem, na którym umieszczony jest fundament w postaci *ujmowań*. W konsekwencji tego, że *ujmowania* są ulokowane na pewnej powierzchni *doznawań*, są one niewzruszone - stanowią wiedzę niekorygowalną. Inaczej jest z nadbudową - chociaż wznosi się ona na niewzruszonym fundamencie w postaci *ujmowań*, jest rezultatem wnioskowania z innych przekonań i z tego powodu przekonania w rodzaju *sądów percepcyjnych* mogą być podważone - wnioskowania nigdy nie są niezawodne. Warto podkreślić, że *doznawania* znajdują się poza tak opisanym gmachem wiedzy; chociaż są tym, na czym ów gmach spoczywa, same stanowią element nieepistemiczny. Pomimo tego zatem, że uzasadniają przekonania bazowe w postaci *ujmowań*, same nie muszą być uzasadnione, ponieważ znajdują się poza strukturą wiedzy.

Sellars w kontrze do tak scharakteryzowanej koncepcji wiedzy empirycznej formułuje dwie tezy:

1. Zdolność ujmowania nie jest poznaniem nieinferencyjnym, ponieważ aby ujmować trzeba posiadać pewnego rodzaju wiedzę.
2. Wiedza o świecie posiada obiektywną wartość, ponieważ jest samokorygującym się przedsięwzięciem. Źródłem racjonalności systemu

przekonań są metody, sposoby uzasadnienia przekonań, a nie fundament wiedzy, który ma całkowicie bazowy charakter.

W odniesieniu do pierwszej tezy Sellars zauważa, że klasyczne teorie danych zmysłowych stanowią „skrzyżowanie” dwóch idei:

„1. Istnieją pewne „zdarzenia wewnętrzne” np. doznanie czerwonego trójkąta i dźwięku cis, które występują zarówno u ludzi, jak i u zwierząt bez żadnego wcześniejszego procesu uczenia się czy formowania pojęć i bez których byłoby - w pewnym sensie - niemożliwe widzieć np., że przednia powierzchnia przedmiotu fizycznego jest czerwona i trójkąta, albo słyszeć, że pewien fizyczny dźwięk ma wysokość cis.

2. Istnieją pewne „zdarzenia wewnętrzne”, stanowiące nieinferencyjną wiedzę, że np. coś jest czerwone i trójkątne albo - w przypadku dźwięków - że ma wysokość cis, które to zdarzenia wewnętrzne są warunkami koniecznym wiedzy empirycznej, bo zapewniają świadectwa dla wszelkich sądów empirycznych.” (Sellars 1991, s. 188).

Sellars twierdzi, że obie te idee są ze sobą niekompatybilne. Pierwsza głosi bowiem, że dzięki doznawaniu ujmujemy rzeczy jednostkowe (zmysłowe jakości); druga głosi, że doznawanie pociąga za sobą ujmowanie faktów i przybiera postać propozycjonalną („że coś jest czerwone i trójkątne”; „że coś ma wysokość cis”). Tylko drugie rozumienie ujmowań pozwala zachować ich epistemiczną rolę, ponieważ tylko coś, co posiada postać propozycjonalną może wchodzić w stosunki uzasadnienia z innymi przekonaniem. Akceptując taki charakter ujmowań unieważniamy jednak ich bazowy charakter, ponieważ jeżeli stanowią one wiedzę o pewnym fakcie (a nie tylko o pewnym zmysłowym indywiduum) i mają uzasadniać inne przekonania, to muszą posiadać specjalny autorytet, który decyduje o takiej ich epistemicznej wartości. W konsekwencji tego muszą one opierać się na pewnego rodzaju wiedzy (np. dlaczego możemy ufać naszym doznaniom), która zapewnia im taki autorytet.

Sellars twierdzenie, że wiedza oparta na doznawaniu może być wiedzą nieinferencyjną wystawia na próbę w sekcji eseju zatytułowanej „Logika słowa ‘wygląda’”. Dokonana tam zostaje szczegółowa analiza *ujmowań*. Jeżeli mówię, że *x* wygląda zielono mam na myśli to, że *x* wygląda zielono dla mnie, w tym momencie.



Na podstawie takiego przekonania możliwe jest wywnioskowanie *sądu percepcyjnego*, że *x* jest zielone. Następujący warunek musi zostać spełniony, żeby przejście pomiędzy ujmowaniem (*że x wygląda F-owo*) a sądem percepcyjnym (*że x jest F*) było poprawne: *x musi wyglądać zielono dla standardowego obserwatora w standardowych okolicznościach*. To może nam sugerować, że sąd *x jest zielone* oznacza, że *x wygląda zielono dla standardowego obserwatora w standardowych okolicznościach*. Zgodnie z koncepcją teoretyków danych zmysłowych przekonanie o tym, że coś wygląda zielono stanowi przykład wiedzy bezpośredniej. Wnioskowanie ma miejsce dopiero gdy przypisujemy jakiemuś *przedmiotowi* własność *bycia zielonym* - to zaś odbywa się na poziomie formułowania *sądu percepcyjnego*. Wnioskowanie takie przeprowadza się na podstawie *ujmowania* oraz *wiedzy dotyczącej standardowych warunków obserwacji*. Według takiego obrazu przekonanie o tym, że *x wygląda zielono* stanowi w porządku epistemicznym element pierwotny - najpierw bowiem ujmuję, że *coś* (przedmiot) wygląda dla mnie *zielono* a dopiero później mogę wnioskować, że *coś* (jakiś przedmiot) jest zielony. *Wyglądanie zielono* będzie w takim przypadku pojęciem do którego możemy zredukować pojęcie *bycia zielonym* przez pewien przedmiot.

Krytyka takiego ujęcia, którą przeprowadza Sellars, polega na pokazaniu, że w rzeczywistości sprawa jest bardziej skomplikowana, niż wydaje się to zwolennikom danych zmysłowych. *Wyglądanie zielono* nie jest bowiem pojęciem prostym, bo również wymaga opanowania - podmiot musi znać reguły poprawnego jego użycia, aby ująć fakt, że coś *wygląda zielono*. Sellars zauważa, że opanowanie pojęcia *wyglądania zielono* zakłada znajomość pojęcia *bycia zielonym*. Pojęcie *bycia zielonym* jest związane ze zdolnością poznawania, jakiej barwy są przedmioty poprzez patrzenie na nie. To zaś jest możliwe dzięki posiadaniu wiedzy o warunkach, w jakich winien być obserwowany przedmiot, by móc stwierdzić, jakiej jest on barwy gdy podmiot patrzy nań (Sellars 1991, s. 197).

Dla zobrazowania niniejszej tezy Sellars podaje następujący przykład. Dana osoba uczy się rozpoznawać barwy przedmiotów w różnych warunkach oświetlenia. Opanowuje na przykład wiedzę, że przedmioty niebieskie w pewnych warunkach oświetlenia *wyglądają* zielono - zdobywa wobec tego zdolność do rozpoznania, w jakich warunkach ma miejsce sytuacja, w której ktoś widzi przedmiot w jednym kolorze, podczas gdy faktycznie ów przedmiot jest innego koloru. Jeżeli osoba ta

znajdzie się w sytuacji, w której obserwuje przedmiot, który wygląda dla niej zielono, chociaż zdaje sobie sprawę, że *faktycznie* jest on niebieski, to na następujące pytanie: „Dlaczego ten przedmiot *wygląda* dla mnie zielono?”, może odpowiedzieć: „Ponieważ *jest* on niebieski, a przedmioty niebieskie *wyglądają* zielono w tego rodzaju świetle”. Jeżeli obserwuje przedmiot w świetle dziennym i ktoś pyta dlaczego ów wygląda zielono, może z kolei odpowiedzieć: „Ponieważ przedmiot ten *jest* zielony” i dodać: „Przedmioty obserwowane w świetle dziennym *wyglądają* na takie, jakimi są”. Sellars wskazuje w tym przykładzie, że pojęcie *wyglądania zielono* może zostać zrozumiane poprzez odwołanie się do pojęć *bycia zielonym* oraz *bycia niebieskim*. Co za tym idzie, sąd „x jest zielone” jest równoznaczny z sądem „x wygląda zielono dla standardowych obserwatorów w standardowych warunkach” nie dlatego, że drugi jest definicją pierwszego. Ich równoznaczność polega na tym, że pojęcie „standardowych warunków” oznacza warunki, w których obserwowany przedmiot *jest* niebieski czy zielony. Standardowe warunki o których tutaj mowa są więc warunkami, w których rzeczy *wyglądają na takie, jakimi są*.

Biorąc pod uwagę powyższą analizę pojęcia *wyglądania* nie można uznać, że możliwe jest sprowadzenie zdań dotyczących *bycia zielonym* do zdań o tym, że przedmiot *wygląda zielono w standardowych warunkach*. Albowiem, aby taka analiza była możliwa musimy wiedzieć co oznaczają standardowe warunki obserwacji. To z kolei wymaga zrozumienia, w jakich warunkach przedmiot obserwowany jest taki, jaki jest. Mamy tutaj do czynienia z kołowatością w wyjaśnieniu pojęć dotyczących barw. Dla Sellarsa taka kołowatość nie jest niczym groźnym - co więcej, jest ona czymś charakterystycznym dla procesu opanowywania pojęć przez racjonalne indywiduum.

Lista „standardowych warunków obserwacji” jest ustalana przez członków pewnej społeczności językowej - jest ona związana z tym, w jakich okolicznościach używa się słowa „zielony” w języku potocznym. Uzyskanie pojęcia *zielonego* będzie dla Sellarsa równoznaczne z opanowaniem poprawnego użycia słowa „zielony”. Takie użycie zakłada, że podmiot posiada odpowiedniego rodzaju wiedzę dotyczącą barwy, do której odnosi się pojęcie - np. że jest to widzialna własność przedmiotu; że *wygląda tak a tak w takich a takich* okolicznościach; że stanowi ona odcień takiej a takiej barwy, itd.

„Nie wystarczy odpowiedzieć, że aby mieć pojęcie zieleni, wiedzieć, co to znaczy, że coś jest zielone, wystarczy - będąc *rzeczywiście* w typowych warunkach - zareagować na zielone przedmioty zwrotem: „To jest zielony”. Oprócz tego, że warunki muszą być właściwe dla określania barwy przedmiot przez spojrzenie na niego, podmiot musi *wiedzieć*, że warunki tego rodzaju są właściwe. I jeśli nie oznacza to, że musi się mieć pojęcie, zanim się je ma, to jednak znaczy, że można mieć pojęcie zieleni tylko dzięki temu, że ma się pełną baterię pojęć, wśród których to pojęcie jest jednym z elementów” (Sellars 1991, s. 198).

Robert Brandom zwraca uwagę, że według Sellarsa opanowanie pojęcia wiąże się z *normatywnym zobowiązaniem* oraz *inferencyjną artykulacją*: jeżeli ktoś zna pojęcie *bycia czerwonym*, to musi wiedzieć, że *bycie czerwonym* pociąga za sobą pojęcie *bycia barwnym*, *bycia szkarłatnym* oraz, że jest to pojęcie niekompatybilne z pojęciem *bycia zielonym*. Jeżeli ktoś wypowiada sąd: „To jest czerwone” przyjmuje pewne normatywne stanowisko (zobowiązuje się, że sąd ten jest prawdziwy) oraz czyni ruch w grze „podawania racji i pytania o racje” - zdaje sobie sprawę, co pociąga za sobą sąd „To jest czerwone” i co może stanowić rację za przyjęciem tego sądu (Brandom 2015, s. 102). Z tego powodu nie możemy powiedzieć, że papuga zna pojęcie *czerwieni* jeżeli uda się jej poprawnie zareagować zdaniem: „To jest czerwone!” na odpowiedni wizualny bodziec. Według Sellarsa proces przyswajania pojęcia wymaga posiadania innych pojęć mniej lub bardziej z nim powiązanych - jest ono opanowywane wraz z całą, jak określa to autor *Empiryzmu i filozofii umysłu*, „baterią” spokrewnionych z nim pojęć.

Powyższa analiza godzi w atomistyczny element koncepcji empiryzmu - ujmowania miały być bowiem niezależne od wiedzy jakiegokolwiek rodzaju, a owa niezależność miała świadczyć o ich obiektywnej wartości i bazowości w porządku uzasadnienia. Analiza Sellarsa pokazuje natomiast, że aby ujmować coś jako wyglądające F-owo, trzeba posiadać wiedzę o warunkach poprawności użycia pojęcia, jakim jest F. Należy zdawać sobie sprawę na czym polega poprawne użycie słowa „zielony”, aby móc powiedzieć, że ujmuje się coś jako zielone. Nie można zatem twierdzić jednocześnie, że *ujmowanie* posiada postać wiedzy propozycjonalnej oraz że jest wiedzą nieinferencyjną. Taki wniosek jest również poważnym ciosem dla fundacjonistycznego aspektu stanowiska empirystycznego; okazuje się bowiem, że

ujmowania nie są wiedzą o zmysłowych indywiduach, która jest bezpośrednia i opiera się wyłącznie na doznawaniu.

W związku z takimi wynikami analizy zdań zawierających słowo „wygląda” Sellars zauważa, że w ramach empiryzmu funkcjonują założenia, które się wykluczają:

„A. X doznaje czerwonej treści zmysłowej s pociąga za sobą, że x nieinferencyjnie wie, że s jest czerwone.

B. Zdolność do doznawania treści zmysłowych nie jest nabyta.

C. Zdolność znania faktów o formie x jest o jest nabyta.

Z A i B łącznie wnika nie-C, z B i C wynika nie-A, z A i C wynika nie-B” (Sellars 1991, s. 179).

Twierdzenie A. dotyczy relacji pomiędzy *doznawaniem* a *ujmowaniem*. Pierwsze pociągają za sobą drugie - *doznanie zielonego* pociąga za sobą *ujmowanie*, że coś wygląda zielono. *Ujmowanie* jest aktem typowo epistemicznym. Posiada ono charakter bazowy, bo nie może być podważone. Nie mogę podważyć tego, że x dla mnie, w danym momencie wygląda zielono. Twierdzenia B. i C. dotyczą natury tych dwóch czynników epistemicznych. *Doznawania*, na których ufundowane są *ujmowania* pozostają niepojęciowe, z kolei *ujmowania* są pojęciowe. *Doznawania* są czystą odbiorczością - lub jak określa to Sellars: *tym, co Dane [the Given]*. Aby doznawać nie ma potrzeby wiedzieć nic o tym, czego się doznaje. Doznawać mogą zwierzęta i niemowlęta, które nie posiadają pojęciowych zdolności - aby coś doznać wystarczy być przytomnym. Z twierdzeniem B oraz C zdaniem Sellarsa, nie ma problemu.

Kłopoty nasuwa twierdzenie A głoszące, że *doznania w porządku epistemicznym pociągają za sobą ujmowania*. Wedle takiej koncepcji fakt wystąpienia doznania czegoś zielonego *uzasadnia* ujmowanie tego, że coś wygląda dla podmiotu zielono. Bezpośredni charakter *ujmowań* sprawia, że pełnią one rolę fundującą wiedzę empiryczną - epistemiczna bezpośredniość opiera się na tym, że *ujmowania* są zależne od doznań. Zdaniem teoretyków danych zmysłowych na tym opiera się *autorytet* epistemiczny ujmowań: raporty obserwacyjne wypowiada się w określonych

okolicznościach, np. w zetknięciu z czerwonym przedmiotem, nierzadko przy użyciu wyrażenia okazjonalnego; w taki sposób, według Sellarsa, wiąże się *okoliczność* wypowiedzenia jakiegoś stwierdzenia z jego *znaczeniem* (Zarębski 2013, s. 150). Błąd polega na uznaniu, że do sformułowania takiego sprawozdania obserwacyjnego nie jest wymagane posiadanie uprzedniej wiedzy; błędne jest twierdzenie, że sprawozdanie swoją treść, która ma wartość epistemiczną (tj. może uzasadniać inne przekonania) czerpie z czystej świadomości sensorycznej, która ma charakter niewerbalny. Sprawozdanie obserwacyjne posiada epistemiczną wartość nie z powodu bycia symptomem tego, że podmiot znajduje się w styczności z przedmiotem doświadczenia, lecz staje się ono epistemicznie wartościowe dopiero dzięki obecności w odpowiedniego rodzaju przestrzeni pojęciowej.

Sednem analiz Sellarsa jest pokazanie, że czysto sensoryczna świadomość (doznawanie) nie może stanowić elementu fundującego wiedzę. *To, co Dane*, ze względu na swój przed-pojęciowy charakter nie może wchodzić w relacje z elementami o naturze propozycjonalnej (przekonaniami, sądzeniami). Jest to szczególnie jasne, jeżeli weźmiemy pod uwagę, że Sellars charakteryzuje poznawczą aktywność podmiotu ludzkiego jako aktywność na wskroś normatywną.

Niniejsza koncepcja wiedzy zostaje ujawniona w jednym z najbardziej znanych zdań eseju:

„(...) charakteryzując zdarzenie czy stan jako poznawanie, nie dostarczamy temu zdarzeniu czy stanowi opisu empirycznego; umieszczamy go w logicznej przestrzeni racji, uzasadnienia i bycia zdolnym do uzasadnienia tego, co ktoś mówi” (Sellars 1991, s. 224).

Z wyżej przytoczonego opisu koncepcji *logicznej przestrzeni racji* można wyprowadzić kilka ważnych wniosków. Na uwagę zasługuje przede wszystkim to, że jest ona zgodna z klasycznym pojęciem wiedzy. Wiedza według Sellarsa to nie tylko formułowanie przekonań, które okazują się prawdziwe, lecz także posiadanie określonych racji do ich zaakceptowania. Logiczna przestrzeń racji pociąga za sobą zatem klasyczną definicję wiedzy czyli *przekonania prawdziwego i uzasadnionego*. W tym jednak nie ma nic nowatorskiego względem tego, co o wiedzy sądził już Platon. Z tego powodu McDowell w artykule *Sellars and the Space of Reasons* (McDowell 2019, s. 1-22) zauważa, że bardziej kluczowym fragmentem dla

zrozumienia czym właściwie charakteryzuje się *logiczna przestrzeń racji* jest początkowy fragment tekstu, w którym Sellars stwierdza:

„(...) pogląd, że fakty epistemiczne mogą być analizowane bez reszty (...) na fakty nieepistemiczne (...) jest, jak sądzę, radykalnym błędem - błędem tego samego rodzaju, co tak zwany błąd naturalistyczny w etyce” (Sellars 1991, s. 178).

Autor *Empiryzmu i filozofii umysłu* wypowiada te słowa w kontekście teorii danych zmysłowych, w której następuje sprowadzenie wiedzy do faktów dotyczących doznawania - owe fakty opisywane są w kategoriach przyczynowych. W tym ujawnia się ostrożność filozofa przed mieszaniem faktów z dwóch porządków logicznych. Stąd przywołanie w powyższym cytacie błędu naturalistycznego, który w etyce polega na uzasadnianiu obowiązywania norm moralnych faktami empirycznymi - czyli, *de facto*, mieszaniu dwóch „logicznie” odmiennych porządków - normatywnego i empirycznego. Co jest jednak takiego szczególnego w logicznej przestrzeni racji, że musimy mieć się na baczności przed „kalaniem jej” faktami naturalnymi? Dlaczego nie możemy po prostu przyznać, że sam fakt *zetknięcia się* podmiotu z przedmiotem o zielonej barwie *uzasadnia* ujmowanie, że coś wygląda zielono?

Zdaniem Richarda Rorty’ego fragment, w którym Sellars pisze o *logicznej przestrzeni racji* może być uznany za prezentację morału wielu aforyzmów z *Dociekań filozoficznych*. Wynika to z tego, że zdaniem Wittgensteina, jak i Sellarsa wszelkie działania poznawcze są kwestią praktyki społecznej (Rorty 1997, s. 4). W przypadku Wittgensteina jest to konsekwencją wykrycia paradoksu „podążania za regułą”<sup>51</sup>, który, według niektórych interpretacji, można wyeliminować dzięki uznaniu, że standardy poprawności działania są kwestią społecznej zgody i zwyczaju.

---

<sup>51</sup> Paradoks ów polega na tym, że z *jednej strony* używając pewnych wyrażeń stosujemy się do pewnej reguły. Z *drugiej strony* nie możemy przyjąć, że możliwe jest świadomie podążanie za przepisem poprawnego stosowania wyrażeń, który miałby być obecny w naszym umyśle. Albowiem, aby poprawnie stosować się do takiego przepisu musielibyśmy znajdować się w posiadaniu wiedzy o regułach poprawnego stosowania się do tego przepisu, a to prowadzi do nieskończonego regresu interpretacji. Według niektórych interpretatorów (Kripke, Wright) rozwiązaniem takiego paradoksu może być potraktowanie kwestii znaczenia wyrażeń językowych w kontekście społecznym: kierowanie się regułami nie polega na działaniu zgodnym z umysłowymi mechanizmami, lecz jest kwestią praktyki społecznej: „(...) nie można kierować się regułą ‘prywatnie’; wtedy bowiem sądzić, że kierujemy się regułą, byłoby tym samym, co kierować się regułą” (Wittgenstein 2012 § 201). Oznacza to, że postępowanie zgodnie z regułą jest postępowaniem zgodnie z tym jak zwykle „działa się” w danej społeczności językowej. Instancją oceniającą poprawność będzie w tym przypadku nie umysłowy mechanizm wewnątrz podmiotu, lecz społeczeństwo.

Fragmenty *Dociekań filozoficznych* dotyczące kwestii podążania za regułą będą tutaj kluczowe, ponieważ odnoszą się do normatywności, która jest czymś nierozzerwalnie związanym z takimi „zjawiskami”, jak znaczenie, intencjonalność oraz wiedza. Normatywny charakter znaczenia wiąże się z faktem, że treścią wypowiedzi językowych lub myśli jest coś, co możemy ocenić jako prawdziwe lub fałszywe (Luntley 1991, s. 171-172). Treść wyznacza warunki poprawności wypowiedzi: zawiera informacje o tym, co powinno być spełnione, aby wypowiedź była prawdziwa. Rozumienie znaczenia słowa obliguje do używania go w *poprawny* sposób w odpowiednich kontekstach. Właściwy sposób użycia wyznaczają reguły używania tego wyrażenia - określają one warunki, w których *dopuszczalne* jest użycie danego słowa.

Poprawność używania wyrażeń językowych opiera się na regułach obecnych w praktyce społecznej. Zachowanie podmiotu w takich a takich okolicznościach może być uznane za zgodne z regułą, jeżeli jest ono zgodne z tym jak wszyscy albo prawie wszyscy działają w takich a takich okolicznościach (Malcolm 1986, s. 156). Wyżej przedstawione pojmowanie reguł należy przeciwstawić kantowskiemu *regulizmowi*, zgodnie z którym postępowanie racjonalnych jednostek kierowane jest przez reguły, które są całkowicie ujmowalne w postaci przepisu, nakazu czy zasady prawnej; w takim ujęciu racjonalne postępowanie jest pojmowane jako powiązane z pierwotnymi wobec niego *zasadami*, uchwytywanymi teoretycznie (Zarębski 2007, s. 212).

Wittgensteinowskie rozumienie normatywności jest odwróceniem wyżej przytoczonej koncepcji: reguły opierają się na regularnościach występujących w praktyce i są niezależne od zasad precyzowanych w ramach teorii. Takie odwrócenie jest umotywowane paradoksem kierowania się regułą. Kripke w pracy *Wittgenstein o regułach i języku prywatnym*<sup>52</sup> proponuje następującą interpretację paradoksu z *Dociekań filozoficznych*: działanie rządzące się pewnymi regułami (np. dodawanie) nie może być uznane za poprawne w oderwaniu od świata społecznego, a zatem od tego, jak w pewnej społeczności językowej *uznaje się*, że działanie jest poprawne. Idea kierowania się regułą bez odniesienia do kontekstu społecznego jest bowiem pozbawiona sensu (reguła nie funkcjonuje poza tym kontekstem, nie ma bowiem „wewnętrznych” faktów umysłowych, w których zapisana jest reguła postępowania).

---

<sup>52</sup> (Kripke 2007).

Wniosek taki jest problematyczny dla idei „języka doznań zmysłowych”, czy „wiedzy o stanach wewnętrznych”. Fakty dotyczące doznań oraz stanów wewnętrznych w paradygmacie kartezjańskim miały charakter prywatny, a wiedza o nich była niekorygowalna. Według kartezjańskiej teorii poznania mogę *wiedzieć* czy coś mnie boli, czy też że doznaję czerwieni bez posiadania zdolności identyfikacyjnych - wiedza taka opiera się wyłącznie na doznaniu czerwieni oraz bólu. Paradoks „kierowania się regułą” oraz przeprowadzona na jego podstawie krytyka języka prywatnego, podważają taki pogląd. Nie można powiedzieć, że poprawnie lub niepoprawnie rozpoznaję doznanie czerwieni lub bólu głowy, jeżeli nie wiem w jakich warunkach właściwe będzie rozpoznanie czerwieni lub bólu *eo ipso* poprawne podporządkowanie doznania do pojęć *czerwieni* oraz *bólu*.

Według takiego rozumienia racjonalności poznawcza aktywność człowieka jest związana z poddawaniem ewaluacji przekonań ze względu na społeczne normy i zwyczaje. Przynajmniej według niektórych interpretacji prac Sellarsa<sup>53</sup> strefa tego, co epistemiczne zostaje zawężona do przestrzeni społecznej praktyki. Wszystkie aktywności, które uznajemy za epistemiczne są częścią „gry pytania i podawania racji”. Każdy rodzaj wiedzy, nawet ten związany z doświadczeniem percepcyjnym musi opierać się na epistemicznym autorytecie. Raport obserwacyjny uzyskuje epistemiczną ważność dzięki oparciu się na innych przekonaniach. Takie inferencyjne powiązanie sprawozdania obserwacyjnego z innymi przekonaniem musi być dokonane zarówno przez tego, kto ów raport wypowiada oraz przez odbiorcę tego sprawozdania; sprawozdawca musi umieścić raport w inferencyjnej siatce innych przekonań, odbiorca musi być w stanie wywnioskować z raportu, na przykład, obecność zielonego przedmiotu (Zarębski 2013, s. 159). Aby spełnione zostały oba warunki odbiorca i sprawozdawca muszą dysponować wiedzą o regułach „gry”, jaką jest dawanie i odbieranie raportów obserwacyjnych - obaj muszą zdawać sobie sprawę, w jakich okolicznościach w sensowny sposób używa się sformułowań w postaci „Ten kubek jest zielony”; taką okolicznością w podanym przykładzie będzie, między innymi, obecność zielonego przedmiotu.

Jeżeli przyjmujemy, że wiedza ma charakter normatywny, to problematyczny staje się empiryzm, który opiera się na *tym, co Dane*. W koncepcji takiej następuje

---

<sup>53</sup> Por. np. (Rorty 1997); (Brandom 1997).



bowiem fatalne w skutkach „pomieszanie” dwóch logicznie odmiennych poziomów. Albowiem, jeżeli za fundament wiedzy uznaje się *to, co Dane*, wówczas nadaje się mu właściwość zarezerwowaną dla tego, co epistemiczne. Domeną tego, co epistemiczne jest zaś *logiczna przestrzeń racji*. Jeżeli coś może być epistemiczne wtedy i tylko wtedy, gdy może zostać poddane ewaluacji przez inne podmioty, musi nieść w sobie treść, która może być sensownie powiązana z innymi przekonaniem. Taką treść będą posiadać takie nastawienia propozycjonalne, jak *przekonania*, których treścią są *sądy*, składające się z pojęć. Podmioty uczestniczące w „grze podawania i pytania o rację” muszą mieć możliwość oceny, czy, na przykład, dany raport obserwacyjny posiada autorytet dzięki logicznemu powiązaniu z innymi przekonaniem (np. o warunkach obserwacji barwnych przedmiotów).

W związku z powyższym *to, co Dane* empiryzmu, czyli *dane zmysłowe* (lub po prostu *doznania czegoś*) nie mogą odgrywać znaczącej epistemicznej roli, ponieważ są one zmysłowymi indywiduami i z konsekwencji są pozbawione treści pojęciowej. Willem A. deVries zauważa, że przedmioty doznawania dla Sellarsa nie są niczym więcej, niż przedmiotami fizycznymi lub zdarzeniami, jak jabłko czy błyskawica (deVries, Triplett 2000, xxxi). Tak, jak niedorzecznym będzie powiedzieć, że jabłko i błyskawica posiada treść, tak samo niedorzeczne jest doszukiwanie się treści w zmysłowym bodźcu. To dopiero sądy dotyczące takich przedmiotów lub zdarzeń mogą posiadać treść i tym samym wchodzić w relacje epistemiczne z innymi sędami. Podobnie będzie w przypadku doznań zmysłowych. Sądy sformułowane na ich podstawie, takie jak „Widzę jabłko”, albo „Zobaczyłem błyskawicę”, mogą być częścią tego, co Sellars nazywa *logiczną przestrzenią racji*. Tylko taki materiał poznawczy jest przygotowany do tego, aby logicznie korespondować z innymi przekonaniem.

W związku z powyższymi ustaleniami, należy zauważyć, że krytyka *Mitu tego, co Dane* przedstawiona przez Sellarsa polega na wskazaniu różnicy pomiędzy poziomem epistemicznym (którego domeną jest *logiczna przestrzeń racji*), a tym, co w empiryzmie uznaje się za *to, co Dane*. W ramach klasycznego stanowiska empirystycznego, cechującego się fundacjonistycznym rozumieniem struktury wiedzy, obecne jest założenie, że o pewnym rodzaju faktów możemy posiadać bezpośrednią (nieinferencyjną) wiedzę - jest to wiedza *o tym, co Dane*. Taka bezpośredniość może gwarantować stanowienie przez ową wiedzę ostatecznej

instancji dla wszystkich przekonań żywionych przez podmiot. Taka bezpośredniość może być uznana za kres uzasadnienia. Założenie, że ów kres istnieje jest z pewnością największą wartością takiego rodzaju koncepcji względem struktury uzasadnienia. Sellars w swojej krytyce wykazuje, że te dwie idee są jednak ze sobą niespójne: nie można zakładać, że epistemicznie znaczący poziom jest niepojęciowy. Jeżeli ktoś mówi o fundamencie wiedzy, może mieć na myśli sąd odnoszący się do doświadczenia, czyli na przykład: „Doznaję czerwonej barwy”. Taki fundament ma jednak treść propozycjonalną i nie ma bazowego charakteru. Wymaga bowiem wiedzy o tym, na czym właściwie polega *bycie czerwonym*. Pojęcie wyglądanego czerwono nie może być pojęciem pierwotnym, ponieważ nie jest to pojęcie proste. Możemy je zanalizować na następujące pojęcia: *pojęcie wyglądanego* i *pojęcie bycia czerwonym*. Z tego powodu, jeżeli formułujemy sprawozdanie obserwacyjne, że coś wygląda jak czerwone, musimy wiedzieć między innymi, co to znaczy *być czerwonym przez przedmiot*. W jaki sposób możliwe jest zidentyfikowanie naszego doznania *jako* doznania czerwonego, jeśli nie wie się, co to znaczy *być czerwonym*? Jeżeli fundament posiada treść propozycjonalną, to sam musi być uzasadniony - ktoś, kto przyjmuje epistemiczne znaczenie *tego, co Dane* nie może postulować, że to, co stanowi bazowe uzasadnienie samo wymaga uzasadnienia. Wówczas zanegowany zostanie bazowy charakter takiego epistemicznego czynnika.

W *Empiryzmie i filozofii umysłu* Sellars ujawnia poważny dylemat epistemologii fundacjonistycznych. Jeżeli za fundament wiedzy przyjmiemy coś propozycjonalnego, wówczas epistemiczny fundament będzie wymagał uzasadnienia - a to eliminuje jego bazowość. Gdy z kolei zaakceptować, że nasza wiedza spoczywa na czymś niepropozycjonalnym, obraz pozostaje skażony *Mitem tego, co Dane*, co jest równoznaczne z postulowaniem tajemniczego przejścia pomiędzy elementem nie-epistemicznym (wystąpienie doznawania) oraz elementem epistemicznym (przekonaniem). W obydwu przypadkach struktura wiedzy traci swój fundament. Laurence Bonjour w *The Structure of Empirical Knowledge* określa powyższy dylemat mianem “sellarsowskiego” i prezentuje go jako argument przeciwko internalistycznemu fundacjonizmowi (Bonjour 1985, s. 69).

Dla niniejszych rozważań kluczowym jest podkreślenie, że akceptowanie w epistemologicznym obrazie *tego, co Dane* prowadzi do poważnego problemu z wyjaśnieniem normatywnego charakteru relacji pomiędzy przekonaniem a

doświadczeniem. Okazuje się bowiem, że *to, co Dane* nie spełnia warunków do bycia normatywnym czynnikiem fundującym wiedzę racjonalnego podmiotu. Jeżeli nie spełnia takich warunków, to niemożliwe jest zaakceptowanie koncepcji zgodnie z którą uzasadnienie przekonań możliwe jest poprzez doświadczenie. Uwagi Sellarsa pociągają za sobą dylemat, związany z fundacjonizmem empirystycznym. Pomimo niezaprzeczalnej wartości uznania epistemicznej wartości doświadczenia należy być ostrożnym, aby nie uwikłać się w jego ramach w *Mit tego, co Dane*.

### **1.8 Epistemiczna i transcendentálna rola doświadczenia - Sellars, Bandom i McDowell**

McDowell w *Mind and World* akceptuje ustalenia Sellarsa. Filozof przyznaje, że autor *Empiryzmu a filozofii umysłu* prawidłowo rozpoznał zgubne konsekwencje fundacjonizmu opartego na *tym, co Dane*. Brytyjski filozof nieco upraszcza argument Sellarsa pokazując, że *Mit tego, co Dane* polega na myleniu porządku *logicznej przestrzeni racji* z porządkiem *logicznej przestrzeni natury*. Jest to fatalne w skutkach, ponieważ w ramach obu porządków zachodzą relacje innego rodzaju. *Logiczna przestrzeń natury* – jak McDowell określa przeciwieństwo sellarsowskiej *logicznej przestrzeni racji* – nie zawiera w sobie takich relacji, jak bycie uzasadnionym lub bycie poprawnym w świetle czegoś innego: Albowiem, jeżeli jest to przestrzeń, w której funkcjonują nauki empiryczne, to opisywane w jej ramach relacje mogą mieć wyłącznie przyczynowy charakter - pomiędzy elementami tworzącymi tę przestrzeń zachodzą stosunki „następowania po sobie” (McDowell 1996, s. xv). Owa przestrzeń opisuje zależności zachodzące w świecie naturalnym, który rozumiany jest jako świat rządzący się prawami opisywanymi w ramach nauk przyrodniczych. W obrazie tym nie ma miejsca na „spontaniczne działanie intelektu”, którego realizacją jest myślenie pojęciowe. Z tego powodu *logiczna przestrzeń racji* i *logiczna przestrzeń natury* są do siebie niesprowadzalne - pozostają zupełnie różnymi schematami pojęciowymi. Z tego powodu autor *Mind and World* uważa, że empiryzm Quine’a nie jest akceptowalny. Według niego autor *Dwóch dogmatów empiryzmu* pod „stawianiem myślenia przed trybunałem doświadczenia” rozumie to, że różnice w podrażnieniach

zakończeń nerwów zmysłowych mogą mieć wpływ na różnice w systemie twierdzeń akceptowanych przez podmiot (McDowell 1996, s. 133). Quine interpretuje doświadczenie w sposób, który, zdaniem McDowella, stoi na przeszkodzie przed zaakceptowaniem obecności elementu percepcyjnego w porządku uzasadnienia. W filozofii Quine'a doświadczenie jest procesem, który może być opisywany wyłącznie w terminach kauzalnych.

Natura, która figuruje w pojęciu *logicznej przestrzeni natury* jest koncepcją natury wypracowaną w ramach nowożytnej nauki. McDowell odnosząc się do takiego jej pojęcia nawiązuje od słów Webera o „odczarowaniu świata”. Nowożytna nauka odczarowuje obraz natury ze średniowiecznego poglądu o świecie naturalnym jako pełnym znaczenia - jako księdze, którą możemy czytać (McDowell 1996, s. 71). Natura nauki nowożytnej jest naturą rządzoną przez prawa naturalne - jest ona domeną zjawisk wyjaśnianych między innymi w kategoriach przyczyny i skutku. Takie normatywne zjawiska jak znaczenie, racje i wartości zostają „przeniesione” na stronę podmiotu. Po rewolucji, jaką przyniosła pogładowi na świat nauka nowożytna, nie da się wrócić do poglądu, w ramach którego zjawiska tego rodzaju były umieszczane po stronie świata naturalnego.

Zdaniem McDowella powyższa koncepcja natury wpływa na to, w jaki sposób rozumiemy charakter doświadczenia percepcyjnego. Przedstawia on następujące rozumowanie. Zwierzęta są istotami funkcjonującymi wyłącznie w świecie naturalnym (w środowisku). Ich kontakt z otoczeniem jest zapośredniczony przez zdolności, które mają całkowicie naturalny charakter. Jako ludzie dzielimy ze zwierzętami percepcyjną wrażliwość na środowisko - oznacza to, że nasze doświadczenie posiada taką samą naturę jak doświadczenie zwierząt. Doświadczenie percepcyjne ludzi stanowi w związku z powyższym całkowicie naturalne zjawisko (McDowell 1996, s. 70).

Zgodnie z powyższym rozumieniem, proces doświadczenia będzie opisywany poprzez przedstawienie budowy i działania narządów zmysłowych np. gdy rozważa się budowę szlaku wzorkowego i wskazuje na zdarzenia odpowiedzialne za powstawanie wzorkowego spostrzegania. Takie wyjaśnienie będzie miało charakter „historii kauzalnej”, ponieważ mówi się w nim o następowaniu po sobie takich zjawisk jak wpadanie fali świetlnej do oka przez źrenicę na siatkówkę, rejestracja

sensoryczna przez fotoreceptory siatkówki, przekazywanie obrazu przez nerwy do dalszych modułów wzrokowych. W powyższym opisie mamy do czynienia z ustalonym porządkiem „następowania po sobie” poszczególnych zjawisk, które mają miejsce w świecie fizycznym. W taki sposób rozumiane „spozosteganie” będzie skutkiem zderzeń fali świetlnej z powierzchnią oka, przesyłaniem obrazu w sygnałach elektrycznych do innych części mózgu i odpowiedniego przetwarzania przez mózg tych sygnałów. Takie doświadczenie będzie, stosując metaforę Webera, „odczarowane” ze znaczenia, racji i wartości. Zdaniem McDowella (a wcześniej Sellarsa) nie można umieszczać tak przedstawionego procesu w przestrzeni epistemicznej - tj. w przestrzeni, w której odbywa się „pytanie o racje i podawanie racji”, ponieważ ów proces jest częścią świata naturalnego, w którym nie ma takiego zjawiska jak *racja* czy *treść*.

W związku z powyższym, jeżeli akceptuje się założenie empiryzmu minimalnego wedle którego myślenie, jeżeli ma odpowiadać przed światem, musi odpowiadać przed danymi doświadczenia percepcyjnego, istnieje ryzyko akceptacji diagnozowanego przez Sellarsa *Mitu tego, co Dane*. Należy oddzielić fakty epistemiczne od faktów naturalnych - nie sposób wyjaśniać stanów i epizodów epistemicznych jako „aktualizacji” zdolności, które podmioty poznające posiadają od urodzenia (McDowell 2013a, s. 5). Jeżeli przyjmuje się koncepcję doświadczenia jako czysto mechanicznego, naturalnego procesu, będzie ono częścią tego, co McDowell, określa mianem *logicznej przestrzeni natury*. Nie może ono odpowiadać przed światem, ponieważ *odpowiadanie przed światem* jest relacją o charakterze normatywnym - elementy tej relacji muszą mieć cechy, które zapewnią im akces do wchodzenia w relacje w rodzaju *bycia uzasadnionym*, czy *bycia poprawnym*. Taką normatywną naturę posiadają zdolności poznawcze osób, które w pełni partycypują w świecie społecznym dzięki posiadaniu zdolności posługiwania się językiem. Osoby takie mają zdolność do pytania o racje i podawania racji. Jeżeli przyjmuje się w teoriopoznawczej koncepcji pozapojęciowy element w postaci sensorycznych procesów percepcyjnych, który ma wpływać na epistemiczne stanowisko podmiotu, nie można jednocześnie twierdzić, że tak scharakteryzowana relacja podmiot-świat może mieć normatywny charakter. Podmiot, którego epistemiczne stanowisko bazuje na *tym, co Dane* nie może być określony jako opierający je na świecie. Jedyne, co

może on uzyskać z takiej relacji to usprawiedliwienie swojego stanowiska epistemicznego (McDowell 1996, s. 8).

Jeżeli uznamy, że wpływ świata na podmiot polega na odbieraniu przez podmiot *tego, co Dane*, taki wpływ będzie niczym więcej, niż otrzymaniem ciosu w głowę cegłówką. Nie można powiedzieć, że taki wpływ świata na umysł jest wpływem normatywnym, racjonalnym - będzie to przemoc ze strony świata, brutalny nacisk, wobec którego podmiot pozostaje bezradny. Podobnie jak trudno oceniać czyn jako moralny bądź niemoralny, gdy jego dokonanie zostało wymuszone przemocą, tak samo pozostaje wątpliwe ocenianie czyjegoś stanowiska epistemicznego, wywołanego przez czysto mechaniczny nacisk ze strony świata. Taki wpływ świata zostaje pozbawiony racjonalnego charakteru.

Z wyżej podanych powodów może rodzić się potrzeba przyjęcia stanowiska anty-empirystycznego, którego egzemplifikacją w *Mind and World* jest stanowisko koherencjonizmu Donalda Davidsona. Zdaniem tego filozofa nie możemy przyjąć, iż cokolwiek może być prawdziwe na mocy doświadczenia. Jak pisze w *O pojęciu schematu pojęciowego*: „(...) żadna rzecz nie czyni zdań i teorii prawdziwymi: ani doświadczenie, ani pobudzenia nerwowe, ani świat (Davidson 1991, s. 292). Uzasadnienie odbywa się wyłącznie w ramach schematu pojęciowego: „(...) zdanie ‘Moja skóra jest ciepła’ jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy moja skóra jest ciepła. Nie ma tu mowy o fakcie, świecie, doświadczeniu, czy świadectwie” (Davidson 1991, s. 292). Z tego powodu - jak stwierdzi w *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*: „(...) nic nie może być uznane za rację dla utrzymania przekonania, za wyjątkiem innego przekonania”<sup>54</sup> (Davidson 2001, s. 141). Doświadczenie posiada wyłącznie przyczynowy wpływ na nasze przekonania i nie może być powiązane z nimi logicznie. Według Davidsona nie może ono w związku z tym odgrywać znaczącej roli w uzasadnieniu epistemicznym.

W ramach stanowisk, które zachowują „ducha” sellarsowskiej krytyki *Mitu tego, co Dane* całkowicie odrzuca się normatywny wpływ doświadczenia na poznanie. Za odrzuceniem tym stoi przekonanie, że pomiędzy *logiczną przestrzenią racji a logiczną przestrzenią natury* ma miejsce ontyczna przepaść (McDowell 1996, s. xviii) i z tego powodu nie można łączyć w opisie normatywnym wiedzy z

---

<sup>54</sup> (...) nothing can count as a reason for holding belief except another belief”.

doświadczeniem. Wedle takiego obrazu uprawnione jest wyłącznie stwierdzenie, że doświadczenie słonecznego dnia (którego podłożem są zmysłowe bodźce oraz procesy neurofizjologiczne zachodzące w poszczególnych modułach systemu percepcji wzrokowej) jest zjawiskiem, które *spowodowało* moje przekonanie o tym, że dzisiaj jest słonecznie. Jeżeli powyższe przekonanie ma być uznane za uzasadnione, można je uznać za takie wyłącznie ze względu na inne przekonania: np.: „Widzę, że dzisiaj jest słonecznie”, „Wiem, że mój wzrok nie łudzi mnie względem tego, jaka jest w tej chwili pogoda”, „Agata potwierdziła mi, że dzisiaj jest słonecznie”. Przywołane elementy posiadają treść, która może wchodzić w logiczny związek z przekonaniem, że dzisiaj jest słonecznie. Doświadczenie słonecznego dnia nie będzie w związku z tym „epistemicznie” istotne dla przekonania, że dzisiaj jest słonecznie. Taki obraz opiera się na przeświadczeniu, że związek epistemiczny, jakim jest uzasadnienie może zachodzić wyłącznie pomiędzy tym, co posiada treść, względem której możliwe jest dokonanie epistemicznej ewaluacji. Weźmy na przykład naturę wnioskowania dedukcyjnego: przyjmujemy, że istnieją wnioskowania, będące *modalnie poprawne*; wnioskowanie jest zaś modalnie poprawne w przypadku, gdy zawierając prawdziwe przesłanki, zawiera również prawdziwy wniosek. Jeżeli istnieją takie wnioskowania, to przyjmuje się, że przesłanki oraz wniosek posiadają właściwości, które pozwalają im konstytuować owe wnioskowania (Merricks 2015, s. 1). Pomiedzy przesłankami i wnioskiem musi istnieć treściowa korelacja - przesłanki oraz wniosek muszą posiadać *prawdziwą* treść. Jeżeli twierdzi się, że przesłanka *p* musi być *prawdziwa* oraz przesłanka *q* musi być *prawdziwa*, aby wniosek *r* był *prawdziwy*, to przyjmuje się, że elementy składające się na to wnioskowanie, posiadają logiczną wartość *prawdy*. Taką wartość mogą posiadać przekonania, które, ze względu na swoją treść, czyli sąd w sensie logicznym, mogą być przyjęte *poprawnie* lub *niepoprawnie* względem faktycznego stanu rzeczy, tj. pomiędzy sądem (pewnego rodzaju treścią), a faktycznym stanem świata zachodzi korespondencja lub tożsamość<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> To, jakiego rodzaju jest to treść jest już inną kwestią, która może być powiązana z poglądem na temat tego, czym jest *prawda*. Mam tutaj na myśli w szczególności dwie jej koncepcje - korespondencyjną oraz identycznościową. Wedle koncepcji pierwszego rodzaju fakty są pozajęzykowymi przedmiotami, które sprawiają, że pewien sąd jest prawdziwy; według teorii identycznościowej prawdziwe sądy są faktami. Oznacza to, że według pierwszej teorii treścią sądu prawdziwego jest fakt; z kolei według drugiej teorii treść sądu może mieć charakter symboliczny (znaczenie słów z jakich się składa zdanie go wyrażające).

W przypadku relacji *uzasadniania* oraz *bycia uzasadnionym* również mamy do czynienia z naciskiem na korelacje treściowe. Przy uzasadnianiu ważne jest to, czy czynnik uzasadniający jest odpowiedni dla tego, co ma być uzasadniane. Warunek korelacji treściowej obowiązuje przynajmniej w internalistycznych ujęciach uzasadnienia. Jak piszą Feldman i Conee:

„Przekonanie S-a, że p jest epistemicznie uzasadnione w czasie t, wtedy i tylko wtedy gdy przekonanie S-a, że p pasuje do świadectwa, które posiada S w czasie t” (Feldman, Conee 1985, s. 15).

Jeżeli twierdzę, że moje przekonanie o tym, że dzisiaj jest słonecznie jest prawdziwe, muszę podać właściwe świadectwo dla uzasadnienia tego przekonania. Mogą to być przekonania wymienione w poprzednim akapicie, dotyczące wiarygodności mojego doświadczenia percepcyjnego *słonecznego dnia* lub informacji o *słonecznym dniu* otrzymanej od innej (wiarygodnej) osoby. Oba te przekonania dotyczą słonecznego dnia, można zatem, będąc osobą racjonalną, zgodzić się, że pasują do uzasadnianego przekonania. Natomiast przekonanie w rodzaju: „W grze komputerowej, w którą obecnie gram jest słoneczny dzień”, chociaż zawiera pojęcie *słonecznego dnia* nie będzie pasować do przekonania o tym, że „Dzisiaj jest słonecznie”. Nie można uznać, że pomiędzy tymi przekonaniem zachodzi relacja uzasadnienia. Co jednak decyduje o tym, że niektóre treści możemy uznać za powiązane ze sobą, a inne nie? Jak to jest, że przekonanie o tym, że zobaczyłem, iż dzisiaj jest słonecznie może wchodzić w relację uzasadniania z przekonaniem, że dzisiaj jest słonecznie, a przekonanie o tym, że w grze komputerowej jest słonecznie nie może uzasadniać tego przekonania?

Aby odpowiedzieć na powyższe pytania możemy, na przykład, przedstawić prostą reprezentacjonistyczną i referencjalną koncepcję znaczenia. Słowa z których składają się zdania naszego języka wchodzą w semantyczną relację z pozajęzykową rzeczywistością. Dzięki istnieniu takiej relacji wyrazy zyskują znaczenie, które następnie warunkują epistemiczne relacje, w jakie mogą wchodzić zawierające je przekonania. W kontekście przykładu z poprzedniego akapitu, przekonanie o tym, że „W grze komputerowej jest słonecznie” nie będzie uzasadniało przekonania, że „Dzisiaj jest słonecznie”, ponieważ wyrażenie *słoneczna pogoda w grze komputerowej* odnosi się do zupełnie innego aspektu rzeczywistości, niż *słoneczna*



*pogoda*, o którą chodzi w uzasadnianym przekonaniu. W takim ujęciu, rzeczywistość pozajęzykowa będzie stanowić fundament dla treści przekonań i to wobec niej może być ona ewaluowana. Do takiego opisu treści można dodać tzw. strategię oddolną, w której najpierw charakteryzuje się najmniejsze autonomiczne jednostki językowe i z nich tworzy się znaczenia całości (zdania, sądy, twierdzenia) (Szubka 2012, s. 243). Najbardziej znanym przykładem takiej reprezentacjonistycznej, referencjalnej i oddolnej strategii jest krytykowany przez Wittgensteina Augustyński obraz języka, zgodnie z którym:

„(...) wyrazy języka nazywają przedmioty - zdania są splotami takich nazwań. - W tym obrazie języka odnajdujemy źródła idei: każdy wyraz ma znaczenie. Znaczenie to jest wyrazowi przyporządkowane, jest przedmiotem reprezentowanym przez wyraz” (Wittgenstein 2012, § 1).

Stanowisko opozycyjne do wyżej przedstawionego przyjmuje zaś Robert Brandom, który uważa, że pojęciem pierwotnym jest *wnioskowanie* i to w odniesieniu do tego pojęcia należy analizować treść nastawień propozycjonalnych. Swój pogląd opiera między innymi na prezentowanej w poprzednim podrozdziale filozofii Sellarsa. Treść sądów będzie zdaniem Brandoma determinowana w ramach konkretnych działań poznawczych, jakimi są wnioski. Treścią pojęć będzie w takim ujęciu standardowy sposób ich użycia. Standard użycia jest determinowany przez to, jak używa się słów w pewnej społeczności językowej. Wskutek tego epistemiczne znaczenie poszczególnych elementów wniosku będzie zależne od regularności występujących w praktyce społecznej. Przekonanie „Dzisiaj jest słonecznie” nie może być uzasadnione przez przekonanie „W grze komputerowej jest słonecznie”, ponieważ w danej społeczności językowej przekonania tego typu nie dzielą tej samej „konstelacji” zobowiązań inferencyjnych. Różnicę pomiędzy owymi konstelacjami można wyrazić w następujący sposób: o tym, że jest słonecznie *nie wnioskuje się* na podstawie pogody obecnej w grze komputerowej.

Taka koncepcja przekłada się na to, w jaki sposób Brandom rozumie sądy obserwacyjne. Autor *Making it Explicit* uznaje, opierając się na ustaleniach Sellarsa, że są one rezultatem dwóch czynników A) *dyspozycji do rzetelnego i różnicującego reagowania* [*reliable differential responsive disposition*] oraz B) *inferencyjnie wyartykułowanej praktyki deontycznej* [*inferentially articulated deontic practice*]

(Brandom 1994, s. 214). Dyspozycje o których mowa w A) mogą posiadać rzeczy oraz organizmy, niebędące podmiotami procesów poznawczych we właściwym sensie, np. termometry właściwie wskazujące temperaturę, modele AI, czy odpowiednio wytresowane papugi. Praktyka, o której Brandom pisze w B) jest z kolei czymś w rodzaju sellarsowskiej „gry podawania i pytania o racje”. Dzięki takiej praktyce sądy obserwacyjne nie są wyłącznie poprawnymi odpowiedziami na warunki otoczenia (jak w A), lecz posiadają treść pojęciową, która może być ewaluowana i stanowić czynnik epistemiczny *par excellence*. Jak zauważa McDowell, taka koncepcja raportów obserwacyjnych jest minimalistyczna, ponieważ nie zakłada, że wystąpienie odpowiedniego doświadczenia stanowi warunek przesądzający o epistemicznej wartości raportu. Zdaniem brytyjskiego filozofa stanowisko Brandoma implikuje, że wpływ zmysłowej świadomości jest w najlepszym przypadku szczegółem dotyczącym mechanizmu dzięki któremu możliwe są *dyspozycje do rzetelnego i różnicującego reagowania*, nie wchodzi jednak w zakres tego, co autor *Making it Explicit* rozumie pod pojęciem zdolności obserwacyjnej (McDowell 2010a, s. 129).

Powyższe stanowisko w kwestii epistemicznego znaczenia doświadczenia percepcyjnego wynika z tego, że Brandom co do natury procesów poznawczych podąża za Sellarsem i uznaje, że wiedza powinna być analizowana wyłącznie w normatywnym kontekście:

„Biorąc kogoś za podmiot wiedzy, przypisuje się mu *zobowiązanie*, przypisuje się *uprawnienie* do tego *zobowiązania* i samemu uznaje się *zobowiązanie* w tę treść” (Brandom 1994, s. 202)<sup>56</sup>.

Twierdzenie o czymś wiąże się z akceptowaniem pewnego sądu. Żeby zaakceptowanie takiego sądu mogło być scharakteryzowane jako wiedza, musi wiązać się z inferencyjnym zobowiązaniem. Jeżeli, na przykład, uznaję, że ten kubek jest zielony, zobowiązuje mnie to do uznania, że ów kubek jest barwnym przedmiotem. Zobowiązanie nie będzie cechowało na przykład papugi, która krzyżąc „To jest zielone!” w obecności zielonego kubka. Nie zdaje sobie bowiem sprawy z inferencyjnych zobowiązań wobec tego sądu. Co więcej, moje zobowiązanie

---

<sup>56</sup> “In taking someone to be a knower, one attributes a *commitment*, attributes *entitlement* to that *commitment*, and acknowledges *commitment* to the same content oneself” (Brandom 1994, s. 202).

względem pewnej treści musi być uprawnione - gdy wypowiadam sąd, że a) „Kubek jest zielony” mogę zostać poproszony o podanie racji na podstawie których ów sąd wypowiadam - wówczas jestem w stanie, na przykład, wskazać na inny uprawniony sąd: b) „Ten kubek jest seledynowy”, z którego można wywnioskować pierwszy sąd. Uprawnienie z sądu b) przechodzi na sąd a), ponieważ sądy te wyrażają treści, które stoją w inferencyjnych relacjach. Mogę bowiem wywnioskować z sądu b) sąd a). Co za tym idzie, Brandom uznaje, że treść pojęcia może być uchwycona w „konstelację” zobowiązań inferencyjnych, których podmiot się podejmuje, gdy wypowiada sąd zawierający to pojęcie (Brandom 2007, s. 654).

W kwestii raportów obserwacyjnych autor *Making it Explicit* przyjmuje, że ich treść jest całkowicie zdeterminowana przez rolę, jaką pełnią we wnioskowaniu i uzasadnieniu (Brandom 1994, s. 215). Jest to równoznaczne z zanegowaniem, że doświadczenie percepcyjne odgrywa znaczącą rolę w konstytuowaniu się treści przekonań obserwacyjnych. Jest ono tak nieistotnym elementem w opisie formowania się treści tego typu podobnie jak szczegół dotyczący fizjologii systemu percepcyjnego, dzięki któremu odbywa się obserwacja. Posiadanie *dyspozycji do rzetelnego i różnicującego reagowania* można przypisać na przykład kawałkowi żelaza, który w odpowiednich warunkach rdzewieje - dzięki temu może w wiarygodny sposób informować o obecności wilgoci (Brandom 1994, s. 87). Niemniej posiadanie takiej dyspozycji nie jest wystarczającym warunkiem aby stwierdzić, że ktoś znajduje się w posiadaniu zdolności obserwacyjnej. Można bowiem w wiarygodny sposób percepcyjnie rozpoznawać pewne konkretne przedmioty, lecz jeśli nie opanowało się wiedzy na temat odpowiednich warunków wypowiedziania sądów zawierających konkretne pojęcia (np. pojęcia *wilgoci*) nie sposób stać się podmiotem wiedzy obserwacyjnej. Można poprawnie percepcyjnie odróżniać przedmioty wilgotne od przedmiotów suchych, ale błędnie nazywać percypowane zjawiska - na przykład, twierdzić, że przedmioty suche są *wilgotne*, a przedmioty wilgotne są *suche*. Problem nie tkwi jednak w dyspozycji podmiotu do reagowania w taki a nie inny sposób, lecz w tym, że ów nie został nauczony umieszczać swoich przekonań na właściwym miejscu w *logicznej przestrzeni racji* (Brandom 1994, s. 225).

McDowell uważa, że argument Brandoma za wyeliminowaniem udziału doświadczenia w sądach obserwacyjnych jest „argumentem z autorytetu” i opiera się

na interpretacji analizy zdań doświadczenia percepcyjnego z *Empiryzmu i filozofii umysłu* Sellarsa. W takim kontekście pogląd o *obserwacji bez doświadczenia* można rozumieć jako rezultat odrzucenia *Mitu tego, co Dane* oraz próbę skonstruowania stanowiska filozoficznego, które unika błędów wskazanych przez Sellarsa. Niemniej McDowell stwierdza, że interpretacja Brandona jest błędna a *Empiryzm i filozofia umysłu* (jak i inne prace Sellarsa) nie powinien być traktowany jako odrzucenie epistemicznego wpływu doświadczenia na stanowisko podmiotu.

Autor *Mind and World* duże znaczenie przykładu do twierdzenia Sellarsa, że doświadczenia zawierają sądy:

„Twierdzenie bowiem, że pewne doświadczenie jest *widzeniem*, że jest tak a tak, polega na czymś więcej niż tylko na opisie tego doświadczenia. Jest to charakteryzowanie go jako, że tak powiem, dokonania pewnego sądu i - co chcę podkreślić - *potwierdzenia tego sądu*.” (Sellars 1991, s. 194).

Sellars pisząc o „widzeniu” ma na myśli sytuację, w której doświadczeniu percepcyjnemu towarzyszy potwierdzenie, że rzeczy mają się tak, jak jawi się to podmiotowi w jego percepcji. Uznanie, że się „widzi” jest wyrazem sukcesu epistemicznego, jest to stwierdzenie, że rzecz wygląda tak, jak faktycznie ma się w danym momencie. Dla Sellarsa będzie to sytuacja, w której do opisu doświadczenia stosuje się pojęcie prawdy semantycznej. Taką sytuację można zinterpretować jako szczególny rodzaj nastawienia propozycjonalnego. W tym przypadku jest to nastawienie względem sądu zawartego w zdaniu dotyczącym doświadczenia. Zdania, w których pojawia się pojęcie „widzenia” wyrażają akceptację tego, że to, co się w danej chwili doświadcza, ma miejsce. Innymi słowy, uznaje się, że sąd o doświadczanym stanie rzeczy jest prawdziwy. Zupełnie inne nastawienia będą wyrażały zdania, w których obecne jest pojęcie „wyglądania”. Jeżeli twierdzi się, że coś wyłącznie *wygląda* dla podmiotu jako takie a takie, przyznaje się, iż możliwe jest, że rzeczy faktycznie mają się inaczej.

McDowell uważa, że wyżej przytoczona analiza sądów obserwacyjnych świadczy o tym, że Sellars nadaje doświadczeniom treść intencjonalną (McDowell 2010a, s. 131). Oznacza to, że w treści doświadczeń mamy do czynienia z sądami, względem których możemy przybierać różne postawy - przekonania, wątplenia, itd. Autor *Mind and World* twierdzi, o doświadczeniach, zawierających sąd, że *coś jest*

*zielone* jak o takich, w których prawdziwe jest przynajmniej to, że coś *wygląda* dla podmiotu tak, jakby było zielone. Pewne doświadczenia są doświadczeniami, w których podmiot *widzi*, i - co za tym idzie - znajduje się w warunkach by wiedzieć, że coś jest zielone (spontanicznie przybiera postawę akceptowania prawdziwości sądu obecnego w tym doświadczeniu). McDowell taką interpretację stanowiska Sellarsa wzmacnia wskazaniem, że aby posiadać doświadczenia, w których coś *wygląda* dla podmiotu jakby było zielone, podmiot musi posiadać pojęcie *zielonego* (McDowell 2010a, s. 132). Jeżeli możliwe jest dysponowanie postawami propozycjonalnymi wobec doświadczenia, to doświadczenie musi zawierać sądy składające się z pojęć.

McDowell podsumowuje swoją interpretację stanowiska z *Empiryzmu i filozofii umysłu* w następujący sposób:

„Chodzi mu [Sellarsowi - przyp. M. B.] o to, że zdolność do posiadania doświadczeń, w których wydaje się, że coś jest zielone, a zatem zdolność do zdobywania wiedzy, że coś jest zielone poprzez takie doświadczenie, zależy (...) od wiedzy na przykład o tym, w jaki sposób wygląd kolorów może wprowadzać w błąd w określonych warunkach oświetleniowych” (McDowell 2010a, s. 132).

Jak zostało zasygnalizowane przy okazji omawiania „logiki słowa *wygląda*” w poprzednim podrozdziale, wiedza o warunkach oświetleniowych wchodzi w zakres pojęcia konkretnej barwy, ponieważ determinuje warunki poprawności stosowania zdań zawierających słowa wyrażające pojęcia barw. W warunkach nieodpowiednich osoby, które opanowały pojęcie konkretnej barwy zdają sobie sprawę, że nie są to standardowe warunki do poznawania barw rzeczy poprzez patrzenie na nie - w takich warunkach nastawienie, jakie przyjmuje podmiot wobec doświadczenia barwy będzie wyrażało zdanie o postaci, że coś *wygląda tak* jakby było takiej a takiej barwy.

W interpretacji Brandoma podmioty zdobywając wiedzę o odpowiednich warunkach oświetlenia dla poznania barw uczą się tego, aby w sytuacji, w której oświetlenie jest nieodpowiednie powstrzymać się przed wypowiedaniem zdań o barwach przedmiotów, które, gdyby nie byłyby „powstrzymywane”, stanowiłyby naturalną konsekwencję „responsywnej dyspozycji” do wypowiedania zdań o barwnych przedmiotach. W takim przypadku zdania obserwacyjne zawierające pojęcia „wyglądania” (*Ten przedmiot wygląda mi na zielony*) stanowiąc substytut sądów standardowych (*Widzę, że ten przedmiot jest zielony*), są wyrażeniem tego, że

podmiot w danym momencie „zahamował” swoją dyspozycję do wygłaszania zdań obserwacyjnych w sensie pierwotnym (tj. gdyby miały miejsce standardowe warunki oświetlenia). Zdania zawierające pojęcie *wyglądania* są zatem, według Brandoma, raportami dotyczącymi „powstrzymanej” dyspozycji do wydawania sądów o barwach, a nie wyrazem nastawienia propozycjonalnego:

“Ale mówiąc, że coś wygląda na zielone, nie potwierdza się twierdzenia, ale wstrzymuje się od potwierdzenia. Ów raportujący jedynie wykazuje skłonność do zrobienia czegoś, czego z innych powodów (np. podejrzenie, że okoliczności obserwacji prowadzą do błędu systematycznego) nie jest skłonny zrobić - a mianowicie do poparcia twierdzenia”<sup>57</sup> (Brandom 1997, s. 142).

Brandom uważa, że w takich okolicznościach, podczas wypowiedzania zdań zawierających pojęcie *wyglądania* podmiot całkowicie rezygnuje z zobowiązania względem pewnej treści. Sąd nie stanowi w takich okolicznościach treści nastawienia podmiotu, które wyrażane jest za pomocą zdań o postaci *x wygląda jak F*. Takie zdania są „propozycjonalnie puste”. Wyrażają wyłącznie to, że podmiot wstrzymał się przed przyjęciem postawy wobec pewnego sądu. Wskutek tego takie zdania mogą być „niepodważalne”. Jeżeli bowiem brak jest nastawienia względem sądu, nie można oceniać, czy zdanie było przyjęte poprawnie lub niepoprawnie względem tego, jak faktycznie mają się rzeczy (Brandom 1997, s. 142-143).

Dla niniejszych rozważań najistotniejsze jest to, że w konsekwencji takiej interpretacji analiz Sellarsa Brandom pozbywa się roli doświadczenia w konstytuowaniu się treści zdań obserwacyjnych. W stanowisku autora *Making it Explicit* zdania tego typu nie stanowią ekspresji postawy, jaką przyjmuje podmiot wobec pewnej treści propozycjonalnej, lecz wyrażają jedynie nastawienie podmiotu względem dyspozycji do wypowiedzenia zdania obserwacyjnego. Jeżeli występują odpowiednie warunki obserwacji, wówczas podmiot wyraża zdanie obserwacyjne „bez zahamowań”; jeżeli warunki są nieodpowiednie, podmiot „hamuje” dyspozycję do wyrażenia zadania tego rodzaju. Nie ma tutaj mowy o treści propozycjonalnej, na którą nakierowuje się podmiot podczas wypowiedzania zdania obserwacyjnego - w

---

<sup>57</sup> „But in saying that something *looks* green, one is not endorsing a claim, but *withholding* endorsement from one. Such reporter is merely evincing a disposition to do something that for other reasons (e.g. suspicion that the circumstances of observation lead to systematic error) he is unwilling to do - namely, endorse claim”

przypadku takich zachowań językowych, treść na którą się nakierowuje musiałaby być umieszczona na poziomie doświadczenia percepcyjnego. Według interpretatorów Sellarsa, którzy uwagę skupiają przede wszystkim na anty-fundacjonistycznym rysie tego stanowiska, jest czymś oczywistym, że doświadczenie nie może posiadać treści propozycjonalnej. Wedle takich interpretacji wnioskiem, jaki winno się wyciągnąć z rozważań zawartych w *Empiryzmie i filozofii umysłu* jest to, że doświadczenie percepcyjne nie ma normatywnego wpływu na stanowisko epistemiczne podmiotu.

McDowell proponuje odmienną interpretację. Jego zdaniem można przyjąć, że w stanowisku Sellarsa treść doświadczenia posiada propozycjonalny charakter i z tego powodu owa treść może być uwzględniona w analizie nastawień propozycjonalnych. Jednocześnie ów filozof zaznacza, że Sellars przyjmuje dwukomponentową koncepcję doświadczenia, zgodnie z którą doświadczenie składa się z pojęciowego elementu, który odpowiada za intencjonalny charakter doświadczenia oraz niepojęciowego, determinującego fenomenalny charakter doświadczenia (McDowell 2010a, s. 139). Taka koncepcja w przekonaniu autora *Mind and World* świadczy o tym, że Sellars nadaje percepcji znaczącą rolę w wyjaśnieniu intencjonalności myślenia empirycznego. Przedstawia tym samym interpretację stanowiska Sellarsa odmienną względem tego, co autorowi *Empiryzmu i filozofii umysłu* imputuje Brandom:

„Ten obraz - obraz Brandoma - pomija coś, co Sellars stara się uwzględnić: że stan rzeczy, o którym wiadomo, że można go uzyskać za pomocą wzroku, jest *zmysłowo* - a konkretnie wizualnie - *obecny* dla podmiotu. Doświadczenie, zdaniem Sellarsa, nie jest czymś, co skutkuje myśleniem o swoim otoczeniu. Doświadczenie to posiadanie takich myśli w sposób, w jaki posiadanie takich myśli, w najlepszych przypadkach, jest bezpośrednim spojrzeniem na okoliczności, dzięki którym owe myśli są prawdziwe”<sup>58</sup> (McDowell 2010a, s. 139).

McDowell przyznaje Sellarsowi duże zasługi w wyjaśnieniu pojęcia intencjonalności. Według jego interpretacji w stanowisku autora *Empiryzmu i filozofii*

---

<sup>58</sup> „That picture - Brandom's picture - omits something Sellars strains to accommodate: that a state of affairs one knows to obtain through vision is *sensibly* - specifically, visually - *present* to one. Experience, in Sellars's view, is not something that *results in* thoughts about one's environment. Experiencing *is* having such thoughts, in a mode in which having such thoughts, in the best cases, is having directly in view the circumstances in virtue of which they are true”

*umysłu* mamy do czynienia z obrazem, w którym intencjonalny charakter doświadczenia percepcyjnego - to, że doświadczenie percepcyjne przynajmniej *pretenduje* do odnoszenia się do czegoś innego niż ono samo - odpowiada fakt, że doświadczenie jest „posiadaniem świata przed oczami” [*having the world in view*] (McDowell 2013a, s. 7). McDowell traktuje doświadczenie percepcyjne jako proces poznawczy, który pozwala podmiotowi wykraczać poza to, co *tutaj i teraz*. Podmiot doświadczenia percepcyjnego zdaje sobie bowiem sprawę z tego, że doświadcza fragmentu szerszej rzeczywistości, która jest obejmowalna w myślach, lecz nie całkowicie dostępna w owym konkretnym doświadczeniu (McDowell 1996, s. 32). Za takie poszerzenie perspektywy doświadczenia percepcyjnego odpowiada to, że w powstawaniu jego treści biorą udział pojęciowe zdolności podmiotu. W konceptualizmie McDowella (który szerzej zostanie omówiony w następnym rozdziale niniejszej rozprawy), treść doświadczenia percepcyjnego jest możliwa dzięki posiadaniu przez podmiot odpowiednich pojęć dotyczących obserwowanych przedmiotów. Według autora *Mind and World* wiedza podmiotu dotycząca, na przykład, widocznych powierzchni przedmiotów, czy odpowiednich warunków do stwierdzenia, jakiej barwy jest przedmiot poprzez patrzenie na niego, konstytuuje treść doświadczenia (McDowell 1996, s. 30). Wpływ wiedzy takiego rodzaju na treść doświadczenia sprawia, że percepcja zyskuje znacznie szerszy zasięg treściowy od tego, z czym podmiot ma do czynienia w fenomenalnym charakterze percepcji. Doświadczenie będzie w takim ujęciu czymś więcej niż doznaniem barwnej plamy, które, według teoretyka danych zmysłowych z eseju Sellarsa, nie wymaga posiadania pojęciowych zdolności. Według konceptualizmu fenomenalny charakter percepcji może albo stanowić wyłącznie jeden z elementów tego, z czym podmiot ma do czynienia w swoim doświadczeniu (stanowisko Sellarsa), albo w ogóle nie być istotnym elementem podczas wyjaśniania intencjonalnego charakteru percepcji (konceptualizm McDowella). Pomimo tej różnicy w obu tych stanowiskach *czynnikiem, który wpływa na intencjonalny charakter percepcji jest fakt, że treść doświadczenia posiada pojęciowy charakter*. Taka upojęciowiona treść doświadczenia jest tym, co jest epistemicznie znaczące w doświadczeniu percepcyjnym i dzięki czemu może wchodzić w normatywne relacje z przekonaniami i sądzeniami podmiotu.



McDowell powyższą interpretację filozofii Sellarsa opiera na fragmentach *Empiryzmu i filozofii umysłu* dotyczących fundamentu wiedzy empirycznej:

„Jest oczywiście pewna racja w przedstawianiu ludzkiej wiedzy jako wspierającej się na poziomie zdań - sprawozdań z obserwacji - które nie opierają się na innych zdaniach w ten sam sposób, jak inne zdania opierają się na nich. Ale z drugiej strony trzeba pamiętać o zwodniczości metafory „podstawy” nie pozwalającej dojrzeć, że jeżeli istnieje jakiś wymiar logiczny, w którym inne zdania empiryczne opierają się na sprawozdaniach z obserwacji, to istnieje też taki punkt widzenia, w którym te drugie opierają się na pierwszych” (Sellars 1991, s. 225-226).

Sellars uważa, że obraz, w którym obecna jest metafora „podstawy” wiedzy jest zwodniczy, ponieważ zmusza nas do wyboru pomiędzy dwoma tak samo niesatysfakcjonującymi obrazami struktury wiedzy (Tamże, s. 226). Pierwszą koncepcję Sellars metaforyzuje jako słonia opierającego się na żółwiu, gdzie kwestią problematyczną jest wskazanie podstawy, na której opiera się żółw. Drugą opisuje jako „wielkiego heglowskiego węża wiedzy z ogonem we własnych zębach” a pytaniem, jakie stawia się odnosząc się do tej przenośni jest „Gdzie on się zaczyna?”. Amerykański filozof sądzi, że żaden z tych obrazów nie jest poprawny. Proponuje w zamian koncepcję wiedzy, zgodnie z którą:

„(...) wiedza empiryczna, tak jak i jej wyrafinowane przedłużenie - nauka, jest racjonalna nie dlatego, że ma podstawę, ale dlatego, że jest przedsięwzięciem samonaprawiającym, które może postawić pod znakiem zapytania którekolwiek ze swych twierdzeń, choć nie wszystkie naraz” (Sellars 1991, s. 226).

Sellars nie odrzuca twierdzenia, że wiedza opiera się na zdaniach dotyczących doświadczenia percepcyjnego. To świadczy, przynajmniej w interpretacji McDowella, że nie podważa całkowicie empiryzmu, lecz krytykuje wyłącznie jego tradycyjną wersję (McDowell 2009, s. 9-31). Biorąc pod uwagę wyżej przywołany fragment eseju można zauważyć, że koncepcja Sellarsa różni się od tradycyjnego empiryzmu miejscem, na które położony jest nacisk podczas wyjaśniania na czym polega specjalny epistemiczny statusu przekonań, które określa się mianem wiedzy. Wiedza dla Sellarsa jest normatywnie wyróżnionym przekonaniem (albo systemem takich przekonań) nie dlatego, że posiada ugruntowanie na niekorygowalnych zdaniach dotyczących bezpośredniego doświadczenia. Jej wyjątkowa wartość polega na tym, że

jest ona w całości otwarta na rewizję - wiedza jako całość wchodzi w ramy logicznej przestrzeni racji, w której ma miejsce „gra pytania o rację i podawania racji”. To sugeruje, że od takiej rewizji nie są wolne nawet zdania obserwacyjne dotyczące wyglądu przedmiotów. Zdania tego typu zależne są od tego, co podmiot w danym momencie wie o świecie - z tej racji w analizie dotyczącej zdań zawierających pojęcie *wyglądania zielono przez przedmiot* Sellars podkreślał ich logiczną wtórność względem zdań dotyczących *bycia zielonym przez przedmiot*. Aby ujmować pewien przedmiot jako *wyglądający zielono* muszą dysponować pojęciem *bycia zielonym przez przedmiot*. Taka logiczna wtórność zdań dotyczących wyglądu przedmiotu pociąga za sobą ich wtórność epistemiczną. Można bowiem pytać o racje na podstawie której ktoś stwierdza, że coś w danym momencie wygląda dla niego zielono. Oznacza to, że nawet zdania dotyczące bezpośredniej obserwacji, które w tradycyjnym empiryzmie miały stanowić bazowe uzasadnienie ze względu na swój niepodważalny charakter, mogą być poddane rewizji, jeżeli pojawiają się powody by wątpić w ich prawdziwość.

McDowell zwraca uwagę na to, iż w stanowisku Sellarsa mamy do czynienia z naciskiem na „logiczny wymiar”, w którym obserwacyjne sprawozdania nie są czymś niezależnym od wiedzy. Wtedy sama ta wiedza, umożliwiająca sprawozdaniom percepcyjnym akces do logicznej przestrzeni racji, opiera się na doświadczeniu percepcyjnym. Mamy tutaj do czynienia z wzajemną zależnością doświadczenia i wiedzy. Z jednej strony bowiem doświadczenie percepcyjne może w swojej treści odnosić się do pewnego stanu rzeczy (tj. fragmentu szerszej rzeczywistości, która jest niedostępna w fenomenalnym charakterze doświadczenia, lecz jest obejmowalna w myślach), ponieważ podmiot posiada odpowiednie pojęciowe zdolności, które umożliwiają takie odnoszenie się. Z drugiej strony, podmiot dysponuje pojęciowymi zdolnościami do uchwytywania wycinków szerszej rzeczywistości, ponieważ wchodzi on percepcyjny kontakt ze światem (McDowell 2013a, s. 7).

Pojęciowe zdolności zapewniają doświadczeniu percepcyjnemu treść intencjonalną, ponieważ *otwierają podmiot na świat*. Według McDowella w stanowisku Sellarsa egzemplifikacją tej idei jest twierdzenie, że doświadczenia zawierają twierdzenia. Autor *Mind and World* opisuje tę koncepcję wskazując, że formułowanie sądu o przedmiocie stanowi paradygmatyczny przykład epizodu pojęciowego (McDowell 2013a, s. 10-11). Filozof zauważa także, że zdolności

pojęciowe nie są wykorzystywane w doświadczeniu tak samo jak w sądzie. Wykorzystanie owych w doświadczeniu ma charakter odruchowy i z tego powodu podmiot nie decyduje o tym, jakie pojęciowe zdolności zostaną wykorzystane. Filozof przywołuje uwagę Sellarsa, że twierdzenia zawarte w doświadczeniu zostają wywołane (czy też wymuszone w podmiocie percypującym) przez percypowany przedmiot<sup>59</sup>. Nie jest zatem tak, że podmiot, jak w przypadku sądenia, sam formułuje percepcyjne twierdzenie. Dotyczy to także szerszej klasy doświadczeń czyli tzw. „widzeń pozornych” [*ostensible seeings*], tj. stanów percepcyjnych, w których podmiotowi wyłącznie wydaje się, że widzi przed sobą przedmiot. Jeżeli podmiot, którego doświadczenie jest widzeniem pozornym twierdzi, że coś wygląda dla niego jak czerwony i prostokątny obiekt fizyczny, to przypisuje posiadanie sobie szczególnej reprezentacji pojęciowej, a mianowicie czerwonego i prostokątnego przedmiotu fizycznego, który tylko *pozornie* narzuca percypującemu podmiotowi treść tego widzenia.

Ważnym elementem stanowiska Sellarsa wobec percepcji jest to, że oprócz przypisania doświadczeniu charakteru pojęciowego, uznaje on za oczywiste, że w doświadczeniu wizualnym ma miejsce coś więcej niż pojęciowy epizod analogiczny z epizodem sądenia. Pełen obraz doświadczenia percepcyjnego musi zawierać także epizod niepojęciowy - taki jak, na przykład, *doznanie czerwonego i trójkątnego przedmiotu*. Konieczność włączenia takiego elementu do opisu jest związana z próbami wyjaśnienia, w jaki sposób ludzie doświadczenia rzeczy, takich jak czerwony i trójkątny przedmiot, nawet jeśli tak naprawdę nie ma przed nimi takiej rzeczy lub owa rzecz nie jest faktycznie czerwona i trójkątna. Można to wyjaśnić twierdząc, że za każdym razem, gdy ktoś ma tego typu doświadczenie, niezależnie od tego, czy jest ono trafne, czy nie, ma wrażenie lub doznanie czerwonego trójkąta (Sellars 1991, s. 180). McDowell przywołuje także stanowisko Sellarsa z *Science and Metaphysics* (Sellars 1968, s. 1-31) gdzie doznaniowy poziom doświadczenia ma znaczenie transcendentalne. Doznania są tam przywołane przy okazji wyjaśniania obiektywnego charakteru doświadczenia. Pomimo tego, że powinniśmy charakteryzować doświadczenie jako zdolność poznawczą posiadającą pojęciowy charakter, to dzięki temu, iż posiada ono również czysto doznaniowy poziom może być określone jako

---

<sup>59</sup> „Doświadczenie widzenia, że coś jest zielone, to oczywiście nie tylko wystąpienie sądu „to jest zielone” nawet jeśli dodamy, co powinniśmy uczynić, że ów sąd jest, niejako, wywołany, czy wymuszony z odbiorcy przez postrzegany przedmiot” (Sellars 1991, s. 194).

powiązane z przedmiotami zewnętrznymi wobec umysłu. Transcendentalne znaczenie takiego stanowiska polega na tym, że doznanie zapewnia zewnętrzną stronę sferze pojęciowej - gwarantuje, że myślenie pojęciowe jest stanem intencjonalnym, ponieważ nakierowuje się na niepojęciową treść sensoryczną.

W niniejszej części rozprawy zaprezentowałem dwie interpretacje myśli wyrażonych w *Empiryzmie i filozofii umysłu* Sellarsa. Interpretacja Brandoma skupia się na konsekwencjach krytyki *Mitu tego, co Dane* i prezentuje filozofię Sellarsa jako anty-empirystyczne stanowisko wobec wiedzy. Koncepcja intencjonalności, jaką Brandom nabudowuje na filozofii Sellarsa posiada w głównej mierze nie-representacjonistyczny charakter. Jest to szczególnie wyraźnie widoczne w koncepcji znaczenia obecnej w *Making it Explicit*. Według Brandoma wyrażenia językowe uzyskują znaczenie nie poprzez to, że reprezentują przedmioty i stany rzeczy, lecz poprzez role, jakie pełnią w inferencyjnej praktyce, która odbywa się w ramach pewnej społeczności językowej (Zarębski 2011, s. 197). Pomimo tego filozof przyznaje, że praktyki językowe ostatecznie są ograniczane przez świat: to, które twierdzenia są prawdziwe nie jest zależne od tego, kto je wypowiada. W praktyce językowej zwykle używa się słów i zdań w ich związku ze światem; niemniej nasz związek ze światem jest uwarunkowany przez język, przez różnorodność posiadanych przez nas pojęć. Nie mamy tutaj do czynienia z obrazem dualistycznym, w którym po jednej stronie jest język, po drugiej świat. Tomasz Zarębski w interpretacji poglądu Brandoma stwierdza, że w owym stanowisku praktyka językowa stanowi jedną, choć niejednorodną całość ze światem (Zarębski 2011, s. 198). Wyeliminowanie wpływu rzeczywistości pozajęzykowej na znaczenie rzutuje na to, w jaki sposób Brandom traktuje doświadczenie percepcyjne: nasz kontakt ze światem i dostęp do tego, co ma w nim miejsce jest uwarunkowany nie przez doświadczenie, lecz przez sposób reagowania na otoczenie, który ma charakter językowy (Zarębski 2013, s. 149).

W odróżnieniu od Brandoma, McDowell skupia się na wątkach filozofii Sellarsa dotyczących epistemicznej (i transcendentalnej) roli doświadczenia percepcyjnego. Stanowisko autora *Mind and World* jest próbą sformułowania teorii intencjonalności, w której obecne jest przekonanie o wpływie doświadczenia percepcyjnego na konstytuowanie się treści myślenia oraz które zachowuje „sellarsowskiego” ducha, uznając, że istotą ludzkiej racjonalności jest normatywność, że poznanie odbywa się w ramach gry „podawania i pytania o rację”. McDowell

rozważając problem intencjonalności myślenia z jednej strony zdąża do pokazania, że myślenie nakierowuje się na świat poprzez doświadczenie percepcyjne, a z drugiej chce zachować twierdzenie, iż poznawcza relacja umysłu i świata ma normatywny charakter. Autor *Mind and World* uznaje (pace Sellars), że do wyjaśnienia intencjonalności myślenia nie możemy odwoływać się do niepojęciowego komponentu w postaci *doznań*. Należy wobec tego przyjąć, że doświadczenie percepcyjne ma treść, która jest całkowicie pojęciowa i wskutek tego może ono *otwierać* myślenie na świat. W takim ujęciu świat staje się dla podmiotu stroną, wobec której podmiot może rewidować swoje przekonania. Poznanie w takim obrazie nie jest wyłącznie uwarunkowane przez normy obecne w brandomowskiej „sieci zobowiązań inferencyjnych”, lecz przede wszystkim odpowiada ono przed „normami” stawianymi przez świat, czyli przed tym, jak faktycznie mają się rzeczy.

### 1.9 Naturalizm, reliabilizm i druga natura

McDowell bierze pod uwagę, że sposobem na uniknięcie *Mitu tego, co Dane* jest odrzucenie dychotomii *logicznych przestrzeni* i uznanie, że doświadczenie percepcyjne jest zjawiskiem należącym do *logicznej przestrzeni natury*. Jest to możliwe do przyjęcia jeżeli zaakceptuje się, że *logiczna przestrzeń racji*, czyli domena relacji epistemicznych takich jak uzasadnienie, nie jest czymś ontycznie różnym od natury (McDowell 1996, s. xviii). Autor *Mind and World* twierdzi, że taki „goły naturalizm” [*bald naturalism*] może być kandydatem do rozwiązania antynomii przejawiającej się w wyborze pomiędzy koherencjonizmem a *Mitem tego, co Dane*. Naturalista nie akceptuje żadnego z powyższych stanowisk, lecz pokazuje, że błędne są podstawy na których ów wybór powstaje (McDowell 1996, s. xx-xxi).

Takie podejście filozoficzne nie jest jednak dla McDowella satysfakcjonujące. Filozof akceptuje pogląd Sellarsa, że *logiczna przestrzeń racji* nie może zostać zredukowana do faktów naturalnych. Sfera ludzkiej racjonalności oraz sfera tego, co naturalne różnią się w ten sposób, że w pierwszej mamy do czynienia ze *spontannością*, druga zaś jest sferą, w której wszystkie zjawiska są determinowane

w ramach relacji przyczynowych, opisywanych przez nauki przyrodnicze. McDowell chce zachować w swojej filozofii przekonanie, że ludzki umysł charakteryzuje się spontaniczną umiejętnością „reagowania na racje” [*responsiveness to reasons*] (McDowell 1996, s. xxii-xxiii).

Klasycznym już wykładem naturalistycznego sposobu podejścia do kwestii wiedzy jest esej Quine’a *Epistemologia znaturalizowana*. Amerykański filozof twierdzi tam, że epistemologia tradycyjna jest w kryzysie, a kryzys ów wiąże się z teoretycznymi wysiłkami oparcia nauki na bezpośrednim doświadczeniu (Quine 1986, s. 110). Przykładem takiego programu jest według filozofa próba oparcia zdań o ciałach na zdania o wrażeniach dokonana przez Davida Hume’a. Quine ocenia, że starania te zakończyły się niepowodzeniem: autor *Traktatu o naturze ludzkiej* nie był bowiem w stanie sprowadzić w epistemicznej analizie zdań ogólnych oraz jednostkowych zdań o przeszłości do zdań o wrażeniach zmysłowych (Quine 1986, s. 107-109). Klęska na tym polu została powtórzona przez Carnapa, któremu nie udało się udowodnić że możliwość sprowadzenia zdań ogólnych do terminów obserwacji, pociąga za sobą możliwość uzasadnienia zdań tego rodzaju na wypowiedziach o doświadczeniu (Quine 1986, s. 110).

Quine twierdzi, że błąd takich filozofów jak Carnap oraz Hume polegał w głównej mierze na założeniu, że znaczenie wyrażen językowych jest determinowane empirycznie. Autor *Epistemologii znaturalizowanej* stwierdza w opozycji do tego, że „(...) indywidualnemu zdaniu o świecie nie zawsze, ani nawet nie często, odpowiada osobny zasób konsekwencji empirycznych, które można by nazwać jego własnymi konsekwencjami” (Quine 1986, s. 117). Fakt *niezdeterminowania przekładu* w przekonaniu Quine’a pokazuje dlaczego niemożliwa była redukcja epistemologiczna, którą usiłowali zrealizować empirystycznie zorientowani filozofowie.

Propozycją Quine’a na zażegnanie kryzysu epistemologii jest jej całkowite przeobrażenie. Zdaniem Amerykanina winna ona stać się działem psychologii. Przedmiotem jej badań będzie wtedy zjawisko naturalne, a mianowicie „fizyczny podmiot ludzki” (Quine 1986, s. 118). Zasadniczą różnicą pomiędzy naturalistyczną epistemologią i tradycyjną teorią wiedzy jest to, że pierwsza dopuszcza stosowanie odkryć nauk empirycznych do wyjaśnienia fenomenu wiedzy. W epistemologiach poprzedzających stanowisko Quine’a na ogół przyjmowało się, że refleksje

teoriopoznawcze muszą poprzedzać naukowe dociekania: epistemologia miała być uprawomocnieniem nauk empirycznych. Odwrócenie takiego obrazu jest równoznaczne z unieważnieniem zasadności prowadzenia refleksji teoriopoznawczych. Jeżeli zadowala nas czysto opisowe wyjaśnienie fenomenu wiedzy, to zbędna jest epistemologia. Potrzebujemy jedynie psychologii.

Jako kontynuatora projektu naturalistycznego Quine'a można uznać Hilarego Kornblitha, który w następujący sposób mówi o celu epistemologii znaturalizowanej:

„Celem naturalistycznej teorii wiedzy (...) nie jest dostarczenie stanowiska względem naszego pojęcia wiedzy, lecz dostarczenie stanowiska względem pewnego naturalnego fenomenu, mianowicie, samej wiedzy” (Kornblith 1999, s. 161).

Filozof stwierdza, że zamiast skupiać się na formułowaniu *pojęcia* wiedzy, powinniśmy badać sam *fenomen* wiedzy, *i. e.* rozważać poszczególne przypadki, które można określić jako wiedzę. Należy skupić się na badaniu różnych psychologicznych mechanizmów dzięki którym wiedza jest produkowana i przechowywana w pamięci w celu odkrycia, co mają ze sobą wspólnego. Stanowisko Kornblitha opiera się na twierdzeniu, że wiedza jest rodzajem naturalnym. Na poparcie tej tezy filozof przywołuje badania etologów zajmujących się zachowaniem poznawczym zwierząt. Przetrawanie osobników gatunku wyjaśnia się w etologii wskazując na kauzalną rolę, jaką pełni wiedza zwierzęcia o środowisku w wytwarzaniu zachowania, które pozwala mu na zaspokojenie biologicznych potrzeb (Kornblith 2002, s. 62). W niniejszym kontekście, wiedza jest tam rozumiana jako prawdziwe przekonanie, które zostało wytworzone w sposób rzetelny. Tak pojmowana wiedza jest rezultatem działania procesów doboru naturalnego, które wspierają adaptacyjne właściwości organizmów. Zróżnicowane zdolności przetwarzania i uzyskiwania informacji u zwierząt ewoluują w odpowiedzi na naciski ze strony środowiska. W konsekwencji, sfera przekonań manifestowana poprzez zachowanie adaptacyjne, określana jako "przypadki wiedzy", może być uznana za rodzaj naturalny (Kornblith 2002, s. 62-63).

Na uwagę zasługuje tutaj fakt, że Kornblith przyjmuje za Alvinem Goldmanem kauzalną teorię wiedzy, która głosi, że wiedza jest rzetelnie wytworzonym i prawdziwym przekonaniem:

„S wie, że p wtedy i tylko wtedy gdy fakt, że p jest przyczynowo powiązany w rzetelny sposób z S-a przekonaniem, że p” (Goldman 1967, s. 369).

Rzetelnymi sposobami połączenia faktu i przekonania są dla Goldmana: percepcja, pamięć, przyczynowy łańcuch rekonstruowany przez wnioski oraz kombinacja tych trzech elementów. Najważniejsze jest tutaj to, że Goldman nie wymaga od podmiotu wiedzy by ów był w stanie wyartykułować rację za przyjęciem przekonania, że p (Goldman 1967, s. 370). W powyższym pojęciu wiedzy możemy wyróżnić wobec tego dwa kluczowe elementy. Element *przyczynowy* - wiedza jest wytworzona poprzez relację przyczynową pomiędzy podmiotem i jego środowiskiem oraz element *normatywny* - wiedza musi być wytworzona w sposób *właściwy*, określony przez epistemiczne normy (nie możemy zatem przyjąć, że przyczyną powstania wiedzy była, na przykład, zdolność do jasnowidzenia czy szczęśliwy traf)<sup>60</sup>. Różnica pomiędzy poglądami Sellarsa na temat wiedzy tkwi w tym, że Goldman odrzuca potrzebę przyjęcia świadomego dostępu podmiotu wiedzy do racji uzasadniających jego przekonanie. Podmiot podczas bycia przekonany, że p nie musi zdawać sobie sprawy z jakiej racji jest przekonany, że p, aby można było powiedzieć, że jego przekonanie, że p jest przypadkiem wiedzy (o ile jest połączone w *rzetelny sposób* z faktem, że p). W ramach takiej teorii wiedzy dopuszczalne jest uznanie, że przypadkami *posiadania wiedzy, czy osiągnięcia wiedzy* można określić pewne zachowania zwierząt, które nie dysponują zdolnością *artykułowania* racji. W konsekwencji tego wiedza może być pojmowana jako naturalny fenomen, który może być badany przez nauki empiryczne.

Zaletą „gołego naturalizmu” opartego na reliabilistycznej koncepcji wiedzy jest unikanie „błędu naturalistycznego w epistemologii”, o którym wspomina Sellars.

---

<sup>60</sup> Trzeba zaznaczyć, że w wersji epistemologii znaturalizowanej przedstawionej przez Quine’a element normatywny jest nieobecny. Na ten fakt zwraca uwagę między innymi Jaegwon Kim: autor ów twierdzi, że nowatorskość poglądu Quine’a polega na porzuceniu w refleksji teoriopoznawczej pojęcia *uzasadnienia* i przyjęciu na jego miejsce całkowicie opisowej kauzalno-nomologicznej nauki o ludzkim poznaniu (Kim 1988, s. 388). Kim krytykuje takie podejście. Zdaniem filozofa nie można pozbywać się z namysłu nad poznaniem pojęć normatywnych, takich jak *uzasadnienie* czy *świadectwo* (Tamże, s. 391). *Uzasadnienie* zajmuje centralne miejsce w teorii wiedzy; w klasycznej analizie wiedzy jest ono pojęciem epistemicznym w sensie ścisłym - pozostałe dwa warunki (przekonania i prawdy) zyskują takich charakter wyłącznie w zetknięciu z pojęciem *uzasadnienia, świadectwa* czy *racjonalności* (Tamże, s. 383). W świetle krytyki Kima propozycja Goldmana będzie lepszą wersją epistemologii naturalistycznej. W *Epistemology and Cognition* przekonanie uzasadnione jest charakteryzowane jako przekonanie wytworzone przez proces, który na ogół wytwarza przekonania prawdziwe: proces określany rzetelnym musi dawać wysoki współczynnik prawdy (Goldman 1986, s. 103).



Jeżeli wyeliminuje się ontyczną przepaść pomiędzy *logiczną przestrzenią racji* oraz *logiczną przestrzenią natury*, to nie popełnia się błędu „mieszkania” tych dwóch logicznie odmiennych porządków. Nie ma żadnej trudności w stanowisku, że myśli odnoszą się do świata, jeżeli *logiczna przestrzeń racji* jest *de facto logiczną przestrzenią natury* - świat zapewnia naszemu myśleniu treść poprzez nacisk na nasze zmysły<sup>61</sup>. Jeżeli całe pole epistemiczne może być wyjaśnione w terminach kauzalnych, to nie ma potrzeby przejmowania się *Mitem tego, co Dane*.

Pomimo takich zalet naturalistycznego stanowiska McDowell nie chce zgodzić się na utożsamianie *logicznej przestrzeni racji* z *logiczną przestrzenią natury*. W opozycji do tego proponuje swoją alternatywę w postaci „rozluźnionego naturalizmu” [*relaxed naturalism*]. Uznaje w niej, że *logiczna przestrzeń racji* jest *sui generis* - nie zawiera relacji tego samego rodzaju, co *logiczna przestrzeń natury*, w której funkcjonują nauki empiryczne opisujące to, co należy do świata natury. Zauważa jednak, że w naturze znajdujemy coś, co możemy określić mianem *drugiej natury*. Podczas rozwoju kulturowego jednostki ludzkiej uzyskuje ona naturę, która ujawnia się w posiadanej przez niej umiejętności myślenia pojęciowego oraz posługiwania się językiem. Ze względu na unikalny (względem świata naturalnego) charakter tych aktywności nie da się zamknąć ich w ramach *logicznej przestrzeni natury*. Myślenie - posługiwanie się pojęciami cechuje się bowiem *spontanicznością*. Dzięki zdobyciu takiej umiejętności człowiek w pewien sposób przekracza swoją pierwszą, zwierzęcą naturę, stając się *zwierzęciem myślącym*. Nie jest jednak tak, że owa druga, racjonalna natura jest czymś zewnętrznym wobec pierwszej, zwierzęcej natury. Uznanie jej za coś autonomicznego wobec pierwszej natury byłoby równoznaczne z supranaturalistycznym uznaniem, że *logiczna przestrzeń racji* należy do świata nadprzyrodzonego. Takie stanowisko McDowell określa mianem *nieokielzanego platonizmu* [*rampant platonism*] (McDowell 1996, s. 77-78). Autor *Mind and World*

---

<sup>61</sup> Odwołując się do relacji przyczynowej pomiędzy poznaniem i światem Quine wskazuje na przykład na rozwiązanie problemu „epistemologicznej pierwotności” procesu spostrzegania zmysłowego: „Jednym z efektów ujmowania epistemologii w oprawie psychologicznej jest rozwiązanie starego a uporczywego problemu epistemologicznej pierwotności. Nasze siatkówki pobudzane są w dwóch wymiarach, my zaś, bez jakiegokolwiek świadomego wnioskowania, widzimy rzeczy jako trójwymiarowe. Co należy traktować jako obserwację – nieświadomą recepcję dwuwymiarową czy świadomą percepcję trójwymiarową? W starym kontekście epistemologicznym forma świadoma miała pierwszeństwo, próbowaliśmy bowiem usprawiedliwić naszą wiedzę o świecie zewnętrznym przez racjonalną rekonstrukcję, to zaś wymaga świadomości. Porzucanie prób usprawiedliwienia naszej wiedzy o świecie zewnętrznym na drodze racjonalnej rekonstrukcji sprawia, że świadomość przestaje być wymagana. Obserwacja może być odtąd definiowana w terminach pobudzenia receptorów zmysłowych, niezależnie od świadomości” (Quine 1986, s. 119).

przyjmuje w związku z tym stanowisko bardziej umiarkowane, skłaniające się w stronę naturalizmu lecz unikające jego radykalnej formy. Racjonalność stanowi integralną część natury, lecz naturalny charakter owej racjonalności nie eliminuje jej specjalnego (względem pierwszej natury) charakteru.

Dzięki przyjęciu obrazu, który niweluje skrajny dualizm pomiędzy normatywnością i naturą, możemy przyjąć, iż zdolność do myślenia pojęciowego wpływa na wrodzone umiejętności, dzielone z innymi zwierzętami. Wpływa na przykład na możliwość doświadczania otoczenia oraz na zdolność do działania. To dzięki uznaniu, że zdolności myślenia pojęciowego mogą wpływać na treść doświadczenia percepcyjnego, możemy uznać, że przyjęcie epistemicznego udziału doświadczenia w filozoficznym stanowisku nie pociąga za sobą *Mitu tego, co Dane*. Albowiem, jeżeli potraktujemy doświadczenie jako racjonalną aktywność, w której udział biorą zdolności pojęciowe, wtedy nie będzie ono już oderwaną od ludzkiej racjonalności „transakcją w naturze”, lecz stanem, który może stanowić element *logicznej przestrzeni racji* (McDowell 1996, xx).

McDowell zaznacza, że celem jego projektu filozoficznego jest *dopasowanie idei wolności do świata naturalnego* (McDowell 1996, xxiii). Z tego powodu nie chce przyjąć naturalistycznego poglądu na temat ludzkiego poznania. Stara się pokazać, że możliwe jest zaakceptowanie obrazu myślenia pojęciowego, jako aktywności ludzkiej charakteryzującej się spontanicznością jako integralnej części świata naturalnego. Usiłuje wobec tego wykazać, że wolność (manifestująca się w myśleniu pojęciowym) - jest czymś naturalnym, ponieważ człowiek (w sposób dla siebie naturalny) uzyskuje ją dzięki procesowi rozwoju kulturowego. Sugeruje tym samym przyjęcie niedualistycznego pojmowania człowieka. Naturalny i racjonalny sposób istnienia człowieka są po prostu dwiema stronami tego samego, naturalnego istnienia. Ludzka racjonalność będzie dla McDowella czymś w takim samym stopniu naturalnym, jak biologiczny sposób istnienia gatunku ludzkiego.

McDowellowska koncepcja *drugiej natury* ma na celu rozładowanie napięcia, którego przyczyną jest antynomia, pojawiająca się przy próbie wyjaśnienia możliwości myślenia empirycznego. Antynomia ta bierze się między innymi z tego, że najlepszy kandydat do wyjaśnienia możliwości treści empirycznej - empiryzm minimalny - jest zagrożony przez *Mit tego, co Dane*. Rozwiązanie niniejszej

antynomii może być zdaniem McDowella osiągnięte poprzez postulowanie *drugiej natury* i uniknięcie skrajnego rozwiązania w postaci „gołego naturalizmu” oraz „nieokiełznanego platonizmu”. Jeżeli przyjmiemy „rozluźniony naturalizm” drugiej natury, wówczas idea o bliskiej współpracy doświadczenia i myślenia, nie będzie niczym zaskakującym. Doświadczenie może brać udział w uzasadnieniu przekonań, ponieważ posiada pojęciowy charakter. Ów charakter jest z kolei kształtowany podczas nauki języka i osiągnięcia zdolności posługiwania się pojęciami.

Podkreślenie koncepcji drugiej natury jest istotne, ponieważ gdy zaczynamy rozważania dotyczące *doświadczenia* i *myślenia* często opierają się na przekonaniu o ontycznej różnicy pomiędzy tym, co racjonalne i naturalne. Doświadczenie zmysłowe jest czymś naturalnym, ponieważ dzielimy je ze zwierzętami. Myślenie pojęciowe, tak jak przedstawia je Sellars, czyli jako „gra podawania i pytania o racje” będzie z kolei czymś zarezerwowanym wyłącznie dla człowieka, który jest zdolny do artykułowania racji i dzielenia się nimi z innymi członkami społeczności językowej. W kontekście takiego dualizmu akceptacja twierdzenia, że zdolności pojęciowe mogą warunkować nasze doświadczenie świata wydaje się problematyczna. Z tego powodu należy mieć na uwadze, że mcdowellowski konceptualizm jest stanowiskiem formułowanym w ramach „naturalizmu drugiej natury”. Celem pokazania, że taki naturalizm jest możliwy jest udowodnienie, że obejście antynomii związanej z wyborem pomiędzy *Mitem tego, co Dane* i koherencjonizmem jest możliwe bez potrzeby eliminowania różnicy pomiędzy *logicznymi przestrzeniami*.

## 1.10 Podsumowanie

W niniejszym rozdziale zaprezentowałem interpretację ogólnego poglądu filozoficznego McDowella na temat relacji umysłu i świata. Punktem wyjścia rekonstrukcji stanowiska brytyjskiego filozofa wobec tej relacji było zaś zaprezentowanie problemu intencjonalności. Według McDowella bowiem *domyślnym poglądem* na temat relacji umysłu i świata jest to, że do istoty myślenia należy bycie nakierowanym na świat. Takie nakierowanie posiada według autora *Mind and World* normatywny charakter - jest ono charakteryzowane jako *odpowiadające przed*

*światem*. Oznacza to, że świat dla podmiotu poznawczego stanowi instancję, przed którą ów jest odpowiedzialny epistemicznie - to świat dostarcza ostatecznej normy określającej, czy przekonania i sędzenia podmiotu są poprawne. Dla McDowella to sprawia, że taki stosunek umysłu i świata musi mieć całkowicie pojęciowy charakter.

McDowell rozważa intencjonalność jako cechę nakierowania się myślenia na świat. Dobrze takie rozumienie oddaje pogląd autora *Mind and World* na temat sądów jednostkowych, czyli sądów zależnych od przedmiotu. Brytyjski filozof przyznaje sądom tego rodzaju doniosłe filozoficzne znaczenie, ponieważ stanowią przykład sytuacji, w której treść myślenia jest zależna od tego, co ma miejsce w świecie. W swojej koncepcji sądów jednostkowych stwierdza, że mogą one dotyczyć zwykłych przedmiotów danych w percepcji oraz że możliwa jest pomyłka, co do identyfikacji myśli jednostkowej (gdy nie istnieje przedmiot, którego owa dotyczy). Niniejsze twierdzenia względem sądów jednostkowych są możliwe do zaakceptowania na gruncie niekartezjańskiej filozofii umysłu. Wedle takiej koncepcji treść myślenia jest zależna od tego, jak mają się rzeczy poza umysłem. McDowell przyjmuje rozumienie treści umysłowej jako zależnej od świata, jednocześnie akceptując twierdzenie, że podmiot nie zawsze ma dostęp do tego, że taka zależność zachodzi. Innym przykładem pojmowania zależności treści umysłowej od świata będzie dysjunktywizm epistemologiczny przyjmowany przez autora *Mind and World*, który omówiony zostanie w rozdziale trzecim niniejszej rozprawy.

Według autora *Mind and World* pomimo tego, że treść myślenia w niektórych przypadkach może być zależna od tego, jak mają się rzeczy, posiada ona *całkowicie pojęciową naturę*, przy czym określenie „pojęciowe” jest tutaj rozumiane jako należące do sfery fregowskiego sensu. Autor *Mind and World* stwierdza, że takie rozumienie treści myślenia nie stoi na przeszkodzie przed zaakceptowaniem istnienia sądów zależnych od przedmiotu. McDowell przyjmuje bowiem (za Garethem Evansem) szczególną interpretację fregowskich sensów jako *zależnych od przedmiotu*. Dzięki takiemu pojmowaniu tego, co pojęciowe można przyjąć, że zdania zawierające wyrażenia okazjonalne w rodzaju „To drzewo jest brzozą” mogą wyrażać kompletne myśli, gdy podmiot (dzięki percepcji) zdaje sobie sprawę, do czego odnosi się wyrażenie okazjonalne „to”. W takiej koncepcji treścią specjalnego pojęcia w rodzaju „to drzewo” nie będzie russellowska deskrypcja na podstawie której dokonuje się przypisania wyrażenia do konkretnego przedmiotu, lecz treść percepcji podmiotu

znajdującego się w obecności przedmiotu, którego dotyczy przekonanie „To drzewo jest brzozą”. Fregowski charakter takich *sensów* polega na tym, że konstytuują one treść myśli. McDowell gdy pisze o pojęciach ma na myśli „zdolności pojęciowe” - jeżeli podmiot potrafi sformułować myśl, do której odnosi się pewien konkretny przedmiot, to oznacza to, iż posiada pojęcie owego konkretnego przedmiotu.

Należy zauważyć wobec tego, że McDowell przyjmuje dość radykalne stanowisko względem treści pojęciowej: jest ona jedynym rodzajem treści umysłowej, o jakiej możemy mówić w przypadku rozważania natury myślenia racjonalnego podmiotu. Kwestia ta jest powiązana między innymi z argumentem transcendentalem i koncepcją *pojęciowej treści percepcji*. W rozdziale drugim niniejszej rozprawy zostanie pokazane, że doświadczenia oraz pojęcia są w stanowisku McDowella „nierozzerwalnie” ze sobą powiązane. Z jednej strony doświadczenie jest tym, co zapewnia pojęciom treść, z drugiej strony doświadczenie musi mieć charakter pojęciowy, aby mogło nieść w sobie treść. Oznacza to, że bez doświadczenia nie byłoby pojęć, zaś bez pojęć nie byłoby doświadczenia. Z tego powodu nawet sądy, które swoją treść czerpią dzięki bezpośredniej relacji podmiotu i przedmiotu (możliwej dzięki percepcji) są sądami całkowicie pojęciowymi.

Zwrócenie uwagi na sądy jednostkowe może stanowić argument za tym, dlaczego intencjonalność myślenia powinna być wyjaśniana w ramach empiryzmu minimalnego. Problemem jest jednak to, że aby pokazać, iż myślenie dotyczy świata, należy rozjaśnić kwestię tego, w jaki sposób myślenie może dotyczyć doświadczenia percepcyjnego. Przeszkodą przed zaakceptowaniem empiryzmu minimalnego może być *Mit tego, co Dane* krytykowany przez Sellarsa. Omówienie w ramach niniejszej rozprawy stanowiska Sellarsa z *Empiryzmu i filozofii umysłu* pozwoliło na wskazanie z jakiego powodu McDowell kładzie tak ogromny nacisk na całkowitą pojęciowość relacji umysłu i świata. Brytyjski filozof akceptuje bowiem koncepcję racjonalności Sellarsa, którą obrazuje pojęcie *logicznej przestrzeni racji*, czyli przestrzeni „pytania o racje i podawania racji” zawierającej relacje o charakterze normatywnym. Kluczowym aspektem eseju Sellarsa jest to, że elementy należące do tej przestrzeni nie mogą być sprowadzane w analizie epistemicznej do faktów naturalnych. Podmiot musi być bowiem w stanie ocenić czy dana rzecz może stanowić uzasadnienie jego przekonania, aby mogła stanowić fundament wiedzy. Filozofem, który starał się stworzyć koncepcję intencjonalności myślenia, unikającą *Mitu tego, co Dane* jest

Robert Brandom. W jego inferencjalizmie treść myślenia jest konstytuowana w ramach relacji inferencyjnych pomiędzy przekonaniami posiadanymi przez podmiot. W takiej koncepcji nie ma potrzeby przyjmować, że doświadczenie percepcyjne pełni normatywną rolę w kształtowaniu się treści umysłowej.

McDowell w celu uniknięcia *Mitu tego, co Dane*, lecz zachowania empiryzmu minimalnego proponuje koncepcję pojęciowej treści percepcji w ramach koncepcji *naturalizmu drugiej natury*. Doświadczenie posiadające treść pojęciową jest z jednej strony *pasywne* - podmiot nie decyduje o tym, czego doświadczy, z drugiej strony posiada treść, która jest możliwa do epistemicznej ewaluacji. W kolejnym rozdziale przedstawię szczegółowe omówienie koncepcji pojęciowej treści percepcji i jej znaczenie dla argumentu transcendentального McDowella dotyczącego normatywnej relacji umysłu i świata.

## Rozdział II: Pojęciowa treść percepcji

W niniejszym rozdziale przedstawiam szczegółową rekonstrukcję argumentu McDowella na rzecz twierdzenia, że doświadczenie *otwiera* umysł na świat. Rzeczona argumentacja (która, jak przyjmuję za Richardem Gaskinem, przybiera postać argumentu transcendentального) opiera się w głównej mierze na ujęciu doświadczenia jako posiadającego treść pojęciową. Rozważania zawarte w tym rozdziale zawierają ogólną rekonstrukcję konceptualizmu McDowella, prezentację teoretycznego tła na którym wyrasta problem treści percepcji, omówienie charakteru struktury pojęciowych zdolności konstytuujących treść percepcji oraz kilka uwag dotyczących przedmiotu percepcji w stanowisku autora *Mind and World*. Końcowe podrozdziały dotyczą koncepcji *nieograniczoności tego, co pojęciowe*, mcdowellowskiego idealizmu. Stanowią uzupełnienie wcześniej prezentowanych rozważań na temat identycznościowej teorii prawdy oraz pojęciowej natury rzeczywistości. Ostatni podrozdział zawiera kilka uwag na temat dyskusji wokół konceptualizmu McDowella oraz jego nowej wersji sformułowanej jakiś czas po opublikowaniu *Mind and World*.

Zawarte tutaj rozważania są kontynuacją namysłu nad metafizycznym aspektem stanowiska McDowella. Mają one na celu przedstawienie szczegółowej rekonstrukcji kluczowej tezy z *Mind and World* głoszącej, że nie istnieje ontyczna przepaść pomiędzy pojęciami i naocznością. Jak zostało już wiele razy zasygnalizowane w niniejszej rozprawie, teza ta zdaniem McDowella pozwala przyjąć, że świat wywiera na umysł racjonalny nacisk, co z kolei zapewnia poznającemu podmiotowi stronę zewnętrzną w jego poznaniu, względem której może on weryfikować epistemiczną wartość swoich przekonań.

### 2.1 Argument transcendentálny w *Mind and World*

W pierwszym rozdziale *Mind and World* zatytułowanym *Concepts and Intuitions* mamy do czynienia z ogólnym zarysem argumentacji, która będzie przez filozofa rozwijana w dalszych częściach pracy. Przyjmuję, że strategia argumentacyjna McDowella jest argumentem transcendentalem<sup>62</sup>. Richard Gaskin uważa, że ów argument prezentowany przez McDowella ma być w założeniu dowodem za „prostym” obrazem treści empirycznej, w którym doświadczenie nie stanowi tylko pośrednika czy interfejsu, który zasłania świat umysłowi, lecz jest „przewodnikiem” treści i dzięki temu „otwiera” podmiot na świat (Gaskin 2005, s. 68). W takim ujęciu doświadczenie nie jest *tylko* elementem poznawczej relacji *umysł - doświadczenie - świat*, lecz staje się samą tą relacją, która posiada zarówno racjonalny, jak i kauzalny charakter (Gaskin 2005, s. 66).

Istotnym elementem argumentacji proponowanej przez McDowella jest pokazanie, że zdolności pojęciowe podmiotu umożliwiają doświadczenie aspektu rzeczywistości, która nie jest w całości dana w doświadczeniu, lecz może być objęta w myśleniu. W związku z powyższym, pojęciowe zdolności podmiotu biorą udział w dopełnianiu się treści percepcyjnej i poszerzają jej perspektywę - sprawiają, że w świadomości percepcyjnej podmiot ma do czynienia z szerszym kontekstem poznawczym. Podmiot, którego doświadczenie jest w odpowiedni sposób „nasycone” przez pojęcia, uchwytuje w percepcji coś więcej niż treść doświadczenia wewnętrznego, czyli doświadczenia czegoś w rodzaju *danych zmysłowych* lub *doznań*, *i. e.* doświadczenia własności zmysłowych (plam barwnych, dźwięków, zapachów, itd.). Dzięki udziałowi pojęć w konstytuowaniu się treści doświadczenia podmiot poznający może percypować istniejące niezależnie od niego przedmioty (zunifikowany kompleks własności zmysłowych). Gaskin w następujący sposób podsumowuje argument McDowella:

---

<sup>62</sup> Sam McDowell nie nazywa tak swojej argumentacji. Warto również zaznaczyć, że przed stosowaniem terminu „argument transcendentálny” do opisywania stanowiska McDowella przestrzega Maxmilian de Gaynesford. Interpretator McDowella uważa, że argumenty tego rodzaju są epistemologiczne i mają w założeniu stanowić broń przeciwko sceptycyzmowi. Autora *Mind and World* interesuje natomiast intencjonalność, a nie epistemologia - sceptycyzm nie może bowiem powstać, gdy podamy dobrą teorię intencjonalności (de Gaynesford 2004, s. 20). W związku z tym zdają sobie sprawę, że określanie w ten sposób stanowiska McDowella może być kontrowersyjne. Niemniej, biorąc pod uwagę jedną z tez wyjściowych niniejszej rozprawy, a mianowicie to, że epistemologiczny i metafizyczny poziom filozofii McDowella są nawzajem ze sobą powiązane, uważam, że nie należy kłaść zbyt mocnego nacisku na rozdział pomiędzy transcendentálną i epistemologiczną warstwą filozofii autora *Mind and World*.



„Jeśli doświadczenie (...) jest istotowo ustrukturyzowane przez zdolności pojęciowe związane z sądzeniem i jeśli (empiryczne) sądenia odpowiadają przed danymi tak pojmowanego doświadczenia, wydaje się to potwierdzać twierdzenie, że doświadczenie mediuje między światem oraz sądzeniem podmiotu nie jako pośrednik lub interfejs, blokujący podmiotowi bezpośredni ogląd świata, ale jako przewodnik, sprawiający, że podmiot staje odpowiedzialny, w sądzeniu empirycznym, przed tym, jaki jest świat”<sup>63</sup> (Gaskin 2005, s. 68).

Przed przystąpieniem do szczegółowej rekonstrukcji argumentu transcendentálnego McDowella należy zarysować ogólny charakter tego typu argumentacji. Argumenty transcendentálne stanowią jedną z metod argumentacji anty-sceptycznej. Robert Stern charakteryzuje ów rodzaj argumentu jako:

„Jak standardowo się je przedstawia, argumenty transcendentálne zawierają zwykle pewien konkretny rodzaj twierdzenia, a mianowicie: ‘Aby Y było możliwe, X musi mieć miejsce’, gdzie Y jest niepoddającym się dyskusji faktem o nas i naszym umysłowym życiu (np. o tym, że mamy doświadczenia, używamy języka, formułujemy pewne sądy, posiadamy pewne pojęcia, podejmujemy pewne działania), lecz gdzie kwestią otwartą jest to, czym zastępujemy X”<sup>64</sup> (Stern 2000, s. 6).

Skuteczność argumentu transcendentálnego będzie zależna od tego, co podstawiamy pod Y. O jego anty-sceptycznej skuteczności będzie decydować to, czy z tym, czym zastąpimy Y, również będzie musiał zgodzić się sceptyk podważający X - wówczas jego podważenie możliwości X-a nie będzie „zablokowane” przez to, że *musi* zgodzić się z możliwością Y-a.

Klasycznym przykładem argumentu transcendentálnego jest *Odparcie idealizmu z Krytyki czystego rozumu*. Idealizmem, w który wymierzony jest argument Kanta jest idealizm Kartezjusza, „(...) który uznaje za niewątpliwe tylko jedno

---

<sup>63</sup> “If experience (...) is essentially structured by the conceptual capacities involved in judgement, and if (empirical) judgements are answerable to the deliverances of experience, so conceived, that seems to license the claim that experience mediates between world and judging subject not as an intermediary or interface, blocking the subject’s direct view of the world, but as a conduit, securing the subject’s answerability, in empirical judgement, to the way the world is”.

<sup>64</sup> “As standardly presented, transcendentálne arguments are usually said to be distinctive in involving a certain sort of claim, namely that ‘For Y to be possible, X must be the case’, where Y is some indisputable fact about us and our mental life (e.g. that we have experiences, use language, make certain judgement, have certain concepts, perform certain actions, etc.), but where it is left open at this stage exactly what is substituted for X”.

empiryczne stwierdzenie (*assertio*), mianowicie: „Istnieję” (Kant 2001, s. 244). Według Kanta stanowisko autora *Rozprawy o metodzie* opiera się na uznaniu niemożliwości udowodnienia za pomocą „bezpośredniego doświadczenia” istnienia jakiegokolwiek innej rzeczy poza istnieniem podmiotu myślącego. Kant twierdzi, że w argumencie przeciwko takiemu idealizmowi trzeba wykazać, iż możliwe jest weredyczne doświadczenie rzeczy zewnętrznych poprzez pokazanie, że wewnętrzne doświadczenie, które Kartezjusz uznaje za niewątpliwe, jest możliwe jedynie przy założeniu możliwości doświadczenia zewnętrznego, czyli doświadczenia rzeczy w przestrzeni poza podmiotem doświadczającym (Kant 2001, s. 244). Kant pokazuje, że doświadczenie wewnętrzne opiera się na świadomości swoich stanów umysłu jako posiadających czasowy porządek. Świadomość takiego temporalnego porządku wymaga z kolei istnienia czegoś, co istnieje poza tymi stanami świadomości - owe stany muszą stawać się stanami przeszłymi oraz teraźniejszymi względem czegoś. Kant uznaje, że tym, dzięki czemu jesteśmy świadomi czasowego porządku stanów umysłu jest istnienie przedmiotów zewnętrznych wobec umysłu. Wnioskiem, jaki z tego wyciąga jest to, że doświadczenie zewnętrzne musi poprzedzać doświadczenie wewnętrzne.

Innym przykładem argumentu transcendentznego są neo-kantowskie rozważania Petera Strawsona z *The Bounds of Sense* (Strawson 1966, s. 97-112). Strawson twierdzi, że samoświadomość opiera się na umiejętności przypisywania sobie doświadczeń. Myślenie o doświadczeniu opiera się zaś na rozróżnieniu na „Tak się mają rzeczy” oraz „Tak zdają się mieć rzeczy”. Owo rozróżnienie na *jest/zdaje się*, że *jest* pozostaje akceptowalne tylko przy założeniu możliwości doświadczenia przedmiotów niezależnych od podmiotu. Wynika z tego, że samoświadomość opiera się na świadomości rzeczy zewnętrznych wobec umysłu (Strawson 1966, s. 108).

W wyżej przedstawionych przykładach argumenty transcendentne miały na celu udowodnienie, że 1) założenie o istnieniu stanów wewnętrznych uznawanych za niedające się podważyć, jest możliwe tylko przy 2) akceptacji możliwości doświadczenia rzeczy niezależnych od owych stanów wewnętrznych. Antysceptyczne znaczenie tych argumentów polega na tym, że jeżeli sceptyk zgadza się z 1), musi zgodzić się również z 2).

Oczywistym twierdzeniem o życiu umysłowym podmiotu jest dla McDowella to, że myślenie ma intencjonalny charakter. Jeżeli myślenie polegałoby na stosowaniu pojęć na samych pojęciach (nie wykraczałoby zatem poza siebie) byłyby wówczas, jak obrazowo wyraża się autor *Mind and World*, „grą pustych form”. To, zdaniem McDowella, zmusza do przyjęcia, że w myśleniu pojęcia stosowane są do treści naocznej. Treść naoczna nie może być jednak *Tym, co Dane*, ponieważ wówczas podmiot nie mógłby się on do niej normatywnie odnosić w myśleniu. Aby odniesienie takiego rodzaju było możliwe, doświadczenie percepcyjne musi posiadać szczególną naturę - musi mieć treść pojęciową. Rzeczony charakter tej treści sprawia zaś, że doświadczenie otwiera podmiot na świat. Pojęcia „poszerzają” perspektywę podmiotu w doświadczeniu; sprawiają, że doświadczenie może być doświadczeniem faktów, które, według brytyjskiego filozofa, posiadają propozycjonalną strukturę. McDowell, podobnie jak Kant i Strawson, pokazuje w swoim argumencie, że idea doświadczenia jako doświadczenia rzeczywistości zewnętrznej wobec umysłu jest koniecznym założeniem, jeżeli chcemy zaakceptować pewną oczywistość dotyczącą umysłowego życia podmiotu. W przypadku McDowella taką oczywistością jest fakt, że myślenie posiada treść.

Autor *Mind and World* uznając, że *pojęcia* zapośredniczają relację pomiędzy umysłami a światem przyznaje im główną rolę w „otwieraniu” podmiotu poznającego na świat. Jest to zupełnie inny stosunek do epistemicznej roli pojęć od tego, który obecny jest na przykład u Lewisa w *The Mind and the World Order*. Pojęcia zostają tam odróżnione od *tego, co Dane*; stosowanie pojęć do treści zmysłowej stanowi tam interpretację, która jest konstrukcją negującą *daność* tej treści (Lewis 1991, s. 37). Dla McDowella *pojęcia* nie modyfikują percepcji w taki sposób, że jej treść staje się subiektywną interpretacją i traci przez to swoją obiektywność. Wręcz przeciwnie, pojęcia pozwalają na to, że faktyczny stan rzeczy zostaje *dany* podmiotowi w doświadczeniu. Pojęcia stanowią zatem nośniki treści obiektywnej - są narzędziami, które pozwalają podmiotowi doświadczać tego, jak mają się rzeczy i racjonalnie się do tego odnosić (np. w uzasadnieniu przekonania o tym, jak mają się rzeczy).

W dalszej części niniejszego podrozdziału postaram się rozwinąć argument transcendentálny McDowella, który został zarysowany wyżej.

Punktem wyjścia argumentu transcendentального z *Mind and World* jest przytoczenie dualizmu schematu pojęciowego i treści, który krytykuje w swoich pracach Donald Davidson. W krytykowanym przez tego filozofa dualizmie mamy do czynienia z treścią empiryczną oraz schematami pojęciowymi, będącymi sposobami organizowania tej treści. Taki dualizm jest obecny w empiryzmie i stanowi według Davidsona jego trzeci dogmat (Davidson 2001, s. 287-288). Zdaniem Davidsona, Quine w *Dwóch dogmatach empiryzmu* krytykując podział zdań na analityczne i syntetyczne oraz weryfikacyjną teorię znaczenia, zachowuje empirystyczny pogląd, że schemat pojęciowy „styka się” z doświadczeniem na swoich peryferiach (Quine 1969, s. 65). Tym samym, zdaniem Davidsona, Quine przyjmuje trzeci dogmat empiryzmu o dualizmie organizującego (schematu pojęciowego) i organizowanego (treści zmysłowej). W takich stanowiskach, według Davidsona, mamy z jednej strony wspólną dla systemów treść zmysłową, z drugiej zaś strony różne sposoby jej organizowania (schematy pojęciowe). *Modi* te jednak, jak zauważa gdzie indziej sam Quine<sup>65</sup>, są niewspółmierne, a zatem, nieprzekładalne. Jednocześnie jednak przyjmuje się, że sposoby organizowania treści mają pewien punkt wspólny, a mianowicie treść doświadczenia zmysłowego. Wszystkie schematy pojęciowe, pomimo swojej niewspółmierności, odpowiadają zatem przed jednym trybunałem, jakim jest doświadczenie.

McDowell swój argument opiera na rozróżnieniu dokonany przez Davidsona czyli schematu i treści. Proponuje jednak aby to, co Davidson określa mianem *treści* ująć jako *To, co Dane*. We współczesnej filozofii pod pojęciem *treści* rozumie się bowiem *treść reprezentacyjną*<sup>66</sup>, której paradygmatycznym przykładem jest treść takich postaw propozycyjalnych, jak przekonanie (McDowell 1996, s. 3)<sup>67</sup>. Z kolei to, co rozumie Davidson pod pojęciem *treści* jest tym, co rozumiał pod nim Kant, gdy pisał, że „myśli bez *treści* naocznej są puste”. W tym fragmencie autor *Krytyki*

---

<sup>65</sup> Quine w *O tym, co istnieje* podaje przykład dwóch schematów pojęciowych, które w odmienny sposób odnoszą się do treści doświadczeniowej, czyli język fizykalistyczny oraz fenomenalistyczny. Zdaniem Quine’a niemożliwy jest przekład jednego schematu na drugi, a jest to konsekwencją występowania różnicy w sposobach organizacji treści. W języku fizykalistycznym mamy do czynienia z postulowanymi przedmiotami upraszczającymi opis doznań zmysłowych, z kolei język fenomenalistyczny dotyczy wprost tych doznań. (Quine 1969, s. 33). Chociaż treść jest wspólna, to sposoby jej konceptualizacji są całkowicie odmienne i dlatego są niewspółmierne.

<sup>66</sup> W związku z tym, możemy powiedzieć, że treścią stanu umysłu są jego warunki poprawności. W filozofii percepcji takie rozumienie treści przyjmują obecnie zwolennicy tak zwanego *The Content View*. Zob. np. (Brewer 2006); (Siegel 2013).

<sup>67</sup> „(...) what is given by a „that” clause in, for instance, an attribution of a belief”

*czystego rozumu*, tak samo jak Davidson, rozumie treść jako *daną naoczną* - tj. treść doświadczenia zmysłowego, na której operuje myślenie empiryczne. McDowell podkreśla, że w przeciwieństwie do Davidsona, Kant uznaje również, że treść naoczna jest niezbędna dla możliwości treści reprezentacyjnej. Autor *Mind and World* zwraca tutaj uwagę na wartość kantowskiej myśli, że czynnikiem konstytuującym treść empirycznego myślenia jest współpraca naocznej odbiorczości oraz myślenia pojęciowego.

Stanowisko Davidsona jest dla McDowella trudne do zaakceptowania. Davidson nie bierze bowiem pod uwagę, że myślenie o świecie jest możliwe dzięki zewnętrznemu ograniczeniu. Jeżeli uznamy za Davidsonem, że kontakt ze światem ma wyłącznie przyczynowy charakter, nie sposób przyjąć, że myślenie może wchodzić z nim w relację o charakterze normatywnym (rzeczywistość nie może wówczas stanowić epistemicznego fundamentu przekonań o świecie), a tym samym, według McDowella, podważamy możliwość tego, że myślenie odnosi się w swojej treści do czegoś innego niż ono samo. Taka propozycja sugeruje bowiem, że w myśleniu nie wychodzimy poza samo myślenie (McDowell 1996, s. 16). Z propozycji Davidsona wynika, że świat empiryczny, przynajmniej w wymiarze epistemicznym, mógłby w ogóle nie istnieć. Istnieje tylko schemat pojęciowy w ramach którego odbywa się uzasadnienie przekonań. Gdy idzie o zasadność przekonań doświadczenie mające zapewniać kontakt ze światem empirycznym, jest jałowe - liczą się bowiem wyłącznie związki treściowe pomiędzy przekonaniem. Związki takie mogą być interpretowane jako brandomowskie „inferencyjne zobowiązania” - racjonalność przekonań będą wyznaczać wyłącznie reguły epistemiczne obowiązujące w danej społeczności językowej.

Warto wspomnieć w tym miejscu, że Richard Rorty w *Filozofii a zwierciadle przyrody* z takich ustaleń wyciąga daleko idące konsekwencje uznając, że należy zaprzestać dokonywania refleksji epistemologicznych. Jeżeli bowiem takim filozofom, jak Sellars oraz Quine udało się zdyskredytować kartezjańską ideę poszukiwania fundamentu wiedzy, to prowadzenie rozważań epistemologicznych przestaje mieć sens. Według Rorty’ego krytyka *Mitu tego, co Dane* oraz krytyka pojęcia analityczności przeprowadzona przez Quine’a, zmusza do uznania, że poszukując teorii uzasadnienia wiedzy musimy rozważyć społeczny kontekst uzasadnienia: „(...) uzasadnienie nie jest sprawą jakiejś szczególnej relacji między

ideami (czy słowami) a przedmiotami a sprawą wymiany poglądów, rzeczą praktyki społecznej” (Rorty 2022, s. 227). Takie ujęcie uzasadnienia pozwala uniknąć problemów związanych z poszukiwaniem „uprzywilejowanych przedstawień” (Rorty 2022, s. 231). Wiedza w takim przypadku przybiera postać konstruktów, który nie jest ugruntowany na treści specjalnego rodzaju - ani empirycznej ani logicznej, lecz jest kwestią zgody pomiędzy podmiotami - przedmiotem prowadzonej między nimi konwersacji. Z tego powodu epistemologia powinna zostać zastąpiona hermeneutyką (Rorty 2022, s. 393-395). W stanowisku Rorty’ego mamy do czynienia z podkreśleniem jednego z „logicznych wymiarów” zjawiska wiedzy empirycznej, o których pisał Sellars w *Empiryzmie i filozofii umysłu*. Rorty, podobnie jak Brandom, kładzie nacisk na fakt, że z uwagi na problematyczność *tego, co Dane* Sellars określa wiedzę empiryczną mianem „samo-naprawiającego się przedsięwzięcia”, którego racjonalność nie polega na tym, że posiada ono fundament, lecz na tym, że każdy jego element jest otwarty na rewizję. Wiedza staje się „grą podawania racji i pytania o rację” - formą dyskusji, w której wyłącznie biorą udział racjonalne podmioty. Z takiej dyskusji „świat” oraz „doświadczenie”, z uwagi na znajdowanie się poza *logiczną przestrzenią racji*, będą wykluczone.

Pogląd wedle którego uzasadnienie jest ograniczone wyłącznie do przekonań może intuicyjnie wywoływać opór. Bardzo trafnie ową intuicję opisuje Walter Hopp:

„Ale jeśli ktoś potrzebuje argumentu przeciwko pogładowi, że doświadczenia jedynie powodują, ale nie uzasadniają naszych przekonań, wystarczy zastanowić się, co pociąga za sobą takie stanowisko. Gdyby to była prawda, to każdy z nas miałby dokładnie takie samo uzasadnienie przekonania dla tego, co robi, bez względu na to, jakie były nasze doświadczenia. Jeżeli przebieg naszego doświadczenia byłby inny, byłibyśmy oczywiście zmuszeni do posiadania przekonań, które różnią się od tych, które mamy obecnie. Ale jeśli chodzi o uzasadnienie naszych przekonań, doświadczenie jest po prostu próżne – liczą się tylko przekonania. Na przykład, jeśli mam obecnie uzasadnione przekonanie, że przede mną jest bałagan na biurku, fakt, że to widzę, nie ma żadnego racjonalnego wpływu na ten fakt. Miałbym takie samo uzasadnienie, aby być przekonanym w to, co teraz robię, nawet gdyby moje

doświadczenie wydawało mi się przedstawiać kaktusa saguaro lub pluton egzekucyjny. To nie wydaje się być w porządku” (Hopp 2011, s. 82)<sup>68</sup>

McDowell także zdaje sobie sprawę z potrzeby przyjęcia tzw. „treściowego ograniczenia” myśli. Uważa, że taką potrzebę uświadamiał sobie już Kant, pisząc, że „Myśli bez treści naocznej są puste (...)” (Kant 2001, s. 98). Autor *Mind and World* w następujący sposób rozwija powyższą uwagę autora *Krytyki czystego rozumu*:

„Myśli bez treści – które nie byłyby w ogóle myślami – byłyby grą pojęć bez żadnego związku z naocznościami, to jest, elementami doświadczeniowego wlotu. To ich związek z doświadczeniowym wlotem dostarcza im treści, substancji, której myślom w innym przypadku by brakowało” (McDowell 1996, s. 4).

Potrzeba przyjęcia doświadczeniowego komponentu wynika z tego, w jaki sposób autor *Mind and World* rozumie myślenie. McDowell przyjmuje za Sellarsem i Kantem, że myślenie empiryczne, czyli wydawanie sądów i formułowanie przekonań jest aktywnością związaną z używaniem pojęć – aktywność ta cechuje się *spontannością*. Naturalną wydaje się jednak obawa, że jeżeli wolność realizowana w myśleniu byłaby całkowita, to idea o tym, że myślenie czegoś dotyczy, byłaby zagrożona. Całkowita wolność myślenia, brak treściowego uwarunkowania pojęć może prowadzić do obrazu myślenia jako używania pojęć na samych pojęciach. McDowell przyjmuje wobec tego, że istotą myślenia jest *reprezentowanie* pewnego stanu rzeczy. Aktywność myślenia powinna być jego zdaniem analizowana w pierwszej kolejności jako posiadająca reprezentacyjny charakter. Powyższe stanowisko względem myślenia stoi w opozycji do tego, co proponuje Brandom. W *Making it Explicit* intencjonalność jest wyjaśniana w ramach inferencjalizmu; reprezentacyjny charakter nastawień propozycyjalnych jest czymś wtórnym wobec zobowiązań inferencyjnych, które konstytuują treść przekonań. Dla McDowella z

---

<sup>68</sup> “But if one needs an argument against the view “that experiences merely cause, but do not justify, our beliefs, just consider what such a position entails. If it were true, then each of us would have exactly the same justification for believing what we do no matter what our experiences were like. If the course of our experience were different, we would of course be caused to have beliefs that differ from the ones we currently have. But as far as the justification of our beliefs is concerned, experience is simply idle – only beliefs matter. So, for instance, if I am currently justified in believing that there is a messy desk in front of me, the fact that I see it has no rational bearing on that fact. I would have just the same justification for believing what I now do even if my experience seemed to present me with a saguaro cactus or a firing squad. That doesn’t seem quite right”.

kolei sama struktura treści nastawień propozycjonalnych świadczy o ich reprezentacyjnym charakterze:

„Według mnie mamy do czynienia z wyrażeniami, mającymi wyraźnie reprezentacyjny charakter w przypadku „że”-zdań, czyli gdy posiadamy ideę treści propozycjonalnej. Jeśli ktoś stwierdza, że rzeczy mają się tak a tak, to mówi się, że owa osoba reprezentuje rzeczy jako mające się tak a tak”<sup>69</sup> (McDowell 2013c, s. 294).

W związku z takim rozumieniem treści propozycjonalnej, McDowell usiłuje pokazać, że konieczność uznania wpływu treści naocznej na konstytuowanie się zawartości postaw propozycjonalnych wypływa z samej istoty tego typu nastawień. Przekonania są nastawieniami szczególnego rodzaju względem *czegoś*. Według tradycyjnego ujęcia są one nastawieniami wobec pewnego *sądu*. Z tego powodu, jeżeli przyjmujemy możliwość myślenia empirycznego, polegającego na formułowaniu przekonań i wydawaniu sądów, musimy przyjąć, że istnieje czynnik względem którego stosowane są pojęcia, składające się na treść owych przekonań i sądów. Musimy przyjąć, że tym elementem jest treść naoczna, o ile nie chcemy, aby myślenie stało się, jak obrazowo określa to McDowell, „grą pustych form”. W związku z tym brytyjski filozof przyznaje, że krytykowany przez Davidsona dualizm schematu pojęciowego i *tego, co Dane* jest do pewnego stopnia kuszący i motywacje za nim stojące są zrozumiałe. Sednem tego dualizmu jest umieszczenie w obrazie filozoficznym zewnętrznego ograniczenia myśli, które zapewnia nas o tym, że posiadają one treść (McDowell 1996, s. 5-6).

McDowell zdaje sobie sprawę z transcendentalnej wartości fundacjonistycznego konceptu struktury wiedzy. Jeżeli posiadamy komponent wykraczający poza schemat pojęciowy, to analizując łańcuch uzasadnienia, możemy wskazać na przekonanie kończące ów łańcuch, które jest uzasadnione wskazaniem na coś, co jest „(...) po prostu otrzymane z doświadczenia” (McDowell 1996, s. 6). Owo finalne uzasadnienie jest wskazaniem na *to, co Dane*, ponieważ uzasadnienie bazowe musi odbywać się poza pojęciowymi elementami ciągu uzasadnienia. Bazowy czynnik uzasadniający musi uzasadniać elementy pojęciowe, sam nie będąc uzasadniony. Dzięki istnieniu uzasadnienia bazowego (tak pojętego) unikamy

---

<sup>69</sup> „To my ear, we have locutions that are explicitly representational as soon as we have “that” clauses, as soon as we have the idea of propositional content. If someone is said to assert that things are thus and so, she is thereby said to represent things as being thus and so”.



nieskończonego ciągu uzasadnienia, a więc sytuacji, w której uzasadnienie *de facto* nie dochodzi ono do skutku<sup>70</sup>.

Uznanie atrakcyjności fundacjonizmu opierającego się na *tym, co Dane* jest związane z obawą McDowella przed transcendentną jałowością stanowisk, które eliminują z teorii poznania stronę zewnętrzną wobec myślenia. Pomimo tego zatem, że opozycja fundacjonizm-koherencjonizm dotyczy problemu uzasadnienia a nie możliwości umysłowej reprezentacji<sup>71</sup>, McDowell dostrzega w rozważaniach epistemologicznych symptomy założeń dokonywanych na bardziej fundamentalnym poziomie namysłu, dotyczącego samych *warunków*, które sprawiają, że możliwe jest myślenie o świecie. Nastawienia propozycjonalne muszą mieć bowiem *treść*; to dzięki posiadaniu owej mogą one wchodzić w logiczne relacje z innymi nastawieniami propozycjonalnymi (np. relacji uzasadnienia) - wówczas mogą być rezultatami aktywności myślowej (McDowell 1996, s. 6). Autor *Mind and World* nawiązuje do koherencjonizmu i fundacjonizmu, ponieważ oprócz tego, że są one stanowiskami dotyczącymi struktury wiedzy, odnoszą się one także *implicite* do treściowego uwarunkowania przekonań. Przyjęcie jednego z powyższych stanowisk może bowiem pociągać za sobą konsekwencje dla koncepcji intencjonalności myślenia empirycznego. Istnienie alternatywy koherencjonizm-fundacjonizm oraz fakt konieczności opowiedzenia się za którymś z powyższych stanowisk, sprawia, że wyjaśnienie możliwości treści empirycznej staje się wyjątkowo problematyczne. To, że stoimy przed wyborem wyłącznie pomiędzy tymi stanowiskami prowadzi do antynomii, którą McDowell diagnozuje w swojej pracy i której chce się pozbyć. Punkt wyjścia jest zatem epistemologiczny. Dalsza argumentacja wykracza jednak poza refleksje czysto epistemologiczne i odnosi się do kwestii intencjonalności myślenia.

Pomimo tego, że McDowell uznaje, iż przyjęcie zewnętrznej sfery wobec logicznej przestrzeni racji posiada zaletę na poziomie transcendentnym (pozwala wyjaśnić w jaki sposób myślenie może być o czymś), zdaje sobie również sprawę z zagrożeń, jakie niesie za sobą *Mit tego, co Dane*. W tym miejscu zgadza się z

---

<sup>70</sup> Jest to klasyczny "argument z nieskończonego regresu". Susan Haack przedstawia modyfikację tego argumentu w postaci argumentu z niedopuszczalnych możliwości (Haack 1993, s. 22).

<sup>71</sup> Na to zwracali uwagę pierwsi komentatorzy *Mind and World*. Zob. Np. (Byrne 1995): "Both the Myth of the Given and coherentism are theories of justification, not of mental representation. However, McDowell repeatedly claims that either one makes a mystery of how thought can have "empirical content". With a partial exception for coherentism, I do not understand why McDowell thinks this. But for the present discussion, this won't much matter"

Davidsonem. Jego zdaniem nie możemy wyjaśnić, w jaki sposób doświadczenie dostarcza myśleniu treści, przyjmując, że treść naoczna jest *tym, co Dane* we wcześniej przytoczonym rozumieniu Lewisa: jako treść, która poprzedza jej pojęciową interpretację. McDowell pisze, że idea *tego, co Dane* jest koncepcją wedle której uzasadnienie (aktywność, która odbywa się w ramach *logicznej przestrzeni racji*) może wykraczać poza strefę pojęciową (McDowell 1996, s. 7). Jest to jednak dla filozofa zbyt wiele - prowadzi bowiem do „poświęcenia” specjalnej natury *logicznej przestrzeni racji* (a więc wszystkiego, co epistemiczne) dla *tego, co Dane*. Jeżeli bowiem uznamy, że na elementy umieszczone na *logicznej przestrzeni racji* wpływa *to, co Dane*, przyjmujemy jednocześnie, że na przekonania w aspekcie epistemicznym oddziałuje obca (bo nieepistemiczna) siła (McDowell 1996, s. 8). Taki wpływ nie może być jednak uznany za normatywny i tym samym istotnym dla treści nastawień propozycjonalnych, ponieważ znajduje się poza tym, co może być racjonalnie wartościowane. Jeżeli akceptujemy tezę, że każda aktywność poznawcza jest równoznaczna z partycypacją w *logicznej przestrzeni racji*, czyli wiąże się z umiejętnością wyartykułowania racji, to musimy również przyjąć, iż każdy jej element powinien być możliwy do epistemicznej ewaluacji. Z kolei gdy podstawą dla przyjęcia przekonania będzie *to, co Dane* wtedy postawa podmiotu, jaką jest przyjęcie przekonania na podstawie *tego, co Dane* nie może być zrewidowana. A dzieje się tak dlatego, że ów element niejako „zmusza” podmiot do przyjęcia danego przekonania. W rezultacie: tam, gdzie chcieliśmy *uzasadnienia* dostajemy *usprawiedliwienie* (McDowell 1996, s. 8).

Racjonalny podmiot nie może być oceniony za coś, co jest od niego niezależne. W przypadku doświadczenia - które dla Sellarsa jest paradygmatycznym przypadkiem *tego, co Dane* - nie możemy być ocenieni za to, że zdarzyło się nam takie, a nie inne doznanie. Obca (wobec racjonalności) siła, którą stanowią bodźce sensoryczne oraz procesy przetwarzania tych bodźców zachodzące w mózgu nie mogą nieść w sobie treści, która może być epistemicznie waloryzowana. Słabością koncepcji przyjmującej epistemiczną wartość *tego, co Dane* będzie wobec tego „zakotwiczenie” *tego, co epistemiczne* na nieepistemicznym gruncie. Wiara w to, że pomiędzy tymi dwoma poziomami możliwe jest przejście jest *Mitem tego, co Dane* opisanym przez Sellarsa. Z tego powodu pokusa Davidsona aby granicę *tego, co racjonalne* postawić przed doświadczeniem zmysłowym wydaje się uzasadniona. To z

kolei całkowicie dyskwalifikuje doświadczenie (jako *to, co Dane*) jako element logicznej przestrzeni racji.

McDowell uważa jednocześnie, że stanowiska przyjmujące jakiś rodzaj *tego, co Dane* są sensowne, ponieważ na ich gruncie idea intencjonalności myślenia empirycznego nie jest problematyczna. Nakierowanie się myślenia na świat możemy wyjaśnić w bardzo prosty sposób. Myślenie jest kierowane przez *to, co Dane* - podmiot stosuje swoje pojęcia na zewnętrznym materiale, którego zewnętrzny charakter zapewnia obiektywny charakter treści pojęciowej. Naturalne może wydawać się przyjęcie, że musi istnieć drugi rodzaj treści - treść niepojęciowa, która stanowi materiał do którego stosujemy posiadane przez nas pojęcia. W taki sposób wyjaśnia intencjonalność między innymi Sellars. Pomimo swojej krytyki *tego, co Dane* uznaje, że musi istnieć treść w postaci *czystej odbiorczości* (element niepojęciowy) aby nadać sensu faktowi, że myślenie jest na coś nakierowane (Sellars 1968, 16-17). Innym argumentem za przyjęciem treści innego rodzaju niż treść pojęciowa może być wskazanie na istotę procesu uczenia się pojęć:

„Kiedy dziecko opanowuje pojęcie kineskopu, z pewnością istnieje coś wspólnego między sposobami przedstawiania świata przed i po tym nabyciu. W przeciwnym razie, jak mogłoby na przykład rozpoznać, że *ta rzecz* jest kineskopem?”<sup>72</sup> (Crane 1992, s. 137).

Z powyższego wynika, że musi istnieć jakiś „wspólny grunt” w sytuacji, w której dziecko posiada pojęcie kineskopu oraz w sytuacji, w której go nie posiada. Uczenie się pojęcia kineskopu odbywa się w odniesieniu do takiego gruntu - według Tima Crane’a tym, na podstawie czego uczymy się pojęć oraz na czym je stosujemy jest treścią niepojęciową - tj. treścią stanu umysłowego na którą świadomie się nakierowujemy, lecz do której świadomości nie potrzebujemy odpowiednich zdolności identyfikacyjnych.

McDowell stara się pokazać, że pomimo zagrożenia, jakie niesie za sobą *Mit tego, co Dane* stanowisko empiryzmu minimalnego może być zachowane. W jego przekonaniu możemy zaakceptować pogląd, w którym obecny jest doświadczeniowy

---

<sup>72</sup> “When the child comes to acquire the concept of a cathode ray tube, there is surely something in common between the ways the world was represented before and after this acquisition. Otherwise, how could it come to recognise, for instance, that that thing is a cathode ray tube?”

czynnik, jeżeli uda się zaproponować alternatywną koncepcję doświadczenia tj. doświadczenia, które, dzięki swojej naturze, może wchodzić w zakres *logicznej przestrzeni racji*. McDowell zauważa, że możliwe jest pomyślenie doświadczenia jako czegoś, co posiada *treść pojęciową* (treść, która jest możliwa do pojęciowej artykulacji), i - co za tym idzie - ujęcie go jako czegoś, co może wchodzić w relacje epistemiczne z przekonaniami oraz sędziami. Jest to inna strategia niż ta przyjęta między innymi przez Sellarsa i Crane'a. McDowell zdaje sobie sprawę z transcendentnej istotności pewnego rodzaju *daności*, jest jednak zaniepokojony konsekwencjami *tego, co Dane*, które wykazywał Sellars.

Według McDowella doświadczenie, z uwagi na to, że poprzez rozwój intelektualny wykształciliśmy „pojęciowe zdolności”, posiada „wyjątkową postać” (McDowell 1996, s. 64) - posiada charakter pojęciowy. Z tej racji nie możemy określić percepcji człowieka jako zjawiska czysto biologicznego, o którym wypowiadać mogą się wyłącznie nauki przyrodnicze. Jeżeli ta możliwość jest akceptowalna, to, wnioskuje McDowell, możemy przyjąć, że krytyka Davidsona nie jest wiążąca i doświadczenie *może* wchodzić w normatywny stosunek ze światem. Może ono wobec tego stanowić epistemiczny element, bowiem to, w jaki sposób podmiot doświadcza świata jest zależne od posiadanych przez niego zdolności pojęciowych. Doświadczenie zyskuje wówczas treść pojęciowo artykułowaną - podmiot może odnosić się świadomie do tej treści i ujmować ją jako treściowo powiązaną z jego przekonaniem.

Z tej racji idea *pojęciowej treści percepcji* staje się jednym z etapów argumentu transcendentnego przedstawionego przez McDowella. W *Mind and World* pojęciowa treść percepcji jest ukazana jako możliwość, której nie wzięli pod uwagę Sellars oraz Davidson, a za pomocą której McDowell usiłuje wyjaśnić możliwość empiryzmu minimalnego.

Można zauważyć, że punkt wyjścia rozważań McDowella na temat treści umysłowej, czyli empiryzm minimalny opiera się na następującym argumencie:

1. Myślenie jest używaniem pojęć - formułowanie sądów jest łączeniem ze sobą odpowiednich pojęć.

2. Istnieje treść „na” której owe pojęcia są używane. Treścią taką jest treść naoczna. Treść myślenia empirycznego jest możliwa dzięki współpracy pojęć oraz treści naocznej.

Niemniej jeżeli przyjmiemy koncepcję doświadczenia jako *tego, co Dane*, mamy do czynienia z następującymi konsekwencjami:

1. Aby myślenie było możliwe, pojęcia muszą być wykorzystywane na treści naocznej.
2. Treść naoczna jest niepojęciowa (*myślenie musi być myśleniem o czymś innym niż myślenie*).
3. Myślenie empiryczne polega na aplikowaniu pojęć do niepojęciowej treści naocznej.

McDowell nie chce zaakceptować takiego podejścia z uwagi na krytykowany przez Sellarsa *Mit tego, co Dane*. Z tego powodu proponuje wprowadzenie do filozoficznego obrazu intencjonalności koncepcję *pojęciowej treści percepcji*. Pojęciowe zdolności podmiotu umożliwiają konstytuowanie się treści doświadczenia i dzięki temu takie doświadczenie - dzięki temu, że pojęciowo artykułowalne - może dostarczać myśleniu treści. Udział tych zdolności w tworzeniu się treści doświadczenia jest odruchowy - podmiot nie decyduje o tym, jakie pojęcia znajdują się w treści jego doświadczenia (tym różni się od sądenia i przekonania, w których działanie na pojęciach jest dyskursywną aktywnością podmiotu). Pasywny charakter doświadczenia będzie dla McDowella pełni transcendentalną rolę, którą w stanowisku Sellarsa odgrywała treść niepojęciowa. Tym samym McDowell wskazuje, że nie tylko używanie pojęć jest możliwe dzięki treści naocznej, ale również sama treść naoczna jest możliwa dzięki temu, iż podmiot posiada odpowiednie pojęcia. To jest, według niego, faktyczny sens twierdzenia Kanta o współpracy intelektu i naoczności - oba te elementy wzajemnie się wspierają i w rezultacie tworzą *treść*, do której podmiot może odnosić się w swoim myśleniu.

Wobec powyższego możemy stwierdzić, że według McDowella dwa twierdzenia są *konieczne* do uznania możliwości tego, że myślenie posiada treść:

1. Używanie pojęć jest możliwe dzięki treści naocznej.

2. Treść naoczna jest możliwa dzięki pojęciom.

Według autora *Mind and World*, jeżeli przyjmujemy, że myśli (ich treści) mogą odpowiadać światu, trzeba założyć, że doświadczenie zmysłowe stanowi istotny element relacji umysł - świat. Według interpretacji Gaskina doświadczenie nie jest elementem owej relacji - ono konstytuuje tę relację. W tworzeniu się treści myśli biorą udział zarówno zasoby pojęciowe posiadane przez podmiot oraz otrzymywane przez niego treści naoczne w doświadczeniu, które dzięki zdolnościom pojęciowym, posiadają treść pojęciowo artykułowaną i, dzięki temu, możliwą do epistemicznej ewaluacji.

Ogólny argument przedstawiony przez McDowella ma zatem następującą postać:

1. Myślenie empiryczne (przekonanie, sądzenie) jest nakierowane na świat normatywnie - może być poprawne lub niepoprawne wobec tego, jak mają się rzeczy. To zaś oznacza, że odpowiada ono wobec świata.
2. Poznawcze położenie podmiotu determinuje fakt, że myślenie empiryczne jest myśleniem o świecie dostępnym w doświadczeniu zmysłowym.

Jeżeli wziąć pod uwagę myślenie empiryczne – myślenie nakierowane na świat dostępny zmysłowo – to *musimy* przyjąć, że:

3. Jeżeli myślenie empiryczne odpowiada przed światem, odpowiada ono przed doświadczeniem.

Pierwsza przesłanka mówi o samej istocie myślenia – bycie o *czymś* myślenia empirycznego (przekonania, sądenia) jest odniesieniem się do czegoś. Jeżeli myślenie nie odnosi się do niczego, nie jest myśleniem. Nawet sceptyk przyjmuje, że myślenie, *przynajmniej* w domniemaniu, dotyczy świata. Inną zaś kwestią jest to, czy możemy wiedzieć, że takie myślenie jest poprawne. *Przekonanie* i *sądzenie* są stanami intencjonalnymi, których warunki spełnienia są po stronie świata (to, czy stan intencjonalny *bycia przekonanym, że pada deszcz* jest spełniony zależy od tego, czy stan świata jest taki, że pada deszcz).

W drugiej przesłance mamy do czynienia z dookreśleniem tego czym jest myślenie *empiryczne*. Będzie ono myśleniem o tym, co jest dostępne w

doświadczeniu - jest to prawdziwe przede wszystkim w odniesieniu do sądów zależnych od przedmiotu, które były analizowane w poprzednim rozdziale (1.4).

Wobec powyższych ustaleń argument transcendentálny McDowella można przedstawić w następujący sposób:

1. Myślenie empiryczne polega na wykorzystywaniu pojęć.
2. Aby takie wykorzystywanie pojęć było możliwe, pojęcia muszą być wykorzystywane „na” treści naocznej.
3. Treść naoczna jest możliwa dzięki zdolnościom pojęciowym posiadanym przez podmiot.
4. Owa treść jest przez to pojęciowa, co z kolei pozwala dostarczać jej treści dla przekonań i sądów o świecie.
5. Dzięki temu, że treść naoczna jest pojęciowa, może ona otwierać podmiot na świat.

Należy zaznaczyć, że zależność *myślenie - świat* przebiega tutaj w dwóch kierunkach. Jak zostanie pokazane w dalszej części niniejszego rozdziału (2.6), *świat* jako sfera sensu „powstaje” jako rezultat tego, że podmiot wraz z nauką języka zyskuje zdolności pojęciowe, które pozwalają mu konceptualizować swoje otoczenie i w ten sposób konstituować świat jako składający się z faktów, posiadających propozycjonalną strukturę (takich jak to, że *zaczęła się wiosna*).

Anty-sceptyczny cel argumentu transcendentálnego McDowella polega na pokazaniu, że jeżeli przyjmujemy, iż myśli mają treść, to musimy pojąć doświadczenie jako otwierające podmiot na świat - jako stanowiące treściowy *przewodnik* pomiędzy umysłem i światem. Jeżeli myślenie polega na stosowaniu pojęć do treści naocznej, a ta nie może wchodzić w racjonalne stosunki z myśleniem o ile sama nie posiada treści pojęciowej, musimy przyjąć, że doświadczenie posiada treść pojęciową, *eo ipso* otwiera umysł na świat. Argument ten ma na celu udowodnienie, że pojęcia, doświadczenie i świat nawzajem się „wspierają” w tworzeniu treści myślenia. Bez doświadczenia świata nie byłoby możliwe myślenie. Bez myślenia nie byłoby możliwe doświadczanie świata. Bez wpływu świata na

umysł niemożliwe byłoby doświadczenie. Na treści postaw propozycjonalnych w istotny sposób wpływają treści dane z doświadczenia (standardowym przykładem mogą być sądy jednostkowe) ale treść doświadczenia (reprezentująca świat) jest możliwa, o ile podmiot posiada odpowiednie zdolności pojęciowe. Same zdolności pojęciowe nie byłyby jednak w stanie wytworzyć treści - oprócz nich niezbędny jest kauzalny wpływ świata. Świat, jak zostanie pokazane dalej, również jest odkrywany dzięki temu, że podmiot poznający posiada odpowiednie zdolności pojęciowe, dzięki którym może konceptualizować swoje środowisko.

Argument McDowella ma na celu pokazanie, że myślenie, doświadczenie i świat należą do tej samej sfery, którą możemy określić „królestwem sensu” (we fregowskim rozumieniu). Wobec powyższego można stwierdzić, że brytyjski filozof stara się wykazać, że nie ma znaczącej ontycznej i epistemicznej różnicy pomiędzy umysłem i światem, która mogłaby wpływać na treść mentalną; ich współpraca podczas konstytuowania tej treści ma charakter równoważnej wymiany. Wskazanie na konieczność trójelementowego szeregu odpowiedzialności epistemicznej, który zawiera myślenie, doświadczenie i świat jest równoznaczne z wyjściem poza kartezjańskie ramy pojmowania umysłu, wedle którego sfera umysłowości ogranicza się wyłącznie do myślenia i doświadczenia. McDowell wskazuje, w jaki sposób należy myśleć o myśleniu, aby uniknąć transcendentnego lęku, którego manifestacją jest wybór pomiędzy *Mitem tego, co Dane* oraz koherencjonizmem.

## 2.2 Pojęciowa treść percepcji - zarys stanowiska

McDowell proponując rozwiązanie antynomii, która powstaje przy próbie wyjaśnienia możliwości intencjonalnej treści myślenia, po raz kolejny zwraca się w stronę Kanta. Wskazuje, że autor *Krytyki czystego rozumu* pojmował wiedzę empiryczną jako rezultat współpracy spontaniczności oraz odbiorczości.

„Poznanie nasze wypływa z dwu głównych źródeł umysłu, z których pierwsze to przyjmowanie przedstawień (odbiorczość wrażeń), drugie zaś to zdolność poznawania przedmiotu przez te przedstawienia (samorzutność pojęć); przez pierwsze



przedmiot jest nam dany, przez drugie jest on pomyślany w stosunku do owego przedstawienia (jako samego tylko określenia umysłu. Naoczność więc i pojęcia stanowią składniki wszelkiego naszego poznania, tak że ani pojęcia bez odpowiadającej im w pewien sposób naoczności, ani naoczność bez pojęć nie może dostarczyć poznania” (Kant 2001, B75/A51).

Korzystając z wyżej przytoczonego poglądu, autor *Mind and World* stwierdza, że doświadczenie zmysłowe może być uznane za element wyjaśniający możliwość treści empirycznej bez wikłania się w problemy, które pociągają za sobą koherencjonizm i fundacjonizm obarczony *Mitem tego, co Dane*. Z kantowskiego pomysłu o bliskiej współpracy intelektu i naoczności możemy bowiem wywnioskować ideę *pojęciowej treści percepcji*. McDowell dokonuje kontrowersyjnego<sup>73</sup> odczytania tego fragmentu *Krytyki* twierdząc, że:

“Pierwotna myśl Kanta głosiła, że wiedza empiryczna wynika ze współpracy odbiorczości i spontaniczności. (Tutaj ‘spontaniczność’ może być po prostu nazwą na działanie zdolności pojęciowych.) Możemy zejść z huśtawki [problematyczny wybór pomiędzy koherencjonizmem i *Mitem tego, co Dane* - przyp. M. B.], jeśli uda nam się mocno chwycić tej myśli: receptywność nie wnosi nawet pojęciowo odróżnialnego wkładu w tę współpracę.

Odpowiednie zdolności pojęciowe są wykorzystywane w odbiorczości (...). Nie chodzi o to, że są one wykorzystywane na pozapojęciowych danych odbiorczości. Powinniśmy rozumieć to, co Kant nazywa „naocznością” – empiryczny wlot – nie jako nagie otrzymanie pozapojęciowego Danego, ale jako rodzaj zdarzenia lub stanu, który ma już treść pojęciową. W doświadczeniu przyjmuje się na przykład, że *rzeczy mają się tak a tak*. To jest coś, o czym można też na przykład sądzić”<sup>74</sup>.

---

<sup>73</sup> Zupełnie inaczej ów fragment stanowiska Kanta odczytuje na przykład Robert Hanna. Autor ów uznaje, że konceptualistyczna interpretacja Kanta dokonana m. in. przez McDowella jest błędna. Hanna wykazuje, że Kant nie tylko broni istnienia niepojęciowej treści percepcji, ale również wskazuje na kluczowe znaczenie tej idei w swojej teorii poznania (Hanna 2005, s. 247-290). Spór dotyczący konceptualistycznej interpretacji filozofii Kanta obecny jest także w polskiej literaturze. Por. (Tomaszewska 2009); (Kozak 2015); (Sikora 2016). Anna Tomaszewska oraz Piotr Kozak przyjmują interpretację Roberta Hannya i bronią twierdzenia o obecności treści niepojęciowej w filozofii Kanta. Paweł Sikora w pracy *Pojęciowa treść percepcji w filozofii nowożytnej* opowiada się z kolei za konceptualistyczną interpretacją filozofii Kanta.

<sup>74</sup> „The original Kantian thought was that empirical knowledge results from a co-operation between receptivity and spontaneity. (Here "spontaneity" can be simply a label for the involvement of

McDowell uważa, że właściwe rozumienie słów Kanta o współpracy pomiędzy dwoma pniami poznania, polega na przyjęciu, że wspomniana przez autora *Krytyki czystego rozumu* współpraca polega na tym, iż pojęciowe zdolności posiadane przez podmiotu biorą udział w konstytuowaniu się treści doświadczenia. Nie jest zatem tak, że podmiot najpierw otrzymuje treść naocznościową, która posiada niepojęciowy charakter i dopiero następnie ją konceptualizuje, w ten sposób tworząc treść, na której następnie odbywa się sądzenie. Zdaniem McDowella podmiot już na poziomie doświadczenia ma do czynienia z treścią pojęciową, którą ma postać treści sądu: *że rzeczy mają się tak a tak*. Powstanie tej treści jest z kolei możliwe dzięki posiadaniu przez podmiot zdolności, które mają pojęciowy charakter.

Jeden z pierwszych przypadków odróżnienia treści pojęciowej i niepojęciowej pojawia się w *The Varieties of Reference* Garetha Evansa. Jego stanowisko względem treści percepcji będzie tym samym dla McDowella reprezentatywnym przykładem stanowiska odrzucającego konceptualistyczne pojmowanie percepcji. Evans w swojej pracy wyróżnia dwa rodzaje treści: treść pojęciową (której standardowym przykładem jest treść sądu) oraz treść niepojęciową (treść doświadczenia). Niepojęciowa treść percepcji zawarta jest w bazowym stanie informacyjnym, którego przykładem jest percepcja. Owa treść jest konceptualizowana *dopiero* gdy podmiot formułuje o niej sąd, dokonując tym samym przejścia w inny stan informacyjny, zawierający treść pojęciową (Evans 1982, s. 227). Evans przyjęcie takiego rozróżnienia argumentuje fenomenalnymi właściwościami treści percepcyjnej - podczas postrzegania możemy na przykład wyróżnić o wiele więcej odcieni kolorów, niż posiadamy pojęć takowych (Evans 1982, s. 229) - treść percepcji jest zatem bardziej drobnoziarnista [*fine-grained*], niż nasze pojęciowe zasoby. Dzięki posiadaniu odpowiedniej wiedzy o świecie mogą w odpowiedni sposób *zinterpretować* to, co widzę - interpretacja ta może być następnie wyrażona przeze mnie w sądzie. Sąd: *To jest pies* - nie będzie treścią mojego doświadczenia, lecz stanowi treść interpretacji, jaką przeprowadzam na doświadczeniu.

---

conceptual capacities.) We can dismount from the seesaw if we can achieve a firm grip on this thought: receptivity does not make an even notionally separable contribution to the co-operation. The relevant conceptual capacities are drawn on in receptivity (...). It is not that they are exercised on an extra-conceptual deliverance of receptivity. We should understand what Kant calls "intuition"-experiential intake-not as a bare getting of an extra-conceptual Given, but as a kind of occurrence or state that already has conceptual content. In experience one takes in, for instance sees, that things are thus and so. That is the sort of thing one can also, for instance, judge"

McDowell uważa że już w doświadczeniu mamy do czynienia z treścią pojęciową - doświadczenie posiada treść reprezentacyjną o takiej samej postaci jak sąd o świecie, który przybiera postać: *że rzeczy mają się tak a tak*. Treść percepcji jest już pojęciowa podczas samego aktu doświadczenia. Aby doświadczenie mogło posiadać taką treść, podmiot musi być oczywiście w posiadaniu odpowiednich pojęć. Toteż, jeżeli treścią mojego doświadczenia jest to, *że to jest pies*, to owo doświadczenie jest możliwe między innymi dzięki temu, że posiadam pojęcie *psa* - dysponuję rozumieniem tego, czym jest pies oraz znam odpowiednie warunki do powiedzenia, że to, co widzę jest psem. Dzięki temu moje doświadczenie może zostać wyrażone w postaci nieinferencyjnego sędzenia percepcyjnego; mogę powiedzieć, że doświadczam, *iż rzeczy mają się tak a tak - że to jest pies*.

Jeżeli podmiot decyduje się uznać doświadczenie za trafne, wówczas przenosi jego treść do treści formułowanego przez siebie sędzenia percepcyjnego. Jeżeli uznaje, że to, co ukazuje mu doświadczenie jest nietrafne, wówczas odrzuca jego treść w owym sędzeniu. Jeżeli akceptujemy treść doświadczenia, nie ma wówczas różnicy pomiędzy treścią obecną w doświadczeniu oraz treścią obecną w sędzeniu o tym doświadczeniu. Według takiego obrazu *sądzimy o tym, czego doświadczamy* i te dwa stany - sędzenia i doświadczenia posiadają identyczną treść. Chociaż nie wyrażamy wszystkiego, co widzimy, to posiadamy taką możliwość, ponieważ zdolności które uaktywniają się podczas sędzenia są tymi samymi zdolnościami, które umożliwiają doświadczenie świata.

W *Mind and World* mamy zatem do czynienia z prostym utożsamieniem treści percepcji z treścią sądu. Treść percepcji jest tam wyjaśniana poprzez analogię z treścią sądu, ponieważ obie te treści posiadają komponenty tego samego rodzaju. Pojęcia, stanowiąc umysłowe reprezentacje kategorii, odgrywają kluczową rolę w formowaniu się sądów, ekwipując nas w rozmaite zdolności pojęciowe, z których korzystamy podczas myślenia o świecie. Dzięki takim zdolnościom, jak zdolność myślenia o zieleni czy też zdolność myślenia o kubku możemy sformułować sąd o tym, że przed nami znajduje się zielony kubek. Tak samo, według McDowella, ma się rzecz z doświadczeniem percepcyjnym: dzięki posiadaniu pojęcia *zieleni* oraz *kubka* mogę doświadczyć, że przede mną znajduje się zielony kubek. Jeżeli nie posiadałbym reprezentacji kategorii do której należy zieleni oraz kubek nie mógłbym doświadczyć, że przede mną znajduje się zielony kubek. Biorąc to pod uwagę można w związku z

tym uznać, że sądzenie o tym, że przede mną znajduje się zielony kubek oraz doświadczenie zielonego kubka posiadają taką samą treść reprezentacyjną i z uwagi na to, jak zostało pokazane przy okazji omawiania argumentu transcendentalnego McDowella, mogą być ze sobą kompatybilne.

W później opublikowanym eseju, *Avoiding the Myth of the Given* pod wpływem dyskusji z Charlesem Travisem modyfikuje nieco swoje stanowisko, uznając, że percepcja nie posiada treści propozycjonalnej, lecz naocznościową (McDowell 2013a, s. 259). Jej związek z sądem polega na tym, że posiada ona pojęciową jedność sądu, którą zapewnia zdolność podmiotu do myślenia o przedmiocie. W związku powyższym, chociaż nie możemy powiedzieć, że doświadczenie psa posiada treść w postaci *ze to jest pies*, to posiada ono propozycjonalną jedność, która koresponduje z propozycjonalną jednością sądu. Dzięki temu treść doświadczenia może być określona jako potencjalnie propozycjonalna (McDowell 2013a, s. 264) - staje się ona propozycjonalna, gdy decydujemy się ją przyjąć i wypowiedzieć w sądzie. Możemy jednak ową treść określić jako pojęciową, ponieważ w jej kształtowaniu się biorą udział te same zdolności, które biorą udział w konstytuowaniu się treści sądu. McDowell przywołuje tutaj uwagę Kanta:

„Ta sama funkcja, która nadaje jedność różnym przedstawieniom w sądzie, daje również jedność samej tylko syntezy różnych przedstawień w naoczności. Jedność ta - ogólnie powiedziawszy - nazywa się czystym pojęciem intelektu” (Kant 2001, B105).

Istotny jest tutaj fakt, że w obu przypadkach konstytuowanie się treści doświadczenia jest rozumiane przez McDowella jako coś pasywnego. Podmiot ma do czynienia w doświadczeniu z treścią, która jest *dana* jako pojęciowa. Nie jest zatem tak, że ów sam decyduje o tym, co pojawi się w jego doświadczeniu, w taki sam sposób, w jaki decyduje o treści przekonania percepcyjnego. Przekonanie polega na przyjęciu lub odrzuceniu treści, którą „proponuje” podmiotowi doświadczenie. Można uznać lub zanegować treść doświadczenia, że asfaltowa ulica obserwowana w upalny dzień jest mokra, lecz (w danym momencie obserwacji) nie ma się wpływu na to, iż jawi się ona jako mokra. Rzeczony doświadczenie posiada jednak treść, którą można

„przenieść” do przekonania: taka percepcja reprezentuje podmiotowi, że *asfaltowa ulica jest mokra*.

Pasywność jest ważną cechą, jeżeli konceptualizm McDowella ma pełnić alternatywę wobec koherencjonizmu Davidsona. Rzeczona pasywność pozwala bowiem uznać, że wolność myślenia pojęciowego nie jest całkowita, lecz posiada treściowe uwarunkowanie. Takie ograniczenie skłania podmiot do formułowania swoich przekonań względem tego, czego w danym momencie doświadcza. W konsekwencji tego, że doświadczenie posiada treść pojęciową, taki wpływ nie jest obcy względem racjonalności podmiotu. Dzięki ograniczającemu treść, lecz jednocześnie w pełni racjonalnemu czynnikowi poznawczemu, podmiot może modyfikować swoje myślenie o świecie ze względu na to, czego doświadcza. Treść doświadczenia percepcyjnego jest podmiotowi *dana*, lecz nie jest ona dana w sposób, który miałby sugerować, że jest *tym, co Dane* w rozumieniu zwolenników epistemologii, które krytykował Sellars.

Przedstawiona wyżej koncepcja treści doświadczenia posiada dla McDowella funkcję w wyjaśnianiu możliwości treści empirycznej, ponieważ pozwala na uznanie, że łańcuch uzasadnienia zostaje zakończony elementem, który nie pociąga za sobą zgubnych konsekwencji *tego, co Dane*:

„Kiedy prześledzimy podstawę dla empirycznego sędzenia, ostatni krok prowadzi nas do doświadczeń. Doświadczenia mają już treść pojęciową, więc ten ostatni krok nie wyprowadza nas poza przestrzeń pojęć”<sup>75</sup> (McDowell 1996, s. 10).

### 2.3 Problem reprezentacyjnej treści percepcji

Jak zostało zasygnalizowane wcześniej, jednym z pierwszych rozróżnień na treść pojęciową i niepojęciową było to dokonane przez Garetha Evansa w *The Varieties of Reference*. Filozof w swojej pracy wyróżnia treść pojęciową, której

---

<sup>75</sup> „When we trace the ground for an empirical judgement, the last step takes us to experiences. Experiences already have conceptual content, so this last step does not take us outside the space of concepts”.

paradygmatycznym przykładem jest treść sądu oraz treść niepojęciową, którą można utożsamić z treścią percepcji (Evans 1982, s. 227). Według Evansa konceptualizacja treści percepcyjnej ma miejsce dopiero podczas przejścia pomiędzy doświadczeniem percepcyjnym a sądem o doświadczeniu - wówczas podmiot wykorzystuje na treści percepcyjnej swoje pojęciowe zdolności i formułuje sąd percepcyjny.

Dyskusja dotycząca natury treści percepcji odnosi się do idei *treści reprezentacyjnej*. Według Evansa treść percepcji ma charakter reprezentacyjny, ponieważ niesie w sobie informację o świecie (Evans 1982, s. 122). Z uwagi na to, że autor *The Varieties of Reference* przyjmuje, iż percepcja jest bardziej prymitywnym stanem systemu informacyjnego, odmawia jej pojęciowej treści (Evans 1982, s. 124). Evans czuje się zobowiązany rozróżnić w tworzonym przez siebie obrazie systemu informacyjnego dwa rodzaje treści. Zwykle mówimy bowiem o umysłowej reprezentacji w odniesieniu do treści pojęciowej - rozważamy na przykład w jaki sposób przekonanie lub sądzenie odnosi się do świata. Naturalnym może się wydawać, że jeżeli określamy coś mianem treści reprezentacyjnej, to mamy na myśli treść pojęciową. Utożsamienie treści percepcyjnej z reprezentacją implikuje, że percepcja może reprezentować przedmioty i zdarzenia w świecie. Kiedy percypujemy pewien przedmiot, nasza percepcja reprezentuje ów przedmiot jako będący w pewien szczególny sposób, np. będący czerwoną kostką, samcem kosa, kubkiem z kawą. Percepcyjna reprezentacja niesie zatem informacje o kształcie, wielkości, barwie oraz lokacji przedmiotu z którym mamy do czynienia w naszym doświadczeniu - dzięki temu, że mamy do czynienia z taką reprezentacją, rozumiemy z czym mamy do czynienia w naszym doświadczeniu. Na pierwszy rzut oka może się zatem wydawać czymś naturalnym, że reprezentowanie doświadczanej sceny w doświadczeniu zmysłowym odbywa się za pomocą pojęć.

Pomysł o reprezentacyjnej treści percepcji jest częścią rozważań nad intencjonalnym charakterem stanów umysłowych. Searle w *Intentionality* stwierdza, że intencjonalny stan *reprezentuje* przedmioty i stany rzeczy w takim samym znaczeniu, w jakim o reprezentacji mówi się w kontekście reprezentowania przedmiotów i stanów rzeczy w aktach mowy (Searle 1983, s. 4-5)<sup>76</sup>. Treść stanu

---

<sup>76</sup> "(...) intentional states represent objects and states of affairs in the same sense of "represent" that speech acts represent objects and states of affairs (even though, as we will see in Chapter 6, speech acts

intencjonalnego jest określana poprzez warunki spełnienia tego stanu<sup>77</sup>. W przypadku takich stanów, jak pragnienie wypicia kawy warunkiem jego spełnienia będzie wypicie kawy, z kolei w przypadku bycia przekonanym, że pada deszcz, warunkiem spełnienia będzie fakt, iż pada deszcz. Można w tym kontekście przywołać także słowa Tima Crane'a, który uznaje, że treścią stanu umysłowego jest *reprezentacja* świata jako będącego w pewien sposób (Crane 1992, s. 139). Eva Schmidt doprecyzowuje tę definicję uznając, że takie reprezentowanie świata polega na reprezentowaniu „warunków poprawności” stanu (Schmidt 2015, s. 8). Biorąc pod uwagę jeden z rodzajów reprezentacyjnej treści, jaką jest treść percepcji, można przywołać twierdzenie Susanny Siegel głoszące, że doświadczenie jest stanem, który może być poprawny lub niepoprawny; treścią tego stanu są warunki jego poprawności - tj. stan świata, jaki musi mieć miejsce, aby można było stwierdzić, że percepcja jest poprawna (Siegel 2010, s. 28-30). W inny sposób koncepcję treści percepcji rozumie Susanna Schellenberg. Filozofka zauważa, że warunki poprawności treści nie mogą być utożsamiane z treścią - muszą być oddzielone zarówno o treści, jak i od uprawdziwicieli tej treści (Schellenberg 2018, s. 92-93). Warunki prawdziwości doświadczenia percepcyjnego określają jakie musi być środowisko podmiotu percypującego, aby treść jego doświadczenia była poprawna (Schellenberg 2018, s. 93). Wedle tego ujęcia treść doświadczenia percepcyjnego *posiada* warunki poprawności, ale nie jest ona utożsamiana z warunkami poprawności. Wydaje się, że takie ujęcie jest lepsze od tego proponowanego przez Siegel. Jeżeli mam doświadczenie, że przede mną znajduje się kubek z kawą, to warunkiem poprawności tego doświadczenia jest zachodzenie faktu, że przede mną znajduje się kubek z kawą. Znajdowanie się przede mną kubka z kawą stanowi w konsekwencji warunek poprawności treści doświadczenia, którą można wyrazić w zdaniu: „Widzę, że przede mną znajduje się kubek z kawą”; oznacza to, że taka treść może być poprawna lub niepoprawna, a świat pełni rolę „arbitra” wyznaczającego warunki poprawności treści percepcji (Zahnoun 2021, s. 465).

---

have a derived form of Intentionality and thus represent in a different manner from Intentional states, which have an intrinsic form of Intentionality) (Searle 1983, s. 4-5).

<sup>77</sup>“(…) the *specification* of the content is already a *specification* of the conditions of satisfaction. Thus, if I have a belief that it is raining, the content of my belief is: that it is raining. And the conditions of satisfaction are: that it is raining — and not, for example, that the ground is wet or that water is falling out of the sky. Since all representation — whether done by the mind, language, pictures or anything else — is *always* under certain aspects and not others, the conditions of satisfaction are represented under certain aspects.” (Searle 1983, s. 13).

Searle w rozdziale *Intentionality* poświęconym intencjonalności percepcji stwierdza, że doświadczenie jest stanem intencjonalnym: jest ono bowiem nakierowane na przedmioty oraz stany rzeczy w świecie, tak samo jak pozostałe stany intencjonalne. Argumentem za takim poglądem ma być to, że doświadczenie posiada warunki spełnienia w takim samym sensie, w jakim posiadają je inne stany umysłowe, takie jak pragnienie czegoś albo przekonanie o czymś. Jeżeli pragnę napić się wody, to napicie się przez mnie wody będzie spełnieniem tego pragnienia. Jeżeli jestem przekonany, że w mojej kuchni jest woda to fakt, iż w mojej kuchni jest woda będzie warunkiem spełnienia mojego przekonania. Analogiczna sytuacja ma miejsce w przypadku intencjonalnej natury doświadczenia: jeżeli widzę przed sobą szklankę z wodą, to warunkami spełnienia tego doświadczenia (tego że będzie ono poprawne lub niepoprawne) jest to, że znajduje się przede mną szklanka z wodą.

W związku z takimi ustaleniami Searle treść doświadczenia opisuje w następujący sposób:

„Treść doznania wzrokowego, podobnie jak treść przekonania, jest zawsze równoważna całemu sądowi. Doznanie wzrokowe nigdy nie jest po prostu doznaniem przedmiotu, lecz raczej doznaniem tego, że to a to ma miejsce. Ilekroć, na przykład, moje doznanie wzrokowe jest doznaniem furgonetki, tylekroć częścią treści tego doznania musi być to, że przede mną znajduje się furgonetka” (Searle 1994, s. 226).

Podobny stosunek do treści doświadczenia przedstawia Christopher Peacocke w *Sense and Content*. Będzie to także najwcześniejszy przykład stanowiska w filozofii analitycznej, które głosi, że reprezentacyjna treść percepcji opiera się na pojęciach posiadanych przez podmiot. Peacocke wkrótce jednak zmienia zdanie dotyczące natury treści percepcji i w *A Study of Concepts* opowiada się już za niepojęciową treścią percepcji.

Filozof w *Sense and Content* odróżnia doznanie od doświadczenia percepcyjnego. Przykładem doświadczenia percepcyjnego może być następujące doświadczenie:

“Wzrokowa percepcja kogoś siedzącego przy biurku może reprezentować różne przybory do pisania oraz meble jako będące w pewnych przestrzennych



relacjach względem siebie i obserwującego oraz same w sobie posiadające różnorodne właściwości (...)" (Peacocke 1983, s. 5).

Odróżnienie doznania od doświadczenia percepcyjnego pociąga za sobą odróżnienie reprezentacyjnych właściwości od właściwości czysto doznaniowych (fenomenalnych). W przytoczonym fragmencie pracy Peacocke'a mamy do czynienia z opisem percepcji, czyli doświadczenia posiadającego treść reprezentującą pewien stan rzeczy, który ma miejsce w otoczeniu podmiotu percypującego. Filozof odróżnia naturalnie treść doświadczenia od treści sądu z uwagi niezależność doświadczenia od przekonań: w sytuacji posiadania przez podmiot doświadczenia będącego iluzją doświadcza on, *że jest tak a tak* nawet jeżeli posiada on przekonanie, *że nie jest tak a tak* (Peacocke 1983, s. 6). Reprezentacyjna treść doświadczenia jest tworzona przez percepcyjne sposoby prezentacji, które mają charakter pojęciowy. Peacocke uważa, że treść reprezentacyjna nie może powstać jeżeli podmiot nie posiada odpowiednich pojęć do jej wytworzenia. Treść reprezentacyjna jest sposobem, w jaki doświadczenie prezentuje świat *jako będący w pewien określony sposób* i doświadczenie nie może reprezentować świata jako będącego w pewien określony sposób, jeżeli podmiot nie jest w stanie uchwycić tego sposobu:

„Tylko ci, którzy mają pojęcie kuli, mogą mieć przed sobą doświadczenie tego jakby znajdowała się przed nimi kula oraz tylko ci, którzy mają pojęcia przestrzenne, mogą mieć doświadczenia, które przedstawiają rzeczy jako rozmieszczone w głębi w przestrzeni" (Peacocke 1983, s. 8).

Za uznaniem, że do reprezentowania otoczenia jako będącego w odpowiedni sposób potrzebne są pojęcia, może przemawiać to, w jaki sposób w filozofii pojmuje się treść umysłową. Jak zostało zasygnalizowane nieco wcześniej, koncepcja treści opiera się w dużej mierze na pojęciu prawdziwości lub warunków poprawności. Jak zauważa Eva Schmidt w większości stanowisk rozróżnienie między warunkami poprawności doświadczenia a warunkami prawdziwości przekonania jest jedynie kwestią terminologiczną i uznaje się powszechnie, że oba rodzaje treści odpowiadają faktom w różnych warunkach (Schmidt 2015, s. 8-9). Na pierwszy rzut oka takie rozumienie treści umysłowej może pociągać za sobą problem dla koncepcji odrzucającej udział pojęć w tworzeniu się percepcyjnej treści. Trudno bowiem zrozumieć w jaki sposób coś niepojęciowego może być rozważane w kontekście

takich zjawisk jak „bycie poprawnym” czy „bycie prawdziwym”. O poprawności i prawdziwości mówimy w odniesieniu do takich postaw propozycjonalnych, jak przekonania i sądzenia: ich treścią są sądy w sensie logicznym. Sądy można zaś pojmować jako ustrukturyzowane przedmioty abstrakcyjne, które są uchwytywane podczas myślenia.

Jak pokazuje Chalmers (2004, s. 171) fregowskie rozróżnienie na *sens* i *odniesienie* można wykorzystać w analizie stanów intencjonalnych. Przekonanie takie jak „Gwiazda wieczorna jest jasna” składa się ze sposobów prezentacji przedmiotów denotowanych przez słowa, tworzące zdanie, które wyraża rzeczzone przekonanie. Sposoby prezentacji będą w takim ujęciu tym, co mamy na myśli mówiąc o *pojęciach*. To samo podejście można zastosować do doświadczeń percepcyjnych, które posiadają treść wyrażaną w zdaniu: „Widzę zielony kubek”. Owo doświadczenie reprezentuje w swojej treści zarówno przedmiot (kubek), jak i właściwość (zieleń). Sposoby prezentacji (pojęcia), które stoją za słowami „Kubek” i „zieleń” można w takim kontekście traktować jako „instrukcje”, których funkcją jest określanie tego, na co doświadczenie się nakierowuje. Odniesieniem będzie konkretny stan świata (fakt, że znajduje się przede mną zielony kubek). Jeżeli stan rzeczy określony przez pojęcia konstytuujące treść doświadczenia ma miejsce, wówczas możemy mówić, że nasze doświadczenie jest poprawne. Jeżeli znajduje się przed nami zielony kubek, to nasze doświadczenie, dzięki temu, że posiada taką a nie inną treść, jest doświadczeniem poprawnym. W związku z tym, że pojęcia posiadają funkcję reprezentującą przedmioty i właściwości istniejące w świecie, mogą one konstytuować reprezentację stanu rzeczy, która może być poprawna lub niepoprawna.

Jednym z pierwszych argumentów przeciwko pojęciowej treści percepcji został przedstawiony przez Tima Crane’a w *The Waterfall Illusion*. Opiera się on na zjawisku „iluzji wodospadu” i jest skierowany wprost przeciwko wyżej przytoczonemu twierdzeniu Peacocke’a z *Sense and Content* o konieczności uznania pojęciowego charakteru treści reprezentacyjnej. Iluzja wodospadu może być zaobserwowana, gdy po długotrwałym oglądaniu sceny zawierającej ruch w jedną stronę skierujemy wzrok na obiekt pozostający w spoczynku - wówczas doświadczymy, że obiekt, który faktycznie pozostaje w spoczynku, wydaje się być w

ruchu<sup>78</sup>. Crane uważa, że w rzeczony iluzji mamy do czynienia z doświadczeniem przedmiotu, który zdaje się poruszać się, jednak nie porusza się względem tła sceny - wydaje się zatem jednocześnie pozostawać w spoczynku. Jego zdaniem jest to sytuacja w której doświadczenie posiada treść w której obecna jest sprzeczność: w iluzji wodospadu obserwujemy bowiem w tym samym momencie, że obiekt porusza się oraz że pozostaje w spoczynku. Crane uważa, że powyższy fenomen sugeruje, iż doświadczenie percepcyjne nie składa się z pojęć (Crane 1988, s. 143). Problem polega na trudności w scharakteryzowaniu treści takiego sprzecznego doświadczenia. W iluzji wodospadu mamy do czynienia ze sprzecznością wewnątrz jednego stanu intencjonalnego - nie jest to sytuacja jak w przypadku iluzji Muller-Lyera, gdzie sprzeczność zachodzi pomiędzy doświadczeniem a sądem. Taka sprzeczność wewnątrz treści jest w istocie problematyczna, ponieważ Crane (za Peacockiem) przyjmuje rozumienie pojęć oparte na fregowskiej koncepcji sensu, a tym samym na intuitywnym kryterium różnicy, która wyrażona jest przez Crane'a w następujący sposób:

„F i G są innymi pojęciami jeżeli jest możliwe dla podmiotu racjonalnie sądzić o przedmiocie a, że *a jest F* i że *a nie jest G*.” (Crane 1988, s. 144).

Filozof przyjmuje również, że:

„F i G są różnymi percepcyjnymi pojęciami jeżeli jest możliwe posiadanie przez podmiot (w tym samym momencie) doświadczenia o treści, że *a jest F* i doświadczenia o treści, że *a nie jest G*.” (Tamże).

Biorąc pod uwagę powyższe warunki nie można twierdzić, że ktoś posiada doświadczenie z treścią pojęciową, w której zachodzi sprzeczność. Niemniej w przypadku iluzji wodospadu mamy do czynienia z sytuacją, w której  *pewien przedmiot jednocześnie znajduje się w spoczynku i w ruchu*. Jest to treść, w której obecna jest sprzeczność, ponieważ podmiot ma w tym samym momencie doświadcza, że *a jest F* i *a nie jest F*.

D. H. Mellor (Mellor 1988, s. 149) w opozycji do argumentu Crane'a pokazuje, że możemy jednocześnie być przekonany że *F jest a* a jednocześnie być

---

<sup>78</sup> Zob. przykład iluzji wodospadu: <https://neurosciencenews.com/waterfall-illusion-brain-14138/> (dostęp: 6.3.2023).

przekonanym, że *F nie jest a*. Nie ma tutaj sprzeczności - równocześnie możemy być świadomi, że *F się porusza* oraz tego, że *F się nie porusza*. Jedno z tych doświadczeń daje nam przekonanie - *a pozostaje w spoczynku*, które „tłumi” przekonanie, że *a się porusza*. Mellor uważa, że pojęcie ruchu jest związane z dwoma różnymi pojęciami: pojęciem przemieszczania się [*moving*] i przemieszczenia się [*having moved*]. Różnica polega na tym, że możemy doświadczyć, że coś się przemieściło bez doświadczenia samego przemieszczania się. W przypadku iluzji wodospadu mamy do czynienia tylko z przemieszczaniem się, lecz nie widzimy przemieszczenia się. Posiadamy dwa niezależne od siebie mechanizmy widzenia ruchu - jeżeli widzimy, że *F się rusza*, to naturalne wydaje się przyjęcie, że *F się przemieściło* - ponieważ ruch pociąga za sobą przemieszczenie się. W przypadku iluzji wodospadu nie mamy do czynienia z takim wynikaniem - te dwa pojęcia (przemieszczania się i przemieszczenia się) są w tej iluzji w konflikcie. Jednak ów konflikt jest „pojęciowy” - zawiera dwa pojęcia, które się wykluczają - to wykluczanie jest możliwe jeżeli mamy do czynienia w doświadczeniu z pojęciami.

Crane w odpowiedzi Mellorowi (Crane 1988b) przyjmuje argumentację, którą wcześniej sformułował w swojej pracy Gareth Evans: według niego posiadanie pojęć jest tym, co wyznacza różnicę pomiędzy kimś, kto posiada przekonanie we właściwym sensie (i inne nastawienia propozycjonalne), a zwyczajnym procesorem informacyjnym. Treść stanów zachodzących w systemie percepcyjnym mogą być opisywane w terminach pewnych pojęć, ale sam system nie posiada tych pojęć - nie jest bowiem myślącym podmiotem, któremu możemy przypisać posiadanie nastawień propozycjonalnych (Crane 1988b, s. 152)<sup>79</sup>.

W pracach *Scenarios, Content and Perception* (1992) oraz *A Study of Concepts* (1995) do debaty powraca Peacocke. Filozof ów przyjmuje za Evansem podział treści twierdząc, że musi istnieć bardziej fundamentalna zawartość stanów umysłowych, która poprzedza jej pojęciowy rodzaj (Peacocke 1995, s. 61). Peacocke przyznaje jednocześnie, że treść percepcji posiada reprezentacyjny charakter, polegający na posiadaniu warunków poprawności. Reprezentacyjna treść percepcji

---

<sup>79</sup> As I see it, one of the attractions for the philosophy of mind of the idea of an information processing theory of a perceptual system (e.g. the auditory or visual systems) is the possibility of an explanation of how perceivers can come to be in states of a certain kind in virtue of their perceptual systems being states of other kinds. (A simple analogy might help: our lungs expand and contract, and because they do so, we breathe. But the lungs do not breathe.) (Crane 1988b, s. 152).

według Peacocke'a zawiera w pierwszej kolejności „typ przestrzenny” zwany *scenariuszem* (czyli sposób wypełniania się przestrzeni wokół percypującego). Kwestia określania poprawności treści takiego rodzaju będzie polegała na wykazaniu czy układ świata rzeczywistego wokół percypującego jest zgodny z tym, w jaki sposób wypełniona jest przestrzeń w takim właśnie *scenariuszu*. Przestrzeń taka jest wyznaczona względem położenia ciała percypującego przez trzy rodzaje osi (tył/przód, lewo/prawo, góra/dół) oraz środek wyznaczany przez centralną część klatki piersiowej, należącej do ciała podmiotu percypującego (Peacocke 1995, s. 62). Podczas doświadczenia jest ona wypełniana przez odpowiednio rozmieszczoną powierzchnię, posiadającą teksturę, odcień, nasycenie, jasność, temperaturę oraz stopień solidności (Peacocke 1992, s. 107). Ważne jest tutaj to do takiego „wypełnienia” się przestrzeni wokół percypującego nie są potrzebne pojęcia - podmiot nie musi posiadać pojęcia tekstury, odcienia, etc. żeby percypować wypełnianie się typu przestrzennego. Inny rodzaj niepojęciowej treści według Peacocke'a stanowią *protosądy*. Odnoszą się one do przedmiotów, ich własności oraz relacji względem innych przedmiotów (Peacocke 1992 s. 119). Własnościami i relacjami będą na przykład: *kwadratowy, zagięty, równoległy do*, etc. Jest to znacznie więcej niż proste wypełnianie niepojęciową treścią, którym jest typ przestrzenny. Peacocke podaje przykład Macha (zwany także iluzją kwadratu-rombu<sup>80</sup>), czyli sytuację, w której osoba widzi kwadrat zamiast prostokątnego rombu, percypując osie symetrii wzdłuż boków, nie zaś kątów figury. W takich okolicznościach podmiot ów posiada odmienne przekonania (albo jak określa to Peacocke: *protosądy*) dotyczące tej samej treści z typu przestrzennego. Do przyporządkowania przedmiotowi takich własności i relacji nie jest potrzebne posiadanie ich pojęć – podmiot nie musi, na przykład, posiadać pojęcia symetryczności aby je „stosować” w percepcji.

W związku z powyższym należy zauważyć, że według „późnego” Peacocke'a możliwa jest reprezentacyjna treść percepcji, która ma niepojęciowy charakter. Podmiot nie musi wiedzieć o wymienionych wyżej sposobach wypełniania się przestrzeni czy relacjach i własnościach, aby być w stanie postrzegać w określony sposób przedmioty znajdujące się w polu jego percepcji. Owe sposoby postrzegania są jednak na tyle określone (w ramach *scenariusza* oraz *protosądów*), że mogą być traktowane jako reprezentujące *poprawnie* lub *niepoprawnie* sposób, w jaki

---

<sup>80</sup> Zob. np. (Ito, Nose 2021).

faktycznie mają się rzeczy w świecie. Reprezentacja umysłowa, jaką jest treść percepcji będzie miała w takiej koncepcji charakter ikoniczny - w umyśle tworzone jest odbicie percypowanej sceny względem położenia podmiotu percypującego. Owo odbicie jest określone w pewien sposób i dzięki temu może być oceniane jako poprawne lub niepoprawne wobec tego, co rzeczywiście ma miejsce. Takie sposoby postrzegania mogą być później skonceptualizowane, ale w samym akcie percepcyjnym pierwotna jest zawsze wyżej przedstawiona treść niepojęciowa: poprzedzająca pojęciowe ujmowanie podmiotu, stanowiąca fundament dla empirycznego poznania oraz zakreślająca jego granice. Peacocke w swoim stanowisku usiłuje zatem pogodzić niepojęciowy charakter treści percepcyjnej z jej reprezentacyjnym charakterem - do tworzenia się treści, która może być oceniona jako poprawna lub niepoprawna nie są potrzebne pojęcia.

Takie rozumienie treści reprezentacyjnej może kojarzyć się z russellowskim rozumieniem sądu. Istnieją dwa typy „sądów russellowskich”, które mogą kandydować do stanowienia treści doświadczenia. Są to sądy zależne od przedmiotu oraz sądy dotyczące właściwości i relacji. Według pierwszego rozumienia russellowska treść doświadczenia będzie zawierała przedmioty i właściwości istniejące w świecie. I tak, gdy ktoś ma weredyczne doświadczenie zielonego kubka, owo doświadczenie można określić w następujący sposób: [kubek, zieleń]. Russellowską treść doświadczenia daje się również opisać jako treść obejmującą własności według schematu: *przed podmiotem znajduje się przedmiot, który jest zielony*. W obu przypadkach treść doświadczenia będzie determinowana przez same przedmioty, właściwości i/lub relacje, a nie, jak w przypadku treści fregowskiej, przez abstrakcyjne byty określające, kiedy treść jest poprawna.

W odniesieniu do przedstawionego wcześniej argumentu transcendentnego McDowella można stwierdzić, że punktem wyjścia rozważań autora *Mind and World* na temat treści percepcji jest problem jej reprezentacyjnego charakteru. Brytyjski filozof chce pokazać, że doświadczenie posiada reprezentacyjną treść, tj. przynajmniej pretenduje do odnoszenia się do świata i z tego powodu może być oceniane jako poprawne lub niepoprawne. Według McDowella za reprezentacyjny charakter doświadczenia odpowiada pojęciowy charakter jego treści. Oprócz tego, że tak rozumiane doświadczenie może fundować przekonania podmiotu bez ryzyka wprowadzenia do stanowiska epistemologicznego *Mitu tego, co Dane*, pojęcia

tworzące treść percepcji będąc zintegrowane z wiedzą podmiotu o świecie, otwierają go na świat. McDowell uważa, że reprezentacyjna treść doświadczenia jest możliwa dzięki dwóm aspektom doświadczenia percepcyjnego: jego pojęciowej natury oraz tego, że w sprzyjających warunkach jest ono identyczne z tym, co ma miejsce w świecie.

Należy oczywiście zaznaczyć, że stanowisko McDowella nie jest standardowym przykładem reprezentacjonizmu w filozofii percepcji. Brytyjski filozof twierdzi bowiem (w szczególności w swojej późniejszej twórczości), że doświadczenie percepcyjne ma charakter zarówno relacyjny, jak i treściowy, tj. może ono ukazywać podmiotom ich otoczenie oraz posiada treść, którą można wyrazić za pomocą wyrażenia wskazującego, takiego jak „Ta czerwona prostokątna rzecz” (McDowell 2013b, s. 143-157). McDowell uznaje, że treść percepcji jest zależna od tego, co ma miejsce w świecie - jest rezultatem tego, że podmiot poznający znajduje się w pewnego rodzaju relacji do percypowanych przedmiotów. Jednocześnie jednak posiadane przez podmiot pojęcia *inicjują* jego relację poznawczą ze światem. O treści percepcji, która posiada wyłącznie reprezentacyjny charakter można z kolei mówić tylko na jej przedświadomym poziomie (McDowell 1994, s. 190-205).

Oczywiście nie można stanowiska McDowella nazwać paradygmatycznym przykładem relacjonizmu, ponieważ, jak zauważa na przykład John Campbell, według stanowiska z *Mind and World*, doświadczenie polega na ujmowaniu myśli, która może być wyrażona w sądzie percepcyjnym (tak jak w wyżej przytoczonym przykładzie: „Ta czerwona prostokątna rzecz”); z kolei przedmiot, do którego odnosi się doświadczenie, jest jednym z czynników konstytuujących treść propozycjonalną stanowiącą treść doświadczenia. W relacjonizmie treść percepcji jest zaś konstytuowana przez jakościowy charakter percypowanej sceny, a zatem pozostaje konsekwencją tego, że podmiot wchodzi w *bezpośrednią* relację z percypowanym indywiduum (Campbell 2003, s. 123). Treść percepcji postulowana przez McDowella będzie miała, z uwagi na swój propozycjonalny charakter, zbyt ogólny charakter. W związku z tym Bence Nanay zwróci w jednym miejscu uwagę na to, że McDowell w pewnym sensie może zostać uznany za enaktywistę, przyjmującego twierdzenia Gibsona (Nanay 2014, s. 46), w innym zaś zauważy, że autor *Mind and World* z pewnością nie jest „podręcznikowym przykładem” relacjonisty (Nanay 2017, s. 5).

Biorąc pod uwagę taką zniuansowaną naturę stanowiska McDowella wobec charakteru percepcji, nie można zapominać, że jego konceptualizm jest jednym z aspektów proponowanej przez niego teorii doświadczenia percepcyjnego. Trzeba mieć na uwadze, że według autora *Mind and World* pojęciowy charakter treści percepcyjnej jest tym, co pozwala podmiotowi wchodzić w poznawczy kontakt z tym, co ma miejsce w jego otoczeniu. Pomimo relacjonistycznego rysu tego poglądu McDowell nie będzie jednak skłonny akceptować twierdzenia głoszącego, że sam doznaniowy, niepojęciowy kontakt z otoczeniem wystarczy do osiągnięcia wiedzy percepcyjnej o tym, jak mają się rzeczy w świecie. Z tego powodu odrzuci interpretację reprezentacyjnej percepcji jako treści niepojęciowej. W tej kwestii pozostaje zgodny z Davidsonem. Treść, która ma wchodzić w epistemiczne stosunki z treścią przekonań, nie może być niepojęciowa:

„Odrzucam obraz zwykłej wrażliwości percepcyjnej zwierzęcia na jego otoczenie: obraz, w którym zmysły dostarczają treści mniej niż pojęciowej, ale już takiej, która reprezentuje świat”<sup>81</sup> (McDowell 1996, s. 121).

McDowell uważa, że do reprezentowania doświadczenia jako doświadczenia *czegoś* (czy będzie to doświadczenie wewnętrzne treści stanów umysłowych czy zewnętrzne doświadczenie zwykłych przedmiotów) potrzebne są zdolności pojęciowe identyfikujące to doświadczenie jako doświadczenie *czegoś*. Zwierzęta, nie posiadając takich zdolności, nie mogą być uznane za zdolne reprezentować świat w swoim doświadczeniu.

W krytyce treści niepojęciowej filozof odnosi się także wprost do koncepcji Peacocke’a (McDowell 1996, s. 162-174). Refutuje pogląd autora *A Study of Concepts*, zgodnie z którym niepojęciowa treść doświadczenia może dostarczać podmiotowi nie tylko racji, lecz może mu także oferować *dobre racje epistemiczne*. Według stanowiska z *A Study of Concepts*, jeżeli ktoś jest przekonany, że pewien przedmiot jest kwadratowy na podstawie doświadczenia, to jeżeli jego system percepcyjny funkcjonuje prawidłowo, w konsekwencji czego niepojęciowa treść reprezentacyjna jego percepcji jest poprawna, wówczas przedmiot o którym myśli w rzeczywistości jest kwadratowy (Peacocke 1992, s. 80) To zdaniem Peacocke’a

---

<sup>81</sup> “I am rejecting a picture of a mere animal’s perceptual sensitivity to its environment: a picture in which the senses yields content that is less than conceptual but already such as to represent the world.”



pociąga za sobą fakt, że niepojęciowa treść percepcji może zapewniać racjonalne powiązanie między przekonaniem podmiotu a tym, jak mają się rzeczy - takie powiązanie jest możliwe, ponieważ niepojęciowa treść doświadczenia zawiera warunki poprawności, które, w sprzyjających okolicznościach, są spełnione.

McDowell zauważa, że uzasadnienie jest pojęciem ściśle powiązaniem z pojęciem dyskursu. Racje na podstawie których podmiot opiera swoje przekonania muszą być artykułowalne (McDowell 1996, s. 165). Natomiast według koncepcji Peacocke'a podmiot percypujący, posiadający rzekomą *dobrą rację* za przyjęciem przekonania percepcyjnego, nie musi być w stanie wyartykułować takiej racji. Odnosząc się do tego, co dane w doświadczeniu znakomita większość z nas nie myśli o tym jako o przestrzeni wyznaczonej względem położenia naszego ciała, wypełnionej takimi własnościami jak odcienie, tekstury, jasności, etc. Zdaniem McDowella brak możliwości pojęciowego ujęcia takiej treści, nie pozwala zaakceptować twierdzenia, że może ona stanowić racjonalny fundament przekonania o świecie (McDowell 1996, s. 166). Jeżeli ktoś zostanie zapytany o to dlaczego uważa, że przedmiot znajdujący się za zasięgu jego wzroku jest kwadratowy, może odpowiedzieć „Ponieważ przedmiot ten wygląda w taki sposób” - jest to ewidentny przykład *podania racji* za przyjęciem przekonania i owa racja ma charakter propozycjonalny.

W inny sposób przeciwko treści niepojęciowej McDowell argumentuje przedstawiając propozycję rozumienia zawartości stanów umysłowych Evansa z *The Varieties of Reference*. Pierwszy argument jest związany z drobnoziarnistym charakterem treści percepcyjnej. Evans uważa, że z uwagi na to, iż percypujemy więcej odcieni barw niż posiadamy ich pojęć, nie możemy przyjąć, że treść percepcji jest pojęciowa. Nasze pojęciowe zasoby nie są bowiem tak subtelnie zróżnicowane jak bogactwo konkretnego z którym mamy do czynienia w percepcji. McDowell sądzi, że argument Evansa byłby właściwy, jeżeli za pojęciowe uznalibyśmy wyłącznie to, co wyrażalne w takich słowach jak: *czzerwony*, *zielony*, czy wyrażeniach jak *spalona sienna*. Możemy jednak wyrazić pojęcie, które będzie tak samo drobnoziarniste, jak treść naszej percepcji, poprzez wypowiedzenie wyrażenia wskazującego: *ten odcień*. W takim wyrażeniu pojęcie wskazujące odnosi się do obecności pewnego konkretnego odcienia barwy, który jesteśmy w stanie wyróżnić percepcyjnie spośród innych odcieni. Jego obecność nie jest jednak ograniczona wyłącznie do obecności *tu*

i teraz. Dla McDowella takie pojęcie jak *ten odcień* jest pojęciem *par excellence*, ponieważ może stanowić składnik naszego myślenia o świecie. Możemy, na przykład, sformułować następujący sąd: „Chciałbym pomalować tę ścianę na *taki odcień zieleni*”. Użycie tego pojęcia nie musi zaś ograniczać wyłącznie do okoliczności, w których sąd ten jest wypowiedzany (obecność przedmiotu posiadającego *ten odcień zieleni*) - możemy bowiem zachować to pojęcie na dłużej - możemy posługiwać się nim w innych okolicznościach. Powiedzmy, że dwie osoby zobaczyły ten sam odcień zieleni, którego nazwy żadna z nich nie zna. Po pewnym czasie jedna z nich może powiedzieć do drugiej: „Pamiętasz? Chcę pomalować swój pokój na *ten odcień zieleni, który wtedy widzieliśmy*”).

Dopóki pojęcie *tego odcienia* stanowi składnik myśli i może być używane w różnych kontekstach, to może być określone jako składnik myśli, zdolny do przenoszenia pomiędzy kontekstami doświadczeniowego konkretnego. McDowell przyznaje jednocześnie, że pojęcia tego rodzaju są pewnego rodzaju hybrydami:

“W samej ich strukturze jest domieszka naoczności, co może wyjaśniać, dlaczego nie figurują nawet jako kandydaci do uznania je za coś pojęciowego”<sup>82</sup> (McDowell 1996, s. 59).

Oznacza to, że dla McDowella pojęcia nie powinny być pojmowane wyłącznie jako abstrakcyjne przedmioty w postaci fregeowskich sposobów prezentacji przedmiotu, lecz także jako coś do czego takie sformułowania jak „ten odcień”, „czerwony”, czy „spalona sienna” się odnoszą - pojęcia według McDowella będą rozciągać się również na to, co Frege uznałby za odniesienie - w tym przypadku na to, co zostało doświadczone. Według McDowella taki obraz nie pociąga za sobą problemu, ponieważ doświadczenie posiada również treść pojęciową. Wątek ten zostanie rozwinięty w niniejszej rozprawie przy okazji omawiania koncepcji *nieograniczoności tego, co pojęciowe* (2.5).

Drugi argument Evansa odnosi się do faktu, że treść percepcji jest niezależna od posiadanych przez podmiot przekonań. Najbardziej wyraźną egzemplifikacją tego stanowi sytuacja percepcji iluzyjnych: np. iluzja Muller-Lyera, w której linie nie przestają się nam jawić jako posiadające różną długość, pomimo tego, że wiemy, iż są

---

<sup>82</sup> „There is an admixture of intuition in their very constitution, and that might explain why they do not even figure as candidates for being recognized as conceptual”.

one tej samej długości (bo wcześniej, na przykład, dokonaliśmy ich pomiaru). Percepcja posiada zatem treść innego rodzaju niż treść przekonań, jest ona bowiem od przekonań niezależna. McDowell odpira ów argument wskazując, że pojęciowe zdolności są już obecne podczas tworzenia się treści percepcyjnej, która może być przyjęta lub odrzucona przez podmiot w sądzie dotyczącym tego doświadczenia (McDowell 1996, s. 61). Takie zdolności działają na poziomie poprzedzającym sformułowanie przekonania o doświadczeniu - umożliwiają wystąpienie doświadczenia, które coś reprezentuje. Biorąc pod uwagę nasze doświadczenie linii w iluzji Muller-Lyera (które ma pojęciowy charakter) możemy odrzucić to, co się nam jawi twierdząc, że *linie są równej długości* lub możemy błędnie uznać treść naszego doświadczenia za prawdziwą akceptując treść doświadczenia twierdząc, że *linie są różnej długości*. Stanowisko McDowella wciąż pozostaje w zgodzie z tym co uważa Evans: treść percepcji jest niezależna od sądu - tj. od tego, czy podmiot zdecyduje się uznać treść percepcji, bądź ją odrzucić. Przekonanie o tym, że linie w iluzji Muller-Lyera są w rzeczywistości równe nie wpływa na treść doświadczenia - one wyłącznie jawią się nam one jako różne. Niemniej w stanowisku McDowella mamy do czynienia z położeniem nacisku na to, że taka sytuacja nie zmienia faktu, iż to dzięki posiadanym przez nas zdolnościom pojęciowym zdajemy sobie sprawę w doświadczeniu, że obserwowane przedmioty są „różne”, czy też, że są one „liniami”. Posiadamy bowiem pojęcia, które pozwalają nam reprezentować coś jako dwa przedmioty będące *liniami różnej długości*. Z tego powodu jesteśmy w stanie sformułować o tym doświadczeniu sąd, w którym albo przyjmujemy jego treść albo ją odrzucimy.

Trzeci argument za niepojęciową treścią percepcji, który wskazuje Evans odnosi się do faktu, że percepcję dzielimy ze zwierzętami, które nie posiadają pojęciowych zdolności. Wnioskiem z tego argumentu jest to, że do percepcji nie są potrzebne pojęciowe zdolności, ponieważ zwierzęta, pomimo braku takowych, wykazują percepcyjną wrażliwość na otoczenie. McDowell wskazuje, że dorosły człowiek posiada doświadczenie tak jak zwierzę, czy niemowlę, ale posiada je w specjalnej formie - a mianowicie - jego doświadczenie jest zdeterminowane przez pojęciowe zdolności. I takie doświadczenie jest doświadczeniem o treści, która może stać się treścią sądu percepcyjnego oraz, co więcej, może być doświadczeniem świata. Co za tym idzie, chociaż dzielimy ze zwierzętami zmysły i nasze systemy

percepcyjne są w dużej mierze podobne, to doświadczenie człowieka różni się jakościowo od doświadczenia zwierząt - zdolności pojęciowe modyfikują na tyle nasze doświadczenie, że możemy w nim reprezentować stany rzeczy, mające miejsce w świecie. Zwykła „percepcyjna wrażliwość na otoczenie” nie jest tym samym.

## 2.4 Struktura pojęciowych zdolności

Konceptualizm McDowella jest tezą, która głosi, że pojęciowe zdolności podmiotu wpływają na konstytuowanie się treści doświadczenia percepcyjnego. W dalszej części niniejszej rozprawy zostanie pokazane, że z uwagi na to, iż pojęcia konstytuują treść percepcji, owa treść staje się przez to pojęciowo artykułowalna. W tym miejscu istotne będzie zwrócenie uwagi na fakt, że rzeczony zdolności są dla autora *Mind and World* tymi samymi umiejętnościami, które racjonalny podmiot wykorzystuje podczas formułowania przekonań i aktów sądenia:

„Nie bylibyśmy w stanie przyjmować, że zdolności, które wchodzą w grę w doświadczeniu, są pojęciowe, gdyby manifestowały się tylko w doświadczeniu, tylko w operacjach receptywności. W ogóle nie można by ich rozpoznać jako zdolności pojęciowych, gdyby nie można było ich również wykorzystywać w aktywnym myśleniu (...)”<sup>83</sup> (McDowell 1996, s. 11).

McDowell stwierdza, że dwa kantowskie pnie poznania: *naoczność* oraz *intelekt* wchodzą ze sobą w ścisłą współpracę. Naoczność charakteryzująca się *odbiorczością* i intelekt ze swoją *spontaniznością*, pozwalają na wytworzenie się treści myślenia. Intelekt działa w domenie, którą Sellars określa *logiczną przestrzenią racji*, zaś Kant jako *świat wolności*. Racjonalny podmiot w akcie myślenia w pewnym zakresie decyduje o tym, w jaki sposób ujmie świat. Działanie to charakteryzuje się zatem spontaniznością - *modus* ujęcia świata przez podmiot nie jest całkowicie zdeterminowany przez czynniki zewnętrzne i z tej racji może ów może pozwolić

---

<sup>83</sup> „We would not be able to suppose that the capacities that are in play in experience are conceptual if they were manifested only in experience, only in operations of receptivity. They would not be recognizable as conceptual capacities at all unless they could also be exercised in active thinking (...)”

sobie na pewną swobodę w formułowaniu przekonań o świecie. Od podmiotu zależy, na przykład, czy uzna, że to, co słyszy jest szumem przejeżdżającego pojazdu, czy szumem wiatru. Z tej racji może być oceniony czy poprawnie odniósł się w tym myśleniu do tego, jak mają się rzeczy w świecie. Naoczność natomiast, dzięki całkowicie odbiorczemu charakterowi, daje nam coś, na czym możemy wykorzystywać te zdolności.

McDowell o pojęciach, które mają konstytuować treść doświadczenia percepcyjnego pisze jako o zdolnościach pojęciowych [*conceptual capacities*]. Według niego rzeczony umiejętności mogą być określane jako *pojęciowe*, ponieważ są wykorzystywane również w czynnym myśleniu nastawionym na formułowanie przekonań (McDowell 1996, s. 11-12). Takie rozumienie tego, co pojęciowe McDowell zapożycza od Evansa. Autor *The Varieties of Reference* twierdzi, że myśli stanowią kompleksy tworzone poprzez wykorzystanie kilku różnych pojęciowych zdolności:

„Myśl, że John jest szczęśliwy ma coś wspólnego z myślą, że Harry jest szczęśliwy i myśl, że John jest szczęśliwy ma coś wspólnego z myślą, że John jest smutny. (...). Tak więc ktoś, kto myśli, że John jest szczęśliwy i że Harry jest szczęśliwy wykorzystuje w dwóch sytuacjach pojęciową zdolność, którą nazywamy ‘posiadanie pojęcia szczęśliwości’. I podobnie ktoś, kto myśli, że John jest szczęśliwy oraz, że John jest smutny wykorzystuje w dwóch sytuacjach jedną zdolność, zdolność do myślenia o (...) Johnie”<sup>84</sup> (Evans 1982, s. 100-101).

Przykładem takiego myślenia, który podaje McDowell jest myślenie *o czerwieni jako o barwie*, lub *barwie jako obserwowalnej własności przedmiotu*. Do sformułowania przekonań takiego rodzaju podmiot potrzebuje szeregu pojęciowych zdolności. Musi dysponować umiejętnością użycia słowa „czerwony”. Poprawnym jego użyciem będzie na przykład użycie go w kontekście myślenia o barwach, czy myślenia o takich odcieniach barw jak „szkarłatny”. Podobnie rzecz będzie miała się z użyciem słowa „barwa” - poprawne użycie zakłada odniesienie się do barwy jako do

---

<sup>84</sup> “The thought that John is happy has something in common with the thought that Harry is happy, and the thought that John is happy has something in common with the thought that John is sad. (...). Thus someone who thinks that John is happy and that Harry is happy exercises on two occasions the conceptual ability which we call ‘possessing the concept of happiness’. And similarly someone who thinks that John is happy and that John is sad exercises on two occasions a single ability, the ability to think of, or think about, John”.

widzialnej cech przedmiotu. Używanie pojęć jako zdolności kierowanych przez normy stosowane w pewnej społeczności językowej McDowell zapożycza z kolei od Sellarsa. Albowiem wedle psychologicznego nominalizmu autora *Empiryzmu i filozofii umysłu* myślenie pojęciowe wymaga umiejętności rozumienia *dlaczego* jakiś doświadczany konkret może zostać podporządkowany pod takie powszechniki jak zdarzenie, przedmiot, czy własność - musimy być w posiadaniu znajomości *logicznych relacji* jakie stoją za tymi pojęciami (Reider 2017, s. 5). Z tego powodu każdy rodzaj myślenia odbywa się wewnątrz *logicznej przestrzeni racji*. Nawet formułowanie przekonań percepcyjnych, dotyczących barw obserwowanych przedmiotów jest możliwe dzięki posiadaniu przez podmiot odpowiedniego rodzaju umiejętności - umiejętności posługiwania się słowem „czerwony”, czy zaimka wskazującego „to”, gdy formułuje sądzenie wyrażane w zdaniu: „To jest czerwone”.

Warunkiem znajomości pojęcia będzie umiejętność poprawnego użycia wyrazu, odnoszącego się do tego pojęcia. Nie możemy, na przykład, powiedzieć, że dziecko posiada pojęcie *ptaka*, jeżeli określa słowem „ptak” wszystkie przedmioty posiadające skrzydła. Posiadanie pojęcia *ptaka* będzie równoznaczne z rozumieniem, że odnosi się ono do wyłącznie do zwierząt, posiadających skrzydła, a nie na przykład rzeczy posiadających skrzydła (czyli również do samolotu). Pojęcie *ptaka* będzie wobec tego powiązane z takimi pojęciami jak *zwierzę* oraz *rzecz*. Gdy opanujemy reguły użycia rzeczonych pojęć, możemy dowolnie posługiwać się takimi pojęciami. Możemy formułować niezliczone ilości sądów dotyczących czerwonych rzeczy lub barw.

Peter Geach w *Mental Acts* taki stosunek pojęć do sądzeń porównuje do gry w szachy:

„Wykonanie odpowiedniego ruchu z określonej pozycji może być i najprawdopodobniej będzie na początku gry wyuczoną reakcją; ale w środku gry z pewnością tak nie będzie, ponieważ pozycja może wystąpić tylko raz w całym okresie gry. Z drugiej strony, umiejętność wykonania odpowiedniego ruchu z danej pozycji zakłada zawsze szereg prostych, nabytych wcześniej umiejętności - zdolności do wykonywania ruchów i bicia, które są zgodne z prawem dla pionków i różnych figur.

Tak jak owe umiejętności są związane z ruchem szachowym, tak pojęcia są związane z aktem sądzenia”<sup>85</sup> (Geach 1957, s. 18).

McDowell przyjmuje w swoim konceptualizmie wyżej zarysowane rozumienie zdolności pojęciowych. Zdolności, które konstytuują treść doświadczenia nie są zdolnościami specjalnego rodzaju zarezerwowanymi wyłącznie dla konstytuowania się treści doświadczenia - są to *te same* zdolności, które umożliwiają podmiotowi myślenie o świecie empirycznym. McDowell dla zobrazowania takiego rozumienia podaje przykład pojęciowych zdolności, które umożliwiają sformułowanie przekonania o barwie. Wbrew pogładowi obecnemu na przykład w tradycyjnym empiryzmie, takie przekonania nie są przekonaniami niewymagającymi posiadania uprzedniej wiedzy. Nie możemy uznać, że ktoś formułuje przekonanie o barwie jakiejś rzeczy, jeżeli, na przykład, nie posiada wiedzy o tym, że barwa jest potencjalną własnością rzeczy (McDowell 1996, s. 12). Jeżeli nauczymy papugę krzyknąć „Czerwone!” na widok czerwonych przedmiotów, to nie oznacza to tego, że opanowała pojęcie *czerwieni*. Zwierzę potrafi jedynie reagować takim a nie innym dźwiękiem, na takie a nie inne okoliczności. Analogię do takiego podejścia do sądów bezpośrednich możemy odnaleźć w uwagach Wittgensteina na temat uczenia przez wskazywanie. Według autora *Dociekań filozoficznych* nauka słów nie odbywa się wyłącznie ostensywnie, ponieważ aby definicja ostensywna mogła służyć nauce pojęcia, uczeń musi wiedzieć *do czego* wskazywanie się odnosi (musi także rozumieć samo *wskazywanie*). To zaś wymaga posiadania wiedzy o tym, że, na przykład, *czerwień* jest barwą, a *barwa* to obserwowalna własność przedmiotów. Bez takiej wiedzy może bowiem zdarzyć się tak, że uczeń będzie mniemał, iż słowo „czerwony” odnosi się, na przykład, do kształtu przedmiotu albo jest po prostu nazwą wskazywanego przedmiotu, a nie jednej z jego własności. Nawet takiego rodzaju myślenie wymaga od podmiotu mniej lub bardziej wyrafinowanych kompetencji poznawczych. Musi on zdawać sobie sprawę, że pojęcie *czerwonego* wchodzi w inferencyjne relacje z innymi *pojęciami* - np. pojęciem *barwy*, *widzialnej własności* czy *przedmiotu*. Posiadanie wiedzy o takich logicznych relacjach wiąże się

---

<sup>85</sup> “Making an appropriate move from a certain position may be, and at the opening of the game very likely will be, a learned response; but in the middle game it will certainly not be so, for the position may well occur only once in a life-time of play. On the other hand, the ability to make an appropriate move from a given position always presupposes a number of simple, previously acquired, skills - the capacities to carry out the moves and captures that are lawful for the pawns and the various pieces. As these skills are related to the chessmove, so concepts are related to the act of judgment”.

wykorzystaniem umiejętności bycia przekonanym, którego domeną jest *logiczna przestrzeń racji* - musimy umieć w odpowiedni sposób formułować przekonanie zawierające dane pojęcie aby można było powiedzieć, że je opanowaliśmy.

McDowell przejmuje pogląd na temat struktury pojęciowych zdolności od Sellarsa. Podobnie jak autor *Empiryzmu i filozofii umysłu* uznaje, że tworzą one sieć logicznych relacji - co za tym idzie, rozumienie jednego pojęcia, wiąże się z rozumieniem szeregu innych. Z tego powodu nie możemy wyróżnić epistemicznie uprzywilejowanych pojęć w postaci *doznań czerwonego*, na które mogą być analizowane inne pojęcia (np. pojęcia przedmiotów fizycznych). Warto zaznaczyć, że dzięki temu, iż pojęcia wchodzące w skład treści doświadczenia są ściśle zintegrowane z siecią przekonań dotyczących świata empirycznego, treść doświadczenia może stanowić podstawę dla uzasadnienia przekonań o świecie.

## 2.5 Natura przedmiotu percepcji

Należy jeszcze raz podkreślić, że według McDowella zdolności wykorzystywane w konstytuowaniu się treści doświadczenia są tymi samymi umiejętnościami, z których podmiot korzysta podczas aktów sądenia i formułowania przekonań o świecie empirycznym. Są one na tyle zintegrowane z umiejętnością aktywnego myślenia, że nie mogą być rozważane w oderwaniu od aktów sądenia i formułowania przekonań.

Istotną cechą myślenia jest to, że jego treść sięga dalej, niż to, co jawi się w fenomenalnym charakterze doświadczenia. W rzeczonym aspekcie podmiot posiada dostęp jedynie do wycinka świata - ma do czynienia z ograniczonym, czasowo-przestrzennym kontekstem wyznaczonym w odniesieniu do jego miejsca w czasie i przestrzeni. Myślenie o przedmiocie może jednak sięgać znacznie dalej. Mogę myśleć o znajdującym się przede mną kubku jako o czymś, co trwało przed momentem, w którym go obserwuję i będzie trwało po nim (z tego powodu nie obawiam się umieścić w nim gorącego płynu). Mogę myśleć o nim jako o przedmiocie materialnym, jako o moim ulubionym kubku czy jako o prezencie od przyjaciela. Myśli wykraczają poza konkretną sytuację percepcyjną i obejmują bardzo szeroki



kontekst. Taką szeroką perspektywę zapewniają podmiotowi pojęcia - to dzięki nim może on „przenosić” doświadczane indywidua pomiędzy kontekstami i tworzyć o nich niezliczone ilości myśli.

Według McDowella uznanie, że tak rozumiane pojęciowe zdolności konstytuują treść doświadczenia jest równoznaczne z przyjęciem, że owa treść ma charakter propozycjonalny, który możemy wyrazić w postaci, *że rzeczy mają się tak a tak* (McDowell 1996, s. 26). Według takiej wersji konceptualizmu percepcyjnego, treść doświadczenia jest nie tylko ukonstytuowana przez pojęcia, lecz również jest pojęciowo artykułowana<sup>86</sup>. Można wobec powyższego stwierdzić, na przykład, że treścią doświadczenia jest taka „rzecz” jak *początek burzy*. Patrząc na niebo zasnuwane ciemnym chmurami, obserwując drzewa poruszane przez silny wiatr i widząc nasilający się deszcz *doświadczam* tego, że zaczyna się burza. Mogę doświadczać takiego złożonego zjawiska, ponieważ posiadam pojęcie *burzy*, które jest powiązane z wyżej przytoczonymi fenomenami. Pojęcie *burzy* będzie unifikowało doświadczenia wyżej wskazanych zjawisk do postaci doświadczenia jednego zjawiska - tego, że zaczyna się burza. Z tej racji na gruncie konceptualizmu z *Mind and World* możliwe jest stwierdzenie, że rzeczy, o których można sądzić (sąd: *że zaczęła się burza*) są treścią doświadczenia percepcyjnego. W takim przypadku akt sądenia polegał będzie na przeniesieniu treści z doświadczenia do treści sądenia. W kontekście problemu uzasadnienia percepcyjnego można zatem przyjąć, że epistemiczny związek pomiędzy przekonaniem i doświadczeniem polega na porównaniu treści doświadczenia i przekonania. Jeżeli obie strony są ze sobą zgodne (jestem przekonany, *że zaczęła się burza* i doświadczam, *że zaczęła się burza*), to mamy do czynienia z sytuacją, w której doświadczenie uzasadnia sąd, *że zaczęła się burza*.

Pojęciowość treści percepcji ma także drugi, równie ważny aspekt. Dzięki udziałowi zdolności pojęciowych w doświadczeniu może być ono określone jako doświadczenie fragmentu całości, jaką jest świat empiryczny. Takie poszerzenie treściowego zasięgu treści percepcyjnej jest istotne, ponieważ według bardziej tradycyjnego stanowiska tym, czego się doświadczają są wyłącznie proste jakości zmysłowe (barwy, kształty, ruch, etc.). Podmiot na podstawie takich doświadczeń formułuje przekonania i z tych przekonań (oraz wiedzy tła), może sformułować

---

<sup>86</sup> Słabsza wersja tego poglądu zostanie przedstawiona w następnym podrozdziale (2.8).

przekonanie o pewnym stanie rzeczy (np. *że zaczęła się burza*). Według takiego stanowiska jest czymś naturalnym, że takie zjawisko jak burza *nie może* być dane w doświadczeniu percepcyjnym. Do rozpoznania, że zaczęła się burza podmiot potrzebuje odpowiedniego rodzaju zdolności identyfikacyjnych, pozwalających powiązać doświadczane własności ze zjawiskiem atmosferycznym, jakim jest burza. Doświadczenie jest procesem zbyt prymitywnym, żeby zawierać informacje takiego rodzaju. Przyjmuje się niniejszym, że w poznaniu podmiot ma do czynienia z dwoma rodzajami danych: bezpośrednimi danymi doświadczenia, które ograniczają się do informowania podmiot o barwach, kształtach i ruchu oraz treścią pojęciowej interpretacji bezpośrednich danych, która odbywa się na poziomie sądenia o danych doświadczenia.

Według McDowella doświadczenie ma znaczenie szerszą treść, niż jest to przedstawiane w powyższym obrazie, nawet w przypadku percypowania tzw. jakości wtórnych. Filozof stwierdza na przykład, że doświadczenie czegoś czerwonego nie może wystąpić bez rozumienia *jak to jest, że coś jest czerwone* (McDowell 1996, s. 30). Rozważając kwestię tego, co zdaniem autora *Mind and World* jest przedmiotem doświadczenia, należy zwrócić uwagę na analizowany przez niego związek pomiędzy doświadczeniem wewnętrznym a doświadczeniem zewnętrznym - tj. doświadczaniem *czerwieni*, a doświadczaniem, *że coś (jakaś rzecz) jest czerwone*. McDowell uważa, że doznanie czerwieni jest wtórne wobec widzenia, że coś jest czerwone. W tradycyjnym empiryzmie<sup>87</sup> uznaje się, że jest inaczej. Logicznie pierwotne jest doznanie czerwieni, natomiast czerwień jako własność przedmiotu jest pojęciem wtórnym. Takie ujęcie sprawy opiera się na intuicji, że wiedza o doznaniach jest wiedzą bezpośrednią, bo nie wymaga posiadania pojęć. Poznanie jakości wtórnych polega na poznaniu faktów, które dotyczą mnie bezpośrednio (*mam doznanie czerwieni*). Jest to punkt wyjścia poznania i dopiero na jego podstawie mogę sformułować przekonanie łączące doznawaną przeze mnie jakość z pewnym przedmiotem zewnętrznym wobec doświadczenia (*ta sukienka jest czerwona*). McDowell zauważa, że jeżeli pojęcie barwy najpierw funkcjonowałoby jako właściwość doświadczenia wewnętrznego, nie byłoby możliwe przeniesienie w sądzie tej właściwości na przedmioty (McDowell

---

<sup>87</sup> Kwestia pierwotności pojęć percepcyjnych w tradycyjnym empiryzmie była przedmiotem krytyki Sellarsa w *Empiryzmie i filozofii umysłu*. Zob. rozdział pierwszy (1.7) niniejszej rozprawy. Analiza McDowella opiera się na krytyce przeprowadzonej przez Sellarsa.

1996, s. 31). Niemożliwe byłoby wyjaśnienie, w jaki sposób prywatne doznanie czerwieni może „stać się” właściwością zewnętrzną wobec podmiotu rzeczy.

Rozważania te są inspirowane krytyką języka prywatnego dokonaną przez Wittgensteina. Wittgenstein w *Dociekaniach* rozważa problem języka, którego wyrazy odnoszą się do czegoś, o czym wiedzieć może tylko podmiot posługujący się nim, czyli do jego prywatnych doświadczeń. Wittgenstein uważa, że taki język jest niemożliwy, ponieważ pojęcia nie mogą odnosić się do tego, co prywatne - kwestia znaczenia jest bowiem kwestią publiczną. Gdy posługuję się pojęciem *czerwieni* odnoszę się do czegoś, co dzielę z członkami społeczności językowej, w której funkcjonuje pojęcie *czerwonego*, a nie do mojego prywatnego doświadczenia czerwieni (Wittgenstein 2012, § 273-275).

Analogicznie powinniśmy traktować problem pierwotności w doświadczeniu: nie można zrozumieć *doznania czegoś czerwonego*, jeżeli przedtem nie zrozumie się pojęcia *czerwieni* jako własności obserwowalnego przedmiotu. Pojęcie *czerwieni* jest opanowywane na podstawie odniesienia do czerwonych przedmiotów (czegoś, do czego dostęp mają także inni użytkownicy języka, który zawiera słowo „czerwony”), a nie na podstawie odniesienia do prywatnych doznań czerwonego. Skąd mogę bowiem wiedzieć, że to, co doznaję jest doznaniem *czerwieni*, jeżeli nie mam żadnego potwierdzenia dla tego, że owo doznanie jest doznaniem *czerwieni*, a nie na przykład, doznaniem *zieleni*? Takie potwierdzenie mogę uzyskać dopiero po wejściu w interakcję z innymi podmiotami; inni mogą potwierdzić lub zaprzeczyć, że to, z czym mam do czynienia jest *czerwienią* a nie *zielenią* (jeżeli są kompetentnymi użytkownikami języka i znają pojęcie *czerwieni* i *zieleni*). Z uwagi na to, jak pokazuje Sellars w *Empiryzmie i filozofii umysłu*, pojęcie *barwy* jako doznania jest w pojęciowej analizie czymś wtórnym wobec pojęcia *barwy* jako właściwości przedmiotu:

„(...) pojęcie wyglądanego zielono, zdolność rozpoznawania, że coś wygląda zielono zakłada pojęcie bycia zielonym, i (...) to ostatnie związane jest ze zdolnością poznawania, jakiej barwy są przedmioty, przez patrzenie na nie (...)” (Sellars 1991, s. 197).

W związku z powyższym McDowell uznaje, że nawet na poziomie doświadczenia jakości wtórnych, np. doświadczenia czerwonego, percepcja opiera się

na zdolnościach pojęciowych odpowiedniego rodzaju (w przypadku doświadczenia czerwonego: umiejętności odróżnienia przedmiotów czerwonych od przedmiotów nie-czerwonych). Dzięki temu, że treść doświadczenia jest ukonstytuowana przez tak scharakteryzowane zdolności pojęciowe, podmiot w percepcji ma do czynienia z doświadczeniem fragmentu pewnej całości, jaką jest świat empiryczny (McDowell 1996, s. 32). Fakt, że podczas tworzenia się treści doświadczenia biorą udział pojęcia (np. pojęcie *barwy* w jej „zewnątrznej roli”, czyli widzialnej właściwości przedmiotu istniejącego niezależnie od doświadczenia), pozwala podmiotowi doświadczać stanów rzeczy mających miejsce w świecie - na przykład tego, że przedmiot jest takiej a takiej barwy. Doświadczenie o takiej treści będzie bardziej istotne z epistemicznego punktu widzenia, niż doświadczenie o treści „wewnętrznej”, ponieważ czerwień występuje w nim jako własność należąca do przedmiotu istniejącego niezależnie od doświadczenia. W percepcji, której treść jest charakteryzowana jako doznanie własności zmysłowej, podmiot ma do czynienia z perspektywą ograniczoną do tego, co mu się w danym momencie jawi. W doświadczeniu percepcyjnym posiadającym pojęciową treść podmiot ma do czynienia również z poznawczym dopełnieniem tej treści, która *otwiera* podmiot na to, jak mają się rzeczy.

Zjawisko takiego „dopełnienia” w reprezentacyjnej treści percepcji można opisać na przykładzie percypowania częściowo zasłoniętego przedmiotu. Przyjmijmy, że w polu widzenia podmiotu znajduje się dach budynku, podczas gdy reszta budynku pozostaje zasłonięta przez korony drzew. Gdy rzeczony doświadczenie opisywał będzie standardowy obserwator uzna on, że doświadcza dachu będącego częścią budynku, a nie dachu podtrzymywanego przez korony drzew. Opis ten nie będzie rezultatem wnioskowania, że *choć widzę tylko dach, to wiem, że zwykle jest tak, iż widziane przeze mnie dachy należą do jakichś budynków*. Taki opis jest oparty na doświadczeniu dachu *jako* części budynku. Pojęciowe dopełnienie tego, co reprezentowane w doświadczeniu z wyżej wskazanego przykładu będzie sprowadzało się do ujęcia dachu jako części budynku, pomimo tego, że w fenomenalnym charakterze podmiot ma do czynienia z obrazem dachu „podtrzymywanego” przez drzewa. Takie ujęcie będzie możliwe dzięki istnieniu powiązania inferencyjnego między pojęciami *dachu* oraz *budynku* i brakiem powiązania pomiędzy pojęciami *dachu* oraz *drzewa*. Dzięki takiemu pojęciowemu dopełnieniu podmiot doświadcza tego, że znajduje się przed nim budynek, a nie dach podtrzymywany przez drzewa.

Percepcja, której treść jest ukonstytuowana pojęciowo, posiada gotową treść reprezentującą w pewien sposób świat. Dzięki temu podmiot może doświadczać takich „rzeczy” jak *burza* czy *początek wiosny*. Pomimo tego, że na podstawowym poziomie procesu percepcyjnego (doświadczenia prostych własności zmysłowych) nie ma zawartych informacji o tym, że zaczęła się burza, czy zaczyna się wiosna, to dzięki udziałowi pojęć w konstytuowaniu się reprezentacyjnej treści percepcji (do której podmiot odnosi się w swoim sądzie), takie stany rzecz jak *burza* czy *początek wiosny* są zawarte w doświadczeniu.

## 2.6 Nieograniczoność tego, co pojęciowe

McDowell uważa, że fakt, iż, treść doświadczenia jest ukonstytuowana przez pojęcia, pozwala podmiotowi doświadczać tego, że *rzeczy mają się tak a tak*, to z kolei, jeżeli doświadczenie jest poprawne, stanowi stan rzeczy mający miejsce w świecie. Jak zostało pokazane wcześniej, zdolności pojęciowe, o których tutaj mowa, są tymi samymi zdolnościami, które umożliwiają podmiotowi sądzić i formułowanie przekonań. Istotną cechą takiej zdolności jest to, że jest ona częścią sieci relacji inferencyjnych. Na przykład: pojęcie *barwy* jest powiązane z pojęciem *widzialnej własności przedmiotu*. Co za tym idzie, poprawne stosowanie pojęcia *barwy* wymaga od podmiotu wiedzy, że owa stanowi *widzialną własność przedmiotu*. Dzięki temu w doświadczeniu barwa może być reprezentowana jako widzialna własność pewnego przedmiotu istniejącego niezależnie od doświadczenia. McDowell uważa, że tak scharakteryzowane zdolności pojęciowe pozwalają wywierać światu racjonalny wpływ na to, o czym podmiot myśli (McDowell 1996, s. 26).

Parafrazując pierwszą tezę *Traktatu* Wittgensteina można powiedzieć, że według McDowella *świat jest wszystkim tym, co jest możliwe do pomyślenia*. Jeżeli doświadczenie posiada treść identyczną z treścią sądu - która, jeżeli ów sąd jest prawdziwy, jest identyczna z tym, jak mają się rzeczy - to w doświadczeniu (jeżeli jest ono poprawne) mamy do czynienia z bezpośrednim uchwyceniem faktu. To, zdaniem McDowella, pociąga za sobą obraz zgodny z którym świat może sprawować kontrolę nad myśleniem racjonalnego podmiotu. Świat nie wywiera na podmiot

nacisku, który ma naturę obcą względem racjonalności podmiotu (tak jak to ma miejsce w stanowiskach w których obecny jest *Mit tego, co Dane*). Doświadczenie posiada bowiem treść pojęciową i dzięki temu podmiot może uchwytywać logiczne zależności pomiędzy treścią doświadczenia a treściami przekonań i aktów sądenia.

Taka koncepcja opiera się na specjalnym rozumieniu tego, czym jest świat. McDowell uznaje, że nie ma ontycznej przepaści pomiędzy tym, co można pomyśleć, a faktem. To, czym według McDowella jest tak pojmowany świat najlepiej zobrazuje pokazanie czym według niego ów świat na pewno nie jest, a mianowicie środowiskiem, w którym żyją pozbawione racjonalności zwierzęta.

McDowell uznaje, że to jak mają się rzeczy może manifestować się wyłącznie samoświadomemu podmiotowi, który potrafi przypisać sobie posiadanie doświadczeń (McDowell 1996, s. 114). Filozof twierdzi, że stworzenia, które nie posiadają pojęciowych zdolności nie mogą przypisać sobie posiadania doświadczeń - nawet w sensie doświadczenia wewnętrznego, na przykład doświadczenia bólu. Nie posiadając pojęcia *bólu* nie można bowiem uznać, że doświadcza się bólu (McDowell 1996, s. 50). Tak samo jest w przypadku doświadczenia zewnętrznego, w którym reprezentowany jest sposób w jaki mają się rzeczy w świecie: w konstytuowaniu się treści doświadczenia zewnętrznego (*że rzeczy mają się tak a tak*) biorą udział pojęciowe zdolności, które są wykorzystywane również w sądeniu (o tym, *że rzeczy mają się tak a tak*). Zwierzęta, które nie posiadają umiejętności sądenia oraz formułowania przekonań, nie mogą doświadczać *faktów*. McDowell zaznacza, że to nie sprawia, iż nie posiadają one pewnego rodzaju wrażliwości na własne stany umysłu czy zdarzenia mające miejsce w środowisku. Niemniej, taka percepcyjna wrażliwość nie posiada treści o reprezentacyjnym charakterze, która pozwala jej być doświadczeniem pewnego stanu rzeczy.

Stworzenia, którym brak zdolności przypisywania sobie doświadczeń nie mogą być samoświadome<sup>88</sup> i, co za tym idzie, nie mogą doświadczać w sposób, w

---

<sup>88</sup> Argument ten opiera się prawdopodobnie na argumencie transcendentálním Strawsona z *The Bounds of Sense*. Strawson pokazuje tam, że warunkiem samoświadomości jest umiejętność przypisywania sobie doświadczeń; taka umiejętność zakłada posiadanie pojęcia *doświadczenia*, które z kolei wymaga rozumienia, że możliwe są dwie sytuacje, a mianowicie, że „*Że jest tak a tak jest tym, jak rzeczy mają się obiektywnie*” oraz „*To jest tak jak rzeczy są doświadczone jako będące*” (Strawson 1966, s. 107). Pojęcie *doświadczenia*, będącego warunkiem samoświadomości, wymaga wobec tego posiadania wiedzy dotyczącej rozróżnienia na *jest/jawi się*. Zwierzęta, które nie posiadają tak wyrafinowanych

jaki doświadczają istoty racjonalne. McDowell uznaje wobec powyższego, że umysłowość zwierząt posiada zupełnie odmienną naturę od umysłowości ludzkiej. Jest ona zorientowana wyłącznie na biologiczny sposób życia. Zachowanie zwierząt jest determinowane przez wrodzone impulsy oraz potrzeby biologiczne. W przeciwieństwie do ludzi zwierzęta nie rozważają racji stojących za wyborem odpowiedniego zachowania i nie podejmują racjonalnych decyzji (McDowell 1996, s. 115). McDowell przywołuje tezę Hansa Georga Gadamera zgodnie z którą życie zwierząt nie jest prawdziwym życiem w świecie, tylko istnieniem w środowisku<sup>89</sup>. Dla stworzeń, których styl życia jest zdeterminowany jedynie przez czynniki biologiczne, środowisko to nic innego jak seria problemów i możliwości podyktowanych takimi czynnikami (McDowell 1996, s. 115).

W przypadku człowieka przejście pomiędzy czysto biologicznym sposobem istnienia w środowisku do życia w świecie następuje wraz z rozwojem zdolności pojęciowych. Wraz ze zdobyciem „drugiej natury” człowiek zyskuje zdolność do spontanicznego działania i podejmowania decyzji o tym, co myśli i robi. To, zdaniem McDowella, pozwala zrozumieć, że korzystanie z wolności jest integralną częścią ludzkiego życia i naturalnej egzystencji jako żywej istoty. Uzyskanie spontaniczności charakterystycznej dla ludzkiego życia oznacza umiejętność „przekroczenia presji wpływu świata” wyzwolenia się z nacisków, jakie wywiera środowisko<sup>90</sup>. Wyzwalając się ze sfery problemów i możliwości, która tworzona jest przez naciski biologiczne, człowiek może osiągnąć tzw. „swobodną orientację”. Swobodność tej

---

pojęciowych zdolności, nie mogą przypisywać sobie posiadania doświadczeń i, co za tym idzie, nie mogą być samoświadome.

<sup>89</sup> „Mieć świat’ oznacza: odnosić się do świata. Odnoszenie się do świata wymaga z kolei takiego dystansu do tego, co spotykane w świecie, by można było to sobie przedstawić takie, jakie to jest. Ta zdolność oznacza zarówno posiadanie świata, jak posiadanie języka. Pojęcie *świata* zostaje przez to przeciwstawione pojęciu *otoczenia* w postaci, w jakiej przysługuje ono każdej bytującej w świecie istocie żywej” (Gadamer 2007, s. 596); „W szerokim sensie jednak można to pojęcie otoczenia zastosować do wszelkiej istoty żywej jako sumę uwarunkowań jej bytu. Tu właśnie staje się jednak jasne, że w odróżnieniu od wszelkich innych istot żywych człowiek ma „świat”, gdyż istoty te nie odnoszą się w podobnym sensie do świata, lecz są niejako wtopione w swoje otoczenie” (Tamże, s. 597).

<sup>90</sup> W taki sposób odnosił się do tego sam Gadamer: „(...) w przeciwieństwie do wszelkich innych istot żywych odniesienie człowieka do świata charakteryzuje *wolność od otoczenia*. Taka wolność obejmuje językową konstytucję świata. Oba te momenty są integralnie ze sobą związane. Uwalniać się od nacisku tego, co spotykane w świecie, oznacza: mieć język i mieć świat. (...) „(...) ta wolność oznacza nie tylko uwolnienie się od presji świata wszędzie tam, gdzie istnieje język i istnieją ludzie - ta wolność od otoczenia jest też wolność od nazw nadawanych przez nas rzeczom, jak mówi głęboka opowieść z Księgi Rodzaju, wedle której Adam otrzymał od Boga moc nadawania nazw” (Gadamer 2007, s. 597).

orientacji polega na tym, że nie jest ona podyktowana wyłącznie potrzebami biologicznymi, ale pozwala na spontaniczne doświadczenie świata.

Dla kogoś, kto ma zdolność spontanicznego postrzegania, jego otoczenie to coś więcej niż seria problemów i możliwości ich rozwiązania. Zamiast tego jest to fragment *obiektywnej rzeczywistości*. Wykształcenie się takiej obiektywności jest możliwe, ponieważ postrzegający jest w stanie konceptualizować rzeczywistość w sposób, który umożliwia mu przedstawienie świata takiego, jakim on jest. Rzeczona konceptualizacja pozwala mu „oswoić” środowisko, czego przykład ma stanowić skłonność człowieka do nazywania przedmiotów. Dzięki takiej twórczej konceptualizacji świat jest dla człowieka miejscem, do którego należy i gdzie czuje się jak w domu<sup>91</sup>. Różni się to od sposobu życia zwierząt w środowisku, ponieważ owo jest w zasadzie obce zwierzęciu - środowisko jest źródłem presji, które oddziałuje na zwierzę z zewnątrz (McDowell 1996, s. 118). Można wobec tego zauważyć, że oprócz tego, iż osiągnięcie „drugiej natury” sprawia, iż doświadczenie człowieka staje się nasycone pojęciowo, to powoduje również przekształcenie miejsca życia człowieka ze *środowiska w świat*.

W takim kontekście to, z czym człowiek ma do czynienia w świecie posiada naturę pojęciową. McDowell podkreśla, że taki świat nie jest tworem umysłu - jego pojęciowa natura oznacza to, że składa się z rzeczy, które są możliwe do pomyślenia (McDowell 1996, s. 28). Ktoś może pomyśleć, że *zaczęła się wiosna* oraz to, że *zaczęła się wiosna* może być faktem (McDowell 1996, s. 27). Taka identyczności treści sądu i świata jest możliwa dzięki temu, że doświadczenie posiada treść pojęciową. Zgodnie z takim obrazem rozwój zdolności językowych u racjonalnego podmiotu pozwala konceptualizować to, co ma miejsce w świecie. Środowisko przekształca się wówczas w sferę złożoną z faktów, które mają propozycjonalną i pojęciową strukturę<sup>92</sup>. Albowiem gdy podmiot znajdzie się w posiadaniu takich pojęć

---

<sup>91</sup> McDowell rozwijając ten wątek przywołuje również uwagi Marksa o pracy wyobcowanej. Dla Marksa autentycznym ludzkim sposobem istnienia jest życie produktywne, nastawione na przeobrażanie natury - taki styl życia cechuje się spontanicznością bytu ludzkiego. Z tej racji alienacja pracy w kapitalizmie - fakt, że praca staje się dla człowieka czymś obcym, przymuszonym - jest oplakana w skutkach, ponieważ stanowi zanegowanie podmiotowości ludzkiej. „Robotnik czuje się zatem sobą dopiero poza pracą, a w procesie pracy nie czuje się sobą. Czuje się swobodnie, gdy nie pracuje, a gdy pracuje, czuje się skrępowany.” (Marks, Engels 1981, s. 66).

<sup>92</sup> W taki sposób o konstytuowaniu się świata przez język pisze Gadamer: „Z odniesienia języka do świata wynika jego swoista *rzeczowość*. Wyrażane są stany rzeczy. Rzecz zachowuje się tak a tak -



jak *wiosna* czy *burza* jego świat staje się wypełniony takimi faktami, jak początek wiosny, czy początek burzy - tylko indywiduum, które znajduje się w posiadaniu pojęć *wiosny* oraz *burzy* może żyć w świecie, w którym takie stan rzeczy, jak początek wiosny czy początek burzy mają miejsce.

Zdolność do pomyślenia sobie takich faktów jak to, że *zaczęła się wiosna* czy to, że *zaczęła się burza* umożliwia również zdolność do ich doświadczania. Dzięki temu, że doświadczenie racjonalnego podmiotu jest nasycone pojęciowo, świat, w którym mają miejsce takie „rzeczy” jak *początek wiosny* czy *burza* może, poprzez doświadczenie, normatywnie instruować podmiot w jego aktach poznawczych. Z tej racji można powiedzieć, że doświadczenie mające pojęciowy charakter stanowi „przewodnik” treści pomiędzy umysłem racjonalnego podmiotu i światem.

Zwrócenie uwagi na „powstanie” świata ze zdolności pojęciowych podmiotu jest równoznaczne ze zwięźczeniem argumentu transcendentnego McDowella dotyczącego nakierowania myślenia na świat, argumentu który został zarysowany w pierwszej części niniejszego rozdziału (2.1).

Pomocnym dla zrozumienia powiązania koncepcji świata jako tego, co pojęciowe oraz intencjonalności stanów umysłowych będzie przytoczenie kilku uwag Wittgensteina z *Dociekań filozoficznych*:

„‘Myślenie musi być czymś jedynym w swoim rodzaju’. Gdy mówimy, *mamy na myśli*, że sprawy mają się tak a tak, to w tym, co mamy na myśli, nie zatrzymujemy się gdzieś przed faktem: albowiem rozumiemy przez to, że *to a to - jest - tak a tak*. Paradoks ów (mający przecież postać oczywistości) da się też wyrazić tak: można *pomyśleć* to, co *nie* jest faktem” (Wittgenstein 2012, § 95).

Nieco dalej Wittgenstein pisze zaś: „Pojęcia: zdanie, język, myślenie, świat ustawiają się w jednym szeregu, każde równoważne drugiemu (Tamże, § 96).

McDowell kładzie duży nacisk na obraz intencjonalności myślenia u późnego Wittgensteina. Nie możemy zrozumieć *myślenia* bez odniesienia do *świata*. Znaczenie nie jest jakimś osobliwym tworem znajdującym się wewnątrz umysłów podmiotów.

---

zawiera się w tym uznanie samodzielnego innobytu, który zakłada dystans mówiącego do rzeczy. Dzięki temu dystansowi coś może się wyodrębnić jako osobny stan rzeczy i stać się treścią wypowiedzi zrozumiałej także przez innych” (Gadamer 2007, s. 599).

Intencjonalne odniesienie stanu umysłowego - to, o czym jest ów stan - jest umiejscowione na poziomie tego, co ma miejsce w świecie. Co więcej, nakierowanie się myślenia na świat stanowi jego istotę - myśli bez treści nie byłyby myślami. Taka koncepcja intencjonalności opiera się na interpretacji paradoksu kierowania się regułą, który wykrywa Wittgenstein. Paradoks ów pokazuje problematyczność obrazu, zgodnie z którym rozumienie wyrażen językowych polega na podążaniu za obecnym w naszym umyśle przepisem poprawnego ich stosowania. Taki obraz pociąga za sobą problemy, ponieważ aby poprawnie stosować się do takiego przepisu musielibyśmy znajdować się w posiadaniu wiedzy o regułach poprawnego stosowania się do tego przepisu, a to prowadzi do nieskończonego regresu interpretacji. Według takiego podejścia „[r]eguła stanowi jakby drogowskaz (...)” (Wittgenstein 2012, § 85) - oprócz opisu, który widnieje na drogowskazu potrzebne jest coś, co pozwoli z owego opisu odczytać, jaki kierunek wskazuje drogowskaz - potrzebna jest interpretacja tego opisu. Jeżeli stany umysłu miałyby być takimi drogowskazami, to do ich zrozumienia wymagane jest posiadanie interpretacji dzięki której można zdać sobie sprawę o czym są owe stany umysłu. Najpopularniejsze odczytanie tego paradoksu przedstawia Saul Kripke. Filozof ów uznaje, że konsekwencją tego paradoksu jest zanegowanie istnienia faktów dotyczących znaczenia oraz intencji (Kripke 2007 s. 43-44).

Według interpretacji McDowella Wittgenstein już w punkcie wyjścia odrzuca obraz rozumienia wyrażenia językowego jako interpretacji i dzięki temu problem nieskończonego regresu interpretacji w ogóle się nie pojawia. Dzięki temu nie musimy przyjmować, że skutkiem paradoksu kierowania się regułą jest zanegowanie faktów o znaczeniu i intencji. Dla autora *Mind and World* oczywiste jest że myśl, iż *ludzie rozmawiają o mnie w drugim pokoju* będzie poprawna wyłącznie jeżeli ma miejsce stan rzeczy, że ludzie rozmawiają o mnie w drugim pokoju. Opieranie koncepcji rozumienia na interpretacji pociąga za sobą nieintuicyjny obraz zgodnie z którym w takim przypadku treścią mojej myśli nie jest to, że ludzie rozmawiają o mnie w pokoju lecz coś, co może być (lecz nie musi) zinterpretowane jako posiadające taką treść (McDowell 1992, s. 46). Odrzucenie roli interpretacji w określaniu intencjonalności jest podstawą dla zaakceptowania poglądu wedle którego stany umysłu posiadają intencjonalność w swojej istocie - oznacza to, że nie są one interpretowane jako będące o czymś, lecz do ich istoty należy bycie nakierowanym na

pewien stan rzeczy. McDowell, negując rozumienie wyrażenia językowego opartego na interpretacji, podważa obraz stanów psychologicznych, które należą do sfery umysłowości opisanej na modłę kartezjańską - niezależnej od faktów mających miejsce w świecie. Sięganie do stanów rzeczy należy do istoty stanów umysłowych i z tego powodu błędem jest traktowanie treści umysłowych jako czegoś niezależnego od wpływu świata.

Można wobec powyższego zauważyć, że zdaniem McDowella, wpisanym w naturę stanu umysłowego jest to, że jest on nakierowany na to, co ma miejsce w świecie. Z uwagi na to treści stanów umysłowych podmiotu powinno rozumieć się jako istotowo powiązane z faktami - przyjęcie przekonania, że *Ta kawa jest ciepła* będzie zobowiązywało do uznania stanu rzeczy, że istnieje pewna kawa, która jest ciepła (o ile, rzecz jasna, owa kawa faktycznie istnieje i faktycznie jest ciepła). Treść tego przekonania będzie wykraczać poza umysł podmiotu poznającego i będzie sięgać pewnego stanu rzeczy. Ograniczenie zasięgu treściowego stanów umysłu wyłącznie do tego, co jawi się podmiotowi, będzie równoznaczne z przyjęciem kartezjańskiego, wąskiego rozumienia treści umysłowej oraz znaczenia opartego na interpretacji.

Pierwszym krokiem argumentacji transcendentalnej McDowella było wskazanie, że do istoty myślenia należy jego *bycie o czymś*. Takie przeświadczenie jest oparte na kantowskiej uwadze, że myśli bez treści naocznej byłby puste. McDowell doprecyzowuje tę uwagę - myśli bez treści naocznej w ogóle nie byłby myślami. Wyżej zostało zasygnalizowane, że pogląd ów posiada również wittgensteinowskie korzenie *i.e.* do natury stanów intencjonalnych należy to, że są one o świecie (albo przynajmniej pretendują do bycia o świecie). Autor *Mind and World* pozostaje jednak sceptyczny wobec stanowisk wyjaśniających *bycie o czymś* w kategoriach *tego, co Dane*. Sellars pokazuje, że zaakceptowanie *Mitu tego, co Dane* stoi w sprzeczności z przeświadczeniem o normatywnej istocie myślenia empirycznego. McDowell ostrożność przed mieszaniem *tego, co Dane* oraz normatywności przenosi również na transcendentalny poziom rozważań, twierdząc, że nie możemy wyjaśniać treści myślenia poprzez odwołanie się do *tego, co Dane*. Filozof uznaje jednocześnie, że odrzucenie *tego, co Dane* nie musi być równoznaczne z zaakceptowaniem radykalnego koherencjonizmu, który podważa istnienie zewnętrznej strony wobec tego, co racjonalne i opisuje wiedzę jako system nawzajem wspierających się przekonań (które nie są normatywnie ugruntowane w

doświadczeniu). *Mind and World* jest próbą pokazania, że możliwy jest empiryzm minimalny, w ramach którego można zaakceptować pewną formę *daności*, bez negatywnych cech *tego, co Dane*. Pozytywną formą *daności* jest doświadczenie percepcyjne z pojęciową treścią. McDowell zauważa, że doświadczenie posiada treść reprezentacyjną, która jest złożona z pojęć, tworzących sieć ukonstytuowaną przez inferencyjne relacje. Istotne jest to, że owa sieć tworzy system wiedzy na temat świata empirycznego. Wskutek tego, że w doświadczeniu mamy do czynienia z treścią wyznaczoną przez tak rozumiane zdolności pojęciowe, treść doświadczenia obejmuje szeroką perspektywę, w której możliwe jest ujęcie tego, co ma miejsce w świecie. Z tego, zdaniem McDowella, wynika, że pomiędzy doświadczeniem a sążeniem zachodzi treściowa równowaga. Oprócz tego, że doświadczenie posiada treść pojęciową, jest ono także *pasywną* zdolnością poznawczą. Podmiot nie decyduje, jakie pojęcia zostaną wykorzystane w tworzeniu się treści percepcyjnej. Pogodzenie *pasywnej* oraz *pojęciowej* natury doświadczenia następuje w stanowisku McDowella poprzez uznanie, że świat także posiada naturę pojęciową - w doświadczeniu podmiot ma wobec powyższego do czynienia z racjonalnym naciskiem świata na treść percepcji. Fakt „odciska” swoje piętno na doświadczeniu (jeżeli jest ono weredyczne) w postaci gotowej treści reprezentacyjnej, którą można wyrazić w formie propozycjonalnej, że *rzeczy mają się tak a tak*. McDowell uważa, że w takim ujęciu nie mamy problemu z wyjaśnieniem *bycia o czymś* myślenia. Treścią *myślenia* jest bowiem to, jak mają się rzeczy, ponieważ treścią percepcji jest fakt. Obiektywna wartość treści percepcji polega zaś na tym, że (gdy percepcja jest weredyczna) jest ona identyczna z faktem.

Twierdzenie, że świat jest czymś, co może być całkowicie uchwycone w myśleniu pojęciowym dla McDowella powinno być oczywistością, *poglądem domyślnym* i jeżeli pojawia się wątpliwość co do jego prawdziwości, to jest ona objawem choroby na którą cierpi współczesna filozofia. Wskutek przyjęcia w filozoficznym obrazie pojęciowej natury świata, problem intencjonalności przestaje być problematyczny. „Zdroworozsądkowe”, terapeutyczne znaczenie tej filozofii polega na tym, że mamy w niej do czynienia z obrazem, w którym myśli odnoszą się do świata, ponieważ *myśli* jak i *świat* posiadają taką samą naturę. „Prostota” tego obrazu polega na tym, że nie ma w nim ontycznej przepaści pomiędzy tym, co można sobie pomyśleć, a tym, jak mają się rzeczy. Wątpliwości względem takiego

*domyślnego poglądu* mogą pojawić się wyłącznie w filozofii, w której przyjmuje się kartezjańską koncepcję umysłu jako sfery, której treści mają naturę niezależną od tego, jak mają się rzeczy.

## 2.7 Między idealizmem transcendentальnym a idealizmem absolutnym

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że McDowell zdaje sobie sprawę, iż stanowisko *nieograniczoneści tego, co pojęciowe* może rodzić obawę przed idealizmem. Można mu zarzucić bowiem „arogancki antropocentryzm”, czyli „(...) bezpodstawną pewność, że świat jest całkowicie w zasięgu mocy naszego myślenia” (McDowell 1996, s. 39-40).

Odpowiedzią McDowella na ten zarzut jest zwrócenie uwagi na to, że pojęciowe zdolności, które biorą udział w kształtowaniu się obrazu świata są zdolnościami, których domeną jest aktywne myślenie, charakteryzujące się skłonnością do dopasowywania się do treści, które podmiot otrzymuje w doświadczeniu. Doświadczenie stanowi motywację dla podmiotu do poprawy swojego systemu przekonań. Przekonanie o tym, że *wszystkie łabędzie są białe* może być zmodyfikowane na podstawie doświadczenia czarnego łabędzia i przekonań sformułowanych na bazie tego doświadczenia - wówczas dzięki temu, że moje myślenie jest aktem zależnym do mojej woli, mogę dostosować posiadane przeze mnie przekonanie do doświadczanych przeze mnie okoliczności.

McDowell zdaje sobie sprawę, że nie możemy mieć całkowitej pewności co do tego, czy nasz system przekonań jest zgodny z tym, jak mają się rzeczy - jest to oczywiste, że nie możemy być przekonani, iż myślenie w obecnym momencie swojego „historycznego rozwoju” *rozciąga się* na cały świat - że nie istnieją stany rzeczy, które mogą być niezgodne z tym, co w danym momencie wiemy o świecie (McDowell 1996, s. 40). Nie można mieć co do tego pewności, ponieważ poznanie świata jest stale dziejącym się (aktualizującym się) procesem. Niemniej jednak nie oznacza to, że możemy mieć w nim do czynienia z czymś, czego nie będziemy mogli ująć w myśleniu.

W odniesieniu do idealistycznego charakteru filozofii McDowella należy również zasygnalizować, że sam autor *Mind and World* nie jest przeciwny pewnej formie idealizmu. Pod koniec rozważań dotyczących idei *nieograniczoności tego, co pojęciowe* daje wyraz aprobaty dla idealizmu absolutnego Hegla, uznając, że stanowisko filozoficzne prezentowane w *Mind and World* stanowi „udomowienie” retoryki tej filozofii (McDowell 1996, s. 44). W tym miejscu warto przynajmniej zarysować związek koncepcji *nieograniczoności tego, co pojęciowe* z idealizmem absolutnym Hegla. Istotne będzie również wskazanie na różnicę pomiędzy tymi ujęciami konceptualizmu.

Hegel na kartach *Mind and World* pojawia się w kontekście refleksji nad ograniczeniami filozofii kantowskiej. W odniesieniu do tej kwestii McDowell wskazuje na „transcendentalną historię” obecną w *Krytyce czystego rozumu*:

„W perspektywie transcendentalnej receptywność jawi się jako podatność na oddziaływanie rzeczywistości nadzmysłowej, która ma być niezależna od naszej aktywności pojęciowej (...)”<sup>93</sup> (McDowell 1996, s. 41).

W przywołanym fragmencie mamy do czynienia z kantowskim fenomenalizmem, w ramach którego pole epistemiczne zostaje podzielone na *zjawisko* oraz na *rzecz samą w sobie*. Zjawiskowa strona pola jest materiałem empirycznym przygotowanym do poznania dzięki formom naoczności i kategoriom intelektu i z racji takiej „obróbki” jest ona tym, jak rzeczy podmiotowi się *jawia*, a nie jakie są *same w sobie*. W takim obrazie świat jest podzielony na to, co fenomenalne (dostępne w poznaniu) oraz stronę, która stanowi *prawdziwą obiektywność*, ponieważ jest nietknięta przez formy naoczności oraz kategorie intelektu. Istnienie elementu wykraczającego poza to, co zależne od form naoczności i kategorii intelektu pozwala na zachowanie czynnika *pasywnego*, które umożliwia autorowi *Krytyki* uniknięcie zarzutów o skrajny idealizm. „Transcendentalna historia” filozofii Kanta jest dla McDowella niesatysfakcjonująca, ponieważ jest obarczona *Mitem tego, co Dane*. Treściowe ograniczenie myślenia jest tam rozumiane jako pozapojęciowy czynnik, który wywiera wyłącznie przyczynowy, a nie normatywny, nacisk na myślenie.

---

<sup>93</sup> “In the transcendental perspective, receptivity figures as a susceptibility to the impact of a supersensible reality, a reality that is supposed to be independent of our conceptual activity (...)”.

Kantowskie „ocalenie” obiektywności poprzez postulowanie *rzeczy samej w sobie* było asumptem do powstania systemów idealizmu niemieckiego Fichtego, Schellinga oraz Hegla. Zadaniem, jakie stawiali sobie ci filozofowie było wyeliminowanie problematycznego dualizmu pola epistemicznego (*zjawisko - rzecz sama w sobie*) poprzez zniesienie w teorii różnicy pomiędzy podmiotem i przedmiotem poznania. Za zwieńczenie tych poszukiwań można przyjąć ujęcie przez Hegla rzeczywistości jako immanentnego i koniecznego samorozwoju *Pojęcia*. W ramach takiego procesu następuje zanegowanie przeciwstawień, których najbardziej ogólną formą jest dualizm podmiotu i przedmiotu.

W *Fenomenologii ducha* Hegel stwierdza, że w procesie samorozwoju rzeczywistości następuje utożsamienie podmiotu z substancją (Hegel 2010, s. 21). *Podmiotowy* charakter rzeczywistości polega na tym, że owa „refleksyjnie kieruje się ku sobie”; *substancjalność* jej jest związana z tym, że „refleksyjnie kierowanie się ku sobie” jest dokonywane poprzez zwracanie się do tego, co wobec podmiotu zewnętrzne. I tak w trzech pierwszych rozdziałach *Fenomenologii* Hegel prezentuje różne epistemologiczne konteksty, w których ludzka świadomość odnajduje siebie w tym, co inne - oswajając to, co rzekomo jest wobec niej zewnętrzne. Najpierw zdaje sobie sprawę, że konkretne zmysłowe indywiduum jest *de facto* czymś ogólnym - aby pomyśleć takie indywiduum podmiot musi go ująć poprzez pojęcia wskazujące *Tutaj/Teraz* (Hegel 2010, s. 73-80). Następnie świadomość dociera do przekonania, że przedmiot postrzegania jest pojęciowo zunifikowaną wiązką własności - podmiot w postrzeganiu wiąże wielość własności zmysłowych do postaci przedmiotu (Hegel 2010, s. 90). Na takim etapie „rozwoju świadomości” mamy do czynienia z obrazem przedstawionym przez Kanta: przedmiot jest przygotowany do poznawczego ujęcia między innymi dzięki pojęciowej obróbce. Taki sposób istnienia przedmiotu ma charakter zjawiskowy: poza nim kryje się zaś *przedmiot sam w sobie*, niezależny od tego, w jaki sposób ujmuje go podmiot (Hegel 2002, s. 524-525). Świat zamieszkały przez *rzeczy same w sobie* jest światem nadzmysłowym, niedostępnym dla świadomości. Hegel radykalizuje ów dualizm i uznaje, że taka rzeczywistość jest „odwróconym światem” zjawiska, w którym rzeczy słodkie są kwaśne, biegun południowy jest biegunem północnym, a występki jest karą (Hegel 2010, s. 113). Koncepcja „odwróconego świata” pełni funkcję retoryczną i ma na celu zobrazowanie konsekwencji postulowania ontycznej przepaści pomiędzy podmiotowym światem

jawień, a światem samym w sobie. Akceptując taką przepaść, możemy uznać, że zjawisko i świat nadzmysłowy są absolutnymi przeciwieństwami<sup>94</sup>. Argumentacja Hegla nie polega jednak na pokazaniu paradoksalnej konsekwencji takiego dualizmu i odrzuceniu go, lecz na uznaniu, że istnienie takich przeciwieństw jest czymś wpisanym w istotę rzeczywistości. Rzeczne sprzeczności stanowią różne strony tego, co *rzeczywiste* - biegun północny istnieje w tym samym magnecie, co biegun południowy, zaś karą dla przestępcy za występki jest samo jego popełnienie; różnice pomiędzy tymi zjawiskami są postulowane. Przeciwiństwo świata zjawiskowego oraz świata nadzmysłowego nie jest kwestią rzeczywistej, ontycznej różnicy pomiędzy tym, co podmiotowe a rzeczywiste, lecz jest zakładana przez rozsądek (*Verstand*). Filozoficzna perspektywa rozsądku polega na tworzeniu różnic i dychotomii; perspektywa rozumu (*Vernunft*), którą przyjmuje Hegel, polega na znoszeniu takich różnic (Hegel 1994, s. 98).

W stylu Rorty'ego można powiedzieć, że Hegel dociera do obrazu, w którym poznanie przestaje być „zwierciadłem” odbijającym rzeczywistość i staje się rozmową; rozsądek, który w założeniu miał być władzą poznania „wytwarzającą” stronę zjawiskową, będącą odbiciem *rzeczywistości*: „(...) prowadzi (...) by się tak wyrazić, bezpośrednią rozmowę ze sobą, cieszy się tylko sobą, a choć wydaje się, że ma przy tym do czynienia z czymś innym, faktycznie zajmuje się tylko w kółko sobą” (Hegel 2010, s. 119). Na takim etapie świadomość „zdaje sobie sprawę”, że wszystko z czym ma do czynienia w poznaniu jest ona sama - wszystko bowiem zostaje sprowadzone do tego, co pojęciowe<sup>95</sup>:

„Dla myślenia przedmiot porusza się nie w wyobrażeniach, czyli w postaciach, lecz w *pojęciach*, tzn. w pewnym odróżnionym bycie samym w sobie, który bezpośrednio nie jest dla świadomości niczym różnym od niej. To, co *wyobrażone, upostaciowione* i *istniejące* jako takie ma bowiem formę czegoś innego niż świadomość. Pojęcie zaś jest zarazem czymś *istniejącym*, a ta różnica, o ile jest w nim zawarta, jest jego

---

<sup>94</sup> “The difference between essence and appearance has become an absolute difference, with the result that we say anything in itself is the opposite of what it appears for another. We could indeed agree with common sense that appearances are not to be trusted; that they must, on the contrary, be negated if their true essence is to be discovered” (Hyppolite 1974, s. 136).

<sup>95</sup> „*Pojęciowe* ujęcie jakiegoś przedmiotu nie polega faktycznie na niczym innym, jak tylko na tym, że Ja czyni go *swoim własnym* przedmiotem, przenika go, nadaje mu *swoją własną formę*, czyli formę *ogólności*, która jest bezpośrednio *określonością* albo określonością, która jest bezpośrednio *ogólnością*” (Hegel 2011, s. 312).



określoną treścią - ale z racji tego, że ta treść jest jednocześnie treścią ujętą pojęciowo, świadomość pozostaje tu *bezpośrednio* świadoma swojej jedności z tym określonym i odróżnionym istnieniem; a nie jak w wypadku wyobrażenia, kiedy musi dopiero jeszcze osobno sobie przypomnieć, że jest to *jej* wyobrażeniem. Natomiast pojęcie jest dla mnie bezpośrednio *moim* pojęciem” (Hegel 2010, s. 141).

Świadomość w *Fenomenologii ducha* zdaje sobie sprawę z iluzoryczności dualizmu pomiędzy pojęciem i *zmysłowym konkretem*, pojęciem a *postrzeżeniem*, a ostatecznie nawet pojęciem i *rzeczą samą w sobie*. Rezultatem takiego refleksyjnego procesu jest uchwycenie tożsamości tego, co rzeczywiste z tym, co pojęciowe. Według heglowskiej idealistycznej ontologii z *Nauki logiki* przedmioty są mniej lub bardziej adekwatnymi manifestacjami swoich pojęć - to, co pojęciowe jest tym, co determinuje i strukturyzuje sam przedmiot. Federico Sanguinetti interpretuje taki konceptualizm sprowadzając go do tezy głoszącej, że rzeczywistość dla Hegla jest nie tylko radykalnie pojęciowa, ale również sądzeniowo oraz sylogistycznie ustrukturyzowana (Sanguinetti 2019, s. 144).

McDowell uważa, że *nieograniczoność tego, co pojęciowe* powinno się rozumieć jako tezę wedle której rzeczywistość nie wykracza poza to, co pojęciowe. Uznaje, że jest to zgodne z idealizmem absolutnym Hegla:

„Centralnym punktem Absolutnego Idealizmu jest odrzucenie idei, że sfera pojęciowa ma zewnętrzne granice, doszliśmy więc do punktu, od którego moglibyśmy zacząć oswajać retorykę tej filozofii. Rozważmy na przykład tę uwagę Hegla: ‘W myśleniu jestem wolny, ponieważ nie jestem w innym’. Dokładnie oddaje to używany przeze mnie obraz, w którym to, co pojęciowe jest nieograniczone, poza nim nie ma nic. Sedno jest takie samo, jak sedno uwagi Wingensteina (...): ‘My – i nasze znaczenie – nie zatrzymujemy się gdzieś przed faktem’”<sup>96</sup> (McDowell 1996, s. 44).

„Oswojenie” Hegla przez McDowella polega na powiązaniu poglądów o naturze rzeczywistości niemieckiego idealisty z refleksjami na temat intencjonalności

---

<sup>96</sup> “It is central to Absolute Idealism to reject the idea that the conceptual realm has an outer boundary, and we have arrived at a point from which we could start to domesticate the rhetoric of that philosophy. Consider, for instance, this remark of Hegel's: "In thinking, I am free, because I am not in an other". This expresses exactly the image I have been using, in which the conceptual is unbounded; there is nothing outside it. The point is the same as the point of that remark of Wittgenstein's (...): "We-and our meaning--do not stop anywhere short of the fact."

prowadzonymi we współczesnej filozofii. McDowell podziela heglowskie stanowisko względem zasięgu tego, co pojęciowe. *Pojęcie* zarówno w *Mind and World*, jak i w *Nauce logiki* nie jest czymś abstrakcyjnym i pozbawionym określenia, lecz jest tym, co zapewnia określenie. W argumencie transcendentálním McDowell pokazuje, że to dzięki nieograniczonemu zasięgowi tego, co pojęciowe możliwa jest intencjonalność myślenia - *to, co Dane* nie może bowiem zapewniać treści nastawieniom propozycjonalnym; to, o czym podmiot myśli jest zdeterminowane przez pojęcia, których zasięg nie jest ograniczony do podmiotowej sfery, lecz sięga również tego, co rzeczywiste. Wyżej zostało zasygnalizowane, że taka koncepcja posiada wittgensteinowską proveniencję: dla McDowella rezultatem „paradoksu kierowania się regułą” jest koncepcja myślenia jako posiadającego intencjonalność wpisaną w swą istotę. Dla autora *Mind and World* taki pogląd na temat treści myślenia jest zgodny z obrazem, jaki prezentuje Hegel w swojej filozofii: usunięcie z obrazu czynnika zewnętrznego wobec tego, co pojęciowe pozwala na przyjęcie „zdroworozsądkowej” koncepcji umysłu jako *otwartego na świat*.

Idealizm, który pojawia się w stanowisku McDowella można zinterpretować jako „dobry idealizm”, będący rezultatem refleksji dotyczących błędów i ograniczeń współczesnej filozofii, w której obecny jest dualizm tego, co pojęciowe i realne. Konsekwencją przyjęcia tego dualizmu jest diagnozowany przez McDowella lęk, którego egzemplifikacją jest antynomia *Mitu tego, co Dane* oraz radykalnego koherencjonizmu. Przyjęcie heglowskiej perspektywy w postaci koncepcji *nieograniczoneści tego, co pojęciowe* pozwala na wyjście z takiego impasu. Richard J. Bernstein w następujący sposób charakteryzuje istotę takiego idealizmu:

„McDowell zdaje sobie sprawę, jak zwodniczy i zniekształcający jest standardowy zarzut o (zły) idealizm podnoszony przeciwko Heglowi. W rzeczy samej, to Hegel dostarczył najbardziej druzgocącej krytyki tego (złego) idealizmu – takiego, który zakłada, że zrozumiałe jest mówienie o tym, co jest „wewnątrz” i „na zewnątrz” umysłu, lub o tym, co jest „wewnątrz” i „poza” sferę pojęciową. W przeciwieństwie do tego, Hegel zdecydowanie bronił tezy o ‘nieograniczoneści tego, co pojęciowe’ w takim sensie, w jakim broni tego twierdzenia sam McDowell. Właśnie dlatego, że to, co pojęciowe, „zawsze już” działa w receptywności, a ‘rzeczywistość percepcyjna’ nie jest ‘poza sferą pojęciową’, możemy mówić o naszej otwartości na świat, który jest niezależny, lecz który nie jest na zewnątrz naszych zdolności pojęciowych; nasza

spontaniczność otwiera nas na świat niezależny od naszego myślenia”<sup>97</sup> (Bernstein 2002 s. 16).

Należy mieć jednocześnie na uwadze, że propozycja McDowella jest słabszą wersją idealizmu heglowskiego. W *Mind and World* koncepcja *nieograniczoności tego, co pojęciowe* jest rozważana w kontekście percepcyjnego dostępu podmiotu do świata. Przedmiotem rozważań McDowella jest wiedza empiryczna. Hegłowska perspektywa jest zaś znacznie szersza; wiedza empiryczna jest jednym z momentów „samorozwoju” świadomości i zostaje na pewnym etapie przekroczona. Na jej miejsce wkracza poznanie filozoficzne, które operuje wyłącznie na pojęciach. Z jednej strony „minimalnie empirystyczne” stanowisko McDowella może jawić się jako istotnie słabsze zerwanie z idealizmem transcendentalnym Kanta. Z drugiej strony można stwierdzić, że takie osłabienie heglizmu jest ceną, jaką płaci się za próbę jego „oswojenia”.

## 2.8 Dyskusje wokół konceptualizmu McDowella

W ramach zamknięcia rozważań nad konceptualizmem McDowella warto wskazać na kilka najistotniejszych argumentów formułowanych przeciwko temu stanowisku.

Jedne z pierwszych zarzutów kierowanych w stronę koncepcji *pojęciowej treści percepcji* polegały na wskazaniu, że z uwagi na to, iż nasz system percepcyjny jest w dużej mierze podobny do systemu percepcyjnego posiadanego przez niektóre zwierzęta, dzielimy z nimi pewne fragmenty treści doświadczenia. Biorąc zaś pod uwagę fakt, że zwierzęta nie posiadają pojęć (a przynajmniej tak, jak „posiadanie pojęć” rozumie McDowell), ich doświadczenia percepcyjne (i analogicznie) nasze,

---

<sup>97</sup> “McDowell grasps how misleading and distortive the standard charge of (bad) idealism is when raised against Hegel. Indeed, it is Hegel himself who has provided the most devastating critique of this (bad) idealism—one that presupposes that it is intelligible to speak about what is “inside” and “outside” the mind, or what is “inside” and “outside” the conceptual sphere. On the contrary, it is Hegel who has strongly argued for the thesis of the “unboundedness of the Conceptual” in the sense in which McDowell himself defends this claim. It is because the Conceptual is “always already” operative in receptivity, and because “perceptual reality” is not “outside the conceptual sphere,” that we can speak of our openness to the world—a world that is independent, but not “outside,” of our conceptual capacities; our spontaneity opens us to a world which is independent of our thinking.”

posiadają treść niepojęciową. Argumenty tego rodzaju formułowali między innymi Jose Bermúdez, Christopher Peacocke oraz Robert Hanna<sup>98</sup> (van Mazijk 2020, s. 138).

McDowell odpowiedź na argumenty tego rodzaju dostarcza już w *Mind and World*. Uznaje tam bowiem, że nie-racjonalne zwierzęta nie mają takich samych doświadczeń jak dojrzały biologicznie i kulturowo człowiek pomimo posiadania takiej samej „podstawy biologicznej”. Człowiek dzięki rozwojowi kulturowemu zyskuje „drugą naturę”, która mimo tego, że jest nabudowana na „pierwszej” naturze, modyfikuje w znaczny sposób istotę treści jego doświadczenia (McDowell 1996, s. 114-126). Filozof nie neguje istnienia wspólnej „podstawy biologicznej”, którą ludzie dzielą ze zwierzętami. Niemniej jednak jego zdaniem nie wynika z niej, że doświadczenie ludzi i zwierząt nie różni się i w obu przypadkach jest doświadczeniem o treści niepojęciowej.

Innym ważnym argumentem przeciwko konceptualizmowi McDowella jest zarzut o obecne tam przeintelektualizowanie doświadczenia i działania. Argument w tym stylu formułuje Hubert Dreyfus. Filozof ów przedstawia opozycyjne stanowisko wobec twierdzenia, że treść percepcji dojrzałego podmiotu jest zapośredniczona przez jego pojęciowe zdolności. Krytyka Dreyfusa opiera się na tradycji fenomenologicznej oraz egzystencjalizmie (filozofii Sartre’a, Merleau-Ponty’ego oraz Heideggera). Dreyfus uważa, że „ucieczka” McDowella przed *Mitem tego, co Dane* prowadzi do zaakceptowania innego mitu, a mianowicie *Mitu tego, co Mentalne* [*Myth of the Mental*], polegającego na twierdzeniu, że poznanie jest całkowicie zapośredniczone przez pojęciowe zdolności. W głównej mierze argument Dreyfusa sprowadza się do pokazania, że nie da się wyjaśnić w satysfakcjonujący sposób fenomenów wiedzy specjalistycznej i umiejętnego działania, jakie wykazują zawodowi sportowcy czy rzemieślnicy, w ramach mcdowellowskiego konceptualizmu. Dreyfus uważa, że taka wiedza i umiejętności opierają się na ucieleśnionej, niepojęciowej i przedrefleksyjnej *wiedzy-jak* (Dreyfus 2013, s. 27-36). Nie musimy myśleć o kubku i kawie, żeby napić się kawy z kubka stojącego na biurku. Co więcej, nie musimy nawet ujmować kubka i kawy jako przedmiotów istniejących w świecie, aby napić się z kawy z kubka. Tak

---

<sup>98</sup> Bermúdez (1995), Peacocke (2001), Hanna (2008).

samo jest w przypadku działań umiejętnych, wymagających szybkiej reakcji i precyzyjności (np. podczas grania w grę komputerową czy uprawiania sportu).

Według Josepha K. Scheara centralnym wątkiem debaty Dreyfus - McDowell jest to, jaki zasięg ma wpływ pojęciowej racjonalności na nasze ucieleśnione umiejętności radzenia sobie w świecie. McDowell uważa, że pojęcia są wszechobecne w życiu ludzkiego podmiotu, włączając w to zdolności w rodzaju otwierania drzwi, uprawiania sportu czy grania w szachy błyskawiczne; Dreyfus stwierdza w opozycji do tego, że takie działania są niepojęciowymi sposobami na radzenie sobie w środowisku (Schear 2013, s. 2).

McDowell w odpowiedzi na zarzuty Dreyfusa stwierdza, że z faktu, iż podczas niektórych działań jesteśmy zaabsorbowani i mają one wobec tego nierefleksyjny charakter nie wynika, że stanowią one przykład niepojęciowych sposobów działania w świecie. Argumentuje to poprzez wskazanie na fakt, że jesteśmy w stanie podać racjonalne wyjaśnienie dlaczego postąpiliśmy tak a nie inaczej podczas takich działań, jak podnoszenie kubka z kawą czy wykonywania szybkiej i precyzyjnej akcji w grze komputerowej (nie są to przykłady McDowella). Możemy zatem ująć myślowo zaabsorbowane działanie, którego dokonaliśmy wcześniej. Z tego powodu możliwe będzie na przykład wyjaśnienie drugiej osobie, w jaki sposób wykonaliśmy pewną akcję w grze komputerowej - możemy po jej wykonaniu pomyśleć o wszystkich ruchach, których dokonaliśmy, nawet jeżeli podczas ich wykonywania nie byliśmy w stanie myślowo ich ująć. McDowell uznaje, że ludzkie działanie jest całkowicie przesiąknięte racjonalnością - pojęciowe zdolności podmiotu operują nie tylko na poziomie refleksyjnej myśli, lecz również na poziomie wyżej wspomnianych zaabsorbowanych działań (McDowell 2013, s. 54).

Interesującym przykładem krytyki konceptualizmu McDowella jest polemika, którą przeprowadza Richard Gaskin w pracy *Experience and the World's Own Language: A Critique of John McDowell's Empiricism*. Jej punktem wyjścia jest teza, że McDowell dopuszcza w *Mind and World* niepojęciowy sposób ujęcia przedmiotu. Gaskin zauważa, że w *Mind and World* mamy do czynienia z uznaniem, iż niemowlęta i zwierzęta, których doświadczenie nie posiada treści pojęciowej, potrafią mieć doświadczenie tych samych przedmiotów, co ludzie, których doświadczenie jest ustrukturyzowane pojęciowo (Gaskin 2006, s. 167). Rzeczony doświadczenie różni

się naturą treści, ale ostatecznie odnosi się do tego samego. Autor zauważa, że przyjmując, iż zwierzęta i niemowlęta doświadczają świata w znacznie prymitywniejszy sposób niż ludzie dorośli, McDowell wprowadza do swojego stanowiska transcendentálny idealizmu w Kantowskiej postaci. W *Mind and World* mamy bowiem do czynienia z fragmentem rzeczywistości, która leży nie tylko poza zasięgiem ludzkiego doświadczenia, ale również poza tym, co pojęciowe. W takim niepojęciowym świecie żyją niemowlęta i zwierzęta, które pomimo braku pojęciowych zdolności, posiadają percepcyjną wrażliwość na środowisko<sup>99</sup>.

Gaskin zauważa, że w konsekwencji tego, konceptualizm McDowella dopuszcza *implicite* niepojęciową treść percepcji. To sugeruje, że autor *Mind and World* dopuszcza w swoim stanowisku dwie drogi doświadczenia przedmiotu - pojęciową i niepojęciową (Gaskin 2006, s. 167). Czerpiąc z terminologii kantowskiej Gaskin stwierdza, że przedmioty, które mogą być dostępne w sposób niepojęciowy, muszą być przedmiotami *noumenalnymi* – istnieją jako same w sobie, bez zapośredniczenia ze strony pojęć. Przedmioty tego rodzaju będą niewyrażalne w języku (Gaskin 2006, s. 169). Filozof następnie zestawia te spostrzeżenia z rozróżnieniem wprowadzonym przez Fregego na *Sinn* i *Bedeutung*. W propozycji McDowella to, co pojęciowe, nie jest częścią sfery odniesienia, lecz stanowi sferę sensu. Dla Gaskina oznacza to, że przedmioty istniejące w świecie *Bedeutungen* nie mają natury pojęciowej - jest to rodzaj kantowskich *rzeczy samych w sobie*, które zostają poddane pojęciowej strukturyzacji *dopiero* na poziomie ujęcia ich jako *Sinne*. Świat przedmiotu odniesienia znajduje się w konsekwencji poza zasięgiem poznania dojrzałego, racjonalnego podmiotu; będzie on światem o charakterze *noumenalnym*.

Gaskinowi umyka jednak fakt, że McDowell w swojej filozofii przyjmuje specjalne rozumienie fregowskiego sensu. Zdaniem brytyjskiego filozofa myśli, które są ustrukturyzowane z sensów (zdolności pojęciowych) nie potrzebują dodatkowego elementu, aby można było powiedzieć, że do czegoś się odnoszą; intencjonalność myśli, którą tworzą poszczególne *Sinne* polega na tym, że treść myśli odpowiada rzeczywistości. Treść myśli i rzeczywistość w takiej sytuacji są po prostu tym samym.

---

<sup>99</sup> „I would not dream of suggesting that a dog, say, does not see objects but only patterns of color (...). Of course objects - for instance predator or prey animals - can be among the features of its environment to which a brute is perceptually sensitive. As I suggested (...) ‘sensitivity to features of the environment’ can serve as a partial account of what the capacity to perceive is, indifferently between possessors and non-possessors of conceptual capacities” (McDowell 1998c s. 411).

*Bedeutung* posiada dla McDowella wyłącznie semantyczny charakter: jest sytuacją zgodności treści myślenia z tym, jak mają się rzeczy (McDowell 2019, s. 244). Tak samo będzie w przypadku doświadczenia - doświadczenie z uwagi na swój pojęciowy i pasywny charakter odnosi się do treści pojęciowej (do propozycjonalnie ustrukturyzowanego faktu). McDowell w swoim stanowisku (a przynajmniej w jego wersji z *Mind and World*) nie oddziela przedmiotu percepcji i treści, w jakiej ujmowany jest ów przedmiot.

Doniosłym momentem w historii recepcji filozofii McDowella jest krytyka konceptualizmu, którą prezentuje Charles Travis. Filozof w artykule *The Silence of the Senses* argumentuje przeciwko reprezentacjonizmowi w filozofii percepcji wykazując, że teza o pasywnym charakterze doświadczenia jest niespójna z tezą o jego reprezentacyjnym charakterze (Travis 2013, s. 23-58). Krytyka Trvisa jest prowadzona z pozycji relacjonizmu. Jego zdaniem doświadczenie percepcyjne dostarcza podmiotowi racji dotyczących jego otoczenia dzięki temu, że zawiera *wyglądy* rzeczy, czyli obiektywne właściwości, które owe posiadają pod pewnymi warunkami. Wyglądy są całkowicie zdeterminowane przez własności zmysłowe, jakie posiada percypowana rzecz w konkretnych warunkach obserwacji (np. niebieski krawat może w pewnych warunkach *wyglądać jak* krawat zielony).

Takie *wyglądy* są obiektywne i niezależne od podmiotu - z uwagi na to mogą być pojmowane jako forma pasywnej świadomości otoczenia (Gersel 2018, s. 16). Taki *wygląd* nie może jednak zapewniać podmiotowi treści reprezentacyjnej, ponieważ owa prezentuje świat jako będący w pewien określony sposób. Taka reprezentacja ma zbyt ogólny charakter aby mogła zostać uznana za *wygląd* - z uwagi na to Travis stwierdza, że jest ona rezultatem interpretacji tego, co jawi się w doświadczeniu percepcyjnym - nie można w związku z tym stwierdzić, że doświadczenie posiadające taką treść jest *pasywnym* procesem poznawczym (Travis 2013, s. 28).

McDowell modyfikuje swój konceptualizm pod naciskiem krytyki zaprezentowanej przez Trvisa. Uznaje, że doświadczenie nie zawiera treści w postaci propozycjonalnej, którą można wyrazić w przykładowym zdaniu: „Ten ptak to kardynał”. Doświadczenie nie jest złożone z takich pojęć jak *kardynał* czy *ptak* - czyli pojęć, które odpowiadają za rozpoznawcze umiejętności, dzięki którym można

identyfikować, że doświadczenie jest np. doświadczeniem ptaka, który jest kardynałem (McDowell 2013a, s. 259). McDowell zauważa, że gdy dwie osoby obserwują tę samą scenę (to, że, na przykład, na gałęzi siedzi ptak), to nie ma różnicy pomiędzy tym, co jawi się podmiotowi, który posiada pojęcie *kardynała* a tym, co jawi się podmiotowi, który nie posiada tego pojęcia. Różnica polega na tym, w jaki sposób oba podmioty reprezentują to doświadczenie.

McDowell nie twierdzi, że to pociąga za sobą fakt, iż doświadczenie nie posiada treści pojęciowej. Treść pojęciowa tym razem nie jest jednak interpretowana przez niego jako będąca treści propozycjonalną, lecz jako treść naocznościowa (McDowell 2013a, s. 260). Pojęcie treści naocznościowej jest nawiązaniem do Kanta i jego twierdzenia, że zdolności, które biorą udział w unifikowaniu różnych reprezentacji w sądzie, również biorą udział w unifikacji treści naocznościowej<sup>100</sup>. W sądzie, że przede mną znajduje się czerwona kostka wykorzystuję dwie zdolności pojęciowe, tj. *myślenie o czymś czerwonym* i *myślenie o czymś w kształcie kostki*. Do istoty sądenia należy to, że takie różne zdolności pojęciowe są zunifikowane w jego treści - mamy tutaj do czynienia z logiczną jednością dwóch zdolności pojęciowych w postaci sądu o *jednym* przedmiocie posiadającym różne właściwości. Kiedy wypowiadam sąd o tym, że przede mną znajduje się czerwona kostka, wypowiadam sąd o przedmiocie będącym *czerwoną kostką*, a nie sąd o przedmiocie będącym *czerwonym* i przedmiocie będącym *kostką*. Aby zrozumieć na czym polega spójność sądu można odwołać się do tego, co pisze w tej kwestii Gareth Evans w *The Varieties of Reference*. Takie sądy jak: „Harry jest szczęśliwy” oraz „John jest szczęśliwy” są kompleksami utworzonymi przez wykorzystanie przez podmiot pewnego rodzaju pojęciowych zdolności (Evans 1982, s. 101). W tych dwóch zdaniach została wykorzystana ta sama zdolność pojęciowa, czyli „posiadanie pojęcia szczęśliwości” oraz dwie różne zdolności, czyli „myślenie o Johnie” oraz „myślenie o Harrym”. Zdolności te mogą być łączone w jeden sąd dzięki bardziej podstawowej zdolności myślenia o przedmiocie. Z taką samą sytuacją mamy do czynienia w doświadczeniu. W standardowym doświadczeniu, powiedzmy, zielonego kubka, mamy do czynienia z różnymi własnościami zmysłowymi - różnych odcieni zieleni, kształtów, itd. Nie

---

<sup>100</sup> „Ta sama funkcja, która nadaje jedność różnym przedstawieniom w sądzie, daje również jedność samej tylko syntezy różnych przedstawień w naoczności. Jedność ta - ogólnie powiedziawszy - nazywa się czystym pojęciem intelektu” (Kant 2001, B105).



doświadczamy jednak każdej z tych własności w oderwaniu, lecz ujmujemy je jako elementy należące do zunifikowanego kompleksu własności: cylindrycznego, zielonego kubka. Zdolnością, która pozwala nam na taką unifikację własności jest pojęciowa zdolność myślenia o przedmiocie - dzięki niej możemy ujmować w percepcji zbiór własności jako przedmiot. To zdaniem McDowella świadczy, że taka zunifikowana treść naocznościowa może być określona mianem treści pojęciowej. Niemniej według filozofa taka treść nie posiada charakteru propozycjonalnego - treść propozycjonalna jest bowiem wynikiem dyskursywnej aktywności podmiotu poznającego. Polega ona na łączeniu ze sobą różnych znaczeń. Podmiot decyduje o tym, czy wyda sąd, na przykład, że *znajduje się przed nim czerwona kostka* - wówczas świadomie wykorzystuje zdolność myślenia o kostce oraz zdolność do myślenia o czymś czerwonym (McDowell 2013a, s. 262-263). Treść naocznościowa będzie zaś treścią, która jest podmiotowi *dana* (McDowell 2013a, s. 263). Jej jednorodna postać jest uwarunkowana przez to, że posiada on odpowiednie zdolności pojęciowe, pozwalające mu ujmować treść doświadczenia jako doświadczenie konkretnego przedmiotu posiadającego takie a takie własności. Niemniej doświadczenie nie polega na łączeniu ze sobą odpowiednich pojęć - jest ono procesem odbierania gotowej treści przez świadomość, która, chociaż niepropozycjonalna, posiada pojęciowy (bo zunifikowany) charakter.

Istotne jest tutaj to, że rzeczona naocznościowa reprezentacja dana w percepcji będzie treściowo uboższa niż reprezentacja propozycjonalna. W nowym konceptualizmie McDowella takie pojęcia jak *ptak* czy *kardynał* nie wchodzą w skład treści doświadczenia percepcyjnego. Zdolności pojęciowe, które odpowiadają za powstawanie treści percepcyjnej mają bardziej fundamentalny charakter - dotyczą własności zmysłowych takich jak barwa, kształt czy rozmiar, które są unifikowane dzięki zdolności myślenia o przedmiocie (McDowell 2013a, s. 261). To dzięki udziałowi takich zdolności owa treść posiada „jednolitą” naturę i możliwe jest na podstawie tej treści sformułowanie sądenia, które zawiera bardziej wyrafinowane pojęcia takie, jak *ptak* czy *kardynał*.

W odniesieniu do rozważań zawartych w *Mind and World* sprawa racjonalnego wpływu świata i myślenia polega na tym, że świat za pomocą doświadczenia dostarcza treści myśleniu. Doświadczenie w takim obrazie nie jest wyłącznie pośrednikiem pomiędzy treścią stanu umysłowego i światem, lecz

„przewodnikiem” treści. Według takiej koncepcji pomiędzy treścią doświadczenia, treścią umysłu oraz światem nie ma ontologicznej różnicy. Treść sądenia może być wyrażona w postaci: *że rzeczy mają się tak a tak*; doświadczenie posiada treść identyczną z treścią sądenia: *że rzeczy mają się tak a tak*; z kolei to, *że rzeczy mają się tak a tak* może być faktem. Z tego obrazu wynika *po pierwsze*, że treść umysłowa ma całkowicie pojęciowy charakter oraz *po drugie*, że jest ona elementem z którego składa się świat. W przypadku *Mind and World* treść pojęciowa jest interpretowana przez McDowella jako treść propozycjonalna. Oznacza to, że doświadczenie posiadając treść pojęciową, posiada treść propozycjonalną; taka treść może być z kolei tożsama z treścią przekonania, które formułujemy na podstawie tego doświadczenia. Jeżeli zachodzi równoważność pomiędzy faktem, doświadczeniem i sądem, to mamy do czynienia z sytuacją, w której świat wywiera racjonalny nacisk na podmiot poznający.

Biorąc pod uwagę wyłącznie *Mind and World* McDowell w zasadzie nie rozważa potrzeby wprowadzenia rozróżnienia na to, jakie sądy stanowią aspekt rzeczywistości, a jakie są, na przykład, tylko jej dyskursywnym ujęciem. Różnica zostaje *implicite* wprowadzona dopiero w *Avoiding the Myth of the Given*. Filozof zdaje sobie tam sprawę, że poszczególne podmioty poznawcze różnią się między sobą pod względem tego, jakimi zdolnościami rozpoznawczymi dysponują. Przykładowo, Piotr może rozpoznać, że obserwowany przez niego czarny, średniej wielkości ptak jest kosem, Agata może rozpoznać, że jest to samiec kosa, z kolei Wojciech może zdawać sobie sprawę wyłącznie z tego, że znajduje się przed nim średniej wielkości czarny ptak. Niemniej trzy wymienione wyżej osoby mają do czynienia z tą samą treścią percepcyjną. Pojęcia, które wchodzą w skład treści doświadczenia Piotra, Agaty i Wojciecha będą miały bardziej fundamentalny charakter od pojęć takich, jak *kos*, *samiec kosa*, czy *ptak* - będą dotyczyć własności zmysłowych takich, jak barwa, kształt czy rozmiar (McDowell 2013a, s. 261). Należy wobec tego zauważyć, że takie rzeczy, jak początek wiosny czy początek burzy w nowym konceptualizmie McDowella nie mogą być uznane za aspekty rzeczywistości. Jeżeli sądy w rodzaju *zaczęła się wiosna* są wyłącznie rezultatem dyskursywnej „obróbki” materiału percepcyjnego, to na gruncie tej koncepcji przestaje być prawdą, że fakt, iż zaczęła się wiosna jest „przenoszony” w doświadczeniu percepcyjnym ze świata do myśli. Doświadczenie nie zawiera bowiem w swojej treści takich faktów, jak początek

wiosny. Czy można wobec tego przyjąć, że świat wywiera racjonalny wpływ na myślenie podmiotu gdy ten myśli o tym, że zaczęła się wiosna? Jeżeli treść percepcji jest rezultatem działania pojęć dotyczących zmysłowych własności, nie możemy uznać, że świat, który zawiera fakty w rodzaju *początku wiosny*, jest obecny w tak rozumianym doświadczeniu.

## 2.9 Podsumowanie

W poprzednim rozdziale zostało zasygnalizowane, że McDowell przyjmuje w swojej filozofii identyczościową teorię prawdy (1.3). Koncepcja ta została przywołana w kontekście rozważań nad sposobem, w jaki filozof rozumie treść nastawień propozycjonalnych. Dla autora *Mind and World* treścią przekonań prawdziwych jest fakt. Gdy jestem przekonany, że *przede mną znajduje się kubek z kawą* i przede mną faktycznie znajduje się kubek z kawą, to treścią mojego przekonania jest ów faktyczny stan rzeczy.

Z powyższego obrazu można wyciągnąć kilka interesujących wniosków. W pierwszej kolejności warto zwrócić uwagę, że zgodnie z nim treści o propozycjonalnej strukturze (*to, że przede mną znajduje się kubek z kawą*), w pewnych okolicznościach stanowią fragment rzeczywistości. McDowell rozumie sąd jako coś ustrukturyzowanego ze zdolności pojęciowych posiadanych przez podmiot. Właściwą treścią pojęć czyli tym, do czego podmiot odnosi się podczas wykorzystania tych zdolności (a przynajmniej tych, które wchodzą w skład przekonań o percepcji) - jest treść percepcyjna. To pociąga za sobą twierdzenie, że kiedy podmiot jest przekonany o czymś na podstawie weredycznego doświadczenia, to owo doświadczenie stanowi *odsłonięcie* pewnego fragmentu rzeczywistości dla podmiotu. Myślenie i doświadczenie - pojęcia i naoczność - są w konsekwencji pojmowane przez McDowella jako dwie strony tego samego - dwie strony procesu nakierowywania się umysłu na świat. Należy przy tym podkreślić, że nie stanowią one dwóch rodzajów treści. Doświadczenie jest niezbędne w obrazie intencjonalności nie dlatego, że posiada treść niepojęciową, która może dostarczać treści pojęciom,

lecz z powodu swojego *pasywnego* charakteru. Transcendentalna rola doświadczenia percepcyjnego w *Mind and World* polega wywieraniu przez percepcję racjonalnego *nacisku* na myślenie podmiotu, poprzez otwieranie go na to, jak mają się rzeczy. W stanowisku McDowella cały stosunek poznawczy posiada charakter pojęciowy. Pojęciowy charakter ma nie tylko myślenie, ale także doświadczenie oraz przedmiot poznania, czyli świat.

W tym rozdziale skupiłem się w szczególności na rekonstrukcji poglądów McDowella na temat dwóch ostatnich członów rzeczoności. W pierwszym rzędzie przedstawiłem wyjaśnienie tezy McDowella głoszącej, że doświadczenie posiada treść pojęciową. Interpretację konceptualizmu z *Mind and World* oparłem między innymi na zaprezentowaniu dyskusji dotyczącej reprezentacyjnej treści percepcji. Z jednej strony, jeżeli charakteryzujemy treść percepcji jako twierdzenie, że posiada ona warunki poprawności, to wydaje się właściwym stwierdzenie, że ową treść konstytuują pojęcia, posiadające funkcję reprezentującą w pewien sposób to, jak mają się rzeczy (który może być poprawny lub niepoprawny). Tak możemy opisać jedną z motywacji stojących za tezą, że percepcja posiada charakter pojęciowy. Z drugiej jednak strony, jak pokazuje Christopher Peacocke, wciąż możemy zaproponować koncepcję treści percepcji, która będzie treścią o charakterze niepojęciowym, lecz mimo to będzie posiadała warunki poprawności. Sednem konceptualizmu McDowella jest zaś twierdzenie, że doświadczenie powinno przede wszystkim zapewniać podmiotowi dobre racje za przyjmowaniem przekonań o świecie, jeżeli ma być pojmowane jako czynnik konstytuujący treść myślenia. Pojęciowo nieartykułowalna treść percepcji w stanowisku Peacocke'a nie może zapewniać podmiotowi takich racji.

Konceptualizm McDowella z *Mind and World* można podsumować w ramach dwóch twierdzeń:

- 1) W tworzeniu się treści percepcji biorą udział konkretne zdolności pojęciowe podmiotu (np. zdolność do myślenia o pewnej brawie, zdolność do myślenia o kubku, etc.).
- 2) Treść percepcji jest pojęciowo artykułowalna - jej treścią jest treść sądu (np. *to, że przede mną znajduje się kubek z kawą*).

Kluczowym elementem stanowiska McDowella jest to, że naoczności i pojęcia są nierozzerwalnie związanymi ze sobą członami relacji intencjonalności. Jak zostało zasygnalizowane w ramach rozważania argumentu transcendentznego McDowella, myślenie pojęciowe jest czymś w swej istocie nakierowanym na doświadczenie - nie ma bowiem czegoś takiego jak myślenie, które nie operuje na jakiejś treści. Niemniej, jeżeli doświadczenie ma być czynnikiem zapewniającym myśleniu treści, musi ono posiadać specjalną naturę - musi mieć treść pojęciową. Koło się zamyka. Treść jest wytwarzana w ramach współzależności pomiędzy pojęciami i naocznością. Nie można uczynić pojęcia *treści* zrozumiałym w oderwaniu od któregośkolwiek z tych członów. Co więcej, nie można uczynić sensownymi ani pojęć ani naoczności (charakterystycznej dla podmiotu racjonalnego) w oderwaniu od siebie.

Biorąc pod uwagę ogólne założenia projektu filozoficznego McDowella, a w szczególności tezę o tym, że treścią przekonania prawdziwego jest fakt (sąd i fakt są w takiej sytuacji ze sobą tożsame), należy zwrócić uwagę na to, jaki obraz świata wyłania się z takiego stanowiska. Jest to świat, który składa się z rzeczy możliwych do pomyślenia. Wszystkie rzeczy, które są możliwe do pomyślenia mają naturę pojęciową. Jeżeli mogę pomyśleć, że *przede mną znajduje się kubek z kawą*, to fakt znajdowania się przede mną kubka z kawą ma treść pojęciową. W związku z tym błędne będą interpretacje, głoszące, że teza o pojęciowej naturze świata jest równoznaczna z twierdzeniem o tym, że świat jest wytworem myślenia. Pojęciowa natura świata polega na tym, że składa się z rzeczy, które mogą być objęte w myśli. Dzięki temu, że posiadam rozmaite zdolności pojęciowe mogę formułować różne myśli o takich rzeczach, jak konkretny, obserwowany przeze mnie w tym momencie kubek z kawą. Chociaż treścią pojęcia *ten kubek z kawą* nie jest deskrypcja określona, lecz treść mojego doświadczenia percepcyjnego, to mimo takiej jego naocznościowej natury, mogę go wykorzystać do formułowania sensownych myśli. To, według McDowella, wystarczy żeby określić coś mianem pojęcia.

Uzasadnione będą jednak wątpliwości czy argument transcendentny McDowella rzeczywiście dowodzi, że niezależny od myślenia i doświadczenia świat odgrywa normatywną rolę w determinowaniu treści umysłowej. McDowell twierdzi, że zjawisko przewodzenia treści od świata do myślenia poprzez doświadczenie ma miejsce wyłącznie w przypadku gdy percepcja jest weredyczna. Wówczas wystąpienie faktu, że *p* wpływa na treść doświadczenia, że *p*, które determinuje treść

przekonania, że p. Tylko w takim przypadku świat dostarcza treści myśleniu. Natomiast jeżeli doświadczenie jest nieweredyczne, podmiot może mylnie przyjąć, że jego doświadczenie jest przypadkiem percypowania tego, jak mają się rzeczy i na tej podstawie przyjąć błędne przekonanie o świecie. Warto w tym miejscu postawić pytanie, czy podmiot może kiedykolwiek wiedzieć, że jego doświadczenie jest zgodne z tym, jak mają się rzeczy?

McDowell stara się odpowiedzieć na to pytanie w ramach swojego dysjunktywizmu epistemologicznego. Epistemologia autora *Mind and World* opiera się na twierdzeniu, że podmiot, w sprzyjających okolicznościach, może mieć dostęp do niepodważalnej racji o tym, że ma miejsce fakt, że p. W następnym rozdziale przedstawię rekonstrukcję tego stanowiska. Będzie to równoznaczne z położeniem gruntu pod krytykę stanowiska McDowella, którą przedstawiam w ostatnim rozdziale niniejszej rozprawy.

### Rozdział III: Dysjunktywizm epistemologiczny Johna McDowella

Główną cechą epistemologicznego stanowiska McDowella jest to, że w jego ramach nie mamy do czynienia z konkretną odpowiedzią na sceptycyzm wobec wiedzy percepcyjnej. Autor *Mind and World* pokazuje, że sam problem postawiony przez sceptyka opiera się na nieprawidłowych założeniach filozoficznych. Taki stosunek McDowella wobec sceptycyzmu wynika z ustaleń na bardziej podstawowym poziomie. Jak zostało pokazane w poprzednich rozdziałach, filozoficzną troską autora *Mind and World* jest przede wszystkim problem intencjonalności. Transcendentalna strategia przyjęta przez McDowella polega na ugruntowaniu rozważań filozoficznych na twierdzeniu, którego nie może podważyć nawet sceptyk, a mianowicie, że *myślenie posiada treść*. Pomimo tego, że rozważania o intencjonalności nie wchodzą w zakres zainteresowania epistemologii, to jest ono fundamentalne dla refleksji teoriopoznawczych. Myślenie musi mieć bowiem intencjonalny charakter, aby można było stosować względem niego kategorie *prawdziwości* czy *uzasadnienia*. W swoim głównym dziele - *Mind and World* - McDowell pokazuje, jakie zobowiązania pociąga za sobą przyjęcie, że *myśli są o czymś*. Intencjonalna treść myślenia opiera się na konieczności uznania, że doświadczenie stanowi przewodnik pomiędzy umysłem i światem - doświadczenie musi być rozumiane jako *otwartość umysłu na świat* aby można było zachować twierdzenie o intencjonalności myślenia empirycznego. Musimy zatem uznać, że przynajmniej w  *pewnych sytuacjach* doświadczenie jest percypowaniem tego, jak mają się rzeczy. Oznacza to, że oprócz tego, iż percepcja w stanowisku McDowella posiada treść pojęciową, to również jest ona analizowana w kategoriach alternatywy rozłącznej: jest ona albo percepcją tego, jak mają się rzeczy, albo wyłącznie *jawieniem się* tego, jak mają się rzeczy.

McDowell uważa, że problem sceptycyzmu jest konsekwencją epistemologicznych założeń dotyczących doświadczenia zmysłowego. Istotne jest to bowiem, na co kładzie się nacisk w namyśle nad poznaniem zmysłowym. Filozof uważa, że w tradycji epistemologicznej zbyt dużo uwagi poświęca się złudnemu charakterowi doświadczenia zmysłowego. Z twierdzenia o zawodności doświadczenia wyciąga się wniosek, że stanowi ono zasłonę na świat, a nie na niego otwartość.

Strategia brytyjskiego filozofa wobec epistemologicznego problemu percepcji jest następująca: problem percepcji (odmówienie jej stanowienia *otwartości na świat*) jest konsekwencją przyjęcia tradycyjnej perspektywy teoriopoznawczej, czyli uznania, że percepcje złudne i weredyczne posiadają ten sam status epistemiczny, tj. są podważalnymi racjami epistemicznymi. Fakt, że doświadczenie może nas łudzić, jest dla McDowella czymś oczywistym. Nieoczywiste jest jednak wyciąganie z tego faktu dalekosiężnych wniosków dotyczących wiedzy percepcyjnej. McDowell w swoim stanowisku epistemologicznym usiłuje pokazać, że ze złudności percepcji nie wynika, że doświadczenie zmysłowe w *każdym przypadku* jest podważalną racją epistemiczną. Z tego, że coś czasem szwankuje, nie oznacza jeszcze, że całkowicie nie działa - pomimo tego, że czasami nie widzimy świata takim, jakim jest on faktycznie, nie wynika jeszcze, że doświadczenie nigdy nam świata jako takiego nie prezentuje.

W dalszej części niniejszego rozdziału zostaną opisane motywacje, jakie stoją za sceptycyzmem względem wiedzy percepcyjnej. Opierają się one w szczególności na argumencie z istnienia doświadczeń nieweredycznych. Wskazanie na to, że w niektórych sytuacjach doświadczenie percepcyjne wprowadza podmiot w błąd jest uzupełnione zasadą *identyczności tego, co nieodróżnialne* oraz zasadą *najwyższego wspólnego czynnika*. Dysjunktywizm epistemologiczny McDowella, który zostanie omówiony w kolejnych podrozdziałach opiera się na odrzuceniu drugiej zasady i zaakceptowaniu pierwszej. Należy wobec tego przynajmniej zarysować treść tych zasad oraz filozoficzny obraz na którego gruncie zostały one sformułowane.

### **3.1 Pytanie o przedmiot percepcji**

Tim Crane jako istotę epistemologicznego problemu percepcji wymienia cztery twierdzenia dotyczące natury doświadczenia zmysłowego (Crane 2005, s. 5-6):

- 1) *Niezależność od umysłu.*
- 2) *Zależność od przedmiotu.*



3) *Możliwość halucynacji.*

4) *Identyczność tego, co nieodróżnialne subiektywnie.*

Twierdzenie 1) oraz 2) jest zgodne z realistycznym rozumieniem przedmiotu percepcji: przedmiotem doświadczenia jest świat zewnętrzny wobec umysłu (przedmioty fizyczne, a także dotyczące ich fakty). Oznacza to, że treść doświadczenia jest częściowo zdeterminowana przez te przedmioty. Powyższa teza pociąga za sobą epistemologicznie przekonanie o tym, że wiedza o pewnym fakcie jest oparta na doświadczeniu tegoż: wiem, że przede mną znajduje się kubek z kawą, bo widzę, że tam jest. Po przyjęciu twierdzeń 1) oraz 2) taka racja uzasadniająca moje przekonanie nie może być podważona: jeżeli widzę, że po mojej lewej stronie znajduje się kubek z kawą, to mogę również to wiedzieć, bo moje doświadczenie jest zdeterminowane przez stan rzeczy. Uznanie twierdzenia 3), a także twierdzeń wiążących się z nim (np. o możliwości wystąpienia iluzji), może zaś prowadzić do zdania sobie sprawy z problematyczności twierdzeń 1) i 2).

Punktem wyjścia epistemologicznego problemu percepcji jest zatem stanowisko bezpośredniego realizmu (czasem również określanego mianem naiwnego realizmu). Zgodnie tym poglądem doświadczenie jest bezpośrednim doświadczeniem świata fizycznego, który jest tutaj rozumiany jako świat, którego istnienie w żaden sposób nie jest zależne od percepcji czy myśli podmiotu poznającego (Smith 2002, s. 1). Według takiej koncepcji możemy przyjąć, że doświadczenie *otwiera nas na świat*: mamy przekonania o tym, jak mają się rzeczy w świecie, bo ów stanowi przedmiot naszego doświadczenia.

Taki pogląd o wiedzy percepcyjnej okazuje się jednak filozoficznie kontrowersyjny. Jego problematyczność wykazano w licznych argumentach, mających na celu było podważenie, że przedmiotem doświadczenia są niezależne od umysłu przedmioty fizyczne. Krytyka tego rodzaju była formułowana już przez Kartezjusza oraz empirystów brytyjskich, zaś pełną formę uzyskała w XX-wiecznej filozofii analitycznej. Przeciwnicy realizmu bezpośredniego w głównej mierze opierali swoje argumenty na sytuacjach iluzyjnych, halucynacjach oraz zjawisku zmienności perspektywicznej. Oprócz tego możemy wymienić również m. in. argumenty z jakości wtórnych (Robinson 1994, s. 59-60) oraz opóźnienia czasowego (Suchting 1969, s. 46-56). Wszystkie te rodzaje krytyki opierają się zaś na

zastosowaniu zasady Leibniza o identyczności przedmiotów nierozróżnialnych (Smith 2002, s. 8).

Weźmy pod uwagę przykład iluzji: podmiot doświadcza, że przedmiot  $x$  posiada właściwość  $P$ , chociaż  $x$  faktycznie nie posiada tej właściwości: przykładami tego może być doświadczenie prostego kija zanurzonego w wodzie, który wygląda na zagięty, lub mających tę samą długość linii w iluzji Mullera–Lyera, które sprawiają wrażenie nierównych. Oprócz tego możemy wymienić rzadszą, ale również powszechnie występującą okoliczność, jaką jest doświadczenie czegoś, czego realnie nie ma: w przypadku halucynacji wywołanej chorobą lub zażyciem środków psychoaktywnych. Co więcej, jako problematyczne wskazuje się również przypadki, w których to, co spostrzegane w sprzyjających okolicznościach (tj. takich, które nie pociągają za sobą doświadczeń iluzyjnych bądź halucynacji) zmienia swoje właściwości zależnie od perspektywy obserwującego: oglądany przedmiot, który uznajemy za okrągły pod kątem zmienia kształt na eliptyczny, zaś kilkupiętrowy dom, gdy oddalimy się od niego na odpowiednio dużą odległość, staje się nie większy niż nasz kciuk.

Przywołana krytyka stanowi wyzwanie dla zwolennika naiwnego realizmu. Podważa bowiem jego tezę, że doświadczenie prezentuje nam to, jak mają się rzeczy *niezależnie* od tego, jak ujmuje ją podmiot poznający. W przytoczonych wyżej sytuacjach przedmioty, które percypujemy, albo w ogóle nie są częścią niezależnego świata (w przypadku halucynacji), albo właściwości, które posiadają nie są zgodne z właściwościami rzeczy percypowanymi w normalnych warunkach (w przypadku iluzji), albo właściwości przedmiotu zmieniają się wraz ze zmianą perspektywy z której jest on obserwowany (w przypadku zmienności perspektywicznej). W świetle tej krytyki teza, że doświadczenie w sposób bezpośredni prezentuje podmiotowi rzeczy niezależne od umysłu wydaje się problematyczna. Biorąc pod uwagę to, że percypowane przedmioty podczas halucynacji nie istnieją poza umysłem podmiotu percypującego, należy stwierdzić, iż doświadczenie w takim przypadku prezentuje podmiotowi coś innego, niż fragment świata niezależnego od umysłu. Jeżeli chodzi o iluzje i zjawisko zmienności perspektywicznej, to mamy tutaj do czynienia z względnie niewielkimi nieregularnościami w percepcjach niektórych właściwości posiadanych przez przedmioty. To jednak łamie prawo Leibniza o tożsamości przedmiotów nieodróżnialnych, głoszące, że dla każdego przedmiotu  $x$  i  $y$ , jeżeli  $x$  jest

tożsamy z  $y$ , to dla każdej cechy  $P$ , jeśli  $x$  ma cechę  $P$ ,  $y$  ma cechę  $P$  (Robinson 1994, s. 32). Złamanie tego prawa w przypadku percepcji oznacza, że to, czego doświadczamy nie jest tożsamy z przedmiotem fizycznym – ponieważ przedmiot fizyczny (prosty kij) oraz przedmiot percepcji (złamany kij) mają różne kształty – stosując się do tego prawa musimy uznać, że wobec takich różnic w posiadanych cechach, oba przedmioty nie są ze sobą tożsame. Tak samo w przypadku zmienności perspektywicznej. Jak pokazuje Moore w swoim słynnym przykładzie, jedna koperta oglądana z odmiennych perspektyw jawi się na różne sposoby: może mieć kształt romboidalny lub prostokątny (zależnie od kąta patrzenia) może być biała lub przybrać odcień szarości (zależnie od tego, w jaki sposób pada na nią światło) - nie możemy uznać, że wszystkie te cechy posiada jeden przedmiot, bo wówczas przyjęlibyśmy, iż posiada on cechy wykluczające się (Moore 1967, s. 97-100).

Jak podsumowuje wyniki argumentu z iluzji Howard Robinson:

*„W niektórych/wielu/większości/wszystkich przypadkach percepcji, jesteśmy świadomi czegoś, co posiada inne własności zmysłowe, niż te posiadane przez fizyczny przedmiot, który uznajemy za percypowany. To czego jesteśmy świadomi, zatem, jest czymś innym od rzekomo percypowanego przedmiotu”* (Robinson 1994, s. 31).

Kolejnym ważnym krokiem w argumentacji przeciwko naiwnemu realizmowi jest przyjęcie tzw. „zasady wspólnego czynnika” (McDowell 1998a, s. 386), określanej także mianem „zasady wspólnego rodzaju” (Martin 2004, s. 40). Głosi ona, że jeżeli doświadczenia są subiektywnie nieodróżnialne, to stanowią ten sam rodzaj doświadczenia percepcyjnego - zarówno na poziomie metafizycznym oraz epistemicznym. Subiektywna nieodróżnialność przedmiotów  $a$  i  $b$  jest odniesiona do stanu wiedzy podmiotu dokonującego odróżnienia – jeżeli podmiot w czasie dokonywania rozróżnienia nie posiada wiedzy pozwalającej odróżnić  $a$  i  $b$ , wówczas  $a$  i  $b$  są nieodróżnialne (Williamson 1991, s. 8). Jeżeli zatem ograniczymy się wyłącznie do tego, co w danym momencie percypowane (bez uwzględnienia innych doświadczeń lub przekonań), nie będziemy w stanie ocenić, czy to, co przez nas doświadczane jest tym, jak mają się rzeczy, a nie, na przykład, iluzją lub

halucynacją<sup>101</sup>. W tych trzech sytuacjach możemy mieć bowiem do czynienia z taką samą treścią percepcji:

“Gdy mam halucynację zaśnieżonego krajobrazu lub gdy ostre słońce odbijające się od gładkiej powierzchni aluminiowego dachu wywołuje iluzję zaśnieżenia oraz gdy faktycznie widzę śnieg za oknem, to wydaje się, że we wszystkich tych przypadkach jest coś takiego, co prezentuje moje doświadczenie: za każdym razem jest to jakaś zaśnieżona przestrzeń” (Schetz 2013, s. 275).

Wobec powyższych ustaleń, niektórzy filozofowie wysuwali propozycje dotyczące tego, co *rzeczywiście* stanowi przedmiot doświadczenia zmysłowego. Jeżeli treść doświadczeń weredycznych i złudnych jest subiektywnie nieodróżnialna i, co za tym idzie, są to doświadczenia tego samego rodzaju, to może rodzić się tutaj pytanie o ich wspólny grunt. Howard Robinson formułuje w nawiązaniu do tego *zasadę fenomenalną*, która głosi, że jeżeli podmiotowi jawi się zmysłowo coś, co posiada pewną własność zmysłową, to istnieje coś, czego podmiot jest świadomy i co posiada tę własność zmysłową (Robinson 1994, s. 32). Problemem jest oczywiście istnienie doświadczeń nieweredycznych - jeżeli możliwe jest, że przedmiotem naszego doświadczenia nie jest niezależny od umysłu przedmiot fizyczny, musimy poszukać innego rodzaju nośnika wspomnianych w *zasadzie fenomenalnej* Robinsona własności zmysłowych.

Można na przykład przyjąć, że przedmiotem doświadczenia nie są przedmioty fizyczne, lecz na przykład *dane zmysłowe* czyli niefizyczne, logicznie prywatne, posiadające zmysłowe jakości (takie jak kształt, kolor, głośność) nieintencjonalne treści (Robinson 1994, s. 2). *Dane zmysłowe*, pomimo tego, że stanowią bezpośredni

---

<sup>101</sup> Można oczywiście w tym miejscu przywołać wątpliwość Johna Austina, czy, na przykład iluzja i doświadczenie weredyczne rzeczywiście są od siebie nieodróżnialne: „No cóż zaczniemy od pytania, czy kij ‘wygląda na złamany’. Nie wygląda on dokładnie tak jak złamany kij, jak złamany kij, który jest poza wodą” (Austin 1993, s. 432-433). Filozof stwierdza wobec tego, że nie możemy powiedzieć, iż kij zanurzony w wodzie wygląda tak, jak złamany kij, który jest poza wodą. Z uwagi na ten fakt musimy uznać, że doświadczenia te są od siebie odróżnialne. Trzeba jednak zauważyć, że istnieje duża szansa, iż takie percepcje będą nieodróżnialne na podstawowym poziomie konceptualizacji – na przykład w związku z tym, że podmiot nie zdaje sobie sprawy, że kij wygląda na złamany przez zjawisko załamania światła na powierzchni wody. Bez tej wiedzy fakt, że kij jest zanurzony w wodzie będzie miał dla podmiotu znaczenie nie większe, niż, na przykład, pora dnia, albo temperatura, w której kij jest obserwowany. Taki fakt nie będzie stanowił dla niego podstawy do rozróżnienia tych dwóch rodzajów percepcji. Wynika to z tego, że nieodróżnialność przedmiotów *a* i *b* jest zależna do stanu wiedzy podmiotu dokonującego odróżnienia – jeżeli podmiot w czasie dokonywania rozróżnienia nie posiada wiedzy pozwalającej odróżnić *a* i *b*, wówczas *a* i *b* są nieodróżnialne.

przedmiot percepcji są również istotnym materiałem epistemicznym. Albowiem, wiedza o takim bezpośrednio percypowanym elemencie poznania, w związku z tym, że jest czymś do czego mamy bezpośredni dostęp może być uznawana za wiedzę pewną. Price ilustruje tę myśl w słynnym przykładzie z pomidorem<sup>102</sup>.

Epistemiczne znaczenie *danych zmysłowych* dobrze oddaje rozróżnienie dokonane przez Russella na wiedzę bezpośrednią oraz wiedzę przez opis (Russell 2004, s. 54-55). Wiedza bezpośrednia polega na uświadamianiu sobie wprost pewnych rzeczy, tj. bez uprzedniej wiedzy i wnioskowań. Przedmiotem takiej wiedzy według Russella są *dane zmysłowe*. Gdy znajduję się w obecności pewnego przedmiotu - np. zielonego kubka - jestem bezpośrednio zaznajamiany z *danymi zmysłowymi*, tworzącymi „wygląd” owego kubka: jego kolor, kształt, twardość, miękkość, itd. - tych rzeczy jestem *bezpośrednio świadomy* kiedy doświadczam przedmiot. Poznanie *danych zmysłowych*, które sprawiają, że pewien przedmiot mi się jawi jest wiedzą bezpośrednią. Natomiast wiedza o przedmiocie jako obiekcie fizycznym będzie wiedzą przez opis. Zostaje tutaj wyrażona niemalże kartezjańska pewność dotycząca podstawy wiedzy – niemożliwe jest wątplenie, że posiadam zmysłową daną zieleni – mogę wątpić, czy prawdziwe jest zdanie „Kubek jest zielony” – taka wiedza może zostać podważona. Możliwa jest bowiem okoliczność, w której druga osoba będzie widziała kubek w kolorze szarym, a nawet ja sam zacznę widzieć kubek o innej barwie gdy zmieni się oświetlenie. Jednak wiedzą absolutnie pewną będzie zdanie: „Posiadam wrażenie zielonego”, czy nawet „Widzę zielono”. Russell uznaje, że do posiadania wiedzy wyrażonej w takich zdaniach nie muszę posiadać żadnej uprzedniej wiedzy. Z uwagi na to zdania dotyczące bezpośrednich spostrzeżeń mogą stanowić fundament wiedzy.

Inną strategią rozwiązania epistemologicznego problemu percepcji jest uznanie, że przedmiotem doświadczenia jest fenomenalna modyfikacja zachodząca na poziomie świadomości podmiotu - z tego powodu możliwe jest, że sposób percypowania jednego przedmiotu zmienia się zależnie od warunków, w jakich jest

---

<sup>102</sup> „Widząc pomidor mogę wątpić w wiele rzeczy. Mogę powątpiewać, czy to rzeczywiście jest pomidor a nie chytrze pomalowany kawałek wosku. Mogę powątpiewać, czy w ogóle znajduje się tam jakakolwiek rzecz materialna. Być może to, co wziąłem za pomidor, w rzeczywistości jest odbiciem; być może padłem ofiarą halucynacji. Nie mogę jednak wątpić w jedną rzecz: że istnieje trochę wypukła okrągła plama, wyróżniająca się spośród tła innych barwnych plam, posiadająca przy tym pewną wizualną głębię, oraz że cała ta kolorowa przestrzeń jest bezpośrednio dostępna mojej świadomości” (Price 1995, s. 47).

on obserwowany. Taki sposób podejścia do przedmiotu percepcji jest nazywany „koncepcją przysłówkową”. Zwolennikami tego stanowiska byli m. in. Chisholm (1957, s. 115-189) oraz Sellars (1975, s. 144-160).

Chociaż wiedza o świecie nie może być bezpośrednio wywiedziona z doświadczenia percepcyjnego (z uwagi na sytuacje nieweredyczne przekonanie oparte na doświadczeniu będzie bardzo wątpliwe), może być jednak częściowo z niego wywnioskowana. Treść percepcji nie może stanowić bezpośredniego uzasadnienia naszej wiedzy o tym, jak mają się rzeczy, może jednak dostarczyć częściowych racji za przyjęciem dotyczącego ich przekonania. Według teoretyków danych zmysłowych, z uwagi na to, że nie możemy wątpić w to, co postrzegamy bezpośrednio, to owa poznawcza bezpośredniość może być uznana za podstawę wiedzy (Ghijsen 2016, s. 3).

Wobec powyższego, naturalne wydaje się przyjęcie, że poziom epistemiczny w epistemologicznym stanowisku musi być poszerzony o dodatkowy element, który pośredniczy pomiędzy naszymi przekonaniem a tym, jak mają się rzeczy. Przedmiotem percepcji nie mogą być zatem przedmioty zewnętrzne wobec umysłu, lecz *dane zmysłowe* lub *fenomenalna modyfikacja*. Innymi słowy można przyjąć, że przedmiotem percepcji jest jedynie to, co się podmiotowi *jawi*. Teoria „jawieniowa” będzie jednym ze sposobów rozwiązania epistemologicznego problemu percepcji. Jest to możliwe w jej ramach, ponieważ obecna jest w niej gruntowna modyfikacja rozumienia natury przedmiotu percepcji. Roderick Chisholm twierdzi, że nie ma sprzeczności w przekonaniu „Zdaję sobie sprawę, że nie ma centaurów, lecz to dziwne zwierzę z pewnością *wygląda* jak centaur”, ponieważ zdanie o postaci: „*x jawi się mi tak-a-tak*” nie implikuje zdania, że „*x jest takie-a-takie*” (Chisholm 1957, s. 115). Wedle takiego obrazu widzenie X-a oraz sam X są czymś różnym – wobec tego przekonanie o tym, czego się doświadcza być niezgodne z tym, jak jest naprawdę. Taka konkluzja pociąga za sobą *Teorię Jawienia się [Theory of Appearing]* zgodnie z którą w percepcji jesteśmy świadomi, że jeden lub więcej przedmiotów *jawi się* podmiotowi *tak-a-tak* (Alston 1999, s. 182). Taki sposób rozumienia przedmiotu doświadczenia jest bardziej umiarkowany i „epistemologicznie bezpieczny”, niż ten proponowany przez realizm bezpośredni, ponieważ jest zgodny z tezą, że możliwe są przypadki, w których percepcja nie prezentuje świata

niezależnego od umysłu, lub czyni to w sposób, który może wprowadzić podmiot w błąd.

Z epistemologicznego punktu widzenia takie rozumienie przedmiotu doświadczenia otwiera drogę do sceptycyzmu, który może być oparty na hipotezie Kartezjusza o „demonie zwodzicielu” lub jej współczesnej wersji o „mózgu w naczyniu” sformułowanej przez Hilarego Putnama. Jest bowiem logicznie możliwe, że doświadczenie, że  $x$  jest  $F$  będzie za każdym razem stanem wywołanym za sprawą działania zwodniczego demona lub genialnego i szalonego naukowca, pobudzającego w odpowiedni sposób mój mózg, a nie stanem znajdowania się w przyczynowej zależności z faktem, że  $x$  jest  $F$ . Co za tym idzie fakt, że posiadam doświadczenie  $x$  jest  $F$  jest logicznie spójny z tym, że  $x$  nie jest  $F$ . Biorąc to pod uwagę mamy podstawy do zanegowania twierdzenia, że doświadczenie percepcyjne może kiedykolwiek uzasadnić przekonanie o tym, jak mają się rzeczy w świecie.

### **3.2 Koncepcje uzasadnienia percepcyjnego: dysjunktywizm epistemologiczny, ewidencjalizm i reliabilizm procesu**

Stanowisko epistemologiczne McDowella jest określane mianem dysjunktywizmu epistemologicznego. Dysjunktywizm opiera się na odrzuceniu *zasady wspólnego czynnika* (zwanej także *zasadą wspólnego rodzaju*). Według tego stanowiska percepcje weredyczne i nieweredyczne, pomimo tego, że są „fenomenalnie nieodróżnialne”, różnią się pod innym względem.

Dysjunktywizm jest stanowiskiem inspirowanym pracami J. M. Hintona (1973) oraz Johna Austina (1993b). Następnie był rozwijany i popularyzowany między innymi w pracach Paula Snowdona (1980-1), Michaela Martina (2002; 2004), Johna McDowella (1982; 1986) oraz Duncana Pritcharda (2012).

Istotną stanowiska dysjunktywistycznego jest odrzucenie twierdzenia, że subiektywna nieodróżnialność doświadczeń nieweredycznych i weredycznych

świadczy o ich identyczności na innym poziomie. W związku z powyższym, dysjunktywiści analizują doświadczenie percepcyjne w następujących kategoriach: percepcja może być, *albo* percepcją weredyczną (czyli percepcją zgodną z tym, jak mają się rzeczy), *albo* percepcją złudną (iluzją lub halucynacją)<sup>103</sup>. W przypadku percepcji weredycznej rzeczona „zgodność” możemy rozumieć jako zgodność pomiędzy treścią doświadczenia oraz stanu świata. Możemy w związku z tym powiedzieć, że stan percepcyjny *x* weredycznie reprezentuje stan świata *y* wtedy i tylko wtedy gdy (i) *x* posiada treść *y* oraz (ii) *y* ma miejsce (Cohen 2015, s. 1514). Takie rozumienie zgodności uzupełnia się także warunkiem przyczynowej relacji percepcji z przedmiotem od niej niezależnym:

„Percepcja jest zgodna z rzeczywistością wtedy i tylko wtedy gdy, jest powodowana przez istniejący niezależnie od niej przedmiot fizyczny, który jawi się jej w sposób mu właściwy” (Schetz 2007, s. 91).

Wedle metafizycznych wersji dysjunktywizmu percepcje złudne i weredyczne są różnymi rodzajami stanów umysłowych. Dysjunktywizm metafizyczny głosi, że percepcje weredyczne i złudne różnią się „mentalnie” pod pewnym istotnym względem; jego mocna wersja przyjmuje, że są to dwa różne zdarzenia umysłowe (Doyle, et al. 2019, s. 8).

Zgodnie z epistemologiczną wersją dysjunktywizmu, doświadczenia weredyczne i nieweredyczne pociągają za sobą racje innego rodzaju: racje „oferowane” przez doświadczenia nieweredyczne są podważalne, zaś te dostarczane przez doświadczenia weredyczne nie mogą być podważone (Pritchard 2008, s. 291). Tylko w przypadku doświadczenia nieweredycznego konieczne jest uznanie, że przedmiotem doświadczenia nie jest to, jak mają się rzeczy. Niemniej jednak w przypadku percepcji weredycznych przyjmuje się, że przedmiotem doświadczenia jest to, jak mają się rzeczy<sup>104</sup>. W zależności od tego, co uznamy za cechę różniącą

---

<sup>103</sup> Jak zauważa Paweł Zięba istnienie doświadczeń weredycznych i nieweredycznych (rozumianych jako iluzja lub halucynacja) nie wyklucza istnienia doświadczeń innego rodzaju. Co za tym idzie, stanowisko to winno być analizowane w kategoriach dysjunkcji, a nie alternatywy rozłączonej. W takim ujęciu dysjunktywizm jest stanowiskiem zgodnie z którym: doświadczenie percepcyjne może być, *albo* doświadczeniem weredycznym, *albo* doświadczeniem nieweredycznym (iluzja lub halucynacja), *albo* żadnym z powyższych (Zięba 2018, s. 7-19).

<sup>104</sup> W przypadku zjawiska zmienności perspektywicznej, w której kilkupiętrowy dom z oddali wydaje się być nie większy niż kciuk obserwatora, na gruncie dysjunktywizmu możemy powiedzieć, że będzie się nam jawił *właściwie* ze względu na warunki, w jakich jest on obserwowany (Schetz 2014, s. 285). W związku z tym, zważając na bieżące warunki, wciąż będzie to percepcja weredyczna: widzę bowiem



percepcje nieweredyczne i weredyczne, będziemy mieć do czynienia albo z dysjunktywizmem metafizycznym, albo z dysjunktywizmem epistemologicznym.

Według Duncana Pritcharda dysjunktywizm McDowella stanowi epistemologiczny rodzaj tego stanowiska (Pritchard 2008, s. 290). W myśl tej wersji dysjunktywizmu w standardowych przypadkach wiedzy percepcyjnej (takich, w których podmiot nie został zwiedziony przez doświadczenie percepcyjne), doświadczenie dostarcza podmiotowi racji, które są jednocześnie *faktywne* oraz *refleksyjnie dostępne*. Oznacza to, że bycie przekonanym, że *jest tak a tak* opiera się na tym, co wchodzi w zakres świadomości podmiotu, zaś to wsparcie dla bycia przekonanym, że *jest tak a tak* ma faktywne znaczenie, gdyż posiadanie weredycznego doświadczenia, że *jest tak a tak* pociąga za sobą to, że *jest tak a tak* ma miejsce. W paradygmatycznym przypadku wiedzy percepcyjnej, refleksyjnie dostępnym wsparciem dla przekonania, że *jest tak a tak* jest to, że podmiot *widzi*, że *jest tak a tak* – widzenie, że *jest tak a tak* jest racją faktywną, ponieważ jeżeli podmiot widzi, że *jest tak a tak*, to to, że *jest tak a tak* musi być prawdziwe (Pritchard 2012, s. 14). Widzenie pociąga za sobą rodzaj racji, której nie można podważyć, ponieważ racja ta została uzyskana poprzez bezpośredni kontakt z tym, jak mają się rzeczy. Co więcej, podmiot może posiadać dostęp do tego, że racja oparta na jego doświadczeniu jest racją uzyskaną w warunkach, które *do pewnego stopnia gwarantują*, że jest to doświadczenie weredyczne. Podmiot musi bowiem zdawać sobie sprawę, że nic nie stoi na przeszkodzie przyjęciu przekonania na mocy dostępnej racji percepcyjnej - dopiero wówczas możemy powiedzieć, że znajduje się on w „dobrej” sytuacji percepcyjnej, która zapewnia mu uzyskanie *faktywnej i refleksyjnie dostępnej* racji epistemicznej.

Dysjunktywizm epistemologiczny jest jednym ze stanowisk wobec uzasadnienia percepcyjnego. Innymi stanowiskami wobec tej kwestii są ewidencjalizm oraz reliabilizm procesu. Zanim przejdę do szczegółowego omówienia

---

kilkupiętrowy dom z pewnej odległości, zaś wszystkie przedmioty widziane z pewnej odległości są znacznie mniejsze od tych oglądanych z bliska. Może nam tutaj pomóc rozróżnienie na fenomenologię prezentacyjną oraz fenomenologię reprezentacyjną. Fenomenologia prezentacyjna to subiektywne wrażenie przedstawienia przedmiotu z naszego środowiska; fenomenologia reprezentacyjna jest rodzajem przekonania o tym, co jest percypowane (Chudnoff 2012, s. 51-72). Chociaż fenomenalnie ów dom prezentuje się nam jako mniejszy niż palec, to nie reprezentujemy go jako dom mniejszy niż nasz palec - reprezentujemy go jako zwyczajny, kilkupiętrowy dom, który znajduje się w pewnej od nas odległości. Zmienność fenomenalna będzie tutaj wyłącznie kwestią zmienności na poziomie prezentacyjnym doświadczenia.

stanowiska McDowella chciałbym powiedzieć kilka słów o wymienionych wyżej stanowiskach wobec uzasadnienia percepcyjnego. Pomimo tego, że różnią się one w sposobach rozwiązywania problemów związanych ze złudnym charakterem percepcji, to łączy je twierdzenie o tym, że możliwe jest uzasadnienie nieinferencyjne opierające się wyłącznie na doświadczeniu percepcyjnym. Warto wspomnieć o tych stanowiskach, ponieważ obecny jest w nich odmienny stosunek wobec natury czynników uzasadniających. W dysjunktywizmie epistemologicznym McDowella mamy z kolei próbę pogodzenia obu tych koncepcji.

Samo pojęcie *uzasadnienia* jest jednym z warunków wyróżnionych w klasycznej analizie wiedzy, zgodnie z którą wiedzą jest przekonanie prawdziwe i uzasadnione [*justified true belief*]. Jeżeli zaakceptujemy ów sposób rozumienia wiedzy, to przekonanie o tym, że „Przede mną znajduje się książka” możemy określić wiedzą, jeżeli przede mną znajduje się książka oraz posiadam uzasadnienie dla tego, że przede mną znajduje się książka (np. mam przekonanie o doświadczeniu tego, że przede mną znajduje się książka lub, jeżeli nie mogę tego zobaczyć, ktoś oznajmił mi, że przede mną znajduje się książka). Należy przy tym podkreślić, że uzasadnienie jest terminem o charakterze normatywnym. Roderick Chisholm określa uzasadnienie jako termin oceny epistemicznej, które używane jest do określania racjonalności przekonań (Chisholm 1994, s. 25). William P. Alston pisze o uzasadnieniu w kontekście takich pojęć jak zobowiązanie, zezwolenie, wymóg, zarzut - mówienie, że jakieś działanie było uzasadnione jest równoznaczne z mówieniem, że wstrzymanie się od podjęcia tego działania nie było wymagane lub obowiązujące (Alston 1988, s. 257). Na przykład, jeżeli mówimy, że użycie siły było w takiej a takiej sytuacji uzasadnione, to mamy na myśli to, iż ta sytuacja nie zobowiązywała do powstrzymania się od użycia siły.

Uzasadnienie percepcyjne będzie szczególnym rodzajem uzasadnienia. Jest ono uzasadnieniem, które opiera się na doświadczeniu percepcyjnym. Jeżeli twierdzę, że moje przekonanie, iż „Przede mną znajduje się książka” jest uzasadnione percepcyjnie, to oznacza to, iż zostało ono uzasadnione na mocy doświadczenia percepcyjnego, a mianowicie doświadczenia, że przede mną znajduje się książka. Wyjątkowość uzasadnienia takiego rodzaju polega na tym, że owo uzasadnienie jest nieinferencyjne. Oznacza to, że nie biorą w nim udziału przekonania podmiotu i przeprowadzane na nich wnioski, lecz rację stanowi wyłącznie doświadczenie.

Najważniejszą przeszkodą przed zaakceptowaniem idei uzasadnienia percepcyjnego jest kwestia zawodnego charakteru percepcji. Uznając istnienie doświadczeń nieweredycznych, przyjmujemy, że są sytuacje, w których doświadczenie łudzi nas, co do tego, jak mają się rzeczy w świecie. Moje doświadczenie książki, na którym oparłem swoje przekonanie o tym, że na moim biurku znajduje się książka, mogło być, na przykład, halucynacją książki. Jeżeli było ono halucynacją książki to przekonanie, że na moim biurku znajduje się książka nie będzie uzasadnione w rozumieniu uzasadnienia przyjmowanym przez co najmniej dwie teorie uzasadnienia epistemicznego, czyli ewidencjalizmu oraz reliabilizmu procesu. Według ewidencjalizmu świadectwo w postaci halucynacji książki nie odnosi się do przekonania o tym, że przede mną znajduje się książka. Nie spełnia ono zatem warunków uzasadnionego przekonania, które formułują Feldman i Conee, a mianowicie tego, że świadectwo uzasadniające przekonanie podmiotu musi być odpowiednie dla przekonania, które ma uzasadniać - halucynacja, będąca doświadczeniem nieweredycznym, czyli niezgodnym z tym, jak mają się rzeczy<sup>105</sup>, nie jest odpowiednim świadectwem dla przekonań o tym, jak mają się rzeczy w świecie. Z kolei według reliabilizmu przekonania uzasadnione są rezultatami procesów rzetelnych, czyli procesów, które na ogół prowadzą do prawdy (Goldman 1979, s. 10). Halucynacja, która jest doświadczeniem nieweredycznym (a zatem w przeważającej ilości przypadków nie prowadzącym do prawdy), nie może być uznana za proces rzetelny, a więc nie może stanowić czynnika uzasadniającego przekonanie.

Pomimo takich problemów w ramach obu stanowisk wobec uzasadnienia obecne są stanowiska broniące epistemicznego znaczenia doświadczenia percepcyjnego. W ramach ewidencjalizmu uznaje się, że percepcja jest dobrym kandydatem do pełnienia roli świadectwa, ponieważ jest ona a) dostępna dla podmiotu oraz b) jest jego stanem umysłu. Uznanie percepcji za świadectwo pozwala na wyeliminowanie zarzutów o kołowość w wyjaśnieniu pojęcia świadectwa oraz o nieskończony regres w uzasadnieniu (Broogard 2018, s. 55). Problem związany z zawodnością percepcji rozwiązywany jest w ewidencjalizmie w ramach stanowiska

---

<sup>105</sup> Możemy rzecz jasna za H. P. Grice'em (1988, s. 69) wskazać na możliwość tzw. "halucynacji weredycznej", będącej sytuacją, w której doświadczenie znajdującej się przede mną książki zostało wywołane przez działanie substancji psychoaktywnej, *choć* książka rzeczywiście się przede mną znajduje. W takiej sytuacji moje doświadczenie jest weredycznym doświadczeniem książki, które jednak, biorąc pod uwagę jego etiologię, powinno być określone jako halucynacja. Należy oczywiście zauważyć, że jest to wyjątkowy przypadek halucynacji i wobec tego możliwość jej wystąpienia nie wpływa w znaczącym stopniu na jej status epistemiczny.

fenomenalistycznego dogmatyzmu (zwanym również fenomenalistycznym konserwatyzmem), zgodnie z którym posiadanie doświadczenia percepcyjnego, że *p* jest uzasadnieniem *prima facie* dla przekonania, że *p*. Doświadczenie S-a, że „x jawi się jako F” może dostarczyć S-owi świadectwa uzasadniającego *prima facie* przekonanie, że „x jest F” nawet jeżeli S nie posiada żadnego uprzedniego uzasadnienia dla przekonania, że „x jest F” (Pryor 2000, s. 532; Huemer 2001, s. 99).

Według fenomenalnego dogmatyzmu do uzasadnienia percepcyjnego nie potrzebujemy dodatkowych przekonań, które miałyby stanowić podważenie scenariusza sformułowanego przez sceptyka: np. o zwodniczym demonie czy mózgu w naczyniu. Uzasadnienie oparte na jawieniu się [*seeming*] jest bowiem w ramach tego poglądu uzasadnieniem *prima facie*. Jeżeli zdarzy się tak, że zdobędę mocne świadectwo przemawiające za tym, że to, iż przedmiot jawi mi się jako książka nie jest jawieniem się weredycznym (bo, na przykład, wiem, że ktoś dodał mi do kawy substancji psychoaktywnej), wówczas nawet jeżeli owo jawienie się zapewniło mi racji *prima facie* za przyjęciem przekonania, że przede mną znajduje się książka, to moje przekonanie, że przede mną znajduje się książka nie będzie uzasadnione *ultima facie* (Brogaard 2018, s. 56). Owo uzasadnienie zostało bowiem unieważnione przekonaniem o tym, że ktoś dodał mi do kawy substancji psychoaktywnej. Jednocześnie przyjmuje się, że jawienie się posiada treść specjalnego rodzaju, obejmującą takie właściwości jak *bycie książką* - to pozwala wyjaśnić, w jaki sposób percepcja może stanowić uzasadnienie dla przekonań, czyli postaw posiadających treść propozycjonalną (Pryor 2005, s. 191). W związku z tym, przyjmuje się w ramach tego stanowiska, że doświadczenie percepcyjne (jawienie się) musi posiadać treść *p*, aby stanowić świadectwo uzasadniające przekonanie, że *p*. Dokonuje się przy tym odróżnienia doznaniowego poziomu doświadczenia od poziomu reprezentacyjnego<sup>106</sup> (Brogaard 2013), aby uniknąć np. problemu cętkowanej kury (Chisholm 1994, s. 54-58). O szczególnej epistemicznej wartości doświadczenia percepcyjnego, która sprawia, że może ono stanowić czynnik uzasadniający

---

<sup>106</sup> Takie odróżnienie klasycznie dokonane zostało przez Thomasa Reida (1818, s. 310). Szkocki filozof rozróżnia „wrażenia” [*sensations*] oraz postrzeżenia [*perceptions*], oba elementy uznając za ściśle skorelowane ze sobą elementy doświadczenia. Wrażenia są po prostu odczuciami, które nie pociągają za sobą reprezentacji świata, zaś postrzeżenia charakteryzują się treścią reprezentacyjną, która sprawia, że stanowią pewnego rodzaju wiedzę. Do współczesnej filozofii takie rozróżnienie zostało wprowadzone przez Christophera Peacocke’a (1983, s. 5), który jednocześnie zaznacza, że do wyjaśnienia faktu, że percepcja posiada treść reprezentacyjną, musimy założyć, że jest konstytuowana przez pojęcia (Tamże, s. 8).

przekonanie w sposób bezpośredni, świadczy z kolei to, że towarzyszy mu odczucie pewności, iż reprezentowany przez percepcję stan rzeczy rzeczywiście ma miejsce - takie odczucie jest z kolei nieobecne podczas takich stanów, jak wyobrażanie sobie czegoś lub śnienie o czymś (Pryor 2004, s. 357). Elijah Chudnoff uważa, że w doświadczeniu weredycznym mamy do czynienia ze szczególną prezentacją przedmiotów - w takim doświadczeniu przedmioty są prezentowane jako rzeczywiście znajdujące się przed podmiotem (Chudnoff 2011, s. 322).

Inaczej kwestia uzasadnienia percepcyjnego jest potraktowana w reliabilizmie procesu Alvina Goldmana, a wiąże się to z obecną tam odmienną względem ewidencjalizmu koncepcją czynników uzasadniających. Wedle tego stanowiska, rzetelnymi procesami wytwarzającymi uzasadnione przekonania mogą być na przykład percepcja, pamięć czy rozumowanie. Nie wszystkie jednak wymienione procesy są rzetelne w takim samym stopniu. Na przykład: rozumowanie będzie rzetelne jeżeli wytwarza przekonania które na ogół są prawdziwe, niemniej jednak możliwa jest sytuacja, w której opiera się ono na fałszywych przesłankach i w rezultacie prowadzi do fałszywych wniosków. Goldman odróżnia wobec tego rzetelność warunkową od rzetelności bezwarunkowej (Goldman 1979, s. 13). Proces będzie warunkowo rzetelny jeżeli posiada wysoki współczynnik prawdziwości *zakładając*, że obecne w nim przekonania wyjściowe są prawdziwe. Taka rzetelność jest jednak problematyczna, ponieważ odnosi się do procesów inferencyjnych (rozumowanie) oraz do innego rodzaju procesów poznawczych zależnych od przekonań (pamięć). Rzetelność bezwarunkową z kolei charakteryzują się procesy nieinferencyjne (takie jak percepcja), które są niezależne od przekonań, tj. rzetelność tych procesów nie jest uwarunkowana prawdziwością przekonań. W związku z powyższym, zasada reliabilizmu procesu zostaje zmodyfikowana w następujący sposób:

„Jeżeli S-a przekonanie, że  $p$  w czasie  $t$  jest rezultatem (bezpośrednim) procesu niezależnego od przekonań, który jest rzetelny bezwarunkowo, wówczas S-a przekonanie, że  $p$  w czasie  $t$  jest uzasadnione” (Goldman 1979, s. 13).

Jednocześnie Goldman przyznaje, że jeżeli podmiot posiada unieważniające świadectwo za uznaniem przekonania, które było rezultatem rzetelnego procesu, wówczas nie można powiedzieć, że jego przekonanie jest uzasadnione (Goldman

1979, s. 18). Dla zagadnienia problemu uzasadnienia percepcyjnego kluczowe jest to, w jaki sposób w reliabilizmie Goldmana rozumiana jest natura struktury uzasadnienia. Według tego stanowiska przekonania bazowymi są przekonania będące bezpośrednim rezultatem bezwarunkowego rzetelnego procesu (Ghijssen 2016, s. 97). Zaletą tej teorii wobec problemu uzasadnienia percepcyjnego będzie zatem to, że dopuszcza ona, iż przekonania o postaci „x jest F” mogą być uzasadnione nieinferencyjne, a zatem, że przekonania odnoszące się do stanu rzeczy mającego miejsce w świecie mogą być przekonania bazowymi. Możemy wobec tego uznać, że przekonanie o tym, iż „Przedemną znajduje się książka” jest uzasadnione doświadczeniem książki, bo stanowi bezpośredni rezultat tego doświadczenia. Jak zauważa Ghijssen, reliabilizm procesu różni się od klasycznego fundacjonizmu tym, że według pierwszego stanowiska przekonania bazowymi są przekonania będące *rezultatem bezwarunkowego rzetelnego procesu* - z kolei w ramach klasycznego fundacjonizmu przyjmuje się, że przekonania są bazowe jeżeli są *niepodważalne*. Reliabilizm procesu dopuszcza wobec tego, że przekonania o postaci „x jest F” są rezultatem niezależnego od przekonań procesu rzetelnego, a zatem mogą być przekonania bazowymi. W tradycyjnej wersji fundacjonizmu, utożsamiającego bazowość z niepodważalnością, wyłącznie przekonania o postaci „x jawi się jako F”, lub „x jawi się F-owo” mogły stanowić bazę epistemiczną, ponieważ takie przekonania nie mogą być podważone. Mamy tutaj przeniesienie wartości epistemicznej z faktu, że doświadczenie stanowi świadomy dostęp do świata (bazowe świadectwo) na fakt, że doświadczenie stanowi proces będący przyczynowo w bezpośredniej bliskości ze światem (bazowość kauzalna).

W stanowisku McDowella mamy do czynienia z naleciałościami obu powyższych stanowisk wobec uzasadnienia percepcyjnego. Jak zostanie pokazane niżej, McDowell uznaje, że o epistemicznym znaczeniu doświadczenia werydycznego decyduje *po pierwsze* to, że jego treść jest zależna od tego, że pewien stan rzeczy miał miejsce - wystąpienie stanu rzeczy stanowi w takim kontekście przyczynę wystąpienia tego doświadczenia; *po drugie* to, że podmiot posiada poznawczy dostęp do takiej *faktywnej* racji uzasadniającej jego przekonanie. Uzasadnienie jest rozumiane przez McDowella w duchu ewidencjalizmu, ponieważ jego zdaniem podmiot musi mieć dostęp do czynników uzasadniających - podmiot musi zdawać sobie sprawę dlaczego owe czynniki mogą stanowić racje za przyjęciem przekonania.

Niemniej jednak McDowell dopuszcza znaczenie „zewnętrznego” czynnika w uzasadnieniu: doświadczenie weredyczne posiada szczególną wartość w uzasadnieniu, ponieważ zostało wywołane przez to, że pewien stan rzeczy miał miejsce.

Takie połączenie internalistycznej i eksternalistycznej koncepcji uzasadnienia jest szczególnie widoczne w koncepcji doświadczenia weredycznego (*widzenia*) jako przypadku *manifestowania się tego, jak mają się rzeczy*. Takie doświadczenie ma miejsce jeżeli podmiot percypuje pewien przedmiot w sprzyjających warunkach i nie ma żadnej podstawy do twierdzenia, że owe okoliczności są niesprzyjające (McDowell 2011, s. 46-52). Oprócz tego, że treść doświadczenia, że x jest F jest zależna od tego, że x jest F ma miejsce (warunek eksternalistyczny), podmiot nie może także posiadać racji unieważniającej to, że jego doświadczenie, że x jest F odbyło się w warunkach sprzyjających doświadczeniu tego, że x jest F (warunek internalistyczny). Należy przy okazji podkreślić, że McDowell nie wymaga od podmiotu posiadania przekonania, że doświadczenie jest zgodne z tym, jak mają się rzeczy - zaznacza jedynie, że „specjalna sytuacja epistemiczna” (którą nazywa *manifestowaniem się tego, jak mają się rzeczy*) polega na tym, że podmiot doświadcza czegoś weredycznie i nie posiada racji, która mogłaby unieważnić to doświadczenie (np. przekonania o niesprzyjających warunkach obserwacji pewnego przedmiotu). Nasza percepcyjna zdolność do poznania świata nie jest bowiem zdolnością niezawodną: możliwe jest popełnienie błędu podczas identyfikacji doświadczenia jako doświadczenia zgodnego z tym, jak mają się rzeczy. Racjonalny podmiot posiada jednak możliwość oceny, że w danej sytuacji bardziej racjonalne będzie zaakceptowanie, że doświadczenie dostarcza mu racji za przyjęciem przekonania o tym, jak mają się rzeczy w świecie - np. obserwowany przedmiot jest oświetlony światłem dziennym i znajduje się blisko podmiotu obserwującego. Jeżeli treść doświadczenia podmiotu jest zgodna z tym, jak mają się rzeczy i nie posiada on przekonania o tym, że warunki, w których odbywa się jego doświadczenie są niesprzyjające, wówczas owo doświadczenie oprócz tego, że jest *zgodne z tym, jak mają się rzeczy* jest również *pełnoprawną epistemiczną racją*, uzasadniającą jego przekonanie o tym, jak mają się rzeczy. Pomimo tego zatem, że nie można mieć dostępu do weredyczności doświadczenia (ze względu na zjawisko *fenomenalnej nieodróżnialności* doświadczeń weredycznych i nieweredycznych), to jest to jeszcze

za mało, żeby wyeliminować możliwość sytuacji w której: a) doświadczenie jest zgodne z tym, jak mają się rzeczy oraz b) podmiot jest przekonany o tym, że jego doświadczenie odbywa się w warunkach sprzyjających jego weredywności. Pierwszy warunek dotyczy bezpośredniego powiązania doświadczenia z faktem, drugi dotyczy dostępności (ograniczonej) podmiotu do tego, że takie powiązanie ma miejsce. McDowell uznaje, że w przypadku, w którym ma miejsce a) oraz b) mamy do czynienia z racją epistemiczną, która jest niepodważalna.

Pritchard uważa, że takie połączenie internalizmu z eksternalizmem w ramach stanowiska McDowella jest powodem dla którego dysjunktywizm McDowella jest ignorowany lub nierozumiany (Pritchard 2008, s. 290). Jednocześnie, zdaniem Pritcharda, z faktu, że epistemologiczny dysjunktywizm łączy w sobie perspektywę internalistyczną i eksternalistyczną może być uznany za „świętego Graala epistemologii” (Pritchard 2012, s. 1).

W dalszej części rozprawy postaram się wskazać na motywacje stojące za takim stanowiskiem McDowella wobec uzasadnienia percepcyjnego oraz zaproponuję jego krytykę. Motywacje zasygnalizowane zostały także w rozdziałach pierwszym oraz drugim niniejszej rozprawy. W tej części skupię się na motywacjach epistemologicznych (w przeciwieństwie do rozwijanych w poprzednich rozdziałach motywacjach związanych z intencjonalnością): a mianowicie na problemie podważalności wiedzy oraz sceptycyzmu wobec wiedzy percepcyjnej.

### **3.3 Doświadczenie weredywne i manifestowanie się faktu**

W ramach wprowadzenia do epistemologicznego stanowiska McDowella warto przywołać dwa fragmenty, w których przedstawia on swoją wersję dysjunktywizmu epistemologicznego:

„(...) jawienie, że rzeczy mają się tak-a-tak może być *albo* wyłącznie jawieniem się *albo* faktem, że rzeczy mają się tak-a-tak percepcyjnie manifestującym się



podmiotowi. Tak jak poprzednio przedmiotem doświadczenia w przypadkach zwodniczych jest tylko jawienie się. Nie musimy jednak przyjmować, że w przypadkach niezwodniczych przedmiotem doświadczenia jest również tylko jawienie się, a zatem coś, co nie sięga samego faktu. Przeciwnie, jawienie się, które jest prezentowane w tych przypadkach jest samym tym faktem ujawniającym się doświadczającemu” (McDowell 1998, s. 386-387)<sup>107</sup>.

„(...) kiedy wszystko idzie dobrze w działaniu zdolności percepcyjnej należącej do racjonalności jej posiadacza, postrzegający znajduje się w stanie percepcyjnym, w którym niektóre cechy jego otoczenia są *tam* dla niego, są percepcyjnie *obecne* w jego racjonalnie samoświadomej przytomności” (McDowell 2011, s. 30-31)<sup>108</sup>.

W pierwszym cytowanym fragmencie mamy do czynienia z opisaniem epistemicznych kategorii w których należy analizować doświadczenie percepcyjne: doświadczenie może być bowiem albo *tylko* jawieniem się tego, jak mają się rzeczy, albo owo jawienie się może być *manifestowaniem się tego, jak mają się rzeczy*. Fragment ten może sugerować, że McDowell nie opowiada się za metafizyczną wersją dysjunktywizmu: w obu przypadkach mamy bowiem do czynienia z tym samym rodzajem zdarzenia umysłowego (*jawienie się*), ale tylko w jednym z nich zachodzi zgodność treści stanu umysłowego oraz faktu. To, co wpływa na charakter treści umysłowej, jaką jest treść percepcji jest, w takiej sytuacji, wystąpienie pewnego stanu rzeczy. Dla McDowella przekonanie o możliwości percypowania faktu nie jest niezgodne z przyjęciem złudnego charakteru percepcji (McDowell 2013c, s. 232), i, co za tym idzie, z poglądem, wedle którego przedmiotem percepcji jest to, jak rzeczy się jawią podmiotowi. Stanowisko oparte na zastosowaniu zasady Leibniza, która głosi że przedmiot doświadczenia zmysłowego nie jest identyczny z przedmiotem fizycznym nie wyklucza, że treść percepcji może mimo tego (w pewnych sytuacjach) być zgodna z tym, jak mają się rzeczy. Z tego powodu McDowell podkreśla, że argument ze złudności percepcji nie stanowi kontrargumentu dla koncepcji

---

<sup>107</sup> “(...) an appearance that such-and-such is the case can be *either* a mere appearance or the fact that such-and-such is the case making itself perceptually manifest to someone. As before, the object of experience in the deceptive cases is a mere appearance. But we are not to accept that in the non-deceptive cases too the object of experience is a mere appearance, and hence something that falls short of the fact itself. On the contrary, the appearance that is presented to one in those cases is a matter of the fact itself being disclosed to the experiencer.”

<sup>108</sup> “(...) when all goes well in the operation of a perceptual capacity of a sort that belongs to its possessor’s rationality a perceiver enjoys a perceptual state in which some feature of her environment is *there* for her, perceptually *present* to her rationally self-conscious awareness.”

doświadczenia jako otwartości na świat (McDowell 1996, s. 113). Przekonanie o tym, że doświadczenie otwiera nas na świat, może zostać unieważnione dopiero po uznaniu *zasady wspólnego czynnika*. W jego dysjunktywizmie mamy do czynienia z odrzuceniem tej zasady, ponieważ McDowell twierdzi, że doświadczenia weredyczne i nieweredyczne posiadają odmienny status epistemiczny.

W drugim cytowanym fragmencie mamy do czynienia z doprecyzowaniem tego, w jaki sposób McDowell rozumie sytuację, w której fakt *manifestuje się* podmiotowi poznającemu. Należy zwrócić tutaj uwagę w szczególności na słowa, że fakt prezentuje się podmiotowi w jego „racjonalnej samoświadomej przytomności”. Zdaniem McDowella *manifestowanie się faktu* jest możliwe dzięki temu, że podmiot posiada zdolności do percypowania pewnego rodzaju faktów. Rzeczony zdolności mają racjonalny charakter i o ile zostaną wykorzystane przez niego we właściwy sposób i w odpowiednich warunkach, sprawiają, że pewien fragment otoczenia staje się dla niego obecny. Dobra sytuacja percepcyjna (która pociąga za sobą niepodważalną rację percepcyjną) jest tutaj rozumiana w szczególny sposób: oprócz tego, że wiąże się ze zgodnością treści doświadczenia z faktem jest ona również zależna od posiadania przez podmiot wiedzy odpowiedniego rodzaju. Opierając się na analizach wiedzy percepcyjnej z *Empiryzmu i filozofii umysłu* McDowell twierdzi, że aby podmiotowi mógł *zamanifestować się fakt* musi on znajdować się w posiadaniu wiedzy o warunkach obserwacji, które sprzyjają weredyczności doświadczenia. Jeżeli podmiot obserwuje niebieski krawat w świetle dziennym i zdaje sobie sprawę, że mają miejsce takie warunki oraz wie, że są to sprzyjające warunki do obserwowania barw przedmiotów, wówczas można powiedzieć, że *manifestuje mu się fakt, że krawat jest niebieski*. W sytuacji, w której w doświadczeniu podmiot posiada taki racjonalny i świadomy dostęp do tego, że krawat jest niebieski jego przekonanie oparte na takim doświadczeniu będzie po prostu *zarejestrowaniem faktu* obecnego w percepcji, czyli tego, że krawat jest niebieski.

Jak zostało wspomniane wcześniej, dysjunktywizm epistemologiczny McDowella nie powinien być utożsamiany z którąkolwiek z koncepcji natury czynników uzasadniających. Nie mamy tutaj do czynienia z jednoznacznym zaakceptowaniem internalizmu czy eksternalizmu. Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że McDowell stoi po stronie eksternalizmu, ponieważ w artykułach, w których rozwija swoją dysjunktywistyczną koncepcję przedmiotem krytyki są głównie

epistemologie internalistyczne. Powodem dla odrzucenia całkowicie internalistycznej teorii uzasadnienia przez McDowella jest fakt, że w internalizmie następuje ograniczenie dostępnych w sposób bezpośredni danych świadomości, na podstawie których formułuje się wiedzę o obiektywnym świecie. To z kolei prowadzi do problemów z utrzymaniem anty-sceptycznego twierdzenia o tym, że wiedza o świecie zewnętrznym wobec umysłu jest możliwa. Takie twierdzenie jest wysoce wątpliwe, jeżeli przyjmiemy tradycyjny, internalistyczny obraz uzasadnienia, według którego racje uzasadniające przekonanie są całkowicie wewnętrzne. Jeżeli uznaje się nieodróżnialność percepcji weredycznych i złudnych, należy przyjąć, że nawet percepcje weredyczne nie mogą być przypadkami, w których bezpośrednio doświadczają się faktu, albowiem to, co owe doświadczenia prezentują w swojej treści fenomenalnej będzie zgodne z tym, że przedstawiany przez nie fakt nie miał miejsca. Z tego powodu przyjmuje się w ramach tych stanowisk, że doświadczenie percepcyjne nigdy nie sięga tego, jak mają się rzeczy. Całkowicie internalistyczne rozumienie uzasadnienia nie pozwala nadać doświadczeniu statusu racji faktywnej, gdyż podmiot nie ma świadomego dostępu do tego, czy doświadczenie jest weredyczne, a zatem, czy stanowi ono przypadek racji faktywnej. Według McDowella jeżeli przyznaje się, że w żadnym przypadku podmiot nie dysponuje racją faktywną (niepodważalną), to wówczas każde nasze przekonanie jest uzasadnione w wysoce wątpliwy sposób. Według takiego stanowiska przekonania mogą różnić się tylko tym, że jednym przekonaniom „udaje się” być zgodnym ze stanem rzeczy, a innym nie. Taki „epistemiczny traf” nie jest jednak *de facto* uzasadnieniem - jest to czynnik niezależny od podmiotu. Internalizm wówczas sam się podważa - to co decyduje o tym, czy nasze przekonanie jest wiedzą, nie jest zależne od podmiotu.

Niemniej nie można uznać, że McDowell akceptuje eksternalistyczne rozumienie uzasadnienia. Świadczy o tym fakt, że *manifestowanie się tego, jak mają się rzeczy* jest dla niego możliwe wyłącznie w sytuacji, w której podmiot poznający zdaje sobie sprawę, że występują odpowiednie warunki do percypowania takiego a takiego faktu (oraz, naturalnie, jeżeli podmiot posiada wiedzę o tym, jakie warunki są sprzyjające dla percypowania takiego a takiego faktu). Jeżeli występują warunki niesprzyjające i podmiot zdaje sobie z tego sprawę, to takie doświadczenie (nawet jeżeli byłoby doświadczeniem weredycznym) nie będzie stanowiło *manifestowania się tego, jak mają się rzeczy*. Epistemiczna wartość *manifestowania się tego, jak mają się rzeczy*

*się rzeczy* nie polega zatem wyłącznie powiązaniu percepcji z faktem. Jest ona także zależna od tego, czy podmiot zdaje sobie sprawę, że występują warunki odpowiednie do tego aby oprzeć swoje przekonanie na percepcji.

### **3.4 Dysjunktywizm epistemologiczny wobec poznania innych umysłów**

Motywacją stojącą za dysjunktywizmem epistemologicznym McDowella jest radykalny stosunek autora *Mind and World* do sceptycyzmu. Filozof nie chce zgodzić się na jakiegokolwiek ustępstwo wobec sceptyka. Z tego powodu w swoim stanowisku usiłuje całkowicie podważyć teoriopoznawcze założenia, na których buduje swoją argumentację sceptyk. W tym celu w proponowanej przez siebie koncepcji uzasadnienia percepcyjnego stara się pokazać, że osiągnięcie niepodważalnej racji percepcyjnej znajduje się w zasięgu racjonalnego podmiotu. Taką rację ma zapewniać mu bezpośrednio doświadczenie tego, jak mają się rzeczy. Takie podejście do epistemologicznego problemu sceptycyzmu bardzo wyraźnie prezentuje już w artykule *Criteria, Defeasibility and Knowledge* (McDowell 1982). Jego tematem jest polemika dotycząca pewnego sposobu odczytania uwag Wittgensteina o problemie poznania innych umysłów. Uważam, że przytoczenie jego treści jest ważne dla omawiania stanowiska epistemologicznego McDowella. Po pierwsze artykuł ów pokazuje, że tak samo jak koncepcja pojęciowej treści percepcji, dysjunktywizm McDowella posiada w pewnej mierze swoje źródło w filozofii Wittgensteina. Po drugie, mamy w nim do czynienia z wyraźną egzemplifikacją tezy, że doświadczenie weredyczne jest doświadczeniem faktu - zdaniem McDowella w wyrazie twarzy innych osób i ich zachowaniu możemy percypować ich stany umysłu. Nie jest zatem tak, że na podstawie obserwowalnych przejawów stanów umysłu innych osób formułujemy hipotezy dotyczące tego, w jakim stanie się znajdują. Poznanie innych umysłów polega na percypowaniu w tych przejawach, że inne osoby znajdują się w takim a takim stanie umysłu.

Problem poznania innych umysłów powstaje w ramach kartezjańskiego obrazu umysłowości i posiada doniosłe epistemologiczne znaczenie. Sceptycyzm Kartezjusza miał charakter metodyczny - obalenie wszystkich twierdzeń, które można poddać w wątpliwość było sposobem na dotarcie do czegoś niepowątpiewalnego, co może stanowić trwałą podstawę wiedzy. Dzięki hipotezie zwodniczego demona Kartezjusz usiłuje pokazać, że nawet twierdzenie o istnieniu świata i ciała samego wątpiącego mogą być poddane w wątpliwość - jedyne co pozostaje po takim radykalnym wątpieniu jest zdanie stwierdzające, że istnieje sam podmiot myślący, który dokonuje aktu wątpienia: „Ja jestem, ja istnieję” nie może być poddane w wątpliwość. Istnienie aktów umysłu podmiotu wątpiącego będzie dla Kartezjusza czymś, w co nie możemy wątpić:

„(...) bo może wprawdzie - jak założyłem - żadna zgoła rzecz wyobrażona nie jest prawdziwa, ale sama zdolność wyobrażania rzeczywiście istnieje i stanowi część mojego myślenia.” (Descartes 1958, s. 37).

Negatywną konkluzją stanowiska Kartezjusza jest to, że wiedza o wszystkim, co znajduje się poza podmiotowością, czyli wszystko, co jest poza światem rzeczy myślących (*res cogitans*) i znajduje się w świecie rzeczy rozciągłych (*res extensa*) może być wyłącznie rezultatem wysoce podważalnego wniosku.

Taki obraz pociąga za sobą pewien charakterystyczny pogląd względem poznania innych umysłów: uprawnionym do wiedzy o swoich stanach psychicznych jest wyłącznie podmiot, który się w nich znajduje. Posiada bowiem bezpośredni dostęp do swojego umysłu, więc przekonania dotyczące jego stanów są niekorygowalne. Taka sytuacja nie ma miejsca w odniesieniu do innych umysłów: o stanach psychicznych innych osób możemy wiedzieć tylko za pośrednictwem obserwowalnych przejawów tych stanów - doświadczenia ich ciała. Problem polega na tym, że obserwowalne przejawy mogą być niezgodne z tym, że umysł drugiej osoby znajduje się w stanie, z którym wiąże się te przejawy. Może zdarzyć się bowiem tak, że, na przykład, pomimo tego, iż druga osoba mówi nam, że boli ją głowa i możemy jednocześnie zaobserwować to, że marszczy brwi, odsłania dziąsła lub trzyma się za głowę, to tylko udaje, że boli ją głowa.

Konsekwencją takiego obrazu może być podważenie istnienia innych umysłów: w jego ramach możliwe jest przedstawienie sobie sytuacji, w której

jesteśmy za każdym razem zwodzeni o tym, że ktoś znajduje się w takim a takim stanie umysłu, a więc, o tyle, o ile możemy wiedzieć, inni *mogą* w ogóle nie posiadać umysłów.

W tradycyjnych ujęciach za istnieniem innych umysłów argumentuje się poprzez analogię. Jeden z najbardziej reprezentatywnych argumentów tego rodzaju podaje John Stuart Mill. Zgodnie z tym argumentem mogę wiedzieć, że inni ludzie mają uczucia tak jak ja, ponieważ mają ciała tak jak ja - posiadanie ciała jest warunkiem posiadania uczuć; wiem, że podejmują oni działania, które również w moim przypadku są wywołane przez uczucia; itd. Jeżeli ja płacząc czuję ból i widzę, że ktoś płacze, to mogę uznać, że on też czuje ból (Mill 1979, s. 190-191)

Główny zarzut w stosunku do argumentu z analogii formułuje Norman Malcom. Filozof ów pokazuje, że błędnym założeniem argumentu z analogii jest to, że uczenie się tego czym jest myślenie i czucie odbywa się poprzez introspekcję - takie stanowisko prowadzi bowiem do solipsyzmu i innych absurdów. Ograniczając się tylko do introspekcji nie dysponujemy kryterium prawidłowości przypisania sobie, że znajdujemy się w takim a takim stanie psychicznym. Zwolennik argumentu z analogii twierdzi, że najpierw ma miejsce uznanie istnienia czegoś wewnątrz siebie, a następnie próbuje się z tego wywnioskować istnienie tego u innych. Nie można jednak tego robić, ponieważ istotą jego stanowiska jest brak zgody na to, że zachowanie może stanowić kryterium występowania umysłowych fenomenów u innych ludzi (to oczywiście są założenia kartezjańskiej epistemologii - może zdarzyć się bowiem tak, że człowiek jest smutny, a mimo to zachowuje się *tak jakby był* wesoły - doświadczenie stanu „wewnętrznego” innego człowieka jest bardzo podważalnym źródłem wiedzy o tym, w jakim stanie znajduje się ów człowiek). Kiedy ja mówię „boli mnie” - to co rozumiem przez ból to mój *stan wewnętrzny* - kiedy on mówi „boli mnie” przez ból rozumiem *zachowanie* - nie mogę przypisywać innym bólu w tym samym sensie, w jakim przypisuję go sobie (Malcom 1958, s. 975). Wedle argumentu z analogii możemy uznać coś za myślenie albo za ból „patrzając wewnątrz siebie”. Uzasadnione wydaje się postawienie pytania: skąd wiemy, że dokonujemy poprawnych identyfikacji swoich stanów wewnętrznych? Nie wiemy bowiem, co oznacza poprawna identyfikacja „ból” albo „smutku”, jeżeli nie posiadamy żadnego standardu, żadnych kryteriów wedle których moglibyśmy uzasadnić nasze „wewnętrzne” identyfikacje (Malcolm 1958, s. 976). Malcolm

odwołuje się do kryteriów, ponieważ formułuje krytykę argumentu z analogii z perspektywy filozofii Wittgensteina z *Dociekań filozoficznych*.

Sednem stanowiska wobec innych umysłów Wittgensteina jest modyfikacja rozumienia relacji obserwowalnego zachowania drugiej osoby do stanu jej umysłu. Zachowanie w *Dociekaniach* jest rozumiane nie jako symptom stanu psychicznego innego podmiotu, lecz jego kryterium.

Dla dalszych rozważań istotne jest zrozumienie na czym według Wittgensteina polega różnica pomiędzy symptomami a kryteriami. Bardzo wyraźny przykład podany zostaje w *Niebieskim i brązowym zeszycie*. Możliwe są dwie odpowiedzi na pytanie: „Skąd wiesz, że ten pacjent choruje na anginę?” - można odpowiedzieć odnosząc się do „kryterium” anginy albo przywołać jej „symptom”. Jeżeli powiemy, że krwi pacjenta znaleźliśmy obecność paciorkowca beta-hemolizującego z grupy A, odnosimy się wówczas do kryterium anginy, czyli tego, w jaki sposób angina jest definiowana w medycynie. Jeżeli odpowiemy, że naszym zdaniem pacjent choruje na anginę, bo zaobserwowaliśmy stan zapalny jego gardła, wówczas odwołujemy się do symptomu anginy.

Wittgenstein w następujący sposób charakteryzuje obie te odpowiedzi:

„A zatem stwierdzenie: „ktoś ma anginę, jeśli można u niego wykryć ten zarazek” jest tautologią i w swobodny sposób formułuje definicję „anginy”. Lecz stwierdzenie: „Jeśli ktoś ma zaognione gardło, to ma anginę jest już pewną hipotezą” (Wittgenstein 1998, s. 54).

Należy mieć na uwadze to, na co zwraca Jan Wawrzyniak (2015, s. 186-187), że „kryterium” nie jest dla Wittgensteina terminem technicznym ze ściśle określonym sensem. Mamy bowiem do czynienia w jego filozofii z różnym sposobem użycia tego terminu - często zależnie od kontekstu.

Już najwcześniejsi interpretatorzy zdawali sobie sprawę z rozbieżności w sposobie użycia tego terminu przez autora *Dociekań filozoficznych*:

„(...) kryterium bycia tak a tak jest, między innymi, logicznie wystarczającym warunkiem bycia tak a tak. To znaczy: jeśli stwierdzę w konkretnym przypadku, że kryterium bycia taką a taką przez rzecz jest spełnione to to, co uprawnia mnie do

twierdzenia, że wiem, iż owa rzecz jest taką a taką, jest to, że spełnienie kryterium pociąga za sobą, iż rzecz jest taką a taką, w technicznym znaczeniu słowa „pociąga”, w którym jeśli mężczyzna posiada dwie walizki, to pociąga to za sobą to, że posiada jakiś bagaż” (Albritton 1959, s. 847)<sup>109</sup>.

Inny interpretator zauważa z kolei, że dla Wittgensteina: “Kryteria dla *q* weryfikują, że *q* ma miejsce. Jeżeli kryteria dla *q* są *spełnione*, tj. jeżeli *p* ma miejsce w *tych okolicznościach*, wtedy jest pewne, że *q*. Jeżeli ktoś dotyka rozgrzany do czerwoności pogrzbacz, po czym krzyczy, ściska swoją oparzoną dłoń, etc., wtedy jest pewne, że się zranił” (Hacker 1986, s. 315)<sup>110</sup>.

Interpretacją na której chcę się tutaj skupić jest odczytanie wedle którego łączenie pojęcia kryterium z występowaniem pewnego stanu rzeczy jest kwestią *konwencji* - w przypadku przykładu z anginą: tego, że w środowisku medycznym istnieje zgoda na to, że o anginie możemy mówić *wyłącznie* w okolicznościach obecności konkretnego rodzaju bakterii we krwi. W związku z tym, w takim użyciu słowa „kryterium” pewnego zjawiska:

(...) kryterium jest logicznie koniecznym i logicznie wystarczającym warunkiem jego istnienia.” (Albritton 1959, s. 848)<sup>111</sup>.

„Jeśli cokolwiek jest kryterium X, a zatem logicznie koniecznym i wystarczającym warunkiem X-a, to dzieje się tak dlatego, że (w pewnym sensie „ponieważ”) ludzie zgadzają się co do pewnych konwencji.” (Albritton 1959, s. 848)<sup>112</sup>.

Nie jest jednak tak, że łączenie kryteriów ze stanem jest czymś całkowicie arbitralnym. Istotną cechą relacji zachowania do stanu psychicznego w poglądzie Wittgensteina, jest to, że zachowanie będąc kryterium, nie stanowi wyłącznie potencjalnej przesłanki w rozumowaniu o stanie psychicznym innego podmiotu.

---

<sup>109</sup> „(...) the criterion for this or that's being so is, among other things, a logically sufficient condition of its being so. That is: If I find in a particular case that the criterion for a thing's being so is satisfied, what entitles me to claim that I thereby know the thing to be so is that the satisfaction of the criterion entails that it is so, in the technical sense of the word "entails" in which if a man owns two suitcases, that entails that he owns some luggage.”

<sup>110</sup> “Criteria for *q* verify that *q* is the case. If the criteria for *q* are satisfied, i.e. if *p* is the case in these circumstances, then it is certain that *q*. If someone touches a red-hot poker and screams, hugs his burned hand, etc., then it is certain that he has hurt himself.”

<sup>111</sup> “(...) The criterion is a logically necessary as well as a logically sufficient condition of its being so.”

<sup>112</sup> “If anything is the criterion of X and therefore a logically necessary and sufficient condition of X, it is because (in some sense of “because”) men agree in certain *conventions*.”



Takie zachowania jak płacz czy łkanie nie są przejawami stanów umysłu, na podstawie których tworzymy hipotezy o tym, że obserwowana przez nas osoba jest smutna. Biorąc pod uwagę wyżej przedstawione interpretacje wydaje się, że stosowne będzie uznanie, że takie obserwowalne zachowania stanowią *warunki* pod którymi dopuszczalne jest twierdzenie, że owa osoba jest smutna. Wynika z tego, że obserwowalne kryteria *konstytuują* to, czym jest stan umysłu innej osoby, który określamy mianem „smutku”. Według tej interpretacji nie może być tak, że ktoś płacze i łka i nie jest *smutny*.

Pomijając dyskusje na temat tego, co Wittgenstein faktycznie miał na myśli pisząc o „kryteriach”, możemy z jego propozycji wyciągnąć pewne wnioski na temat natury ludzkiej umysłowości. Według Wittgensteina kategoryzacja stanów umysłów nie jest działaniem, które odbywa się całkowicie w strefie prywatnej i, co za tym idzie, stany umysłu, które określamy mianem „smutku” czy „radości” są czymś z definicji ukrytym dla innych podmiotów. Jeżeli materiał do kategoryzacji stanów umysłu jest umieszczony na poziomie cielesności podmiotów, to wówczas owe stany umysłu „przestają być” ukryte i zostają umieszczone w sferze tego, co „zewnętrzne” i publiczne. Zachowaniu mogą oczywiście towarzyszyć doznania, lecz doznania posiadają prywatny charakter i z uwagi na to fakt, że podmiot ma takie a takie doznania nie wchodzi w zakres reguł poprawnego posługiwania się pojęciem dotyczącym stanu psychicznego, które, będąc częścią pewnego języka, posiada publiczny charakter (Overgaard 2007, s. 21-22). W związku z tym Wittgenstein stwierdza, że „’Zjawisko wewnętrzne’ wymaga zewnętrznych kryteriów” (Wittgenstein 2012 §580) - z tego powodu kryteriami stosowanymi podczas mówienia o stanach umysłowych jest obserwowalne zachowanie, ponieważ coś, co ma prywatny charakter nie może być częścią „gry językowej”.

Jedną z interpretacji uwag Wittgensteina o poznaniu innych umysłów prezentuje McDowell. Dostrzega on w nich szansę na przyjęcie, wbrew sceptycyzmowi, możliwości wiedzy percepcyjnej na temat stanów umysłu innego podmiotu. Uznaje bowiem, że możemy percypować w wyrazie twarzy innej osoby, że coś ją boli - nie mamy zatem do czynienia wyłącznie z wnioskowaniem z doświadczenia jej twarzy o tym, że osoba znajduje się w takim a takim stanie umysłu (McDowell 1998a, s. 305). Anty-sceptyczna wartość tego stanowiska polega na tym, że jeżeli obserwowalne kryteria konstytuują stan umysłu innego podmiotu, to

obserwowanie ich spełnienia jest równoznaczne z percypowaniem stanu umysłu innego podmiotu. W związku z powyższym: tym, co sprawia, że możemy wiedzieć, że inna osoba znajduje się w takim a takim stanie psychicznym jest to, że w sprzyjających okolicznościach poznajemy bezpośrednio, iż znajduje się ona w takim a takim stanie psychicznym (McDowell 1998a, s. 371).

Jako kontrę do swojego stanowiska McDowell przytacza pogląd na kryteria sformułowany przez Crispina Wrighta. Wright twierdzi mianowicie, że zarzuty potencjalnego sceptyka wobec poznania innych umysłów są nieuzasadnione, jeżeli weźmie się pod uwagę to, że mówienie o zachodzeniu konkretnego stanu psychicznego w świetle spełnienia konkretnych kryteriów jest kwestią konwencji - a zatem mówienie, że ktoś znajduje się w takim a takim stanie psychicznym w okolicznościach, w którym zostały spełnione odpowiednie kryteria jest zgodne z tym, w jaki sposób używa się słowa „smutek” w pewnej społeczności językowej. Takie użycie jest zatem racjonalne w tej sytuacji i tego sceptyk nie może podważyć (Wright 1995, s. 101-102); (Wright 1995, s. 388-389). Wright odrzuca jednocześnie sugestię McDowella, że percypując konkretne zachowanie drugiej osoby (czyli kryteria spełnienia stanu psychicznego) percypujemy jej stan psychiczny - tym, co percypowane jest wyłącznie spełnienie kryteriów tego stanu - nic ponadto. Nawet jeżeli w pewnych sytuacjach może się nam wydawać, że znajdujemy się w okolicznościach sprzyjających twierdzeniu, iż widzimy, w jakim stanie znajduje się pewna osoba, to pomimo tego nasze doświadczenie nie sięga tego, czy ów stan rzeczy faktycznie ma miejsce. To, co percypujemy i utożsamiamy z zachodzeniem pewnego stanu umysłowego jest bowiem zgodne z tym, że ów stan nie zachodzi - zawsze może bowiem zdarzyć się, że ktoś może zachowywać się tak *jakby* coś go bolało w bardzo przekonujący sposób, a pomimo to *faktycznie* nic go nie będzie bolało (Wright 1995, s. 97-99). Stanowisko, jakie proponuje Wright, możemy uznać za atrakcyjne, ponieważ jest zgodne z przedstawioną wcześniej argumentacją związaną z występowaniem iluzji i halucynacji. Jeżeli ograniczymy zasięg doświadczenia wyłącznie do spełnienia kryterium stanu umysłowego, wówczas przyjmujemy „epistemologicznie poprawną” wersję poglądu o kryteriach, który akceptuje fakt, że *może* zdarzyć się tak, iż doświadczenie kryteriów wprowadzi nas w błąd podczas identyfikowania stanu umysłowego drugiego podmiotu.

Pomimo takich zalet McDowell jest krytyczny wobec tej interpretacji i w swojej polemice ma na względzie motywacje przede wszystkim epistemologiczne. Uważa mianowicie, że w związku z tym, iż zwolennik takiego stanowiska przyjmuje, że:

„(...) wiedza o tym, że ktoś inny jest w pewnym „wewnętrznym” stanie może być konstytuowana przez bycie na stanowisku, w którym, o tyle o ile możemy wiedzieć, owa osoba może nie znajdować się w tym „wewnętrznym” stanie” (McDowell 1998a, s. 371)<sup>113</sup>.

oraz

„(...) doświadczenie spełnienia „kryterium” nie jest tym, co konstytuuje wiedzę, że rzeczy są tak a tak, lecz jest „kryterium” dla twierdzenia, że się to wie” (McDowell 1998a, s. 373).

to taki pogląd, wbrew intencjom jego zwolennika, traci swoją anty-sceptyczną wartość. Powodem tego jest sposób, w jaki traktuje się w nim doświadczenie spełnienia kryteriów, tj. jako stan, którego wartość poznawcza jest podważalna. Jeżeli przyjmujemy taki pogląd, to okaże się, że kryteria, stają się zbyt luźno powiązane ze stanem psychicznym. Albowiem, jeżeli doświadczenie spełnienia kryteriów uprawnia podmiot zarówno do twierdzenia o tym, że rzeczy mają się tak a tak oraz do twierdzenia o tym, że rzeczy mają się zupełnie inaczej, to brakuje w takiej sytuacji tutaj czynnika różnicującego *wiedzę* o tym, że, na przykład, kogoś boli głowa od wyłącznie *mniemania* o tym, że kogoś boli głowa. Jeżeli naszemu stanowisku brakuje takiej cechy różnicującej, to nie uprawnia nas ono do mówienia o możliwości wiedzy o tym, że pewien podmiot znajduje się w takim a takim stanie psychicznym.

McDowell ilustruje ów problem rozważając dwa przypadki, w których podmiot posiada takie samo doświadczenie (doświadczenie spełnienia pewnych kryteriów), lecz tylko w jednym przypadku jest to doświadczenie poprawne (znajdowanie się przez podmiot w stanie psychicznym łączonym z doświadczanymi kryteriami faktycznie ma miejsce). Problem z przedstawioną sytuacją polega na tym, że nie jesteśmy w stanie powiedzieć na jakiej podstawie doświadczenie spełnienia

---

<sup>113</sup> “(...) knowing that someone else is in some "inner" state can be constituted by being in a position in which, for all one knows, the person may not be in that "inner" state”.

kryteriów, które uznajemy za poprawne jest rzeczywiście poprawne (McDowell 1998a, s. 373-374). Jeżeli w obu rodzajach doświadczenia mamy do czynienia *tylko* z doświadczeniem spełnienia kryteriów, nie ma w nich nic, co mogłoby stanowić powód do przyjęcia, że w danej sytuacji pociągają one za sobą wiedzę o wystąpieniu konkretnego stanu psychicznego drugiego podmiotu: z wystąpienia obu doświadczeń wynikać może bowiem zarówno to, że, na przykład, pewną osobę boli głowa oraz, że nie boli ją głowa.

W związku z tym według McDowella taka interpretacja koncepcji Wittgensteina opiera się na niespójnym twierdzeniu: wiedza o tym, że ktoś znajduje się w takim a takim stanie umysłowym jest konstytuowana przez doświadczenie spełnienia kryteriów, które jednak, o tyle, o ile podmiot może wiedzieć, jest zgodne z tym, że owa osoba nie znajduje się w tym stanie, a więc, iż podmiot *nie wie*, w jakim stanie znajduje się ta osoba. Tutaj, zdaniem McDowella, ujawnia się niekonsekwencja interpretatorów Wittgensteina takich jak Wright: jeżeli twierdzą oni, że obserwowalne kryteria, w przeciwieństwie do symptomów, stanowią definicyjne określenie stanu psychicznego drugiego podmiotu, to dlaczego w tym samym momencie przyjmują możliwość, że *pomimo* tego, iż doświadczamy ich spełnienia, może się zdarzyć tak, że ów stan nie zachodzi? Jeżeli bowiem przyjmiemy taki „wspólny czynnik” pomiędzy tymi dwoma stanami, to wracamy do obrazu kartezjańskiego, na łonie którego narodził się problem wobec poznania innych umysłów.

McDowell zwraca również uwagę, że w przypadkach wiedzy, w których rolę mają odgrywać kryteria, nie możemy odwołać do przekonań, które sięgają poza konkretną sytuację percepcyjną (McDowell 1998a, s. 373). Możemy bowiem przedstawić sobie okoliczność, w której widzimy, iż ktoś płacze i chociaż, zdajemy sobie sprawę, że ta sytuacja jest całkowicie zgodna zarówno z tym, że jest on smutny oraz z tym, iż nie jest smutny, to wydaje się nam bardziej rozsądne przyjąć, że jest smutny, bo wiemy, iż, na przykład, dowiedział się on przed chwilą o śmierci kogoś bliskiego. Wówczas, wbrew McDowellowi, możemy przyjąć, że pomimo tego, iż doświadczenie kryteriów takich, jak płacz i smutek jest podważalne, to nasze przekonanie jest oparte na dodatkowych racjach, którymi są przekonania związane z obserwowalną sytuacją. W związku z tym, pomimo podważalności doświadczenia, możliwe są sytuacje, w których znajdujemy się na lepszej pozycji epistemicznej, dzięki posiadaniu dodatkowej wiedzy. McDowell uważa jednak, że przyjmując taki

obraz podważamy szczególne znaczenie kryteriów. A mianowicie, w takiej koncepcji zaczynają funkcjonować *wyłącznie* jako symptomy, które stanowią przesłanki we wnioskowaniach o stanach umysłu innych podmiotów. Wówczas kryteria w takiej koncepcji stają się związane ze stanem wewnętrznym w taki sam sposób, w jaki związany jest ze stanem psychicznym jego symptom. W takiej sytuacji poznanie innych umysłów staje się niczym więcej, niż tworzeniem teorii empirycznej na temat tego, co znajduje się poza zasięgiem zdolności poznawczych podmiotu. Pogląd kryterialny miał zaś stanowić zanegowanie obrazu, w ramach którego poznanie innych umysłów jest równoznaczne z formułowaniem hipotez - wedle takiego obrazu ich poznanie staje się bowiem czymś kontrowersyjnym.

Z tego powodu McDowell odrzuca pogląd, że doświadczenie w każdym przypadku jest doświadczeniem spełnienia kryterium. Według niego wyłącznie w przypadku poprawnego doświadczenia mamy do czynienia z doświadczeniem spełnienia kryterium – doświadczenie fałszywe z kolei jedynie *wydaje się* być doświadczeniem spełnienia kryterium:

“(…) kiedy nasze „wrażenia zmysłowe” zwodzą nas, faktem jest nie to, że kryteria deszczu są spełnione, ale że wydają się być spełnione” (McDowell 1998a, s. 381).

W taki sposób McDowell motywuje odrzucenie ograniczenia związanego z koncepcją najwyższego wspólnego czynnika i formułuje dysjunktywistyczną teorię percepcji:

„Przypuśćmy jednak, że powiemy – nie tak całkowicie nienaturalnie – że jawienie, że rzeczy mają się tak-a-tak może być albo wyłącznie jawieniem się albo faktem, że rzeczy mają się tak-a-tak percepcyjnie manifestującym się podmiotowi. Tak jak poprzednio, przedmiotem doświadczenia w przypadkach zwodniczych jest tylko jawienie się. Nie musimy jednak przyjmować, że w przypadkach niezwodniczych przedmiotem doświadczenia jest również tylko jawienie się, a zatem coś, co nie sięga faktu. Przeciwnie, jawienie się, które jest prezentowane w tych przypadkach jest samym faktem ujawniającym się doświadczającemu. A zatem, jawienia się nie są już

pojmwane jako coś, co na ogół ingeruje pomiędzy doświadczającym podmiotem a światem” (McDowell 1998a, s. 386-387)<sup>114</sup>.

Przyjmując taki pogląd na doświadczenie możemy uznać, że w *pewnych okolicznościach* percypując spełnienie kryteriów stanu umysłowego innego podmiotu, percypujemy, że ów podmiot znajduje się w tym stanie. To z kolei, w przekonaniu McDowella, pozwala zachować spójność stanowiska, w ramach którego przyjmuje się anty-sceptyczne znaczenie kryteriów. Potencjalna niezgodność pomiędzy kryteriami i faktem wystąpienia określonego stanu psychicznego jest kwestią tego, że doświadczeniu „nie udaje się” być doświadczeniem spełnienia kryteriów, a to jest spowodowane tym, że zachowanie podmiotu, którego zachowanie obserwujemy może nie być szczerym zachowaniem - tj. w takiej sytuacji nie ma mowy o percypowaniu kryteriów określonego stanu psychicznego. Przyjęcie, że doświadczenie spełnienia kryteriów jest *tylko* doświadczeniem spełnienia kryteriów i niczym więcej sprawia, że kryteria okazują się w nie wystarczająco mocny sposób powiązane ze stanem psychicznym drugiego podmiotu, ponieważ znajdują się wówczas niejako „poza” tym stanem. To z kolei unieważnia obraz ludzkiej umysłowości, którą przedstawia w swoich pracach Wittgenstein.

Anty-sceptyczna wartość wittgensteinowskiego poglądu o poznaniu innych umysłów polega na wskazaniu na możliwość sytuacji, w których możemy widzieć, że pewna osoba znajduje się w takim a takim stanie umysłu, ponieważ w takiej sytuacji związek obserwowanych kryteriów z wystąpieniem stanu psychicznego jest ewidentny. Musimy bowiem zdać sobie sprawę, że o ile są sytuacje, w których możemy mieć uzasadnione wątpliwości, że pomimo tego, iż obserwujemy, że pewne zachowania mają miejsce, nie są one, w danym wypadku, kryteriami konkretnego stanu umysłu, tak są również sytuacje, w których nie możemy mieć wątpliwości, że zachowanie drugiego podmiotu jest związane z jego stanem psychicznym. Dysjunktywizm pozwala na przyjęcie, że w takich sytuacjach percypujemy ów stan rzeczy, a nie wyłącznie jego symptomy. Jeżeli przyjmiemy, że kartezjański obraz

---

<sup>114</sup> “But suppose we say-not at all unnaturally that an appearance that such-and-such is the case can be *either* a mere appearance or the fact that such-and-such is the case making itself perceptually manifest to someone. As before, the object of experience in the deceptive cases is a mere appearance. But we are not to accept that in the non-deceptive cases too the object of experience is a mere appearance, and hence something that falls short of the fact itself. On the contrary, the appearance that is presented to one in those cases is a manner of the fact itself being disclosed to the experiencer. So appearances are no longer conceived as in general intervening between the experiencing subject and the world.”

umysłu prowadzi do poważnych problemów epistemologicznych, których egzemplifikacją jest problem poznania innych umysłów, to w stanowisku McDowella mamy do czynienia ze znacznie bardziej gruntownym zerwaniem z takim obrazem.

Krytyka McDowella nie robi wrażenia na Wrightcie. Filozof uznaje, że w zupełności wystarczająco anty-sceptyczne jest uznanie, że chociaż doświadczenie kryteriów nie pociąga za sobą niepodważalności racji, to przynajmniej sprawia, iż taka racja jest racjonalna - chociaż nie mamy całkowitej pewności, że inna osoba jest smutna, to przynajmniej *rozsądnie* jest przyjąć, że jest smutna, jeżeli płacze i łka. Sceptycyzm, który interesuje Wrighta polega bowiem na wskazaniu niemożliwości uznania, iż przynajmniej w niektórych sytuacjach przekonanie o tym, że ktoś zachowuje się tak a tak, jest racjonalne. Jeżeli odrzucimy warunek posiadania racji niepodważalnych do tego, aby można było mówić o wiedzy, to przynajmniej uda się nam podważyć taką formę sceptycyzmu (Wright 1995, s. 390).

W odniesieniu do omawianego problemu związanego z dyskusją wokół epistemologii kryterialnej, możemy zatem powiedzieć, że percypując spełnienie kryteriów stanu umysłowego innego podmiotu, percypujemy, że podmiot znajduje się w tym stanie. To z kolei pozwala „uratować” spójność stanowiska, które rozróżnia symptomy i kryteria, podkreślając, że związek tego drugiego ze stanem wewnętrznym jest ściślejszy, bo oparty, tak jak twierdzi Wittgenstein, na „gramatyce”. U McDowella rozróżnienie dwóch rodzajów doświadczenia (doświadczenia spełnienia kryteriów i złudzenia, że doświadczone spełnienia kryteriów), pozwala uznać, że kryteria są nierozdzielnie związane ze stanem wewnętrznym - potencjalna niekompatybilność pomiędzy kryteriami i faktem wystąpienia określonego stanu wewnętrznego jest wyłącznie kwestią tego, że doświadczenie jest w danym przypadku nieweredyczne.

Dla rozważanej tutaj koncepcji uzasadnienia percepcyjnego McDowella kwestią na którą w szczególności należy zwrócić uwagę jest to, że brytyjski filozof w dyskusji o poznaniu innych umysłów i dostrzega, że źródłem błędnej interpretacji poglądu Wittgensteina są głęboko zakorzenione epistemologiczne założenia. Ewidentnym przykładem owych jest argument z iluzji i halucynacji oraz zasada wspólnego czynnika. Jeżeli potraktujemy epistemiczne materiały jako materiały całkowicie podważalne (bo niezwiązane z tym, jak mają się rzeczy), to problem

sceptycyzmu będzie niemożliwy do odparcia. McDowell stara się pokazać, że utrzymanie takich założeń jest epistemologicznie problematyczne, ponieważ zgoła nie odpiera sceptycyzmu. Autor *Mind and World* prezentuje krytyczny stosunek względem wniosku wyprowadzanego z „argumentu ze złudności percepcji”, w postaci „zasady wspólnego czynnika”. McDowell uznaje wbrew tej zasadzie, że pomiędzy doświadczeniami weredycznymi i nieweredycznymi zachodzi istotna epistemiczna różnica. Dysjunktywizm jest dla niego sposobem na utrzymanie anty-sceptycznego wittgensteinowski poglądu na temat poznania innych umysłów. Żeby ocalić ów pogląd konieczne jest przyjęcie, iż wpływ na epistemiczne stanowisko podmiotu posiada doświadczenie jako *manifestowanie się tego, jak mają się rzeczy* (McDowell 1998a, s. 393).

Dysjunktywizm epistemologiczny McDowella będzie zatem *do pewnego stopnia* wykraczał poza internalistyczną koncepcją uzasadnienia wiedzy, zgodnie z którą materialem uzasadniającym przekonania mogą być materiały dostępne dla świadomości podmiotu, które ów jest w stanie wyartykułować. McDowell uważa zaś, że materialem uzasadniającym przekonanie może być wystąpienie *faktu*. Wówczas możemy powiedzieć, że gdy nasze przekonanie jest uzasadnione na mocy weredycznego doświadczenia, jest ono uzasadnione na mocy tego, że ma miejsce pewien stan rzeczy. Dla McDowella jedyny sposób na uniknięcie sceptycyzmu wiąże się ze wskazaniem, że racje na podstawie których formułowana jest wiedza o świecie nie są ograniczone wyłącznie do tego co nam się jawi, lecz w pewnych przypadkach mogą być one zgodne z tym, jak mają się rzeczy i, co za tym idzie, są one racjami, które posiadają niepodważalny charakter.

Inną ważną kwestią związaną z interpretacją filozofii Wittgensteina jest fakt, że McDowell nie chce zgodzić się na uznanie, że proces poznania innych umysłów opiera się na interpretacji. Przypisywanie konkretnej treści stanom umysłowym nie polega bowiem na interpretowaniu ich w odpowiedni sposób - np. doświadczenia konkretnej mimiki twarzy *jako* doświadczenia złości. Takie stany umysłu jak przekonania i sądenia posiadają bowiem treść reprezentacyjną jako część swojej istoty. Innymi słowy, być przekonaniem to być nakierowanym na coś. McDowell takie rozumienie opiera na odczytaniu uwag Wittgensteina dotyczących paradoksu kierowania się regułą, którego konsekwencją jest koncepcja nieskończonego regresu interpretacji (McDowell 1992, s. 40-52). Jeżeli uznajemy, że kierowanie się regułą



oznacza postępowanie według określonej zasady w umyśle kierującego się, to potrzebujemy reguł rozumienia tych zasad. Takie reguły wymagają również reguł ich rozumienia, itd. McDowell proponuje aby rozumienie pojmować nie jako oparte na interpretacji, lecz jako uchwytywanie znaczenia bezpośrednio w obserwowanych stanach rzeczy. W przypadku poznania innych umysłów będzie to doświadczenie tego, że ktoś jest radosny, smutny czy złości się. Z perspektywy epistemologicznej przyznanie przekonaniom o stanach umysłu innych osób „istotowej” intencjonalności pozwala na uznanie, że w przypadkach gdy treść tego przekonania jest zgodna z faktem, ów stan umysłowy może być racją epistemiczną, której nie da się podważyć. Owo przekonanie posiada bowiem swoją treść dzięki wystąpieniu odpowiedniego faktu.

### 3.5 Problem „interioryzacji” logicznej przestrzeni racji

Inną motywację stojącą za odrzuceniem poglądu, że racje epistemiczne są za każdym razem podważalnymi racjami epistemicznymi McDowell prezentuje w artykule *Knowledge and the Internal*. Rozważa tam „deformację” sellarsowskiej *logicznej przestrzeni racji*. Deformację tę McDowell opisuje metaforycznie: polega ona na nadaniu tej przestrzeni całkowicie „wewnętrznego” charakteru, która ujawnia się w przekonaniu, że jesteśmy w stanie zbudować bezbłędne stanowisko [*flawless standing*] w oderwaniu od racjonalnego wpływu świata (McDowell 1998a, s. 395). Innymi słowy jest to pogląd głoszący, że punktem wyjścia w uzasadnieniu wiedzy percepcyjnej jest okoliczność całkowicie „zgodna” z tym, że świat daje nam przysługę (nasze doświadczenie jest zgodne z tym, jak mają się rzeczy w świecie) oraz że świat nie jest nam przychylny (nasze doświadczenie nie jest zgodne z tym, jak mają się rzeczy w świecie) (McDowell 1998a, s. 397). Konsekwencją tego jest uznanie, że zdania o postaci: „Widzę, że...”, które są punktem wyjścia wiedzy percepcyjnej są całkowicie podważalne. Niemniej, przyjmuje się w ramach tego poglądu, że wciąż możliwe jest osiągnięcie przekonania, które możemy uznać za wiedzę. Według poglądu interioryzującego logiczną przestrzeń racji, doświadczenie (na podstawie którego formułujemy zdania o postaci Widzę, że...) jest rozumiane

jako podważalny materiał epistemiczny, bo chociaż jawi się nam, że  $x$  jest  $F$ , to zawsze jest możliwe, że  $x$  nie jest  $F$ . Doświadczenie jest tylko i wyłącznie *jawieniem się, że rzeczy mają się tak a tak*. Dla ułatwienia możemy określić to stanowisko fallibilizmem. Głosi ono bowiem, że możliwe jest osiągnięcie wiedzy na podstawie wyłącznie podważalnych materiałów epistemicznych.

Zdaniem McDowella przyjęcie fallibilizmu jest równoznaczne z zaakceptowaniem *zasady wspólnego czynnika*. Doświadczenia weredyczne i nieweredyczne posiadają tam taki sam status epistemiczny - w fenomenalnej treści doświadczenia nie mamy dostępu do tego, czy zachodzi pierwszy czy drugi rodzaj doświadczenia. Nasze przekonania są zaś zbyt skromnym materiałem epistemicznym aby dzięki nim wyeliminować możliwość sytuacji, w których występuje niezgodność doświadczenia z faktycznym stanem rzeczy. Pomimo tego, zdaniem McDowella, w koncepcji fallibilistycznej mamy do czynienia z przesadnym optymizmem względem rezultatów poznania opartego na takim materiale. Filozof zauważa, że można wprowadzić do obrazu wiedzę tła, nawyki i metody, które pozwolą nam ocenić, czy dane doświadczenie jest przykładem doświadczenia weredycznego i to na podstawie takich materiałów będziemy w stanie zdecydować, czy nasze przekonanie percepcyjne jest poprawne (McDowell 1998a, s. 398). Taka nadzieja jest jednak płonna, ponieważ wiedza tła, nawyki i metody musiałyby być całkowicie niezawodne, abyśmy na ich podstawie i podważalnego doświadczenia mogli osiągnąć przekonanie, które możemy uznać za przekonanie będące wiedzą.

To prowadzi do sytuacji problematycznej. Fallibilizm jest stanowiskiem, które stanowi jedną z bardziej „trzeźwych” propozycji wyjaśnienia tego, w jaki sposób możliwe jest posiadanie wiedzy percepcyjnej. Oprócz tego bowiem, że jesteśmy „skazani” na nasze doświadczenie, które czasem wprowadza nas w błąd, to posiadamy także rozległą wiedzę na temat świata - dzięki niej możemy unikać błędów, w które wprowadza nas niekiedy doświadczenie percepcyjne. Wiemy na przykład, że kij częściowo zanurzony w wodzie tylko wydaje się złamany, bo zachodzi zjawisko załamania światła na powierzchni wody; wiemy, że barwa percypowanego przedmiotu zależy od oświetlenia, w którym jest on percypowany. Iluzja, która informuje nas o tym, że kij zanurzony w wodzie jest złamany, a obserwowany przez nas niebieski krawat wygląda na zielony, jest nieszkodliwa dla naszego stanowiska epistemicznego, ponieważ dysponujemy przekonaniem, które

mogą podważyć takie świadectwa percepcyjne. Poznanie percepcyjne nie jest poznaniem całkowicie naiwnym, w którym akceptujemy treść naszych doświadczeń percepcyjnych na pierwszy rzut oka, bez żadnej refleksji na przykład na temat kontekstu, w jakim ma ono miejsce, który, z czego zdajemy sobie sprawę, wpływa w znaczącym stopniu na stopień wiarygodności percepcji.

McDowella odrzuca takie stanowisko. Filozof stwierdza, że wiedza tła i inne metody osądzania wartości epistemicznej doświadczenia są tak samo zawodne jak doświadczenie i z tego powodu są niewystarczające aby pełnić funkcję czynnika decydującego o tym, że dane epistemiczne stanowisko jest wiedzą. Pomimo tego, że posiadamy wystarczająco dobre racje za przyjęciem pewnego przekonania na podstawie świadectwa percepcyjnego, to zawsze może okazać się, że się mylimy. Wyjściem z takiej problematycznej sytuacji, zdaniem McDowella, będzie odrzucenie epistemologii nabudowanej wokół argumentów z iluzji i halucynacji i zanegowanie idei o tym, że w wiedzy percepcyjnej mamy do czynienia wyłącznie z racjami posiadającymi podważalny charakter. Jeżeli zaakceptujemy taką epistemologię, czeka nas bowiem wybór pomiędzy sceptycyzmem i dogmatyzmem. Według pierwszego z uwagi na to, że zdolności poznawcze są zawodne, niemożliwe jest osiągnięcie wiedzy percepcyjnej. Drugie stanowisko uznaje zaś, że zdolności osądzania wiarygodności świadectw doświadczenia percepcyjnego pomimo tego, że zawodne, mogą doprowadzić podmiot do wiedzy o tym, jak mają się rzeczy. Oba przypadki są dla McDowella niedopuszczalne.

Filozof wymienia również trzeci sposób na poradzenie sobie z problemem zawodności doświadczenia, który określa mianem *hybrydowej koncepcji*, uznającej internalistyczne rozumienie epistemicznych elementów, ale zawierającej dodatkowy warunek, a mianowicie warunek *prawdziwości*. Wiedza może być osiągnięta wewnątrz logicznej przestrzeni racji (na podstawie podważalnych epistemicznych materiałów) wtedy i tylko wtedy gdy świat jest nam przychylny i rzeczy mają się tak, jak mniemamy, że się mają. Wiedzą możemy określić przekonanie prawdziwe i uzasadnione. Innymi słowy, zgodnie z hybrydową koncepcją musimy mieć właściwie uzasadnione przekonanie oraz to właściwie uzasadnione przekonanie musi być prawdziwe. Oprócz tego zatem, że posiadam odpowiednie narzędzia do tego, aby sformułować właściwie uzasadnione przekonanie, to jeszcze musi zdarzyć się tak, że „świat jest mi przychylny” i moje przekonanie jest zgodne z tym, jak mają się rzeczy.

Możliwa jest zatem sytuacja, w której w dwóch możliwych światach (W1 oraz W2) podmiot S jest przekonany, że *P* i to przekonanie w W1 i W2 jest uzasadnione w ten sam sposób, ale tylko w jednym z tych światów (W2) przekonanie, że *P* jest prawdziwe. Wówczas powiemy, że tylko w świecie W2 podmiot S posiada wiedzę, że *P*. Zgodnie z takim stanowiskiem, prawdziwość przekonania, że *p* jest kwestią szczęśliwego trafu<sup>115</sup>. Przekonanie, że *P* jest bowiem uzasadnione w ten sposób w obu światach i tylko przypadek „decyduje” o tym, że w W2 owo przekonanie może być uznane za wiedzę.

McDowell zwraca uwagę na problematyczność takiego stanowiska. Fakt, że przekonanie, że *p* jest prawdą, nie jest w żaden sposób związane z tym, czego podmiot dokonuje w logicznej przestrzeni racji (McDowell 1998a, s. 403-404). Prawdziwość przekonania w takim stanowisku jest tylko zewnętrznym elementem, który nie jest związany z uzasadnieniem. Jak zostało pokazane wyżej, w takiej sytuacji okazuje się, że to, czy przekonanie może być wiedzą jest czymś niezależnym od podmiotu. Wobec powyższego nie możemy jednak uznać, że w takiej sytuacji mamy do czynienia z wiedzą.

Filozof w stylu charakterystycznym dla swojej kwietystycznej metody filozoficznej uznaje, że jeżeli stajemy przed niesatysfakcjonującym wyborem pomiędzy sceptycyzmem, dogmatyzmem i wyżej przedstawioną hybrydową koncepcją - musimy odrzucić *podstawy* na których ów wybór się pojawia. Trzeba pozbyć się założeń, które taki nieszczęśliwy wybór na nas wymuszają. Tego typu założenia, zdaniem McDowella, dotyczą natury *logicznej przestrzeni racji* - czyli przestrzeni w której odbywa się uzasadnienie - jako przestrzeni całkowicie wewnętrznej i tym samym autonomicznej wobec świata. Według takiego obrazu przestrzeń pojęć - strefa w której odbywa się nasze myślenie jest przeciwstawiona „obiektywnemu światu” (McDowell 1998a, s. 408). Interioryzacja takiej przestrzeni jest czymś powszechnym w filozofii - charakterystycznym i widocznym śladem takiego dualizmu jest na przykład mówienie o „świecie zewnętrznym wobec umysłu” - mówienie w ten sposób implikuje obraz umysłu jako znajdującego się poza światem. Na takim schemacie opiera się w głównej mierze refleksja teoriopoznawcza - problemy epistemologiczne są problemami wynikającymi z przekonania, że umysł

---

<sup>115</sup> Pritchard określa taką sytuację „weredycznym epistemicznym trafem” (Pritchard 2005, s. 146).

jest poza światem. Jest to dualizm tego, co podmiotowe i przedmiotowe (wewnętrzne i zewnętrzne) - epistemologia wedle której *prawda* jest czymś zewnętrznym, a *uzasadnienie* jest wewnętrzne (McDowell 1998a, s. 409).

Z tej racji McDowell uznaje, że doświadczenie weredyczne może dostarczać podmiotowi niepodważalnej racji epistemicznej ze względu na to, że posiada ono wyjątkową właściwość, której brakuje subiektywnie nieodróżnialnemu doświadczeniu nieweredycznemu. Tą właściwością jest powiązanie z faktycznym stanem rzeczy. W rezultacie perspektywa McDowella dotycząca uzasadnienia opartego na doświadczeniach percepcyjnych jest uważana za infallibilistyczną (Langsam 2021, s. 9788). Wedle tego poglądu mówienie o wiedzy ma sens jedynie w sytuacji, gdy podmiot dysponuje racją, której nie da się podważyć. McDowell pokazuje, że posiadanie takiej racji jest w zasięgu podmiotu: w sytuacji, w której doświadczenie jest zgodne z tym jak mają się rzeczy mamy do czynienia ze szczególną sytuacją epistemiczną, w której treść tego doświadczenia jest zależna od wystąpienia faktu - w takiej sytuacji racja epistemiczna oparta na takim doświadczeniu nie może być podważona.

### 3.6 Dyskusje wokół dysjunktywizmu McDowella

W pierwszej kolejności można stanowisku McDowella zarzucić, że właściwie nie odnosi się ono do epistemologicznego problemu dotyczącego uzasadnienia percepcyjnego. Sceptycyzm wobec wiedzy percepcyjnej opiera się na „fenomenalnej nieodróżnialności” doświadczeń weredycznych i nieweredycznych. Z uwagi na to zjawisko twierdzi się, że podmiot nie jest w stanie stwierdzić, czy to, co percypuje jest doświadczeniem weredycznym, a nie iluzją, czy halucynacją. Na tym opiera się z kolei zasada *najwyższego wspólnego czynnika*, zgodnie z którą doświadczenia weredyczne i nieweredyczne posiadają taki sam status epistemiczny. W związku z tym, wnioskuje się, doświadczenie zmysłowe jest wysoce podważalnym materiałem do formułowania wiedzy o świecie zewnętrznym wobec umysłu. Na tym bazuje

krytyka epistemologicznego stanowiska McDowella przeprowadzona przez Crispina Wrighta (2002). Filozof ten twierdzi, że główna teza dysjunktywizmu głosząca, że w doświadczeniu zmysłowym, albo percypujemy stan rzeczy, albo znajdujemy się w jakiegoś rodzaju iluzji lub halucynacji, nie może w konkretnej sytuacji epistemicznej stanowić gwarancji, że doświadczenie jest bezpośrednio powiązane z faktem, że  $x$  jest  $F$ , a więc, że oferuje ono podmiotowi niepodważalne uzasadnienie dla przekonania, że  $x$  jest  $F$ . Stwierdzenie, że zdarza się, iż doświadczenie jest weredyczne, nie jest jeszcze równoznaczne z odrzuceniem filozofii opartej na zasadzie *najwyższego wspólnego czynnika*. Nawet dysjunktywizm potrzebuje dodatkowego uzasadnienia, że w pewnym konkretnym przypadku ma miejsce percepcja weredyczna. Albowiem, o tyle, o ile mogę wiedzieć, moje doświadczenie, że  $x$  jest  $F$  może być zgodne z doświadczeniem, że  $x$  nie jest  $F$  - potrzebuję zatem dodatkowej gwarancji, iż moje obecne doświadczenie, że  $x$  jest  $F$  jest identyczne z faktem, że  $x$  jest  $F$ . Jestem zmuszony wobec tego podać dodatkową rację uzasadniającą, że to, czego doświadczam to fakt, iż  $x$  jest  $F$ <sup>116</sup>. W taki sposób wracamy jednak do punktu wyjścia - po raz kolejny stajemy przed problemem tego, na jakiej podstawie mogę zaufać doświadczeniu w kwestii tego, że pewien stan rzeczy miał miejsce w świecie. Wright w konsekwencji wnioskuję, że dysjunktywizm McDowella i odrzucenie *zasady najwyższego wspólnego czynnika* jest wciąż zgodne ze sceptycyzmem:

„(...) to, czy nasze zdolności percepcyjne angażują się w świat materialny to jedno, a to czy kanoniczne uzasadnienie twierdzeń percepcyjnych przebiega przez podważalną podstawę wnioskowania to drugie” (Wright 2002, s. 346)<sup>117</sup>.

McDowell w artykule *The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument* odpowiada na krytykę Wrighta, doprecyzowując swoje stanowisko dysjunktywistyczne oraz podkreślając jego transcendentalne

---

<sup>116</sup> Wright swoją krytykę opiera na nawiązaniu do argumentu za istnieniem świata Georga Edwarda Moore'a, którego błędność ma jednocześnie podważyć konkluzywność dysjunktywizmu epistemologicznego McDowella (Wright 2002, s. 346):

„I *Albo* doświadczam ręki przed moją twarzą, *albo* znajduję się w stanie urojeniowym

II Tutaj jest ręka

Zatem

III Istnieje świat materialny”.

Epistemiczne wsparcie oferowane przez I dla II jest zawodne, ponieważ nie dysponujemy rozstrzygnięciem, która ze stron przytoczonej alternatywy ma miejsce.

<sup>117</sup> “(...) whether our perceptual faculties engage the material world directly is one issue and whether the canonical justification of perceptual claims proceeds through a defeasible inferential base is another.”

znaczenie. Filozof twierdzi, że Wright błędnie odczytuje jego pogląd, gdy twierdzi, że argumentem przeciwko sceptycyzmowi ma być uznanie całej alternatywy, czyli przyjęcie, że doświadczenie może być *albo* weredyczne, *albo* nieweredyczne. Wówczas faktycznie potrzebujemy dodatkowego uzasadnienia na podstawie którego możemy uznać, że doświadczenie jest przykładem „dobrej” części alternatywy. McDowell twierdzi, że jego stanowisko nie implikuje, że uzasadnienie percepcyjne przechodzi przez całą alternatywę. Sceptycyzm jest podważany przez niego poprzez wskazanie, że są sytuacje, w których podmiot doświadcza, że rzeczy mają się tak a tak i rzeczy faktycznie mają się tak a tak (McDowell 2013c, s. 238). Jest to sytuacja, która posiada specjalne epistemiczne znaczenie i z tej racji, gdy ma miejsce, nie ma potrzeby „przechodzić” w uzasadnieniu przez całą alternatywę. Percepcja weredyczna jest szczególnym rodzajem doświadczenia, ponieważ jeżeli ktoś widzi, że P, nie może być tak, że P nie ma miejsca. Pogląd ten ma zaś istotne transcendentale znaczenie, ponieważ stanowi podstawę dla twierdzenia, że doświadczenie posiada treść reprezentującą w pewien sposób świat (McDowell 2013c, s. 232). Uznanie bowiem, że doświadczenie przynajmniej pretenduje do bycia o świecie obiektywnym, zobowiązuje nas do przyjęcia, że istnieje epistemicznie wyróżniona klasa doświadczeń, w których podmiot widzi to, jak mają się rzeczy. Doświadczenia, w których wyłącznie *jawi się* podmiotowi, jak mają się rzeczy są doświadczeniami, które łądząco prezentują się jako należące do epistemicznie wyróżnionej klasy (McDowell 2013c, s. 230).

Zdaniem Wrighta sytuacji nie ratuje wyżej przytoczony przez McDowella argument transcendentálny. Filozof stwierdza bowiem, że ów odnosi się on wyłącznie do koncepcji doświadczenia, którą określa mianem „locke’owskiej”, wedle której doświadczenie stanowi zasłonę<sup>118</sup> pomiędzy podmiotem a światem. Nie jest to jednak odpowiedź na sceptycyzm wobec uzasadnienia percepcyjnego. Wright po raz kolejny stwierdza, że McDowell uznając, iż dysjunktywizm może stanowić odpowiedź na problem sceptycyzmu, nie widzi różnicy pomiędzy posiadaniem *bezpośredniego dostępu do percypowanego faktu* a posiadaniem *uzasadnienia dla twierdzenia, że percypujemy to, jak mają się rzeczy*:

---

<sup>118</sup> Metaforę percepcji jako zasłony [*veil of perception*] w odniesieniu do koncepcji Locke’a stosuje J. Bennett (Bennett 1971).

„Bezpośrednia świadomość stanu rzeczy, który czyni P prawdziwym jest jedną sprawą; uzasadnione przekonanie, że P, dla osoby, która w pełni zdaje sobie sprawę, czego potrzeba, aby P było prawdziwe, jest czymś innym.”<sup>119</sup> (Wright 2008, s. 398).

Wright uznaje tym samym, że nadawanie doświadczeniu charakteru bezpośredniej świadomości tego, jak mają się rzeczy (w niektórych przypadkach) wciąż jest spójne z epistemologicznym twierdzeniem o tym, iż zmysły stanowią podważalny materiał epistemiczny. W związku z tym, jego zdaniem, transcendentálny argument na którym opiera się dysjunktywizm McDowella, wciąż nie rozwiązuje problemu związanego z uzasadnieniem percepcyjnym, który ma ściśle epistemologiczny charakter.

Interesującym wkładem do debaty McDowella z Wrightem jest artykuł Alexa Byrne’a *McDowell and Wright on Anti-Scepticism, etc.* Byrne rozważając rzeczoną dyskusję skupia się na obecnej tam koncepcji „bezpośredniego percepcyjnego dostępu”. Kluczowa w komentarzu Byrne’a jest uwaga, że bezpośredniość dostępu percepcyjnego może być rozumiana na dwa sposoby. Może to być, albo (i) bezpośredniość inferencyjna albo (ii) bezpośredniość przedmiotu. Według koncepcji (i): „(...) ktoś bezpośrednio percypuje, że p wtw gdy nieinferencyjne wie, że p przez percepcję” (Byrne 2014, s. 280). Zgodnie z tą koncepcją, przedmioty, które są percypowane bezpośrednio nie są zwykłymi przedmiotami fizycznymi, takimi jak kubki czy ptaki, lecz *faktami*, np. że ten kubek jest zielony lub, że ten ptak jest kosem. Według drugiego rozumienia bezpośredniości (ii), tym, co percypowane bezpośrednio są fizyczne przedmioty takie, jak kubki i ptaki (Byrne 2014, s. 280).

Byrne zauważa, że Wright posługuje się bezpośrednią dostępnością drugiego typu. Nie jest to jednak właściwa interpretacja stanowiska McDowella, ponieważ ów w swoim dysjunktywizmie posługuje się pierwszym rodzajem rozumienia bezpośredniej dostępności. Interpretacja Byrne’a jest zgodna z tym, w jaki sposób poprawne doświadczenie charakteryzuje McDowell w *Mind and World*: „W szczególnym doświadczeniu, w którym nie jest się wprowadzonym w błąd, przyjmuje się, że *rzeczy mają się tak a tak*” (McDowell 1996, s. 26). Wcześniej mieliśmy zaś do czynienia z rozważaniami McDowella o poznaniu innych umysłu, w których

---

<sup>119</sup> “Direct awareness of states of affairs that make P true is one thing; warranted belief that P, for one fully apprised of what it takes for P to be true, is something else.” (Wright 2008, 398).



twierdził, że możliwe jest percypowanie w zachowaniu tego, że pewien podmiot znajduje się w takim a takim stanie umysłu. Byrne twierdzi, że jeżeli przyjmiemy obraz na którym opiera swój zarzut sceptyk, a mianowicie, że nasze przekonania o świecie zewnętrznym wobec umysłu są uzasadnione na podstawie tego, że posiadamy doświadczenia *jak gdyby było tak i tak*, to takie przekonania są formułowane na podstawie wnioskowania (z doświadczeń oraz dodatkowej wiedzy posiadanej przez podmiot). Mogą być one oczywiście błędne - nawet jeżeli przyjmujemy, że możliwe jest bezpośrednie doświadczenie świata nie eliminuje to ryzyka, że przeprowadzone przez nas wnioskowanie na temat tego jak mają się rzeczy będzie błędne. W ramach takiego podejścia gwarancja dysjunktywizmu, że mamy bezpośredni dostęp do przedmiotów fizycznych nie neguje zarzutu sceptyka. Wystąpienie tej możliwości nie pociąga za sobą niepodważalnego uzasadnienia dla przekonania, jak mają się rzeczy w świecie.

Zdaniem Byrne'a krytyka tego rodzaju przestaje być słuszna, jeżeli uznamy, że bezpośredni dostęp doświadczenia jest *bezpośrednim dostępem do faktu*. Przyjęcie takiej bezpośredniości jest równoznaczne z odrzuceniem twierdzenia, że przekonanie o świecie zewnętrznym jest uzasadnione na podstawie wnioskowania z doświadczeń i innych przekonań. W sytuacji, w której w doświadczeniu mamy bezpośredni dostęp do faktu, *wiemy nieinferencyjnie, że rzeczy mają się tak a tak*.

Wedle interpretacji przedstawionej przez Byrne'a krytyka Wrighta będzie opierać się na pewnego rodzaju rozumieniu procesu zdobywania wiedzy percepcyjnej. Egzemplifikacją takiego rozumienia jest przedstawienie przez Wrighta następującego wnioskowania nawiązującego do argumentu za istnieniem świata Geорга Edwarda Moore'a, które ma podważyć zasadność dysjunktywizmu McDowella (Wright 2002, s. 346):

„I *Albo* doświadczam ręki przed moją twarzą, *albo* znajduję się w stanie urojeniowym

II Tutaj jest ręka

Zatem

III Istnieje świat materialny”.

Biorąc pod uwagę taki schemat, należy zgodzić się z Wrightem, że racja za przyjęciem przekonania II, które oferuje alternatywa w I jest podważalna. Albowiem z sytuacji przedstawionej w I nie wynika, że zachodzi II - o tyle, o ile możemy wiedzieć, może zdarzyć się tak, że moje doświadczenie ręki jest urojeniem, a to nie pociąga za sobą przekonania o fakcie, że tutaj jest ręka.

Charakterystyczną cechą epistemologicznego stanowiska McDowella będzie zaś to, że w jego ramach następuje zanegowanie takiego trzystopniowego schematu, który imputuje mu Wright. Albowiem według McDowella w paradygmatycznych przypadkach wiedzy percepcyjnej racjonalnym wsparciem dla przekonania, że *p* jest to, że ktoś widzi, że *p* ma miejsce, a widzenie, że *p* ma miejsce pociąga za sobą, że *p*. W tym miejscu najwyraźniej wybrzmiewa eksternalistyczny rys tego stanowiska. Pomimo przyjęcia internalistycznego warunku o tym, że podmiot nie może posiadać przekonania podważającego to, że jego doświadczenie odbyło się w sprzyjających warunkach, gwarancją, że racja percepcyjna jest niepodważalna jest to, że w przypadku *manifestowania się tego, jak mają się rzeczy* przedmiotem doświadczenia jest wystąpienie faktu (McDowell 2013c, s. 234). McDowell kładzie w swoim stanowisku nacisk wyłącznie na „dobrą” część alternatywy, którą wskazuje w swoim przykładzie Wright. Jeżeli bowiem ma miejsce sytuacja z pierwszej części alternatywy (doświadczam ręki przed moją twarzą), wówczas moje przekonanie o tym, że „Tutaj jest ręka” opiera się na tym, że widzę, iż tutaj jest ręka. W takim przypadku bez znaczenia dla epistemicznego statusu mojego przekonania będzie branie pod uwagę, że możliwe jest wystąpienie stanu urojeniowego, czyli drugiej części alternatywy wskazanej przez Wrighta - sytuacja z drugiej części alternatywy nie miała w tym przypadku miejsca.

“Jeżeli ktoś widzi, że *P*, nie może być tak, że *P* nie ma miejsca. Tak więc jeżeli ktoś zaakceptuje dysjunktywną koncepcję, nie może dalej twierdzić, że ‘kanoniczne uzasadnienie twierdzeń percepcyjnych przebiega przez podważalną podstawę wnioskowania’” (McDowell 2013c, s. 234-235)<sup>120</sup>.

„Jeżeli stan percepcyjny sprawia, że pewien aspekt środowiska jest obecny w racjonalnie samo-świadomej uważności postrzegającego, nie ma możliwości, zgodnej

---

<sup>120</sup> „If someone sees that *P*, it cannot fail to be the case that *P*. So if one accepts the disjunctive conception, one is *not* at liberty to go on supposing that ‘the canonical justification of perceptual claims proceed through a defeasible inferential base’”.

z tym, że ktoś znajduje się w takim stanie, że rzeczy nie mają się tak, jak ów stan utwierdza w przekonaniu postrzegającego, że owe się mają (...). Gwarancja dla przekonania, które ów stan zapewnia jest niepodważalna; ona *nie może* być podważona.” (McDowell 2011, s. 31)<sup>121</sup>.

Dla McDowella doświadczenie, które jest *manifestowaniem się tego, jak mają się rzeczy* stanowi w konsekwencji *bezpośrednią dostępność do faktu*, czyli bezpośrednią dostępność do tego, że, na przykład, przede mną znajduje się ręka. W sytuacji, w której w doświadczeniu mam bezpośredni dostęp do tego, że przede mną znajduje się ręka, moje przekonanie oparte na tym doświadczeniu będzie po prostu *zarejestrowaniem faktu obecnego w doświadczeniu*, czyli tego, że przede mną znajduje się ręka. Taka wiedza nie będzie zatem rezultatem wnioskowania, że ów fakt ma miejsce na podstawie tego, co zostało dane mi w doświadczeniu percepcyjnym oraz moich dodatkowych przekonaniań.

Koncepcja uzasadnienia percepcyjnego, jaką proponuje McDowell nie może obyć się bez założenia o tym, że podmiot musi znajdować się w posiadaniu pewnego rodzaju wiedzy, jeżeli jego doświadczenie ma zostać określone jako przypadek *manifestowania się tego, jak mają się rzeczy*. Wskazanie na sam dostęp do faktu nie będzie bowiem równoznaczne z przedstawieniem satysfakcjonującej koncepcji uzasadnienia percepcyjnego dla kogoś, kto, tak jak McDowell, rozumienie „wiedzy percepcyjnej” opiera na *Empiryzmie i filozofii umysłu* Wilfrida Sellarsa. W eseju Sellarsa wymagane jest bowiem spełnienie dwóch warunków, aby taki sąd obserwacyjny, jak *x jest zielone* mógł zostać uznany za wiedzę. Po pierwsze, sąd ów musi być dokonany w odpowiednich warunkach (np. w świetle dziennym), dzięki czemu może zostać uznany za wiarygodny. Po drugie, podmiot musi wiedzieć, że sformułowany przez niego sąd na takiej podstawie jest wiarygodny, co wymaga od podmiotu uprzedniej wiedzy, na podstawie której może wywnioskować tę wiarygodność (np. że obserwacja w „świecie dziennym” to odpowiednie warunki dla widzenia barw).

---

<sup>121</sup> “If a perceptual state makes a feature of the environment present to a perceiver’s rationally self-conscious awareness, there is *no* possibility, compatibly with someone’s being in that state, that things are not as the state would warrant her in believing that they are (...). The warrant for belief that the state provides is indefeasible; it *cannot* be undermined”.

Według autora *Mind and World* oznacza to, że aby określić kogoś podmiotem wiedzy, nawet jeżeli miałyby to być nieinferencyjna wiedza percepcyjna, owa osoba musi zdawać sobie sprawę, co sprawia, że jej przekonanie kwalifikuje się do bycia wiedzą. W związku z tym, przyjmuje, że jeżeli pewna osoba wypowiada sąd „To jest zielone”, to aby uznać, że faktycznie posiada wiedzę o tym, że owo coś jest zielone, musi być w stanie przywołać racjonalną podstawę tego sądu (nawet jeżeli wiedza o której mowa została osiągnięta nieinferencyjne). Może na przykład powiedzieć: „Potrafię rozpoznać zieloną rzecz, kiedy ją zobaczę” (McDowell 2011, s. 12). Kontrprzykładem może być sytuacja, w której odpowiednio wytresowana papuga potrafi krzyknąć „To jest zielone!” w odpowiedzi na wizualne bodźce związane z obecnością zielonego przedmiotu - takie zachowanie nie będzie, zdaniem McDowella, potwierdzeniem dla tego, że posługuje się ona pojęciami, składającym się na sąd „To jest zielone” w sposób, który pozwoli nam określić ją mianem podmiotu wiedzy o tym, że pewien przedmiot jest zielony (McDowell 1996, s. 12).

Z tym wiąże się fakt, że McDowell w swoim dysjunktywizmie epistemologicznym kładzie nacisk na warunek *refleksyjnej dostępności* do manifestowania się faktu. Filozof stwierdza, że racja percepcyjna jest niepodważalna, gdy jest oparta na doświadczeniu faktu, które odbywa się w sprzyjających okolicznościach i podmiot nie ma żadnej podstawy do twierdzenia, że owe okoliczności są niesprzyjające:

„Jak powiedziałem, stan percepcyjny, w którym cecha środowiska jest obecna dla podmiotu, w odpowiednim sensie, musiałby być niewadliwym wykorzystaniem samoświadomości posiadanej i wykorzystywanej zdolności do wchodzenia w stany percepcyjne, które stawiają podmiot na stanowisku do zdobycia wiedzy, poprzez percepcję, że rzeczy mają się w odpowiedni sposób w środowisku”<sup>122</sup> (McDowell 2011, s. 47-48).

Takie zastrzeżenie pociąga za sobą dwie rzeczy. Po pierwsze, jak zostało wskazane wcześniej, dodanie do stanowiska wymogu posiadania przez podmiot świadomości epistemicznie istotnych kwalifikacji do formułowania wiedzy

---

<sup>122</sup> „As I said, a perceptual state in which a feature of the environment is present to a subject, in the relevant sense, would have to be a non-defective exercise of a self-consciously possessed and exercised capacity to get into perceptual states that put the subject in a position to know, through perception, that things are the relevant way in the environment”.

percepcyjnej pozwala zachować koncepcję wiedzy jako czegoś charakterystycznego dla „zwierzęcia racjonalnego”, które posługuje się racjami w swoim poznawczym działaniu. Po drugie, przyjęcie takiego warunku pozwala oddalić zarzuty Wrighta o tym, że uznanie możliwości zachodzenia zgodności pomiędzy doświadczeniem a faktem to za mało, aby przyjąć, że mamy do czynienia z definitywnie rozstrzygającym uzasadnieniem percepcyjnym. McDowell przyjmuje bowiem, że nawet jeżeli nasze doświadczenie jest zgodne z tym, jak mają się rzeczy, ale posiadamy racjonalne podstawy do uznania, że owo doświadczenie odbywa się w niesprzyjających warunkach, wówczas nie możemy uznać, że mamy do czynienia z *manifestowaniem się tego, jak mają się rzeczy*, i, co za tym idzie, z niepodważalną racją percepcyjną. Zdaniem filozofa bowiem, oprócz tego, że w pewnym doświadczeniu mamy bezpośredni dostęp do świata, nie możemy być jednocześnie w posiadaniu racji unieważniającej przekonanie o tym, że owo doświadczenie odbywa się w warunkach, które sprzyjają jego weredyczności.

McDowell dla zobrazowania powyższej tezy podaje przykład eksperymentu, w którym osoba posiadająca racjonalną zdolność do poznania barwy zielonej poprzez percepcję zostaje poinformowana przez osoby przeprowadzające eksperyment, że istnieje pięćdziesiąt procent szans, iż pomieszczenie, w którym dokonuje ona obserwacji przedmiotu o zielonej barwie zostało oświetlone światłem nieodpowiednim do percepcyjnego rozpoznania tej barwy. W takiej sytuacji, zdaniem McDowella, nawet jeżeli osoba ta doświadczy weredycznie, że obserwowany przez nią przedmiot jest barwy zielonej, nie możemy powiedzieć, że to, iż obserwowany przez nią przedmiot jest zielonej barwy *zamanifestowało się jej*. To samo będzie miało miejsce, jeżeli osoba ta została okłamana przez eksperymentatorów, że istnieje pięćdziesiąt procent szans, iż warunki, w których dokonuje ona obserwacji są niesprzyjające - wówczas również samo posiadanie przekonania o tym, że istnieje duża szansa wystąpienia niesprzyjających warunków obserwacji, sprawia, że owej osobie *nie zamanifestuje się* to, że obserwowany przez nią przedmiot jest zielonej barwy (McDowell 2011, s. 44-46).

Duncan Pritchard zwraca wobec powyższego na pewien sposób rozumienia stanowiska McDowella, który może go usprawiedliwiać wobec krytyki Wrighta. Obrona Pritcharda stanowi rozwinięcie idei o tym, że doświadczenie jest racją niepodważalną, jeżeli jest doświadczeniem faktu oraz odbywa się w sprzyjających

warunkach, a podmiot wie, że te warunki są sprzyjające. Pritchard przedstawia przykład sytuacji sprzyjającej, w której nie mamy wątpliwości, że doświadczamy tego, jak mają się rzeczy: widzimy zebra w zagrodzie dla zebra w ogrodzie zoologicznym. Biorąc pod uwagę to, co wiemy o świecie, możemy być pewni, że jest to zebra, a nie, na przykład, pomalowany na czarno-biało muł. Zdajemy sobie sprawę z tego, jak małe jest prawdopodobieństwo, że występuje tutaj oszustwo - bierzemy pod uwagę na przykład konsekwencje, jakie mogą zostać wyciągnięte względem ogrodu zoologicznego, jeżeli okazałoby się, że nie jest to zebra, lecz pomalowany na czarno-biało muł.

„W dobrej sytuacji posiada się podstawy, które zdecydowanie faworyzują przekonanie w sąd docelowy nad przekonanie w alternatywną hipotezę sceptyczną, nawet jeżeli nie jest się w stanie odróżnić sytuacji znajdowania się w dobrej sytuacji od znajdowania się w sceptycznej złej sytuacji”<sup>123</sup> (Pritchard 2009, s. 475).

Dla Pritcharda problem związany z fenomenalną nieodróżnialnością doświadczeń weredycznych od nieweredycznych wynika z pojmowania uzasadnienia percepcyjnego jako niezależnego od innych przekonań podmiotu (Pritchard 2012, s. 82). W niektórych przypadkach możemy jednak powiedzieć, że posiadamy „faworyzujące” percepcyjne wsparcie dla naszych przekonań, ponieważ jest ono zgodne z tym, co w danym momencie wiemy o świecie.

Wymóg posiadania przeświadczenia o sprzyjających warunkach może oczywiście podważyć nieinferencyjny charakter wiedzy percepcyjnej, który miał z kolei świadczyć o szczególnym statusie epistemicznym doświadczenia weredycznego. Jedną z interpretacji, która może oddalić ten zarzut w stosunku do stanowiska McDowella jest wskazanie na to, że warunek ów zostaje wprowadzony przez McDowella podczas mówienia o naturze doświadczenia jako *manifestowania się tego, jak mają się rzeczy*, a nie o procesie zdobywania wiedzy percepcyjnej. McDowell uważa, że przekonanie podmiotu o braku występowania warunków niesprzyjających doświadczenia wymagane jest wyłącznie, gdy chcemy uznać, że jego doświadczenie jest przypadkiem *manifestowania się tego, jak mają się rzeczy*. Innymi słowy, jest ono

---

<sup>123</sup> “In the good case, one has grounds which decisively favour one’s belief in the target proposition over belief in the alternative skeptical hypothesis even though one is unable to tell the difference between being in the good case and being in the corresponding skeptical bad case” (Pritchard 2009, s. 475).

wymagane do tego, aby móc powiedzieć, że komuś w danej chwili *manifestuje się to, że rzeczy mają się tak a tak* a nie, że ktoś *wie, iż rzeczy mają się tak a tak* - do osiągnięcia wiedzy percepcyjnej wystarczy wyłącznie to, że podmiotowi *zamanifestuje się to, że rzeczy mają się tak a tak* (McDowell 2011, s. 13).

Aby ocalić nieinferencyjny charakter wiedzy percepcyjnej McDowell musi uznać, że percepcja nie tylko gruntuje wiedzę takiego rodzaju, lecz czyni to w odpowiedni sposób. To wymaga specjalnego rozumienia doświadczenia, które nie będzie rozumiane jako proces niezależny od procesów poznawczych wyższego rzędu (takich jak myślenie czy pamięć)<sup>124</sup>. McDowell proponuje alternatywę wobec takiego stanowiska. Zgodnie z przyjmowaną przez niego koncepcją treści percepcji, nie możemy uznać, że ktoś widzi na przykład, że coś jest takiej a takiej barwy jeżeli nie posiada przy tym pojęcia *widocznych powierzchni przedmiotów* oraz pojęcia *odpowiednich warunków do określenia barwy przedmiotu* (McDowell 1996, s. 30).

W odniesieniu do epistemologicznego stanowiska McDowella taka koncepcja percepcji pozwala rozumieć ją jako zdolność do poznania tego, jak mają się rzeczy w otoczeniu percypującego, ponieważ towarzyszy jej, między innymi, znajomość warunków, w których udaje się poprawnie wykorzystać tę zdolność:

„Zgodnie z poglądem, który rekomenduję, percepcyjny stan, w którym jakaś cecha środowiska jest obecna jest aktem racjonalnej zdolności do wiedzy, zdolności, w wykorzystaniu której wie się o rzeczach i wie się, jak się o nich wie” (McDowell 2011, s. 44)<sup>125</sup>.

Przykładem zdolności tego rodzaju, który podaje McDowell jest zdolność do poznania barw przedmiotów poprzez patrzenie na nie. Uważa on, że osoba, która posiada taką zdolność (i zdaje sobie sprawę z jej posiadania) dysponuje między innymi znajomością tego, w jakich warunkach oświetlenia przedmioty winny być obserwowane aby można było poprawnie rozpoznać ich barwę (McDowell 2011, s. 44-45). Taka osoba może powiedzieć: „Potrafię powiedzieć, czy pewien przedmiot jest zielony, jeżeli zobaczę go we właściwym oświetleniu”. W związku z powyższym,

---

<sup>124</sup> Przykład takiego rozumienia doświadczenia można zdaniem McDowella odnaleźć w tradycyjnym empiryzmie (McDowell 2019, s. 3).

<sup>125</sup> “On the view I am recommending, a perceptual state in which some feature of the environment is present to one is an act of a rational capacity for knowledge, a capacity in whose exercises one knows things and knows how one knows them”.

jeżeli zobaczy ona przedmiot w dobrym oświetleniu i będzie zdawała sobie z tego sprawę, posiadanie określonej barwy przez przedmiot *zamanifestuje się jej*. To z kolei sprawi, że będzie ona mogła na podstawie tego doświadczenia sformułować przekonanie o tym, jak mają się rzeczy w świecie.

Możemy zatem zauważyć, że według McDowella posiadanie odpowiedniego rodzaju kompetencji poznawczych, które obejmują, między innymi, przekonania o sprzyjających warunkach obserwacji, wpływa na epistemiczny status doświadczenia percepcyjnego. Jeżeli, w związku z tym, zdaję sobie sprawę, że obserwuję zielony przedmiot w warunkach odpowiednich do ujżenia tego, czy pewien przedmiot jest zielony, to wówczas *manifestuje mi się to, iż ów przedmiot jest zielony*. Stąd także możemy przyjąć, że w  *pewnych przypadkach* przekonanie o tym, jak mają się rzeczy może opierać się bezpośrednio na doświadczeniu:

“Przyjmijmy, że mam na widoku ptaka, a to pozwala mi wiedzieć bez przeprowadzenia wnioskowania, że jest to kardynał. Nie jest tak, że wnioskuję, że to, co widzę jest kardynałem ze sposobu, w jaki ów wygląda, tak jak wtedy, gdy identyfikuję gatunek ptaka, porównując to, co widzę z fotografią w przewodniku terenowym. Potrafię od razu rozpoznać kardynała, jeżeli warunki widzenia są wystarczająco dobre.” (McDowell 2013a, s. 258)<sup>126</sup>.

Pomimo tego, że zdolność do rozpoznania ptaków jest zapośredniczona przez moją wiedzę dotyczącą świata, to samo rozpoznanie posiada charakter nieinferencyjny. Jeżeli będę miał do czynienia z wyżej przedstawioną sytuacją obserwacji ptaków (przeformułowując ów przykład na polski grunt powiedzmy, że będą to samce kosa), to jeżeli zdaję sobie sprawę jak wygląda samiec kosa i zdaję sobie sprawę, że warunki, w których dokonuję obserwacji tego ptaka są sprzyjające (ów znajduje się tuż przede mną, w dobrym oświetleniu), wówczas moje doświadczenie będzie *manifestowaniem się tego, że przede mną znajduje się samiec kosa*. Inaczej sprawy będą się miały jeżeli ktoś o bardzo słabym wzroku albo niepełnej wiedzy o tym, jak wygląda samiec kosa (ograniczającej się na przykład do tego, że jest to niewielki, czarny ptak) będzie próbował wypatrzeć owo zwierzę.

---

<sup>126</sup> „Suppose I have a bird in plain view, and that puts me in a position to know non-inferentially that it is a cardinal. It is not that I infer that what I see is a cardinal from the way it looks, as when I identify a bird’s species by comparing what I see with a photograph in a field guide. I can immediately recognize cardinals if the viewing conditions are good enough”.



Wówczas, jeżeli zobaczy niewielki czarny kształt, przyzna, że samiec kosa mu się co najwyżej *jawi*. W takim przypadku będziemy zmuszeni powiedzieć, że samiec kosa faktycznie mu się tylko *jawi*, nawet jeżeli ów ptak rzeczywiście się przed nim znajduje. Różnica pomiędzy tymi dwoma doświadczeniami (*manifestowaniem się* oraz *jawieniem się*) polega na tym, że moje doświadczenie odbyło się w sprzyjających okolicznościach oraz zdawałem sobie sprawę z występowania takich okoliczności, dzięki czemu możliwe było bezpośrednie przejście pomiędzy moim doświadczeniem samca kosa (*manifestowaniem się, że samiec kosa się przede mną znajduje*) a wiedzą o tym, że ów się przede mną znajduje. Osoba, której samiec kosa się wyłącznie *jawi* będzie potrzebowała dodatkowo potwierdzić, że znajduje się przed nią ów ptak - może na przykład zapytać kogoś bardziej kompetentnego, czy to, co widzi jest faktycznie samcem kosa lub wziąć pod uwagę dodatkowe przekonania, które mogą uwiarygodnić jej percepcyjne świadectwo. Uzasadnienie tego, że znajduje się przed nią ów ptak będzie w takim przypadku uzasadnieniem opartym na wnioskowaniu z innych przekonań, ponieważ sytuacja nie była odpowiednia do tego, aby móc bezpośrednio uchwycić w doświadczeniu fakt, że przed podmiotem znajduje się samiec kosa.

W związku z takim rozumieniem natury doświadczenia percepcyjnego McDowell może uznać, że:

„Kiedy jakiś aspekt obiektywnej rzeczywistości jest percepcyjnie obecny dla podmiotu, podczas wykorzystania racjonalnej zdolności percepcyjnej, nie ma potrzeby normatywnego przejścia, czegoś na kształt wnioskowania, aby podmiot zdobył przekonania, których niepodważalne uzasadnienie zapewniane przez percepcyjną obecność kwalifikuje ów podmiot jako podmiot posiadający wiedzę. Nie ma etapu rozumowania w racjonalnym dochodzeniu do przekonania, że rzeczy są tak, jak ujawnia to doświadczenie”<sup>127</sup> (McDowell 2010b, s. 247).

Podsumowując, zarzutem Wrighta względem dysjunktywizmu epistemologicznego było to, że owo stanowisko nie wprowadza istotnej epistemicznej różnicy pomiędzy doświadczeniami weredycznymi i doświadczeniami

---

<sup>127</sup> “When an aspect of objective reality is perceptually present to a subject, in an exercise of a rational perceptual capacity, there is no need of a normative transition, something on the lines of an inference, for the subject to equip herself with the beliefs whose indefeasible warrant by that perceptual presence qualifies them as knowledgeable. There is no step of reasoning in coming to believe, knowledgeably, that things are as one’s experience is revealing them to be”.

nieweredycznymi. Fakt, że możliwe są doświadczenia weredyczne jest spójny z tym, że doświadczenie percepcyjne stanowi podważalny materiał epistemiczny. Z epistemologicznego punktu widzenia czym innym jest bowiem sytuacja, w której podmiot w doświadczeniu posiada dostęp do tego, jak mają się rzeczy, a czym innym jest sytuacja, w której podmiot *zdaje sobie sprawę* z tego, że posiada w doświadczeniu dostęp do tego, jak mają się rzeczy. Pierwsza sytuacja nic nie zmienia dla epistemicznego statusu stanowiska podmiotu - posiada on takie same, wysoce podważalne podstawy za przyjęciem przekonania, jak w przypadku doświadczenia nieweredycznego. Zdaniem Alexa Byrne'a możemy uznać, że krytyka Wrighta nie dotyczy stanowiska McDowella jeżeli zdamy sobie sprawę, że *bezpośrednia dostępność* doświadczenia do świata, jaką postuluje McDowell polega na bezpośredniej dostępności do faktu. Biorąc to pod uwagę przekonanie oparte na *manifestowaniu się tego, że x jest F* jest po prostu *zarejestrowaniem faktu* obecnego w doświadczeniu, czyli tego, że *x jest F* ma miejsce. Owo „zarejestrowanie” posiada racjonalny charakter, ponieważ doświadczenie, w którym obecny jest fakt (tj. *manifestowanie się tego, że x jest F*) jest możliwe dzięki posiadaniu przez podmiot odpowiedniego rodzaju wiedzy dotyczącej między innymi sprzyjających warunków obserwacji tego, że *x jest F* ma miejsce i o których podmiot zdaje sobie sprawę, że są dobrymi materiałami do osiągania percepcyjnej wiedzy o świecie. Podmiot musi posiadać wobec powyższego odpowiednie kompetencje poznawcze, aby mieć doświadczenia w rodzaju *manifestowania się tego, że x jest F*. Takie doświadczenia zapewniają mu bezpośrednio i rozstrzygające uzasadnienie przekonań o tym, jak mają się rzeczy w świecie. Jeżeli przyjmiemy takie rozumienie doświadczenia percepcyjnego, wówczas możemy przyjąć, że uzasadnienie percepcyjne nie polega na przeprowadzaniu wnioskowania z doświadczenia i innych przekonań, lecz opiera się wyłącznie doświadczeniu pewnego aspektu rzeczywistości (mającego pojęciową naturę). Niemniej jednak jeżeli zapytamy podmiot takiego doświadczenia: *skąd wiesz, że obserwowany przez ciebie przedmiot to samiec kosa?* To może on odwołać się do posiadanych przez siebie przekonań i jego uzasadnienie może wówczas przybrać inferencyjny charakter: „Wiem, że samiec kosa jest średniej wielkości czarnym ptakiem z żółtym dziobem, a zatem, gdy zobaczyłem w niewielkiej odległości od siebie średniej wielkości czarnego ptaka z żółtym dziobem, to uznałem, że jest to samiec kosa”. To jednak nie sprawia, że w momencie kiedy podmiot zdobył wiedzę percepcyjną wyrażoną w zdaniu: „Przede mną znajduje się samiec kosa”,

przeprowadził on takie wnioskowanie. Wiedza, którą wykorzystał on w tym wnioskowaniu była jednak odpowiedzialna za taką a nie inną treść jego doświadczenia; jej wykorzystanie nie miało jednak charakteru wnioskowania, lecz była zadziałała ona w jego doświadczeniu „odruchowo”.

Inną istotną cechą stanowiska McDowella jest to, że doświadczenie, jakim jest *manifestowanie się tego, że  $x$  jest  $F$*  sprawia, że stanowi ono rację epistemiczną, która posiada niepodważalny charakter. Zdaniem McDowella, jeżeli ktoś znajduje się w stanie *manifestowania się tego, że  $x$  jest  $F$* , nie ma *możliwości*, że rzeczy nie mają się tak, jak ów stan gwarantuje, że owe się mają. Wynika to oczywiście z tego, że uzasadnienie percepcyjne, które opiera się na doświadczeniach w rodzaju *manifestowania się tego, jak mają się rzeczy* posiada bezpośredni charakter. Jeżeli świat „narzuca mi” poprzez doświadczenie, że pewien stan rzeczy ma miejsce, wówczas, jeżeli jestem racjonalnym podmiotem, nie mam możliwości podważenia takiego uzasadnienia. Z tego powodu, jak interpretuje to stanowisko Duncan Pritchard, takie doświadczenie posiada *faktywny* charakter - tj. jest ono bezpośrednio związane z tym, jak mają się rzeczy. Oczywiście: takie „narzucenie” podmiotowi przez świat tego, że pewien stan rzeczy ma miejsce, jest możliwe wyłącznie jeżeli a) jego doświadczenie tego, że  $x$  jest  $F$  odbywa się w sprzyjających warunkach oraz b) podmiot zdaje sobie sprawę, że takie sprzyjające warunki mają miejsce. Jeżeli któryś z tych warunków nie jest spełniony, wówczas jego doświadczenie nie będzie *manifestowaniem się tego, że  $x$  jest  $F$* , lecz tylko *jawieniem się, że  $x$  jest  $F$* . Doświadczenie w postaci *jawienia się tego, że  $x$  jest  $F$*  nie będzie stanowiło niepodważalnej racji.

W ramach prezentowania dyskusji wokół dysjunktywizmu McDowella warto zwrócić uwagę na argumenty przeciwko temu stanowisku sformułowane przez Tylera Burge’a. Głównym zarzutem filozofa jest to, że dysjunktywizm jest niezgodny ze sposobem, w jaki percepcję traktuje się w naukach empirycznych (wersja tego stanowiska prezentowana przez McDowella jest we eseju Burge’a jednym z jego przykładów). Filozof swoją polemikę formułuje ze stanowiska eksternalistycznego wobec wiedzy, które zwykle podchodzi krytycznie do „przesadnego” intelektualizowania poznania, które ma miejsce w teoriach internalistycznych. Filozof uważa, że dysjunktywizm jest niezgodny z tzw. zasadą proksymalności [*Proximity Principle*] - a, co za tym idzie, również z dotychczasowymi wynikami badań

psychologii nad percepcją. Biorąc bowiem pod uwagę, w jaki sposób bada się empirycznie proces percepcji, akceptowanie znaczenia tych badań będzie równoznaczne z zaakceptowaniem rzeczonyj zasady. Filozoficzna teoria percepcji, która rości sobie prawo do bycia zgodną z psychologią empiryczną, nie może akceptować głównej tezy dysjunktywizmu głoszącej, że percepcje weredyczne i nieweredyczne są różnymi rodzajami percepcji.

Przedstawiona przez Burge'a zasada proksymalności głosi bowiem, że:

„W każdym przypadku, biorąc pod uwagę całkowity uprzedni stan psychologiczny jednostki i systemu, całkowity proksymalny sygnał wejściowy wraz z wewnętrznym sygnałem wejściowym do systemu wystarcza do wytworzenia danego typu stanu percepcyjnego, zakładając brak uszkodzenia systemu lub występowania w nim zakłóceń”<sup>128</sup> (Burge 2005, s. 22).

„Znaczenie tej zasady jest takie, że biorąc pod uwagę uprzednie stany psychologiczne, powstawanie stanów percepcyjnych przyczynowo zależy od niczego więcej niż proksymalnej danej wejściowej [*proximal input*] i innych równoczesnych wewnętrznych danych wejściowych do systemu percepcyjnego. Zasada proksymalności jest zakładana w opisie kauzalnym stanów percepcyjnych, będącym głównym wyjaśnieniem wszystkich dobrze rozwiniętych empirycznych teorii percepcyjnych, jakie znam. Nie jest ona szczególny dla jakiegokolwiek podejścia”<sup>129</sup> (Burge 2005, s. 22).

Głównym zarzutem Burge'a przeciwko dysjunktywizmowi jest to, że w ramach tego stanowiska następuje odrzucenie wniosku, jaki implikuje przytoczona przez niego zasada, a mianowicie tego, że percepcje weredyczne oraz złudne stanowią ten sam rodzaj stanu umysłowego, gdyż posiadają te same proksymalne przyczyny. Według Burge'a dysjunktywizm dokonuje rozróżnienia stanów umysłowych na podstawie „dystalnych” przyczyn percepcji (obecności bądź nieobecności przedmiotu percypowanego). Tym samym, rozróżnienie dokonywane w ramach tego stanowiska

---

<sup>128</sup> „On any given occasion, given the total antecedent psychological state of the individual and system, the total proximal input together with internal input into the system suffices to produce a given type of perceptual state, assuming no malfunction or interference” (Burge 2005, s. 22).

<sup>129</sup> „The import of the principle is that given antecedent psychological states, the formation of perceptual states causally depends on nothing more than proximal input and other contemporaneous internal input into the perceptual system. The Proximality Principle is implicit in causal explanation of the perceptual states that are principal *explananda* of all reasonably well-developed empirical perceptual theories that I know of. It is not particular to any approach” (Burge 2005, s. 22).

opiera się na zignorowaniu zasady głoszącej, że dla określania stanu umysłowego znaczenie ma to, co proksymalne. Z perspektywy nauk empirycznych, to wyłącznie proksymalne przyczyny są tym, co „tworzy” stan percepcyjny.

Według Burge’a możemy zatem w dysjunktywizmie odnaleźć dwa twierdzenia niezgodne z zasadą proksymalności, a mianowicie:

- 1) Nie ma eksplanacyjnie znaczącego stanu wspólnego pomiędzy percepcjami weredycznymi i percepcjami złudnymi.
- 2) Nigdy nie ma wspólnego typu stanu psychicznego (i specyficznego dla) percepcji przedmiotu i percepcji duplikatu przedmiotu, który jest w tym kontekście percepcyjnie nieodróżnialny od przedmiotu dla postrzegającego (Burge 2005, s.25)

Takie twierdzenia są wysuwane przez dysjunktywistę, ponieważ twierdzi on, że percepcje weredyczne i złudne są dwoma różnymi stanami umysłowymi, a różnicę między nimi określa obecność lub nieobecność przedmiotu percypowanego.

W odniesieniu do zarzutu o ignorowanie *zasady proksymalnej* warto przywołać obronę stanowiska McDowella sformułowaną przez Sofię Miguens (2019). Filozofka zauważa, że dysjunktywizm McDowella jest filozoficznym opisem fenomenu wiedzy percepcyjnej, a nie psychologicznym badaniem nad procesami percepcyjnymi i ów opis może uwzględniać percypowane przedmioty (czy fakty), nie negując jednocześnie wyników badań psychologii poznawczej. Przedmiotem badań McDowella jest bowiem *racjonalność*, której natury i sposobu działania nie da się opisać w pojęciach i w prawach nauk przyrodniczych. Uważam, że jest to słuszna linia obrony. Dysjunktywizm epistemologiczny nie powinien być traktowany jako stanowisko konkurencyjne wobec teorii percepcji formułowanych w ramach empirycznych nauk o poznaniu. Nadawanie przedmiotowi istotnej funkcji w wyjaśnieniu epistemologicznym należy bowiem do specyfiki rozważań teoriopoznawczych. Przedmiotem zainteresowań epistemologii jest całość „pola epistemicznego”, w którego skład wchodzi zarówno podmiot i przedmiot poznania.

### 3.7 Podsumowanie

Stanowisko McDowella wobec uzasadnienia percepcyjnego opiera się na tezie głoszącej, że pomiędzy fenomenalnie nieodróżnialnymi doświadczeniami weredycznymi oraz doświadczeniami nieweredycznymi w pewnych sytuacjach może zachodzić epistemiczna różnica. Polega ona na tym, że, *po pierwsze*, weredyczne doświadczenie, że  $x$  jest  $F$  jest doświadczeniem zależnym od faktu, że  $x$  jest  $F$ ; *po drugie*, doświadczenie to może stanowić *manifestowanie się tego, że  $x$  jest  $F$* . Innymi słowy, dobra sytuacja percepcyjna (w paradygmatycznym przykładzie wiedzy percepcyjnej) polega na tym, że oprócz tego, iż doświadczenie podmiotu jest zgodne z faktem, że  $x$  jest  $F$ , odbywa się ono w warunkach sprzyjających temu doświadczeniu i podmiot doświadczający zdaje sobie sprawę z tego, że takie warunki mają miejsce. W związku z powyższym, możemy przyjąć, że w *pewnych przypadkach* doświadczenie percepcyjne stanowi rozstrzygającą i niepodważalną rację epistemiczną. Zdaniem McDowella jeżeli ktoś znajduje się w stanie *manifestowania się tego, że  $x$  jest  $F$* , nie ma *możliwości*, że rzeczy nie mają się tak, jak ów stan gwarantuje, że owe się mają. W takim przypadku podmiot wykorzystuje swoją percepcyjną zdolność do poznania tego, że  $x$  jest  $F$  w *perfekcyjny* sposób.

Fakt, że sytuacja, w której doświadczenie pełni specjalną epistemiczną funkcję jest percepcyjnym *manifestowaniem się faktu* sprawia, że wiedza podmiotu o tym *manifestującym się* fakcie jest wiedzą nieinferencyjną. Podmiot nie wnioskuje z doświadczenia o tym, że zachodzi taki a taki fakt; podmiot doświadcza w percepcji tego, że ma miejsce taki a taki fakt. Stąd uzasadnienie percepcyjne w dysjunktywizmie McDowella ma charakter bezpośredni. W „dobrej” sytuacji percepcyjnej podmiot nie musi przeprowadzać wnioskowania na temat doświadczenia, czy brać pod uwagę przekonania, które mogą potwierdzić weredyczność doświadczenia. Jest to istotne (zwłaszcza w świetle krytyki stanowiska McDowella, którą formułuje Crispin Wright), ponieważ w tradycyjnej epistemologii zakłada się, że doświadczenie nie może dostarczać rozstrzygającego uzasadnienia dla prawdziwości przekonania o świecie. Może bowiem zdarzyć się tak, że nasze doświadczenie jest nieweredyczne. Wedle takiego obrazu musimy również posiadać przekonania, które zagwarantują nam, że doświadczenie jest poprawne. Według

koncepcji McDowella jeżeli widzimy, że  $p$  to wiemy, że  $p$ . W takiej sytuacji mamy do czynienia z nieinferencyjną wiedzą o pewnym fakcie.

Sednem koncepcji uzasadnienia percepcyjnego, jaką przyjmuje McDowell jest pokazanie, że możliwa jest sytuacja, w której podmiot nie musi brać pod uwagę sceptycznych kontrprzykładów, aby jego przekonanie oparte na doświadczeniu mogło zostać uznane za wiedzę.

## Rozdział IV: Uwagi krytyczne

### 4.1 Zawodność percepcji i niepodważalność racji percepcyjnych

Stawiam tezę, że McDowell w swoim dysjunktywizmie epistemologicznym nie przedstawia satysfakcjonującego stanowiska wobec uzasadnienia percepcyjnego<sup>130</sup>. Z tego względu w tym podrozdziale przedstawiam kilka uwag krytycznych względem wersji dysjunktywizmu epistemologicznego sformułowanej przez tego filozofa. W kolejnych podrozdziałach pokażę w jaki sposób kłopoty z tym stanowiskiem pociągają za sobą problemy dla koncepcji intencjonalności prezentowanej przez autora *Mind and World*, która była rozwijana w rozdziale pierwszym oraz drugim niniejszej rozprawy.

Sądzę, że z tego, jakie warunki muszą być spełnione aby doświadczenie mogłoby być określone jako *manifestowanie się, że x jest F* (sprzyjające warunki oraz wiedza o zachodzeniu takowych) jeszcze nie wynika, że racja oparta na takim doświadczeniu może być racją niepodważalną. Na gruncie koncepcji McDowella wciąż możliwe jest bowiem, że podmiot nie jest w stanie wyeliminować wszystkich okoliczności, mogących obalić, iż doświadczenie, że *x jest F* odbywa się w warunkach sprzyjających doświadczeniu, że *x jest F*. W konsekwencji jego zdolność do identyfikowania doświadczenia jako przypadku *manifestowania się tego, że x jest F* jest zdolnością zawodną. Taki zawodny charakter tej zdolności stanowi przeszkodę przed zaakceptowaniem, że może ona dostarczać podmiotowi niepodważalnej racji za przekonaniem, że *x jest F*. Jeżeli podmiot nie może osiągnąć pewności, że jego doświadczenie jest *manifestowaniem się tego, że x jest F*, to zawsze istnieje możliwość podważenia racji opartej na doświadczeniu. Taka sytuacja jest szczególnie problematyczna dla epistemologicznych założeń, na których opiera swoje stanowisko McDowell. Mam tutaj na myśli przede wszystkim jego infallibilizm oraz internalistyczne stanowisko wobec uzasadnienia.

---

<sup>130</sup> Wybrane fragmenty krytyki prezentowanej w niniejszym podrozdziale są częścią opublikowanego artykułu (Bochen 2022). W tym miejscu rozwijam krytyczny stosunek do idei niepodważalności racji w dysjunktywizmie epistemologicznym McDowella, który w artykule, ze względu na formalne ograniczenia, został wyłącznie zarysowany.



Infallibilizm McDowella został zarysowany w rozdziale trzecim (3.5): dla brytyjskiego filozofa twierdzenie, że wiedza empiryczna opiera się na niepodważalnym uzasadnieniu jest czymś koniecznym, jeżeli chcemy uniknąć niesatysfakcjonującego wyboru pomiędzy sceptycyzmem i dogmatyzmem. Takie uzasadnienie posiada bowiem *faktywny* charakter - jest ono bezpośrednio powiązane z tym, jak mają się rzeczy. Oznacza to, że w pewnych przypadkach (tj. *dobrej* sytuacji percepcyjnej) świat może, przez doświadczenie percepcyjne, wpływać na stanowisko epistemiczne podmiotu. Owo stanowisko, w takiej sytuacji, nie jest całkowicie niezależne od tego, jak mają się rzeczy.

Klasyczną wykładnię internalizmu w odniesieniu do wiedzy opartej na percepcji znajdujemy w *Empiryzmie i filozofii umysłu* (Sellars 1991, 173-257). Sellars wskazuje na dwa kryteria do uznania sądu „x jest zielone” za wiedzę 1) sąd musi być sformułowany w odpowiednich warunkach (np. w świetle dziennym), dzięki czemu może zostać uznany za wiarygodny; 2) podmiot musi wiedzieć, że sformułowany przez niego sąd jest wiarygodny, co wymaga od niego uprzedniej wiedzy, na podstawie której może wywnioskować tę wiarygodność (np. że jego obserwacja została dokonana w odpowiednich warunkach oraz że obserwacja w świetle dziennym to odpowiednie warunki dla widzenia barw). Oznacza to, że wiedza nie ogranicza się wyłącznie do wydawania sądów, które okazują się prawdziwe, lecz także wiąże się z umiejętnością wskazania określonych racji do uznania tych sądów za takowe. McDowell akceptuje taki pogląd względem uzasadnienia i uznaje, że podmiot wiedzy musi zdawać sobie sprawę, jakie racje sprawiają, że jego przekonanie percepcyjne jest uzasadnione oraz, czy owe racje są odpowiednie do uznania tego przekonania za uzasadnione. Jego zdaniem jest to coś, co odróżnia sytuację, w której podmiotem wiedzy jest istota określana mianem „racjonalnej” od sytuacji, w której jest nim zwierzę lub niemowlę (McDowell 2011, s. 9-11). Racjonalny podmiot musi zdawać sobie sprawę, co sprawia, że jego przekonanie jest wiedzą, aby można było powiedzieć, że posiada on wiedzę. Rzeczona racjonalność nie ogranicza się wyłącznie do umiejętności formułowania sądów o świecie. W przypadku istoty racjonalnej także jej doświadczenie stanowi w pełni racjonalną zdolność poznawczą. Dzięki osiągnięciu „drugiej natury” poprzez rozwój zdolności pojęciowych w skład których wchodzi między innymi przekonania dotyczące odpowiednich warunków do określania jakiej barwy jest przedmiot (McDowell 1996, s. 30), treść doświadczenia podmiotu zyskuje

epistemiczną wartość. Z tego powodu, McDowell pisząc o doświadczeniu percepcyjnym w kontekście epistemologicznym używa takich sformułowań jak: „racjonalnie samo-świadoma uważność”<sup>131</sup>. Przykładem takiej racjonalnej zdolności percepcyjnej jest zdolność do poznania jakiej barwy jest przedmiot poprzez patrzenie na niego. McDowell uważa, że osoba, która posiada taką zdolność (i zdaje sobie sprawę z jej posiadania) dysponuje wiedzą o tym, w jakich warunkach oświetlenia przedmioty powinny być obserwowane, aby można było poprawnie rozpoznać ich barwę (McDowell 2011, s. 44-45). Jeżeli taka osoba doświadczy barwy przedmiotu we właściwym oświetleniu i będzie zdawała sobie sprawę, że występują takie sprzyjające warunki do obserwacji barw, wówczas *zamanifestuje się* jej fakt, że przedmiot posiada taką a taką barwę. Należy tutaj dodać, że ów fakt nie *zamanifestuje się* jej jeżeli doświadczenie barwy przedmiotu będzie nieweredyczne. Nawet jeżeli będzie zdawała sobie sprawę, że występują sprzyjające warunki, to zawsze istnieje możliwość, że warunki będą faktycznie niesprzyjające (McDowell 2011, s. 52).

Fakt, że podmiot posiada przekonanie o sprzyjających warunkach doświadczenia stanowi bardzo ważny aspekt dysjunktywizmu McDowella - przekonanie o sprzyjających warunkach częściowo konstytuuje to, czym jest szczególna sytuacja epistemiczna, jaką jest *manifestowanie się tego, że x jest F*. Jeżeli doświadczenie jest weredyczne i wspiera się na pewnej epistemicznej bazie (wiedza o sprzyjających warunkach poznania pewnych faktów poprzez percepcje), to takie doświadczenie stanowi rozstrzygające uzasadnienie dla przekonania, że x jest F. Takie uzasadnienie będzie miało charakter bezpośredni. Podmiot wiedzy nie musi eliminować potencjalnie prawdziwego przekonania o tym, że jego doświadczenie, że x jest F jest doświadczeniem nieweredycznym - jeżeli *manifestuje się mu, że x jest F* jego uzasadnienie ma charakter *prima facie*. Co więcej, zdaniem McDowella, uzasadnienie takie stanowi również uzasadnienie *ultima facie* - jeżeli na treść doświadczenia, że x jest F wpłynął fakt, że x jest F, owa racja nie może być podważona.

Dla zobrazowania tej tezy McDowell podaje przykład eksperymentu, w którym osoba, która potrafi percepcyjnie rozpoznawać barwę zieloną, zostaje

---

<sup>131</sup> “If a perceptual state makes a feature of the environment present to a perceiver’s rationally self-conscious awareness, there is *no* possibility, compatibly with someone’s being in that state, that things are not as the state would warrant her in believing that they are (...). The warrant for belief that the state provides is indefeasible; it *cannot* be undermined” (McDowell 2011, s. 31).

poinformowana, że istnieje pięćdziesiąt procent szans, iż pomieszczenie, w którym dokonuje obserwacji zielonego przedmiotu jest oświetlone nieodpowiednim światłem dla rozpoznania barwy przedmiotu. Takie przekonanie, zdaniem McDowella sprawi, że fakt, iż przedmiot jest zielony nie zmanifestuje się tej osobie (McDowell 2011, s. 44-46). Nie możemy bowiem w takiej sytuacji uznać, że doświadczenie, że x jest F pozwala jej wykorzystać percepcyjną zdolność do poznania jakiej barwy jest przedmiot. Wiąże się to z tym, w jaki sposób McDowell definiuje percepcyjną zdolność do poznania świata:

„Racjonalna zdolność percepcyjna to zdolność nie tylko do poznawania pewnych rodzajów rzeczy dotyczących środowiska, ale także, w momencie, gdy ktoś poznaje coś pewnego rodzaju przez wykorzystanie tej zdolności, [to jest to zdolność - przyp. M. B.] *aby wiedzieć że właśnie w taki sposób to wiemy*”<sup>132</sup> (McDowell 2011, s. 41).

W kontekście eksperymentu „wiedzą, która pozwala nam wiedzieć” jest wiedza o sprzyjających warunkach obserwacji barwy przedmiotów - jeżeli wiem, jakie światło jest odpowiednie do obserwowania barw przedmiotów i zdaję sobie sprawę, że takie warunki oświetlenia mają miejsce wówczas, gdy doświadczam barwy przedmiotu, mogę wiedzieć, że przedmiot jest barwy zielonej. Nieobecność przekonania podważających sprzyjające warunki sprawia, że takie doświadczenie dostarcza mi uzasadnienia *prima facie* dla przekonania o barwie przedmiotu. W związku z tym nie można mówić o *manifestowaniu się* barwy przedmiotu nawet w sytuacji w której owa osoba zostałaby okłamana przez eksperymentatorów, że istnieje pięćdziesiąt procent szans, iż pomieszczenie, w którym dokonuje obserwacji jest oświetlone nieodpowiednim światłem do poznania barwy przedmiotu. Biorąc pod uwagę takie okoliczności także nie można powiedzieć, że tej osobie *manifestuje się* barwa przedmiotu. Pomimo tego, że okoliczności są sprzyjające do poznania barwy i, co za tym idzie, owa osoba weredycznie doświadcza barwy przedmiotu, jej przekonanie o tym, że istnieje pięćdziesiąt szans, iż warunki są niesprzyjające nie pozwala uznać, że *manifestuje się jej barwa przedmiotu*. Perfekcyjne wykorzystanie zdolności percepcyjnej do poznania świata ma miejsce wyłącznie w sytuacji, w której

---

<sup>132</sup> „A rational perceptual capacity is a capacity not only to know certain kinds of thing about the environment, but, on an occasion on which one knows something of the relevant kind through the exercise of the capacity in question, to know that that is how one knows it.”

osoba doświadcza czegoś weredycznie i zdaje sobie sprawę, że mają miejsce warunki sprzyjające obserwacji.

W moim przekonaniu z twierdzenia, że podmiot posiada weredyczne doświadczenie, że  $x$  jest  $F$  i zdaje sobie sprawę, że warunki są sprzyjające do doświadczenia, że  $x$  jest  $F$  (tj. *manifestuje mu się, że  $x$  jest  $F$* ), nie wynika twierdzenie, że takie doświadczenie jest niepodważalną racją za przyjęciem przekonania, że  $x$  jest  $F$ . Do niepodważalności racji percepcyjnej potrzebujemy bowiem całkowitej pewności, że doświadczenie, że  $x$  jest  $F$  było doświadczeniem zgodnym z faktem, że  $x$  jest  $F$ . „Całkowitą pewność” może zapewnić nam racja stojąca za przekonaniem, że  $x$  jest  $F$ , która obali każde potencjalnie prawdziwe przekonanie, podważające prawdziwość przekonania, że  $x$  jest  $F$ . Dopiero w takiej sytuacji możemy twierdzić, że nasze przekonanie, że  $x$  jest  $F$  zostało uzasadnione *ultima facie* - jeżeli racja stojąca za tym przekonaniem eliminuje jakiegokolwiek przekonanie, w którym poddane zostaje w wątpliwość, że  $x$  jest  $F$  miało miejsce. Sądzę, że McDowellowi nie udaje się pokazać w swoim stanowisku, że podmiot wiedzy może kiedykolwiek dysponować taką racją - nawet jeżeli jego doświadczenie jest doświadczeniem weredycznym i posiada on wiedzę warunkach sprzyjających weredyczności tego doświadczenia, wciąż może racjonalnie zwątpić w prawdziwość przekonania, że  $x$  jest  $F$ . Chociaż taka racja może zapewnić mu uzasadnienie *prima facie*, to nie można twierdzić, że jest ona uzasadnieniem *ultima facie*. Jest ona zatem wciąż wyłącznie racją podważalną.

Weźmy pod uwagę następującą sytuację: doświadczyłem, że pewien przedmiot jest zielony, co miało miejsce w pomieszczeniu oświetlonym światłem dziennym, zdając sobie sprawę, że występują takie sprzyjające warunki do rozpoznania barwy przedmiotu oraz posiadając wiedzę, że światło dzienne jest sprzyjającym warunkiem do poznania barw przedmiotów poprzez patrzenie na nie. Bez mojej wiedzy jednak podczas obserwacji na przedmiot, który wziąłem za zielony (i tylko na ten przedmiot) padało zielone światło. Przekonanie o tym, że taka okoliczność miała miejsce (które uzyskałem jakiś czas po dokonaniu obserwacji przedmiotu) obali to, że moje doświadczenie było *manifestowaniem się, że przedmiot jest zielony*. W czasie trwania doświadczenia, gdy nie wiedziałem o tym, że na przedmiot pada zielone światło, owo doświadczenia było dla mnie *manifestowaniem się, że przedmiot jest zielony*. Przyjmijmy, że w tej sytuacji wyeliminowanie

okoliczności obalającej przekonanie, że mają miejsce warunki sprzyjające doświadczeniu zielonych przedmiotów było niemożliwe - sytuacja była zaaranżowana na tyle zmyślnie, że nie mogłem dostrzec, że pomieszczenie nie jest całkowicie oświetlone światłem dziennym. W takim przypadku posiadałem rację, która nie została jeszcze podważona do czasu gdy dowiedziałem się o tym, że warunki nie były sprzyjające.

Powyższy scenariusz jeszcze nie obala twierdzenia, że w stanowisku McDowella mamy do czynienia z niepodważalnymi racjami. Sam McDowell uwzględnia taką sytuację w swoim stanowisku. Przyznaje, że możliwe jest, iż moja percepcyjna zdolność do poznania barw zawiedzie i pomimo przekonania o sprzyjających warunkach mogę błędnie zidentyfikować swoje doświadczenie jako *manifestowanie się tego, że przedmiot jest barwy zielonej* (McDowell 2011, s. 52). Pomyłki tego rodzaju są niewinne - w czasie obserwowania barwy przedmiotu nie miałem żadnych racjonalnych podstaw dla z wątpienia, że warunki obserwacji są faktycznie niesprzyjające. McDowell akceptuje fakt, że doświadczenie percepcje posiada zawodny charakter. Zdarza się bowiem, że nawet jeżeli jesteśmy przekonani, iż doświadczamy czegoś weredycznie, bo wszystko wskazuje na to, że warunki doświadczenia są sprzyjające jego weredyczności, to mamy do czynienia z iluzją bądź halucynacją. W takiej sytuacji nasze doświadczenie, że  $x$  jest  $F$  nie zostało wywołane przez fakt, że  $x$  jest  $F$ , chociaż z naszej perspektywy wszystko wskazywało, że taka sytuacja faktycznie miała miejsce. Fakt, że czasem zdarza się, iż nie udaje się nam poprawnie wykorzystać naszej percepcyjnej zdolności poznawczej nie świadczy jeszcze, że nigdy nie posiadamy bezpośredniego, percepcyjnego dostępu do faktów (McDowell 2011, s. 52-53). McDowell w następujący sposób pisze takiej o zawodności:

„Zawodność jest właściwością zdolności, a może podmiotów poznawczych jako posiadaczy zdolności. Jeśli zdolność jest zawodna, lub jeśli mówiąc inaczej, każdy, kto ją posiada, jest zawodny w stosunku do niej, to znaczy, że mogą istnieć przypadki korzystania ze zdolności, w których jej posiadacz nie robi tego, co ta zdolność jest określona jako zdolność do zrobienia”<sup>133</sup> (McDowell 2011, s. 37).

---

<sup>133</sup> „Fallibility is a property of capacities, or perhaps of cognitive subjects as possessors of capacities. If a capacity is fallible, or if, to speak in that other way, anyone who has it is fallible in respect of it, that

Filozof porównuje zawodność zdolności percepcyjnego poznania do zawodności zdolności trafienia piłką golfową do dołka z odległości ośmiu stóp - taka zdolność zawodzi nawet u najlepszych golfistów (McDowell 2011, s. 39). Niemniej nie świadczy to o tym, że wykorzystując tę zdolność nigdy nie udaje się osiągnąć tego, do czego zdolność jest określona jako zdolność do osiągnięcia. Nie ma zdolności, która byłaby perfekcyjnie realizowana w stu procentach przypadków jej wykorzystania. To jednak, zdaniem McDowella, nie pociąga za sobą twierdzenia, że niemożliwe jest perfekcyjnie zrealizowanie takiej zdolności.

Taka obrona byłaby satysfakcjonująca, jeżeli McDowell nie uznawałby jednocześnie, że podmiot, któremu *manifestuje się to, że x jest F* posiada niepodważalną rację epistemiczną za przekonaniem, że x jest F. Zawodna natura identyfikowania swojego doświadczenia jako *manifestowania się, że x jest F* konfliktuje bowiem z tezą o możliwości osiągnięcia niepodważalnych racji percepcyjnych.

Przyjmijmy, że, tak jak poprzednio, dokonuję obserwacji zielonego przedmiotu w pomieszczeniu oświetlonym światłem dziennym. Tym razem warunki, w których odbywa się moja obserwacja są *faktycznie* sprzyjające, bo na obserwowany przeze mnie przedmiot nie pada (tak jak poprzednio) zielone światło - całe pomieszczenie jest oświetlone światłem dziennym. Jednocześnie zdaję sobie z tego sprawę oraz wiem, że światło dzienne jest sprzyjającą okolicznością dla poznawania barw przedmiotów poprzez patrzenie na nie. W takiej sytuacji zdaniem McDowella możemy uznać, że *manifestuje mi się to, że przedmiot jest zielony* i dzięki temu posiadam rację percepcyjną, która jest niepodważalna. Powiedzmy jednak, że po jakimś czasie od dokonania takiej obserwacji osoba, którą darzę zaufaniem oraz wiem, że jest prawdomówna informuje mnie, że na obserwowany przeze mnie przedmiot padało zielone światło - osoba ta myli się co do faktycznych warunków, jakie miały miejsce podczas dokonywania przeze mnie obserwacji. Niemniej przekonanie, które uzyskałem dzięki informacji uzyskanej od tej osoby podważy wcześniej posiadaną przeze mnie rację. Zdołyłem bowiem racjonalną podstawę do

---

means that there can be exercises of the capacity in which its possessor does not do what the capacity is specified as a capacity to do.”

tego aby zwątpić, że warunki obserwacji były faktycznie sprzyjające. Co za tym idzie racja, która do tej pory nie została podważona, nie okazała się być niepodważalna<sup>134</sup>.

Taka sytuacja nie miałaby miejsca gdybym miał niezawodny dostęp do tego, że moje doświadczenie jest przypadkiem *manifestowania się, że x jest F*. Tylko w takim przypadku mógłbym mieć rację, która byłaby odporna na jakiekolwiek przekonania podważające moje przekonanie, że x jest F. Nie mam jednak dostępu do tego, że moje doświadczenie jest przypadkiem *manifestowania się, że x jest F* - fenomenalna nieodróżnialność doświadczeń weredycznych i nieweredycznych nie pozwala przyjąć, że pomiędzy tymi typami doświadczeń zachodzi różnica w treści fenomenalnej. Problemu nie rozwiązuje odwołanie się do wiedzy tła podmiotu dokonującego rozróżnienia<sup>135</sup>. Pomimo tego, że nasze przekonania dotyczące warunków obserwacji mogą posłużyć do rozróżnienia epistemicznej wartości naszych doświadczeń (doświadczenie dokonywane w sprzyjających warunkach będzie w takim kontekście bardziej wartościowe), to taka wiedza nie pozwala nam definitywnie rozstrzygnąć czy nasze doświadczenie jest przypadkiem doświadczenia weredycznego. To oczywiście wpisuje się w zawodny charakter percepcji. Choć jest to zdolność, która w wielu przypadkach realizuje cel, jakim jest weredyczne poznanie świata, to pomimo tego nie jest ona zdolnością niezawodną. Taki jej charakter, w moim przekonaniu, nie pozwala przyjąć, że może ona dostarczać niepodważalnych racji. Definitywne rozstrzygnięcie w uzasadnieniu musiałoby się wiązać z posiadaniem racji, która nie tylko *jeszcze* nie została podważona, ale która nie może być podważona. Jeżeli percepcyjna zdolność do poznania świata opiera się na „wiedzy o tym, w jaki sposób to się wie”, to podmiot nie może zignorować możliwości wystąpienia sytuacji, w której warunki były faktycznie niesprzyjające. Uzyskanie informacji o niesprzyjających warunkach (nawet jeżeli była ona fałszywa) będzie równoznaczne z osiągnięciem konkretnej racji za podważeniem weredyczności doświadczenia barwy przedmiotu. Nawet w sytuacji „idealnej”, czyli podczas *manifestowania się, że x jest F*, podmiot może osiągnąć rację podważającą jego przekonanie. Problemem jest zatem to, że infalliblistyczny wymóg posiadania racji niepodważalnych przyjmowany przez McDowella jest niekompatybilny z

---

<sup>134</sup> Inne przykłady tego rodzaju w krytyce dysjunktywizmu McDowella por. (Dennis 2014); (Patel 2018).

<sup>135</sup> Taką strategię rozwiązania problemu nieodróżnialności w dysjunktywizmie epistemologicznym proponuje np. Duncan Pritchard (Pritchard 2012, s. 85).

akceptowaną przez niego internalistyczną teorią uzasadnienia, zgodnie z którą czynniki uzasadniające muszą być dostępne dla podmiotu i pojęciowo artykułowalne.

Jason Leddington porównuje infallibilizm McDowella do infallibilizmu Johna Austina. Jego zdaniem obaj filozofowie uznają, iż:

(...) w jakiegokolwiek sytuacji sam fakt, że jesteś omylną istotą ludzką, nie wystarczy, aby podważyć twierdzenie, że nieomylnie wiesz, jak się rzeczy mają; zamiast tego potrzebna jest „określona możliwość” błędu, „konkretny powód”, aby przypuszczać, że możesz się mylić<sup>136</sup> (Leddington 2018, s. 176).

Jak pisze o tym sam Austin:

„Nie wolno powiedzieć: „Wiem, że tak jest, ale mogę być w błędzie”, tak jak nie wolno powiedzieć: „Obiecuję, że będę, ale mogę zawieść”. Jeśli uświadamiasz sobie, że możesz się mylić, nie powinieneś mówić, że wiesz; dokładnie tak samo - gdy uświadamiasz sobie, że możesz złamać obietnicę, nie masz prawa obiecywać. Ale oczywiście, świadomość, że możesz być w błędzie nie oznacza tylko tego, iż uświadamiasz sobie, że jesteś ułomną istotą ludzką; oznacza, że masz jakiś konkretny powód, by przyjmować, iż możesz się mylić w tym przypadku” (Austin 1993, s. 133).

Według Austina jeżeli zdajemy sobie sprawę z możliwości popełnienia pomyłki, co do tego, że  $x$  jest  $F$  ma miejsce, uprawieni jesteśmy wyłącznie do stwierdzenia, że jesteśmy *przekonani* (lub *wierzymy*), że  $x$  jest  $F$ . Nie możemy natomiast powiedzieć, że *wiemy*, iż  $x$  jest  $F$ . To jednak nie pociąga za sobą przesadnie wygórowanej koncepcji tego, czym jest wiedza. Według Austina możemy bowiem dysponować niepodważalną racją w przypadku, w którym nie ma konkretnego powodu do uznania, że w danym przypadku mogę się pomylić.

Podobnie jest w przypadku stanowiska McDowella: sytuacja *manifestowania się tego, że  $x$  jest  $F$*  zakłada, że podmiot, któremu, że  $x$  jest  $F$  się manifestuje, nie posiada przekonania podważającego fakt, że mają miejsce sprzyjające warunki obserwacji. Tylko tyle (i aż tyle) jest potrzebne aby osiągnąć niepodważalną rację za przekonaniem, że  $x$  jest  $F$  która pozwala nam *wiedzieć*, że  $x$  jest  $F$ . Leddington

---

<sup>136</sup> „(...) in any given situation, the sheer fact that you are a fallible human being is not enough to undercut a claim to know, infallibly, how things are; instead, what’s needed is a “determinate possibility” of error, a “concrete reason” to suppose that you may be mistaken”



zauważa, że przekonanie o zawodności zdolności percepcyjnych może stanowić konkretny powód do bycia przekonanym, że w konkretnej sytuacji percepcja nas zawodzi - jeżeli jesteśmy przekonani, że może zdarzyć się tak, iż percepcja wprowadza nas w błąd (zdaniem McDowella, poza kontekstem eksperymentów, jest to jeden przypadek na sto<sup>137</sup>) i nie zdamy sobie sprawy z tego, że wprowadziła nas w błąd, to to stanowi konkretny powód do bycia przekonanym w możliwość pomyłki w *każdym* przypadku wykorzystania percepcyjnej zdolności (Leddington 2018, s. 176).

Krytyka Leddingtona może stanowić uzupełnienie wcześniej przedstawionej polemiki. Uznanie zawodnego charakteru percepcji sprawia, że każde wystarczająco racjonalne przekonanie dotyczące niesprzyjających warunków obserwacji (nawet jeżeli nie będzie ono prawdziwe) podważy percepcyjne uzasadnienie oparte na *manifestowaniu tego, że x jest F*. Zawodność percepcji jest bowiem konkretnym powodem do uznania, iż nasze doświadczenie w danym momencie wprowadza nas w błąd. W związku z powyższym, pojawienie się przesłanki, która to potwierdzi wzmocni szansę na podważenie racji percepcyjnej - świadomość, że zwykle jest tak, iż percepcja nie wprowadza nas w błąd nie wystarczy do odrzucenia podważającego ją przekonania. Szansa na podważenie może oczywiście zależeć od kontekstu. W kontekście eksperymentów owa szansa będzie wyższa: są to okoliczności na tyle wyjątkowe, że nasza wiara w percepcyjne zdolności do weredycznego poznania rzeczy jest niższa niż w sytuacjach standardowych, w których zazwyczaj dokonujemy obserwacji. Nie jest wykluczone jednak, że w sytuacjach standardowych również możemy znaleźć się w posiadaniu przekonania, które podważy rację opartą na doświadczeniu weredycznym: ktoś może nam wyperswadować, że podczas doświadczenia znajdowaliśmy pod wpływem działania substancji psychoaktywnych i obserwowane przez nas przedmioty były halucynacjami. Uzasadnienie, które otrzymaliśmy w sytuacji, w której zdawaliśmy sobie sprawę z tego, że pomyłka jest minimalna, może mimo wszystko zostać później podważone.

W kontekście całej pracy najważniejszą częścią niniejszej krytyki jest to, że w dysjunktywizmie McDowella jest to, że weredyczność doświadczenia na poziomie

---

<sup>137</sup> "Poza kontekstem eksperymentu mamy do czynienia z podmiotem, który w dziewięćdziesięciu dziewięciu przypadkach na sto znajduje się i wie, że znajduje się w stanie percepcyjnym, który dostarcza mu rozstrzygającego uzasadnienia dla przekonania o barwie czegoś. W jednym przypadku na sto ujawnia się zawodność tej zdolności i wówczas myli się, że znajduje się na tym stanowisku. To jednak nie zmusza nas do rezygnacji z twierdzenia, że w innych przypadkach jest na tym stanowisku" (McDowell 2011, s. 52-53).

epistemicznym ma w stanowisku McDowella *de facto* przypadkowy charakter. Różnica pomiędzy *manifestowaniem się tego, że x jest F* oraz *jawieniem się tego, że x jest F* pozostaje kwestią zbiegu okoliczności. Pomimo tego, że posiadam przekonanie o tym, że moje doświadczenie, że x jest F odbywa się w sprzyjających warunkach, może być tak, że warunki do obserwacji, że x jest F ma miejsce faktycznie są niesprzyjające. Nie posiadam możliwości rozpoznania czy moje doświadczenie jest przypadkiem *manifestowania się tego, że x jest F*, ponieważ ów stan nie różni się fenomenalnie od stanu, jakim jest wyłącznie *jawienie się tego, że x jest F*. Pomimo tego, że w przypadku *manifestowania się tego, że x jest F* mamy do czynienia z wpływem stanu rzeczy na treść doświadczenia, to z punktu widzenia podmiotu, treść doświadczenia nie ulegnie zmianie w stosunku do stanu, jakim jest *jawienie się tego, że x jest F*. Brak tej zmiany jest równoznaczny z tym, że podmiot nie ma dostępu do tego, że w danym przypadku świat wpłynął na treść jego doświadczenia. Wpływ świata na treść percepcji jest czymś, co nie wchodzi w zakres świadomości podmiotu. Nie możemy w ramach stanowiska McDowella uznać, że doświadczenia weredyczne i nieweredyczne różnią się treścią fenomenalną. McDowell uznaje, że doświadczenia weredyczne i nieweredyczne są takim samym rodzajem stanu umysłowego. Różnica między nimi jest kwestią zewnętrzną wobec ciała podmiotu poznającego - polega ona na tym, czy rzeczy mają się tak, jak doświadczenie pokazuje, że się mają. Fenomenalna treść doświadczenia będzie w obu przypadkach taka sama.

Identyczność tych treści pociąga za sobą fakt, że podmiot nie posiada dostępu do tego, czy zachodzi zgodność pomiędzy jego doświadczeniem oraz stanem świata. Uważam w związku z tym, że zgodność doświadczenia i tego, jak mają się rzeczy (oraz, co za tym idzie, myśli o tym, jak mają się rzeczy) posiada w dysjunktywizmie epistemologicznym McDowella przypadkowy charakter - jest kwestią epistemicznego szczęścia. Podmiot może znajdować się w idealnych warunkach do obserwacji pewnego faktu i pomimo występowania takich warunków jego zdolność percepcyjna do weredycznego poznania świata może, bez jego wiedzy, zawieść. Pomimo tego, że można uznać, iż czasem zdarza się, że zdolność percepcyjna do poznania świata zostaje wykorzystana w sposób perfekcyjny - podmiot widzi, że x jest F i to, że x jest F faktycznie ma miejsce - to z tego *jeszcze* nie wynika, że w takiej sytuacji podmiot posiada niepodważalną rację za przekonaniem, że x jest F. Szczególna epistemiczna

dola podmiotu poznającego polega na tym, że jego perspektywa poznawcza jest ograniczona do konkretnego położenia w czasie i przestrzeni - podczas wykorzystania zdolności poznawczej mogą mieć miejsce okoliczności, z których podmiot nie zdaje sobie sprawy, a które mogą w znaczącym stopniu wpłynąć na jego stanowisko epistemiczne. Z uwagi na to zawsze istnieje możliwość, że pojawi się przekonanie, które podważy rację uzyskaną na podstawie percepcji.

Uważam, że prezentowany przeze mnie argument nie stoi w sprzeczności z ważną częścią stanowiska McDowella, którą podkreślają jego obrońcy, a mianowicie, że bezpośrednia dostępność percepcyjna, o której mówi w swoich pracach jest bezpośrednią dostępnością do faktu. Wspomnienie o takim charakterze doświadczenia jest istotne, ponieważ pociąga za sobą ważną epistemologiczną konsekwencję - podmiot takiego doświadczenia może znaleźć się w posiadaniu nieinferencyjnej wiedzy o tym, jak mają się rzeczy. Zgadzam się, że w takiej sytuacji, jeżeli podmiot nie posiada wystarczająco mocnych podstaw do wątpienia, że jego doświadczenie jest *manifestowaniem się tego, jak mają się rzeczy*, racja percepcyjna, jaką zapewnia mu takie doświadczenie nie jest podważona. Epistemiczna gwarancja, jaką posiada ów podmiot nie daje mu jednak zabezpieczenia przed sytuacją, która może mieć miejsce po osiągnięciu tej wiedzy - mianowicie kiedy pojawi się dobry powód by zwątpić w to, że jego doświadczenie było manifestowaniem się tego, jak mają się rzeczy. Z tego powodu należy zauważyć, że takie uzasadnienie nie jest uzasadnieniem rozstrzygającym i niepodważalnym.

W następnej części chciałbym pokazać, że brak możliwości świadomego dostępu do tego, że ma miejsce zgodność treści doświadczenia z faktem, w stanowisku McDowella pociąga za sobą problemy także dla jego poglądów dotyczących relacji pomiędzy umysłem i światem.

#### **4.2 Związek pomiędzy umysłową treścią i światem: zależność a przypadek**

Sądę, że główna teza filozofii McDowella, która głosi, że świat ma racjonalny wpływ zarówno na treść, jak i status epistemiczny myśli nie została przez McDowella udowodniona. Pomimo tego, że należy się zgodzić z autorem *Mind and World*, iż argument z iluzji i halucynacji nie pociąga za sobą twierdzenia o niemożliwości zachodzenia zgodności pomiędzy treścią doświadczenia, a tym, jak mają się rzeczy, to sama możliwość zachodzenia takiej zgodności *również* nie pociąga za sobą poglądu, że podmiot może dysponować niepodważalnymi racjami za przekonaniami o świecie. W dalszej części niniejszych uwag krytycznych chciałbym skupić się na pokazaniu, że w świetle wyżej wskazanych problemów z dysjunktywizmem McDowella, trudno zaakceptować twierdzenie, że świat ma racjonalny wpływ na kształtowanie się treści umysłowej podmiotu poznającego.

W odniesieniu do kwestii powiązanych z intencjonalnością problem z fenomenalną nieodróżnialnością stanów mentalnych jest widoczny w koncepcji myśli jednostkowych McDowella, gdzie filozof również prezentuje stanowisko dysjunktywistyczne. Zdaniem brytyjskiego filozofa przedmiot nie wchodzi w skład treści sądu jednostkowego. Treść sądu tego rodzaju ma całkowicie pojęciowy charakter - składa się z fregowskich sensów, które są zależne od przedmiotu, lecz sam przedmiot nie konstytuuje treści tego sądu<sup>138</sup>. Nie jest zatem tak, że gdy wypowiadamy zdanie w rodzaju „To drzewo jest stare”, lecz w naszej obecności nie ma przedmiotu do którego się odnosimy wypowiadając wyrażenie „to drzewo”, to wypowiadamy niekompletną myśl. Indywiduum które mamy na myśli jest bowiem „obecne” w pojęciu *tego drzewa* - dzięki takiemu pojęciu możemy przenosić indywiduum, o które nam chodzi pomiędzy czasowo-przestrzennymi kontekstami.

Niemniej w związku z tym, że według McDowella treść umysłowa posiada całkowicie pojęciową naturę, w jego dysjunktywizmie wobec natury treści mentalnej mamy do czynienia z „rozluźnieniem” stosunku pomiędzy treścią myślenia a tym, jak mają się rzeczy. Możemy mieć bowiem do czynienia z dwiema sytuacjami, w których podmiot sądzi, że x jest F, ale tylko w jednej z nich x jest F ma miejsce. W obu sytuacjach treść pozostaje bez zmian pomimo tego, że tylko w przypadku jednej z nich możemy, zdaniem McDowella, powiedzieć, że treść sądu jest zależna od faktu, że pewien przedmiot istnieje. Nie możemy w związku z tym powiedzieć, że

---

<sup>138</sup> Por. Rozdział 1 (1.4) niniejszej rozprawy.

wystąpienie faktu, że przedmiot istnieje ma wpływ na treść stanu umysłowego podmiotu w sposób, który mógłby być racjonalnie znaczący dla tego podmiotu. Fakt ów jest bowiem względem podmiotu zewnętrzny - wystąpienie takiego faktu nie wpływa na fenomenalną modyfikację doświadczenia i, co za tym idzie, sąd o tym doświadczeniu również pozostaje bez zmian. W takiej sytuacji mamy do czynienia z „zerwaniem” racjonalnego łańcucha pomiędzy światem i myśleniem.

Warto w tym momencie przypomnieć co McDowell sądził o zależności sądu jednostkowego do przedmiotu:

„(...) jeśli ktoś wydaje się, że myśli o zwykłym zewnętrznym przedmiocie w sposób, który zależy, powiedzmy, od tego, że ów przedmiot jawi się dla niego jako percepcyjnie obecny, to sytuacja w jego wewnętrznym świecie jest albo taka, że formułuje on sąd zależny od przedmiotu, albo wyłącznie jawi mu się, że ma to miejsce (...)”<sup>139</sup> (McDowell 1998a, s. 247).

Sednem dysjunktywizmu McDowella wobec treści sądu jest twierdzenie o tym, że fakt nieodróżnialności sytuacji, w których podmiot faktycznie formułuje sąd zależny od przedmiotu od sytuacji, w której wyłącznie mu się to jawi, nie sprawia, że mamy odrzucić przekonanie, iż w pewnych sytuacjach treść sądów jednostkowych jest zależna od istnienia przedmiotu. Przywołuje przy tej okazji przeciwstawne stanowisko Simona Blackburna, zgodnie z którym:

„(...) zależność od przedmiotu nie jest wewnętrzną cechą myśli, ale odzwierciedla styl przypisywania myśli, który uwzględnia nie tylko ich wewnętrzną naturę, ale także ich zewnętrzne relacje”<sup>140</sup> (McDowell 1998a, s. 248).

Blackburn wnioskuje, że z uwagi na to nie możemy przyjąć, iż treść myślenia może być zależna przez przedmiotu. McDowell uznaje, że taki obraz jest kartezjańskim obrazem myślenia, w którym:

---

<sup>139</sup> „(...) if one seems to be thinking about an ordinary external object in a way that depends on, say, its appearing to be perceptually present to one, the situation in one’s inner world is either that one is entertaining an object-dependent proposition or that it merely appears that that is so; (...)”

<sup>140</sup> “(...) object-dependence is not an intrinsic feature of thoughts, but reflects a style of ascription of thoughts that takes account not only of their intrinsic nature but also of their external relations.”

„(...) podobieństwa i różnice są wyczerpująco określone przez to, jak rzeczy wydają się podmiotowi, a zatem co jest poznawalne na wskroś, korzystając ze zdolności poznania, jak jawi się mu rzeczy” (McDowell 1998a, s. 249).

McDowell pozostaje niewzruszony na krytykę, która wskazuje, że wystąpienie faktu, że *x* jest *F* nie wpływa na modyfikację treści doświadczenia, że *x* jest *F* (a, co za tym idzie, również na treść sądu, że *x* jest *F*). Dla McDowella takie zarzuty będą bazowały na kartezyjskiej koncepcji umysłowości, wedle której tożsamość stanów umysłu opiera się wyłącznie na tym, co jest dostępne dla podmiotu. Dla McDowella to, jaki charakter posiada treść myślenia jest zależne od czegoś zewnętrznego wobec całkowicie przezroczystego „świata podmiotowości” Kartezjusza. Brytyjski filozof uważa, że ów „świat podmiotowości” jest zależny od faktów, które są zewnętrzne wobec świadomości podmiotu - z tego powodu, wbrew zasadzie Russella, McDowell uznaje, że podmiot może mylić się co do posiadania sądów jednostkowych - może uważać, na przykład, że sądzi, iż *To drzewo jest stare* chociaż nie ma przed nim niczego, co byłoby *tym drzewem*. To, czy dany sąd jest sądem jednostkowym jest niezależne od tego, z czego w danej sytuacji zdaje sobie sprawę podmiot.

Według anty-kartezyjskiej filozofii umysłu McDowella stany psychiczne człowieka nie są „stanami psychologicznymi w wąskim sensie”, czyli stanami, których przypisanie podmiotowi nie pociąga za sobą niczego o środowisku tego podmiotu. Stany umysłowe według McDowella są „stanami psychologicznym w szerokim sensie” - przypisanie ich podmiotowi pociąga za sobą zobowiązanie dotyczące jego środowiska, w taki sposób, w jaki powiedzenie, że *x* jest zazdrosny o *y*, pociąga za sobą istnienie *y* (McDowell 1998a, s. 277). Koncepcję stanów psychologicznych w wąskim sensie McDowell zapożycza od Putnama, który w argumencie za eksternalizmem treści umysłowej, odrzuca stanowisko zgodnie z którym ujmowanie znaczenia wyrażenia językowego ogranicza się do pewnego stanu psychicznego (w sensie wąskim). W eksperymencie myślowym o Ziemi Bliźniaczej Putnam wykazuje, że tożsamość na poziomie takich stanów umysłowych nie pociąga za sobą identyczności na poziomie odniesienia - w związku z powyższym odrzuca przekonanie o tym, że uchwytowanie znaczenia jest znajdowaniem się w pewnym stanie psychologicznym. *Znaczenia*, według Putnama, nie są w głowie (Putnam 1998, s. 93-184). McDowell zauważa, że powyższy wniosek Putnama opiera się na koncepcji stanów psychologicznych w wąskim sensie. Niemniej jednak jeżeli

przyjmujemy szerokie rozumienie stanów psychologicznych, wówczas, pomimo wniosków z argumentu o Ziemi Bliźniaczej, możemy zachować twierdzenie, że znaczenia (w sensie fregowskiego *Sinn*) wyznaczają odniesienie słów oraz że uchwytowanie znaczenia wyrażenia jest kwestią znajdowania się w pewnym stanie psychologicznym.

Jak zostało pokazane między innymi w drugim rozdziale niniejszej pracy (2.5) stany umysłu dla McDowella posiadają treść reprezentacyjną *w swojej istocie*. Oznacza to, że nie są one interpretowane jako będące o czymś, lecz samo to, że są one stanami umysłu pociąga za sobą fakt, że są one o czymś. Gdy myślę o tym, że *ludzie rozmawiają o mnie w drugim pokoju* to myśl jest o fakcie, że ludzie rozmawiają o mnie w drugim pokoju. Nie jest tak, że moja myśl może być (lecz nie musi) zinterpretowana jako myśl o tym, że *ludzie rozmawiają o mnie w drugim pokoju*. Według McDowella do istoty stanów umysłowych należy to, że są one nakierowane na to, co ma miejsce w świecie. Jeżeli ktoś posiada przekonanie, że *To drzewo jest stare* to będzie zobowiązywało nas to do uznania, że stan rzeczy, iż istnieje pewne stare drzewo ma miejsce (o ile, rzecz jasna, owo stare drzewo faktycznie istnieje). Treść tego przekonania będzie powiązana z pewnym stanem rzeczy - zanegowanie takiego powiązania będzie równoznaczne z przyjęciem kartezjańskiego, wąskiego rozumienia treści umysłowej.

Niemniej wciąż uzasadnione jest pytanie, czy treść myśli jednostkowej jest faktycznie *zdeteminowana* przez wystąpienie faktu, że pewien przedmiot istnieje (jak uważa McDowell), czy fakt, iż pewien przedmiot istnieje jest wyłącznie *zgodny* z treścią myśli jednostkowej. Innymi słowy: możemy pytać, czy tożsamość pomiędzy treścią stanu umysłowego a faktem jest kwestią *zależności* czy *przypadku*. Wątpliwość tę można oprzeć na uwadze, że w stanowisku McDowella treść sądu pozostaje bez zmian w obu sytuacjach (stąd możliwość pomyłki co do faktu posiadania sądu jednostkowego). Treść sądu, że *x* jest *F* pozostaje bez zmian w sytuacji, w której *x* jest *F* ma miejsce oraz w sytuacji, w której *x* jest *F* nie ma miejsca. Jest to sytuacja analogiczna z fenomenalną nieodróżnialnością doświadczeń weredycznych i nieweredycznych - fakt, że pewien stan rzeczy ma miejsce (kryterium oceny z jakim doświadczeniem mamy do czynienia) nie jest dostępny w treści doświadczenia.

Wydaje się, że zgodną z tym tokiem myślenia jest krytyka Alexandra Millera według której w stanowisku McDowella nie mamy do czynienia z wynikaniem pomiędzy twierdzeniem, że a) do istoty myślenia, że x jest F należy to, że posiada ono treść reprezentującą fakt, że x jest F oraz twierdzeniem, że b) do istoty myślenia, że x jest F należy to, że x jest F ma miejsce (Miller 2004, s. 137-138). Twierdzenie a) zawiera alternatywny obraz rozumienia stanu umysłowego jako posiadającego treść, że x jest F w swojej istocie - tj. nie jest tak, że interpretujemy ów stan umysłu jako posiadający treść, że x jest F - byciem stanem umysłu jest byciem o tym, że x jest F. Taki obraz nie pociąga jednak za sobą twierdzenia, że b) treść myśli, że x jest F jest zależna od tego, że x jest F ma miejsce. Miller zauważa, że McDowell potrzebuje dodatkowego uzasadnienia dla uznania takiego przejścia.

Jeżeli przyjmiemy szczególne rozumienie świata, który przedstawia McDowell, tj. *świat jako wszystko to, co jest faktem* możemy uznać, że w niektórych przypadkach treść naszego myślenia będzie zgodna z tym, jak mają się rzeczy. Jeżeli myślę, że ludzie rozmawiają o mnie w pokoju obok i ludzie faktycznie rozmawiają o mnie w pokoju obok, to treść mojego przekonania i fakt są ze sobą zgodne. Istotne będzie jednak pytanie, czy w takim przypadku możemy mówić o *zależności* pomiędzy wystąpieniem pewnego stanu rzeczy a treścią mojego przekonania. Wydaje się, że możemy wskazać tutaj na *zależność* przynajmniej w porządku *przyczynowym*. Może zdarzyć się bowiem tak, że usłyszałem, iż *ludzie rozmawiają o mnie w pokoju obok* (co pozwoliło mi sformułować sąd, że *ludzie rozmawiają o mnie w pokoju obok*) i ludzie faktycznie rozmawiają o mnie w pokoju obok. W takim przypadku treść doświadczenia o tym, że *ludzie rozmawiają o mnie w pokoju obok* zależała od tego, że miał miejsce pewien stan rzeczy, a mianowicie to, że ludzie rozmawiali o mnie w pokoju obok. Wbrew krytyce Millera możemy bowiem zauważyć, że twierdzenie, iż doświadczenie może nas zawieść (czyli „przewodnik” treści pomiędzy faktem a myślą), nie obala twierdzenia, że jeżeli nasze doświadczenie jest poprawne, to przenosi ono treść z faktu do sądu o tym fakcie<sup>141</sup>. Niemniej jednak, jak zostało

---

<sup>141</sup> Jest to zgodne z kwietystyczną strategią podejścia do problemu sceptycyzmu, jaką prezentuje McDowell w *Mind and World*. Jeżeli argument z iluzji i halucynacji i powiązana z nim zasada najwyższego wspólnego czynnika nie neguje twierdzenia, że możliwa jest zależność pomiędzy treścią sądu i faktem, wówczas nie musimy „przejmować się” sceptycznymi argumentami przeciwko idei *otwartości umysłu na świat* (McDowell 1996, s. 112-113). Pomimo tego, jak pokazuję dalej, nie świadczy to, że mamy w stanowisku McDowella do czynienia z epistemicznym wpływem świata na umysł - *otwartość umysłu na świat* nie posiada zatem racjonalnego charakteru, przynajmniej w rozumieniu racjonalności, które przyjmuje McDowell.



pokazane w poprzedniej części niniejszego rozdziału, fakt, że ludzie rozmawiają o mnie w pokoju obok jest czymś *przypadkowym* w porządku racjonalnym (czy też epistemicznym). Treść mojego doświadczenia (czyli tego, co epistemicznie znaczące, bo dla mnie dostępne), że *ludzie rozmawiają o mnie w pokoju obok* może być taka sama zarówno w przypadku, gdy ludzie faktycznie rozmawiają o mnie w pokoju obok oraz gdy ludzie nie rozmawiają o mnie w pokoju obok (imię „Michał”, które pada w ich rozmowie odnosi się do innej osoby). Chociaż treść mojego doświadczenia może być w jednej z tych sytuacji zależna od tego, co ma miejsce, to nie posiadam dostępu do tego, że taka zależność ma w danym przypadku miejsce. Co za tym idzie, mój sąd o tym, że *inni ludzie rozmawiają o mnie w pokoju obok* może być zależny wyłącznie od doświadczenia, że *inni ludzie rozmawiają o mnie w pokoju obok*. Wystąpienie faktu, że ludzie rozmawiają o mnie w pokoju obok jest tutaj tak naprawdę bez znaczenia. Z uwagi na fenomenalną nieodróżnialność doświadczeń weredycznych i nieweredycznych fakt, że inni ludzie rozmawiają o mnie w drugim pokoju jest dla mnie niedostępny. Nie możemy zatem zgodzić się z McDowellem, że wystąpienie takiego faktu może wpłynąć w racjonalny sposób na to, że przyjmuję taki a nie inny sąd. Jak starałem się pokazać w poprzednim podrozdziale, jeżeli taki fakt rzeczywiście byłby dla mnie dostępny, to mógłbym znaleźć się w posiadaniu racji niepodważalnej dla przekonania o tym, że *inni ludzie rozmawiają o mnie w drugim pokoju*. Należy w związku z tym zauważyć, że z perspektywy epistemicznej zgodność mojego sądu z faktem będzie kwestią zbiegu okoliczności.

Taki wniosek może stanowić zagrożenie dla głównej tezy McDowella głoszącej, że doświadczenie percepcyjne stanowi *otwartość na świat*. Owa *otwartość* jest bowiem rozumiana jako relacja *odpowiadania* podmiotu przed światem - taka relacja ma charakter racjonalny. Oznacza to, że podmiot w formułowaniu swojego stanowiska epistemicznego opiera się na tym, co ma miejsce w świecie - świat stanowi ostateczną instancję do której podmiot zwraca się w swoim poznaniu. W taki sposób świat, poprzez doświadczenie, wywiera racjonalny wpływ na stanowisko epistemiczne podmiotu. Wedle przedstawionej powyżej krytyki wystąpienie faktu nie ma jednak znaczącego (z perspektywy epistemologicznej) wpływu na treść przekonania, które formułuje podmiot.

### 4.3 Racjonalność i internalizm w stanowisku McDowella

Taki wniosek stoi w sprzeczności z ogólnym filozoficznym obrazem dotyczącym relacji umysłu i świata, który McDowell stara się przedstawić w swoim projekcie filozoficznym. Jak zostało pokazane w ramach prezentowania argumentu transcendentálnego McDowella taki opis relacji umysłu i świata McDowell konstruuje w oparciu o pojęciową treść percepcji:

„(...) staram się opisać sposób na utrzymanie, że w doświadczeniu świat wywiera racjonalny wpływ na nasze myślenie. A to wymaga od nas usunięcia zewnętrznej granicy z obrazu. Naciski na nasze zmysły, które utrzymują dynamiczny system w ruchu, są już wyposażone w treść pojęciową”<sup>142</sup> (McDowell 1996, s. 34).

Brytyjski filozof w ten sposób usiłuje pogodzić transcendentalnie znaczący empiryzm minimalny („nacisk” [*impression*] świata na zmysły, który dostarcza treści naszemu myśleniu) z epistemologicznymi rozważaniami wokół doświadczenia i uzasadnienia z *Empiryzmu i filozofii umysłu* Sellarsa (niebezpieczeństwo *Mitu tego, co Dane* i normatywny charakter wiedzy). W jego przekonaniu oba obrazy można pogodzić poprzez wprowadzenie koncepcji *pojęciowej treści percepcji* - wpływ świata na myślenie posiada racjonalny charakter, ponieważ treść doświadczenia zawiera treść identyczną z treścią sądu (albo, jak stwierdza w późniejszych pracach, treść „przygotowaną” do stania się treścią sądu). Dysjunktywizm epistemologiczny miał być w założeniu stanowiskiem, w ramach którego uda się pokazać, że możliwe jest uniknięcie sceptycznych zarzutów związanych z argumentem z iluzji i halucynacji i wynikającej z nich zasady najwyższego wspólnego czynnika. W sytuacji, w której doświadczenie jest zgodne z tym, jak mają się rzeczy mamy do czynienia z identycznością pomiędzy treścią sądenia a faktem - występowanie takiej identyczności nie pozwala sformułować scenariusza sceptycznego, który obalałby prawdziwość takiego sądenia. Taka sytuacja pociąga za sobą rację ostatecznie rozstrzygającą uzasadnienie i, co za tym idzie, nie dopuszcza możliwości podważenia takiego sądenia. W takiej sytuacji sąd, doświadczenie i fakt „stoją w jednym rzędzie”

---

<sup>142</sup> „(...) I am trying to describe a way of maintaining that in experience the world exerts a rational influence on our thinking. And that requires us to delete the outer boundary from the picture. The impressions on our sense that keep the dynamic system in motion are already equipped with conceptual content”

i nie ma między nimi ontologicznej różnicy. Infallibilizm będzie naturalną konsekwencją takiego obrazu: pomimo tego, że nasza percepcyjna zdolność do poznania świata jest zdolnością zawodną (możliwość iluzji i halucynacji), to jeżeli występuje identyczność pomiędzy faktem, że  $x$  jest  $F$ , treścią doświadczenia, że  $x$  jest  $F$  i treścią sądu, że jest  $F$  (wszystkie te trzy elementy, przypomnijmy, posiadają treść pojęciową) nie ma możliwości, że przekonanie podmiotu o sądzie, że  $x$  jest  $F$  może być podważone. Szczególna wartość epistemiczna takiej sytuacji polega na tym, że na treść sądu, że  $x$  jest  $F$  wpłynął stan rzeczy, że  $x$  jest  $F$  (poprzez doświadczenie, że  $x$  jest  $F$ ): w taki sposób świat wywiera *racjonalny* wpływ na stanowisko epistemiczne podmiotu.

Uważam, że problem z zachowaniem infallibilizmu w stanowisku McDowella, dowodzi, że w jego filozofii nie mamy do czynienia z satysfakcjonującą odpowiedzią na pytanie o możliwość *racjonalnego wpływu świata na myślenie*. Wpływ świata ma bowiem w takim obrazie zewnętrzny charakter wobec świadomości podmiotu i co za tym idzie zewnętrzny wobec tego, co sam McDowell uznaje za racjonalne.

Racjonalność w stanowisku filozoficznym McDowella zajmuje bardzo ważne miejsce. Charakteryzując naturę poznania racjonalnego indywiduum odwołuje się do pojęcia *logicznej przestrzeni racji* Sellarsa. Uważa, że Sellars określając poznanie jako aktywność podmiotu odbywającą się w ramach *logicznej przestrzeni racji* - czyli przestrzeni uzasadniania oraz bycia zdolnym do uzasadnienia - stawia znak równości pomiędzy *rozumem* (władzą poznawczą odróżniającą ludzi od zwierząt) a *opanowaniem języka* (McDowell 2011, s. 9-10). Opanowanie języka umożliwia bowiem dawanie wyrazu poświadczeń dla tego, co się mówi - biorąc pod uwagę taką umiejętność możemy odróżnić umiejętność posługiwania się językiem zwierzęcia racjonalnego od zwierzęcia, które wyłącznie wydaje dźwięki przypominające ludzki język. W przeciwieństwie do papugi, gdy człowiek wypowie sąd: „To jest czerwone” możemy zadać mu pytanie o podstawę na której oparł swój sąd; może on odpowiedzieć, na przykład, „Widzę, że jest to czerwone i wiem kiedy przedmioty wyglądają na czerwone”. Poznaniem, do którego się odnosi się Sellars w koncepcji *logicznej przestrzeni racji* jest poznanie racjonalnych zwierząt - warunkiem takiego poznania jest bycie świadomym co do podstaw, na których owa poznanie się opiera. Jeżeli ktoś coś wie, to nie tylko potrafi wypowiedzieć to, o czym jest przekonany, ale potrafi także powiedzieć w jaki sposób jego przekonanie jest racjonalnie ugruntowane

w sposób, który prezentuje owo przekonanie jako będące wiedzą (McDowell 2011, s. 10). Posiadanie takich umiejętności świadczy o tym, że osoba, która partycypuje w *logicznej przestrzeni racji* jest wolna i odpowiedzialna za swoje stanowisko epistemiczne (McDowell 1996, s. 5).

Fakt, że McDowell akceptuje sellarsowską koncepcję racjonalności jest ewidentny w jego krytycznym stosunku do eksternalizmu wobec uzasadnienia. W *Perception as a Capacity of Knowledge* McDowell broni internalizmu wobec wiedzy percepcyjnej Sellarsa przed krytyką Tylera Burge'a. Burge w swojej krytyce podyktowanej eksternalistyczną koncepcją uzasadnienia uznaje, że racje za przyjęciem przekonania nie muszą być całkowicie dostępne dla podmiotu (Burge 2003, s. 504). Jest to widoczne przede wszystkim w przypadku wiedzy percepcyjnej, którą, oprócz racjonalnych podmiotów, mogą posiadać zwierzęta oraz dzieci, czyli indywidua, które nie posiadają zdolności racjonalizowania swoich przekonań (Burge 2003, s. 505). McDowell próbuje wykazać, że możemy wskazać na znaczącą różnicę pomiędzy doświadczeniem zwierząt nieracjonalnych od zwierząt racjonalnych: doświadczenie tych drugich jest pełnoprawną zdolnością poznawczą, opierającą się, na przykład, na wiedzy o sprzyjających warunkach obserwacji. W takim przypadku wiedza percepcyjna pewnego rodzaju opiera się na podstawach mających racjonalny charakter - takie podstawy są powiązane z wiedzą podmiotu o świecie, którą wykorzystuje podczas formułowania sądów dotyczących świata. Wiedza percepcyjna nie jest wobec tego kontrprzykładem dla internalizmu, lecz może być ona w satysfakcjonujący sposób wyjaśniona w jego ramach.

Takie podejście do internalistycznej koncepcji uzasadnienia jest również dobrze widoczne w stosunku McDowella do koncepcji niepojęciowej treści percepcji. McDowell uznaje, że sam fakt, iż pewien stan ma warunki spełnienia nie wystarczy do uznania, że może on stanowić rację za przyjęciem przekonania<sup>143</sup>. Podmiot musi bowiem mieć możliwość ujęcia treści w pojęcia, aby móc powiązać ją z treścią przekonania, dla którego doświadczenie ma stanowić rację (McDowell 1996, s. 166). Interpretatorzy epistemologicznego stanowiska McDowella określają taki styl uzasadnienia „modelem porównania” - dzięki temu, że podmiot posiada bezpośredni dostęp do treści doświadczenia, która posiada pojęciową postać, może porównać treść

---

<sup>143</sup> Por. stanowisko Peacocke'a wobec treści percepcji w rozdziale drugim (2.3) niniejszej rozprawy.

doświadczenia z treścią sążenia, które owo doświadczenie ma uzasadniać. To pozwala osądzić podmiotowi czy można przeprowadzić wnioskowanie z treści doświadczenia do treści sążenia (Gersel, et al., 2017, s. 6).

Argument za przyjęciem takiej koncepcji uzasadnienia McDowell opiera między innymi na tym, że racjonalność i dyskursywność są ściśle powiązаныmi ze sobą pojęciami w zachodniej tradycji filozoficznej:

„W naszej refleksyjnej tradycji istnieje uświęcony tradycją związek między rozumem a dyskursem. Możemy to prześledzić co najmniej do Platona: jeśli spróbujemy przetłumaczyć „rozum” i „dyskurs” na grekę Platona, możemy znaleźć tylko jedno słowo, *logos*, określające oba”<sup>144</sup> (McDowell 1996, s. 165).

Wobec powyższego wydaje się uzasadnione przyjęcie, że McDowell przyjmuje głównie internalistyczną koncepcję uzasadnienia. W jego epistemologii mamy do czynienia z położeniem nacisku na dostępność czynników uzasadniających dla świadomości podmiotu. Eksternalistyczny rys tego stanowiska<sup>145</sup> będzie dotyczył treściowego zasięgu takich czynników - należy zaznaczyć, że McDowell pomimo swojego internalistycznego nastawienia względem uzasadnienia uznaje, iż w niektórych przypadkach treść stanu umysłowego jest zależna od tego, jak mają się rzeczy. W związku z tym, zdaniem McDowella, na epistemiczne stanowisko podmiotu (w niektórych sytuacjach) wpływa to, jak mają się rzeczy. Nie jest jednak tak, że wystąpienie stanu rzeczy konstytuuje treść stanu umysłowego - umysłowa treść posiada zdaniem McDowella całkowicie pojęciowy charakter. Jej zewnętrzne znaczenie polega wyłącznie na tym, że w pewnych przypadkach jest ona zależna od wystąpienia faktu.

Nie można jednak powiedzieć, że zależność treści stanu umysłowego od wystąpienia pewnego stanu rzeczy jest czymś, co podmiot może skonceptualizować i odnieść się do tego w uzasadnieniu. Jediną rzeczą którą podmiot pojęciowo ujmuje w uzasadnieniu jest treść doświadczenia percepcyjnego. Podmiot w uzasadnieniu porównuje treść doświadczenia z treścią przekonania i na tej podstawie ocenia czy

---

<sup>144</sup> “In our reflective tradition, there is a time-honored connection between reason and discourse. We can trace it back at least as far as Plato: if we try to translate "reason" and "discourse" into Plato's Greek, we can find only one word, *logos*, for both”.

<sup>145</sup> Na który uwagę zwraca Duncan Pritchard w swojej interpretacji dysjunktywizmu McDowella. Por. (Pritchard 2008, s. 283-310).

zachodzi pomiędzy nimi logiczny związek. Z faktu, że treść doświadczenia zależy od wystąpienia pewnego faktu nie wynika, że ów fakt posiada racjonalny wpływ na stanowisko podmiotu. Z perspektywy podmiotu nie ma bowiem różnicy pomiędzy treścią doświadczenia w przypadku doświadczenia weredycznego i nieweredycznego - dostępne materiały epistemiczne nie informują podmiotu o tym, czy w danym przypadku jego doświadczenie jest doświadczeniem, którego treść jest zależna od tego, jak mają się rzeczy. W takim kontekście twierdzenie, że świat wywiera racjonalny wpływ na podmiot jest nieuzasadnione - ów wpływ bowiem nie jest możliwy do pojęciowego ujęcia przez podmiot i, co za tym idzie, jest on nieistotny w uzasadnieniu. Pojęciowe ujęcie byłoby możliwe albo jeżeli podmiot miałby dostęp do zgodności w treści doświadczenia, albo mógłby wnioskować o tej zgodności z wiedzy tła dotyczącej sprzyjających warunków obserwacji. Jak zostało pokazane w tym rozdziale (4.1) nie możemy przyjąć żadnego z tych twierdzeń w ramach stanowiska McDowella. Toteż trudno zgodzić się, że doświadczenie percepcyjne, dzięki posiadaniu treści pojęciowej, umożliwia światu wywieranie racjonalnego wpływu na stanowisko epistemiczne podmiotu. To, co w rzeczywistości ma wpływ na jego stanowisko jest zawarte w treści jego doświadczenia oraz jego przekonaniach. Nawet jeżeli podmiot wykorzysta oba rodzaje epistemicznych racji do zbudowania swojego epistemicznego stanowiska wobec przekonania, że  $x$  jest  $F$  ma miejsce, to będzie to za mało, aby sprawić, że posiada on świadomy dostęp do tego, że  $x$  jest  $F$  ma miejsce.

Taka okoliczność pozostawia nas z filozoficznym obrazem, w którym możemy zaakceptować to, że doświadczenie percepcyjne posiada racjonalny wpływ na stanowisko podmiotu (dzięki zachodzeniu kompatybilności pomiędzy treściami), ale nie możemy uznać, że ów wpływ pociąga za sobą racjonalny wpływ świata na umysł. Identyczność pomiędzy treściami jest niewystarczającym warunkiem do uznania, że świat wywiera *racjonalny* wpływ na przekonania podmiotu. Biorąc bowiem pod uwagę co McDowell rozumie przez *racjonalność*, podmiot musiałby ująć, że owa identyczność ma miejsce. Wpływ świata na stanowisko podmiotu, pomimo tego, że jest możliwy w porządku przyczynowym, nie może być określony jako racjonalny. Zaakceptowanie racjonalnego charakteru takiego wpływu jest „zablokowane” przez to, w jaki sposób McDowell rozumie uzasadnienie.

Powyższa sytuacja nie miałaby miejsca, jeżeli McDowell zaakceptowałby eksternalistyczne stanowisko wobec uzasadnienia. Wówczas moglibyśmy uznać, że

*racjonalność* nie ogranicza się do dyskursywności i to, co niedostępne dla podmiotu może decydować o tym, czy ów znajduje się w posiadaniu wiedzy. Moglibyśmy wtedy przyjąć, że podmiotami wiedzy są istoty, które nie są w stanie wyartykułować racji stojących za swoimi przekonaniem. Możliwość wyartykułowania racji w eksternalistycznej teorii uzasadnienia nie jest bowiem tym, co naprawdę istotne. Epistemiczne znaczenie w takim stanowisku ma przede wszystkim zależność pomiędzy tym, jak mają się rzeczy w środowisku podmiotu, a treścią jego przekonania. Pomimo tego, że taka zależność jest niemożliwa do pojęciowego ujęcia, to w związku z eksternalistyczną koncepcją uzasadnienia, może być czymś, co wejdzie do sfery tego, co epistemicznie znaczące. Taka sfera musiałaby się jednak rozciągać dalej niż to, co pojęciowe. Z uwagi na taki charakter eksternalizmu przyjęcie tego stanowiska przez McDowella mogłoby wiązać się z zaprzeczeniem innych, kluczowych twierdzeń obecnych w jego filozofii. Przeniesienie wartości epistemicznej do sfery pozapojęciowej mogłoby podważyć sellarsowskie motywacje stojące za konceptualizmem. McDowell uważa, że doświadczenie musi nieść w sobie treść, na której możemy dokonać epistemicznej ewaluacji, jeżeli ma ono uzasadniać przekonania o świecie - tylko wówczas możliwe jest przeprowadzenie wnioskowania z treści percepcji do treści przekonania. Jeżeli uznamy, że czynnik uzasadniający może być niedostępny dla świadomości podmiotu, wówczas możemy zaakceptować zarówno, że doświadczenie posiada treść, która jest niemożliwa do ujęcia w pojęciowe ramy oraz że może ona uzasadniać nasze przekonania o świecie. Wówczas nie mielibyśmy problemu z *Mitem tego, co Dane*: uzasadnienie, które polega na przyczynowej relacji ze stanem rzeczy nie musi odbywać się na elementach posiadających treść możliwą do epistemicznej ewaluacji. Przyjęcie alternatywnej teorii uzasadnienia mogłoby w związku z tym podważyć motywacje stojące za całościowym projektem filozoficznym McDowella.

## Zakończenie

Nie ulega wątpliwości, że dokonanie spójnego filozoficznego opisu relacji umysłu i świata jest nadzwyczaj ambitnym i trudnym przedsięwzięciem. Najdobitniej świadczy o tym historia filozofii. Przynajmniej od czasów zwrotu subiektywnego Kartezjusza myśliciele podejmowali wielkie starania aby wyjaśnić, w jaki sposób umysł posiadający specjalne, nieredukowalne do opisu empirycznego cechy, może wchodzić w poznawczą relację ze światem. Punktem wyjścia tych refleksji było w znakomitej większości przypadków dualistyczne pojmowanie umysłu i świata, który najjaskrawiej wyraża kartezjański podział rzeczywistości na *res cogitans* oraz *res extensa*.

Próby znoszenia takiego metafizycznego dualizmu były z początku dokonywane na gruncie teoriopoznawczym. Miało to miejsce w szczególności w empiryzmie brytyjskim. Na początku próby te były dosyć skromne: Locke redukował przedmiot poznania do wiązki zmysłowych wrażeń, sprowadzając tym samym wiedzę do „(...) związku i zgodności lub niezgodności i przeciwieństwa między naszymi ideami” (Locke 1955, s. 194). Filozof ów przyjmował jednocześnie istnienie niezależnych od umysłu substancji, które były odpowiedzialne za konieczny charakter wiązania się ze sobą wrażeń do postaci przedmiotu (Stern 1990, s. 9). Bardziej radykalną próbą zerwania z dualizmem był rygorystyczny empiryzm Berkeley’a, który negował istnienie substancji materialnej postulowanej przez Locke’a - zdaniem irlandzkiego filozofa, nie dało się bowiem dowieść jej istnienia w doświadczeniu. Jeżeli założy się, że rzecz materialna z samej swej istoty jest niezależna od umysłu, nie można mieć pewności, że istnieje związek pomiędzy nią a dostępną dla umysłu ideą tej rzeczy. Z tego powodu Berkeley jest skłonny utożsamić rzeczy z ideami - jedyną substancją, która istnieje dla tego filozofa jest substancja duchowa. Hume odrzuca zarówno istnienie substancji materialnej, jak i duchowej. Szkocki filozof podważa realne istnienie „substancji” - jest ona dla niego zbiorem „prostych idei”, które są wiązane ze sobą przez wyobraźnię. Istnienie nieznanego substratu jakości postrzeganych rzeczy uznaje za tym samym za fikcję (Hume 1963, s. 31). Podobny stosunek posiada do kartezjańskiego *res cogitans*. Filozof stwierdza, że idea „ja” nie istnieje, ponieważ nie można wywieść jej z doświadczenia. Tożsamość osobowa jest wyłącznie wiązką percepcji (Hume 1963, s. 328). Ważną konsekwencją poglądów



Hume'a było twierdzenie, że obiektywny i konieczny charakter powiązania między jakościami jest jedynie wrażeniem podmiotu, nie ma jednak realnego ugruntowania w tym, co jest przez niego doświadczane (Stern 1990, s. 12).

Radykalne wnioski, do jakich dochodzi empiryzm w filozofii Hume'a były dla kolejnych pokoleń filozofów inspiracją dla dokonania bardziej gruntownego przebudowania relacji pomiędzy umysłem i światem. Najbardziej ewidentnym przykładem tego stanowiska jest filozofia Kanta. Jej wyjątkowość względem kartezjanizmu i empiryzmu brytyjskiego polega na tym, że filozof z Królewca usiłuje pogodzić empirystyczne i racjonalistyczne podejście do poznania. *Krytyka czystego rozumu* jest badaniem warunków ludzkiego poznania. Pierwszym trzonem poznania są aprioryczne formy naoczności, czyli przestrzeń i czas, które nie istnieją niezależnie od naoczności, lecz są jej formami. Drugim trzonem jest intelekt oraz jego dwanaście kategorii, w których podmiot ujmuje przedmiot poznania. Pomimo istnienia takich apriorycznych form, umysł musi również otrzymywać dane naoczne, aby jego poznanie nie było „puste” i owe formy mogły być na czymś wykorzystywane. Wprowadzenie takiego dwurdzeniowego charakteru poznania miało oczywiście swoje metafizyczne konsekwencje. Albowiem, przez to, że materiał naoczny zawsze jest już przygotowany dla podmiotu przez ujęcie go w aprioryczne formy naoczności i kategorie intelektu, poznaniu dostępne są jedynie zjawiska - czyli to, jak rzeczy się jawią podmiotowi, a nie jakie są same w sobie. Rzeczywistość w filozofii Kanta „dzieli się” wobec tego na stronę *fenomenalną* i *noumenalną*.

Idealizm transcendentálny Kanta, który pozostawił w sobie ślad przedmiotu niezależnego od umysłu w postaci *rzeczy samej w sobie* był podstawą dla powstania systemów idealizmu niemieckiego, których punktem kulminacyjnym był idealizm absolutny Hegla. W jego ramach mamy do czynienia z najbardziej radykalnym zniesieniem dualizmu kartezjańskiego. Autor *Fenomenologii ducha* opisuje rzeczywistość jako stale dziejący się proces ustanawiania i znoszenia przeciwieństw. W stanowisku Hegla teoriopoznawczy dualizm jest tylko jednym z momentów historii rozwoju ludzkiej świadomości - najpierw obie, przeciwstawne sobie strony poznania, muszą się wyłonić, aby następnie, poprzez metodę dialektyczną, filozof mógł wykazać, że są one *de facto* ze sobą tożsame. W *Wykładach Jenajski*, które Hegel wygłaszał przed wydaniem *Fenomenologii ducha* wyłonienie się podmiotowej i przedmiotowej strony rzeczywistości jest pierwszym krokiem w duchowym rozwoju

ludzkiej jednostki, która przed osiągnięciem zdolności posługiwania się językiem znajduje się w *nocy świata*, ma przed sobą niezróżnicowany i nieuświadomiony obraz, czyli taki, który nie jest jeszcze ujęty jako przedmiot:

„Człowiek jest tą nocą, tą pustą nicością, która w swojej prostocie zawiera w sobie wszystko, obfitość nieskończenie wielu przedstawień, obrazów, z których żaden akurat nie przychodzi mu na myśl - które w teraźniejszości nie są obecne. To właśnie jest noc, tutaj istnieje wewnątrz natury - czysta jaźń. W fantasmagorycznych przedstawieniach noc rozpościera się wszędzie naokoło; tu wystrzela okrwawiona głowa, tam wynurza się nagle jakaś inna biała postać i równie gwałtownie znika. Noc zobaczy ten, kto człowiekowi zajrzy w oczy - kto zajrzy w głąb nocy, która staje się straszna; tutaj rozpięta zostaje przed nim noc świata” (Hegel 2014, s. 57).

Taki nad wyraz metaforyczny obraz jest próbą opisanego tego, czego opisać się w zasadzie nie da, czyli świadomości (albo raczej przytomności) czegoś, co nie zostało jeszcze skonceptualizowane. Wypowiadanie się o takim „przedmiocie” poznania mija się z celem i z tego powodu Hegel przedstawia ów jako coś całkowicie obcego względem ludzkiej racjonalności i z tego powodu straszego. Pierwszym krokiem wyjścia z takiego chaosu wrażeń jest ustanowienie strony podmiotowej i przedmiotowej - przedmiot uzyskuje wtedy formę, ponieważ zostaje określony jako coś znajdującego się w relacji do podmiotu. Dzieje się to w momencie kiedy podmiot zdaje sobie sprawę, że do tego, co znajduje się w jego otoczeniu może odnosić się w swoich myślach - może bowiem mówić: „już kiedyś to widziałem albo o tym słyszałem albo wspominam to” (Hegel 2014, s. 58). Ustanowienie takiej relacji jest dla Hegla równoznaczne ze zniesieniem niezależnego istnienia przedmiotu - sam przedmiot wyłania się bowiem jako coś w swojej istocie odniesionego do podmiotu. Nie byłoby przedmiotu, jeżeli nie istniałby ktoś, kto go ujmuje. Taka jego wtórność względem podmiotu jest jeszcze dobitniej podkreślona przez Hegla w uwadze, że *przedmiot* wyłania się z „czystej jaźni” i zyskuje istnienie przez nadanie mu nazwy przez człowieka (Hegel 2014, s. 59).

Sednem heglowskiego zniesienia dualizmu podmiotu i przedmiotu (a w dalszej kolejności również umysłu i świata) jest pokazanie, że dualizm na którym opiera się refleksja teoriopoznawcza jest wyłącznie jednym z wielu sposobów przejawiania się ducha absolutnego w rzeczywistości. Nie powinniśmy zatem

przyjmować, że rzeczywistość winna być ujmowana wyłącznie w kategoriach takiego dualizmu. W *Fenomenologii ducha* Hegel dekonstruuje podział na umysł i świat między innymi w kontekście poznania zmysłowego (przedmiot zmysłowy oraz myśl o nim) oraz schematów pojęciowych (pojęcie i przedstawienie). Filozof usiłuje pokazać, że abstrakcyjne i różnicujące ujęcia rzeczywistości, które proponowała dotychczasowa filozofia są niekompatybilne z jej dynamiczną oraz pełną sprzeczności naturą. Jednym ze sposobów na ujęcie rzeczywistości, która posiada taką naturę jest przedstawienie różnych jej przejawów, które nawzajem się ustanawiają i znoszą.

Problem z metodą heglowską polega na tym, że można ją stosować jedynie do przedstawienia kompletnego systemu filozoficznego, który nie zatrzyma się na rozważeniu wiedzy empirycznej, lecz podąży dalej, w stronę poznania czysto filozoficznego, operującego wyłącznie na pojęciach. Tylko w taki sposób udaje się całkowicie zanegować dualizm podmiotu i przedmiotu poznania. Ostatecznym celem tej filozofii jest bowiem udowodnienie, że każdy rodzaj wiedzy jest fragmentem czegoś większego i doskonalszego, a mianowicie wiedzy absolutnej. Taki wniosek może być zaś niezadowolający dla kogoś, kto poszukuje w filozofii skromniejszych rozwiązań.

Prezentowane w niniejszej rozprawie stanowisko McDowella wobec relacji umysłu i świata można z pewnością zaliczyć do filozofii ambitnych i przez to niebywale inspirujących. Jest to rodzaj filozofii, która ma charakter głównie dekonstrukcyjny - polega na szukaniu odpowiedzi na problemy filozoficzne na bardziej fundamentalnym poziomie namysłu, na który większość myślicieli nie zwraca uwagi. Z tego powodu jest to stanowisko, któremu blisko do takich dekonstrukcyjnych filozofii, jak filozofia Wittgensteina czy Hegla. McDowell sytuuje się gdzieś pomiędzy tymi filozofami. Z jednej strony przyjmuje skromną metodę filozoficznego namysłu, czyli „kwietyzm”. Z drugiej strony cel jego filozofii jest nadzwyczaj ambitny, ponieważ usiłuje zaprezentować w swoich pracach satysfakcjonujący obraz relacji umysłu i świata. Jak argumentowałem w uwagach krytycznych nie uważam, że udało mu się zrealizować ten cel. W żadnej mierze nie rzutuje to na wartość jego filozofii. W moim przekonaniu to, że jego stanowisko nie jest całkowicie zadowolające wynika ze specyfiki podejmowanego przez niego problemu filozoficznego. Jak starałem się pokazać wyżej, jest to problem trudny i wymagający wielkich „teoretycznych” poświęceń. W brytyjskim empiryzmie

poświęcenie to polegało na ograniczeniu zasięgu ludzkiego poznania do danych doświadczenia zmysłowego. Kant był zmuszony wprowadzić noumenalną stronę poznania, aby zagwarantować, że treść myślenia ustrukturyzowana przez formy naoczności i kategorie intelektu posiada obiektywną wartość. Hegel całkowicie wyeliminował dualizm poznającego i poznawanego w ramach systemu idealizmu absolutnego. Systemowość tej filozofii sprawia jednak, że jego metoda nie może być zastosowana do rozważań „fragmentarycznych”, jakim są refleksje dotyczące wiedzy empirycznej. Najważniejszym poświęceniem McDowella było, w moim przekonaniu, zrezygnowanie z eksternalistycznej teorii uzasadnienia na rzecz sellarsowskiego obrazu ludzkiej racjonalności jako działania polegającego na podawaniu racji i pytaniu o rację. Uznanie internalistycznej teorii uzasadnienia w znaczącym stopniu komplikuje obraz, zgodnie z którym świat może mieć racjonalny wpływ na epistemiczne stanowisko podmiotu. Chociaż McDowell twierdzi, że rzeczywistość składa się z rzeczy ujmowalnych w myśleniu, to takie stanowisko jeszcze nie pociąga za sobą twierdzenia, że podmiot może ujmować to, czy pewien stan rzeczy faktycznie miał miejsce. Z uwagi na fenomenalną nieodróżnialność doświadczeń weredycznych i nieweredycznych podmiot nie ma dostępu do tego, czy stan rzeczy prezentujący się w jego doświadczeniu faktycznie ma miejsce, czy tylko zdaje mu się, że ma on miejsce. Świat może mieć zatem wpływ na epistemiczne stanowisko podmiotu (podmiot doświadczy, że p i fakt, że p będzie miał miejsce), lecz nie będzie to racjonalny wpływ.

Pomimo wskazanych wyżej problemów uważam, że McDowell formułuje filozofię oryginalną i fascynującą. Świadczy o tym w szczególności jej wieloaspektowy charakter oraz ugruntowanie w tak odmiennych tradycjach myślowych jak filozofia analityczna oraz klasyczna filozofia niemiecka. Jest ona także dowodem na to, że klasyczny problem relacji umysłu i świata wciąż może być traktowany jako kwestia aktualna i wartościowa filozoficznie.

## Bibliografia

- Albritton, R. (1959). On Wittgenstein's use of the term „criterion”. *Journal of Philosophy*, 56(22), 845–857.
- Alston, W. P. (1988). The Deontological Conception of Epistemic Justification. *Philosophical Perspectives*, 2, 257–299.
- Alston, W. P. (1999). Back to the Theory of Appearing. *Epistemology*, 13, 181–203.
- Anscombe, G. E. M. (1957). *Intention*. Blackwell.
- Arystoteles. (1971). O pamięci i przypominaniu sobie. W P. Siwek (Tłum.), *Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Arystoteles. (1988). *O duszy* (P. Siwek, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Austin, J. (1993a). Umysły innych. W B. Chwedeńczuk (Tłum.), *Mówienie i poznawanie* (s. 104–155). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Austin, J. (1993b). Zmysły i przedmioty zmysłowe. W B. Chwedeńczuk (Tłum.), *Mówienie i poznawanie* (s. 401–544). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Avramides, A. (2001). *Other Minds*. Routledge.
- Baber, M. (2011). *The Intentional Spectrum and Intersubjectivity: Phenomenology and the Pittsburgh NeoHegelians*. Ohio University Press.
- Bennett, J. (1971). *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*. Oxford University Press.
- Bermúdez, J. L. (1995). Nonconceptual Content: From Perceptual Experience to Subpersonal Computational State. *Mind and Language*, 10(4), 333–369.
- Black, M. (1995). Język danych zmysłowych. W B. Chwedeńczuk (Red.), & B. Chwedeńczuk & M. Szczubińska (Tłum.), *Filozofia percepcji* (s. 65–84). Fundacja Aletheia - Wydawnictwo Spacja.
- Bochen, M. (2022). Doświadczenie weredyczne i niepodważalność racji w dysjunktywizmie epistemologicznym Johna McDowella. *Kultura i Wartości*, 34, 183–207.

- BonJour, L. (1985). *The Structure of Empirical Knowledge*. Harvard University Press.
- Boros, J., & Rorty, R. (Red.). (2005). *Mind in World. Essays on John McDowell's Mind and World*. Brambauer.
- Brandom, R. (1994). *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Harvard University Press.
- Brandom, R. (1997). Study Guide. W W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Harvard University Press.
- Brandom, R. (2007). Inferentialism and some of its challenges. *Philosophy and Phenomenological Research*, 74(3), 651–676.
- Brandom, R. (2015). *From Empiricism to Expressivism*. Harvard University Press.
- Brentano, F. (1999). *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brewer, B. (2006). Perception and Content. *European Journal of Philosophy*, 14(2), 165–181.
- Brogaard, B. (2013). Phenomenal seemings and sensible dogmatism. W C. Tucker (Red.), *Seemings and justification: New essays on dogmatism and phenomenal conservatism* (s. 270–289). Oxford University Press.
- Brogaard, B. (2018). Phenomenal Dogmatism, Seeming Evidentialism and Inferential Justification. W K. McCain (Red.), *Believing in Accordance with the Evidence. New Essays on Evidentialism*. Springer.
- Browning, J. (2019). McDowell and the Contents of Intuition. *Dialectica*, 73, 83–104.
- Burge, T. (1977). Belief De Re. *Journal of Philosophy*, 74(6), 338–362.
- Burge, T. (2003). Perceptual entitlement. *Philosophy and Phenomenological Research*, 67(3), 503–548.
- Burge, T. (2005). Disjunctivism and perceptual psychology. *Philosophical Topics*, 33(1), 1–78.

- Byrne, A. (1995). Spin Control Comment on John McDowell's Mind and World. *Philosophical Issues*, 7, 261–273.
- Byrne, A. (2014). McDowell and Wright on Anti-Scepticism, etc. W D. Dood & E. Zardini (Red.), *Scepticism and Perceptual Justification* (s. 275–297). Oxford University Press.
- Campbell, J. (2003). *Reference and Consciousness*. Clarendon Press.
- Caston, V. (1998). Aristotle and the Problem of Intentionality. *Philosophy and Phenomenological Research*, 28(2), 249–298.
- Caston, V. (2002). Gorgias on Thought and its Objects. W V. Caston & D. W. Graham (Red.), *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos* (s. 205–232). Routledge.
- Caston, V. (2019). Intentionality in Ancient Philosophy. W E. Zalta (Red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Chalmers, D. (2004). The representational character of experience. W B. Leiter (Red.), *The Future for Philosophy* (s. 153–181). Oxford University Press.
- Chisholm, R. (1955). Sentences about Believing. *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, 56, 125–148.
- Chisholm, R. (1957). *Perceiving: A Philosophical Study*. Cornell University Press.
- Chisholm, R. (1994). *Teoria poznania* (R. Ziemińska, Tłum.). Daimonion.
- Chrudzimski, A. (1997). Od Brentana do Husserla. *Ontologia intencjonalności. Principia*, 18–19, 71–94.
- Ciecierski, T. (2013). *Nastawienia sądzeniowe*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cohen, J. (2015). Perceptual representation, veridicality, and the interface theory of perception. *Psychon Bull Rev*, 22, 1512–1518.
- Conee, E., & Feldman, R. (2004). Making Sense of Skepticism. W *Evidentialism: Essays in Epistemology* (s. 277–306). Clarendon Press.
- Crane, T. (1988a). Concepts in Perception. *Analysis*, 48(3), 150–153.

- Crane, T. (1988b). The Waterfall Illusion. *Analysis*, 48(3), 142–147.
- Crane, T. (1992). The Nonconceptual Content of Experience. W T. Crane (Red.), *The Contents of Perception*. Cambridge University Press.
- Crane, T. (1998). Intentionality as the mark of the mental. W A. O’Hear (Red.), *Contemporary Issues in the Philosophy of Mind*. Cambridge University Press.
- Crane, T. (2005). What Is the Problem of Perception? *Synthese Philosophica*, 20(2), 237–264.
- Crane, T. (2009). Is Perception a Propositional Attitude? *The Philosophical Quarterly*, 59(239), 452–469.
- Cynthia Macdonald, G. M. (Red.). (2006). *McDowell and His Critics*. Wiley-Blackwell.
- Davidson, D. (1980). Mental Events. W *Essays on Actions and Events*. Clarendon Press.
- Davidson, D. (1991). O pojęciu schematu pojęciowego. W B. Stanosz (Red.), & J. Gryz (Tłum.), *Empiryzm współczesny* (s. 280–297). Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Davidson, D. (2001). *Subjective, Intersubjective, Objective*. Clarendon Press.
- Dąbrowski, A. (2013). *Intencjonalność i semantyka*. Universitas.
- de Gaynesford, R. M. (2004). *John McDowell*. Polity.
- Dennis, P. (2014). Criteria for Indefeasible Knowledge: John McDowell and „Epistemological Disjunctivism”. *Synthese*, 191(17), 4099–4113.
- Descartes, R. (1958). *Medytacje o filozofii pierwszej*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- deVries, W. A., & Triplett, T. (2000). *Knowledge, Mind and the Given*. Hackett Publishing Company, Inc.
- Dębowski, J. (2001). *Świadomość. Poznanie. Naoczność poznania*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.



- Dingli, S. M. (2005). *On Thinking and the World. John McDowell's Mind and World*. Ashgate.
- Dood, J. (1995). McDowell and Identity Theories of Truth. *Analysis*, 55(3), 160–165.
- Doyle, C., Milburn, J., & Pritchard, D. (2019). Introduction. W *New Issues in Epistemological Disjunctivism*. Routledge.
- Evans, G. (1982). *The Varieties of Reference*. Harvard University Press.
- Feldman, R., & Conee, E. (1985). Evidentialism. *Philosophical Studies*, 48, 15–34.
- Føllesdal, D. (1982). Brentano and Husserl on intentional objects. W H. L. Dreyfus (Red.), *The Nature of Mind*. Oxford University Press.
- Gadamer, H. G. (2007). *Prawda i metoda* (B. Baran, Tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gaskin, R. (2006). *Experience and the World's Own Language. A Critique of John McDowell's Empiricism*. Oxford University Press.
- Geach, P. (1957). *Mental Acts*. Routledge and Kegan Paul.
- Gersel, J. (2018). The Travis-McDowell Debate. W J. Gersel, R. T. Jensen, M. S. Thaning, & S. Overgaard (Red.), *In the Light of Experience. New Essays on Perception and Reasons* (s. 15–22). Oxford University Press.
- Gersel, J., Thaning, M. S., & Jensen, R. T. (2017). McDowell's new conceptualism and the difference between chickens, colours and cardinals. *Philosophical Explorations*, 20(1), 88–105.
- Ghijsen, H. (2016). *The Puzzle of Perceptual Justification. Conscious experience, Higher-order Beliefs, and Reliable Processes*. Springer.
- Goldman, A. I. (1967). *A Causal Theory of Knowing*. 64(12).
- Goldman, A. I. (1986). *Epistemology and Cognition*. Harvard University Press.
- Grabarczyk, P. (2018). *W poszukiwaniu teorii znaczenia*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

- Grice, H. P. (1988). *The Causal Theory of Perception*. W J. Dancy (Red.), *Perceptual Knowledge*. Oxford University Press.
- Haack, S. (1993). *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology*. Wiley-Blackwell.
- Hacker, P. (1986). *Insight and Illusion. Themes in the Philosophy of Wittgenstein*. Clarendon Press.
- Hanna, R. (2005). Kant and Nonconceptual Content. *European Journal of Philosophy*, 13(2), 247–290.
- Hanna, R. (2008). Kantian Non-Conceptualism. *Philosophical Studies*, 137(1), 41–64.
- Hegel, G. W. F. (2002). *Wykłady z historii filozofii* (Ś. F. Nowicki, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenologia ducha* (Ś. F. Nowicki, Tłum.). Aletheia.
- Hegel, G. W. F. (2011). *Nauka logiki* (A. Landman, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hegel, G. W. F. (2014). Wykłady Jenajskie. Filozofia ducha. *Kronos*, 31(4), 56–72.
- Hinton, J. M. (1973). *Experiences*. Clarendon Press.
- Hopp, W. (2011). *Perception and Knowledge. A Phenomenological Account*. Cambridge University Press.
- Huemer, M. (2001). *Skepticism and the Veil of Perception*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Hume, D. (1963). *Traktat o naturze ludzkiej* (C. Znamierowski, Tłum.). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ito, H., & Nose, D. (2021). A Cube Version of the Square–Diamond Illusion. *I-Perception*, 12(1), 1–6.
- Jeshion, R. (2010). Singular Thought: Acquaintance, Semantic Instrumentalism, and Cognitivism. W R. Jeshion (Red.), *New Essays on Singular Thought* (s. 105–140). Oxford University Press.

- Joyce, J. (2013). *Ulysses* (M. Słomczyński, Tłum.). Wydawnictwo Znak.
- Kaplan, D. (1989). Demonstratives. W J. Almog, J. Perry, & H. Wettstein (Red.), *Themes from Kaplan* (s. 481–563). Oxford University Press.
- Kornblith, H. (1999). In Defense of a Naturalized Epistemology. W J. Greco & E. Sosa (Red.), *The Blackwell Guide to Epistemology* (s. 158–169). Blackwell Publishing Ltd.
- Kornblith, H. (2002). *Knowledge and its Place in Nature*. Clarendon Press.
- Kozak, P. (2015). *Co to jest myślenie? Pojęcia, sądy, percepcja w perspektywie kantowskiej*. Scholar.
- Kripke, S. (1988). *Nazywanie i konieczność* (B. Chwedeńczuk, Tłum.). Instytut Wydawniczy PAX.
- Kripke, S. (2007). *Wittgenstein o regułach i języku prywatnym* (J. Poślajko & L. Wroński, Tłum.). Aletheia.
- Langsam, H. (2021). McDowell's infallibilism and the nature of knowledge. *Synthese*, 198, 9787–9801.
- Leddington, J. (2018). Fallibility for Infallibilists. W J. Gersel, R. T. Jensen, M. S. Thaning, & S. Overgaard (Red.), *In the Light of Experience. New Essays on Perception and Reasons* (s. 161–188). Oxford University Press.
- Lewis, C. I. (1991). *Mind and the World Order*. Dover Publications.
- Lindeman, D. (2023). Propositional Attitudes. W *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/>
- Lingaard, J. (Red.). (2009). *John McDowell: Experience, Norm, and Nature*. Wiley-Blackwell.
- Locke, J. (1955). *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (C. Znamierowski, Tłum.). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Luntley, M. (1991). The Transcendental Grounds of Meaning and the Place of Silence. W *Meaning Scepticism* (s. 170–188). de Gruyter.

- Maher, C. (2012). *The Pittsburgh School of Philosophy*. Routledge.
- Malcolm, N. (1958). Knowledge of Other Minds. *The Journal of Philosophy*, 55(13), 969–978.
- Malcolm, N. (1986). *Nothing is Hidden*. Oxford University Press.
- Martin, M. (2002). The Transparency of Experience. *Mind and Language*, 17, 376–425.
- Martin, M. (2004). The Limits of Self-Awareness. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 120(1), 37–89.
- Mazijk van, C. (2020). *Perception and Reality in Kant, Husserl, and McDowell*. Routledge.
- McDowell, J. (1977). On the Sense and Reference of a Proper Name. *Mind*, 86.
- McDowell, J. (1978). On „The Reality of the Past”. W C. Hookway & P. Pettit (Red.), *Action and Interpretation: Studies in the Philosophy of the Social Sciences* (s. 127–144). Cambridge University Press.
- McDowell, J. (1982). Criteria, Defeasibility, and Knowledge. *Proceedings of the British Academy*, 68, 455–479.
- McDowell, J. (1984). De Re Senses. *Philosophical Quarterly*, 34, 283–294.
- McDowell, J. (1986). Singular Thought and the Extent of Inner Space. W P. Pettit & J. McDowell (Red.), *Subject, Thought, and Context* (s. 137–168). Clarendon Press.
- McDowell, J. (1992). Meaning and intentionality in Wittgenstein’s later philosophy. *Midwest Studies in Philosophy*, 17(1), 40–52.
- McDowell, J. (1994). The Content of Perceptual Experience. *Philosophical Quarterly*, 44(175), 190–205.
- McDowell, J. (1995). Knowledge and the Internal. *Philosophy and Phenomenological Research*, 55(4), 877–893.
- McDowell, J. (1996). *Mind and World*. Harvard University Press.

- McDowell, J. (1998a). *Meaning, Knowledge & Reality*. Harvard University Press.
- McDowell, J. (1998b). *Mind, Value & Reality*. Harvard University Press.
- McDowell, J. (1998c). Reply to Commentators. *Philosophy and Phenomenological Research*, 58(2), 403–431.
- McDowell, J. (1999). Naturalism in the Philosophy of Mind. *Neue Rundschau*, 100, 48–69.
- McDowell, J. (2000). Experiencing the World. W John McDowell. *Reason and Nature: Lecture and Colloquium in Munster* (s. 3–17). LIT Verlag.
- McDowell, J. (2002). Knowledge and the Internal Revisited. *Philosophy and Phenomenological Research*, 64, 97–105.
- McDowell, J. (2008). Avoiding the Myth of the Given. W J. Linaard (Red.), *John McDowell: Experience, Norm, and Nature* (s. 1–15). Blackwell Publishing.
- McDowell, J. (2009a). Why Is Sellars's Essay Called „Empiricism and the Philosophy of Mind"? W W. A. deVries (Red.), *Empiricism, Perceptual Knowledge, Normativity, and Realism Essays on Wilfrid Sellars* (s. 9–31). Oxford University Press.
- McDowell, J. (2009b). Wittgensteinian „Quietism". *Common Knowledge*, 15(3), 365–372.
- McDowell, J. (2010a). Brandom on Observation. W B. Weiss & J. Wanderer (Red.), *Reading Brandom. On Making It Explicit*. Routledge.
- McDowell, J. (2010b). Tyler Burge on disjunctivism. *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, 13(3), 243–255.
- McDowell, J. (2011). *Perception as a Capacity of Knowledge*. Marquette University Press.
- McDowell, J. (2013a). *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Harvard University Press.
- McDowell, J. (2013b). Perceptual Experience: Both Relational and Contentful. *European Journal of Philosophy*, 21(1), 144–157.

- McDowell, J. (2013c). *The Engaged Intellect: Philosophical Essays*. Harvard University Press.
- McDowell, J. (2013d). Tyler Burge on disjunctivism (II). *Philosophical Explorations*, 16(3), 259–279.
- McDowell, J. (2018a). Perceptual Experience and Empirical Rationality. *Analytic Philosophy*, 59(1), 89–98.
- McDowell, J. (2018b). Sellars and the Space of Reasons. *Analysis*, 22(8), 1–22.
- McDowell, J. (2018c). Travis on Frege, Kant, and the Given. W J. Gersel, R. T. Jensen, M. S. Thaning, & S. Overgaard (Red.), *In the Light of Experience. New Essays on Perception and Reasons* (s. 23–35). Oxford University Press.
- Mellor, D. H. (1988). Crane's Waterfall Illusion. *Analysis*, 48(3), 147–150.
- Merricks, T. (2015). *Propositions*. Clarendon Press.
- Miguens, S. (2019). What is 'Representation'? – A Debate Between Tyler Burge and John McDowell (with a Reference to Daniel Dennett). *Avant*, 11(2).
- Mill, J. S. (1979). IX. An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy. W J. M. Robson (Red.), *Collected Works of John Stuart Mill*. Routledge & Kegan Paul.
- Miller, A. (2004). Rule-following and externalism. *Philosophy and Phenomenological Research*, 68(1), 127–140.
- Moore, G. E. (1889). The Nature of Judgment. *Mind*, 8(30), 176–193.
- Moore, G. E. (1967). *Z głównych zagadnień filozofii*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Moran, D. (1996). The Inaugural Address: Brentano's Thesis. *Proceedings of the Aristotelian Socie, Supplementary Volumesty*, 70, 1–27.
- Mordka, C. (2009). *Świadomość, świat i spostrzeżenie. Zarys zagadnień*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Nanay, B. (2014). Empirical Problems with Anti-Representationalism. W B. Brogaard (Red.), *Does Perception Have Content?* (s. 39–50). Oxford University Press.

- Nanay, B. (2017). *Philosophy of Perception: A Road Map with Lots of Bypass Roads*. W B. Nanay (Red.), *Current Controversies in Philosophy of Perception* (s. 1–20). Routledge.
- Overgaard, S. (2007). *Wittgenstein and Other Minds*. Routledge.
- Pasnau, R. (1997). *Theories of cognition in the later Middle Ages*. Cambridge University Press.
- Peacocke, C. (1983). *Sense and Content: Experience, Thought and Their Relations*. Oxford University Press.
- Peacocke, C. (1992). Scenarios, Concepts and Perception. W T. Crane (Red.), *The Contents of Perception* (s. 105–136).
- Peacocke, C. (1995). *The Study of Concepts*. MIT Press.
- Peacocke, C. (1998). Nonconceptual Content Defended. *Philosophy and Phenomenological Research*, 58(2), 381–388.
- Peacocke, C. (2001). Does Perception Have a Nonconceptual Content? *Journal of Philosophy and Phenomenological Research*, 98(5), 239–264.
- Platon. (2002). *Parmenides. Teajtet*. Antyk.
- Price, H. H. (1932). *Perception*. Methuen & Co. Ltd.
- Price, H. H. (1995). To, co dane. W M. Mostowski (Tłum.), *Filozofia Percepcji* (s. 45–63). Fundacja Aletheia - Wydawnictwo Spacja.
- Pritchard, D. (2003). McDowell on Reasons, Externalism and Scepticism. *European Journal of Philosophy*, 11(3).
- Pritchard, D. (2005). *Epistemic Luck*. Oxford University Press.
- Pritchard, D. (2008). McDowellian Neo-Mooreanism. W *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge* (s. 283–310). Oxford University Press.
- Pritchard, D. (2009). Wright „Contra” McDowell on Perceptual Knowledge and Scepticism. *Synthese*, 171(3), 467–479.

- Pritchard, D. (2012). *Epistemological Disjunctivism*. Oxford University Press.
- Pritchard, D. (2016). *Epistemology*. Palgrave Macmillan.
- Pryor, J. (2000). The Skeptic and the Dogmatist. *Noûs*, 34, 517–549.
- Pryor, J. (2005). There is immediate justification. W M. Steup & E. Sosa (Red.), *Contemporary Debates in Epistemology* (s. 181–202). Blackwell.
- Putnam, H. (1998a). Mózgi w naczyniu. W A. Grobler (Tłum.), *Wiele twarzy realizmu i inne eseje* (s. 295–324). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Putnam, H. (1998b). Znaczenie wyrazu „znaczenie”. W A. Grobler (Tłum.), *Wiele twarzy realizmu i inne eseje* (s. 93–184). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Quine, W. V. O. (1966). Quantifiers and propositional attitudes. W *Ways of Paradox* (s. 183–194). Random House.
- Quine, W. V. O. (1969). *Z punktu widzenia logiki* (B. Stanosz, Tłum.). Fundacja Aletheia - Wydawnictwo Spacja.
- Quine, W. V. O. (1986). *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*. Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Quine, W. V. O. (1998). Reply to Morton White. W P. A. Schlipp & M. Friedman (Red.), *The Philosophy of W. V. Quine* (s. 663–667). Open Court.
- Redding, P. (2007). *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge University Press.
- Reider, P. J. (2017). Introduction: Psychological Nominalism and German Idealism. W P. J. Reider (Red.), *Wilfrid Sellars, idealism and realism: Understanding psychological nominalism* (s. 1–16). Bloomsbury Publishing.
- Robinson, H. (1994). *Perception*. Routledge.
- Robinson, H. (2013). The Failure of Disjunctivism to Deal with “Hallucinations. W F. Macpherson & D. Platchais (Red.), *Hallucination. Philosophy and Psychology*. MIT Press.



- Rorty, R. (1995). Is Truth a Goal of Enquiry? Davidson Vs. Wright. *Philosophical Quarterly*, 45, 281–300.
- Rorty, R. (1997). Introduction. W W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind* (s. 1–12). Harvard University Press.
- Rorty, R. (2022). *Filozofia a zwierciadło natury* (M. Szczubiałka, Tłum.). Wydawnictwo Aletheia.
- Russell, B. (1903). *Principles of Mathematics*. Cambridge University Press.
- Russell, B. (1905). On Denoting. *Mind*, 14(56), 479–493.
- Russell, B. (1912). *The Problems of Philosophy*. Oxford University Press.
- Russell, B. (1994). Miękkie i twarde dane. W B. Chwedeńczuk (Red.), & R. Godlewski (Tłum.), *Filozofia Percepcji* (s. 11–22). Fundacja Aletheia - Wydawnictwo Spacja.
- Rygalski, A. (2012). O fikcji poważnie. Koncepcja poetyckiej fikcji według Fregego. *Kwartalnik Filozoficzny*, XL(4), 49–73.
- Sachs, C. B. (2014). *Intentionality and the Myths of the Given*. Pickering & Chatto.
- Salmon, N. (2010). Three Perspectives on Quantifying In. W R. Jeshion (Red.), *New Essays on Singular Thought* (s. 64–76). Oxford University Press.
- Sanguinetti, F., & Abath, A. (Red.). (2018). *McDowell and Hegel. Perceptual Experience, Thought and Action*. Springer.
- Schear, J. K. (Red.). (2013). *Mind, Reason, and Being-in-the-World. The McDowell-Dreyfus Debate*. Routledge.
- Schetz, A. (2007). Alternatywizm w teorii percepcji. *Diametros*, 14, 85–104.
- Schetz, A. (2013a). Percepcja i pamięć. W R. Ziemińska (Red.), *Przewodnik po epistemologii* (s. 271–310). Wydawnictwo WAM.
- Schetz, A. (2013b). Uzasadnienie zdań spostrzeżeniowych. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 88(4), 445–458.

- Schetz, A. (2014). *Biologiczny eksternalizm w teoriach percepcji*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Schmidt, E. (2015). *Modest Nonconceptualism Epistemology, Phenomenology, and Content*. Springer.
- Searle, J. (1983). *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Oxford University Press.
- Sellars, W. (1968). *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*. Routledge & Kegan Paul.
- Sellars, W. (1975). The Adverbial Theory of the Objects of Sensation. *Metaphilosophy*, 6(2), 144–160.
- Sellars, W. (1991). Empiryzm i filozofia umysłu. W B. Stanosz (Red.), & J. Gryz (Tłum.), *Empiryzm współczesny* (s. 173–257). Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Siegel, S. (2013). *The Contents of Visual Experience*. Oxford University Press.
- Sikora, P. (2016). *Pojęciowa treść percepcji w filozofii nowożytnej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Smith, A. D. (2002). *The Problem of Perception*. Harvard University Press.
- Smith, N. H. (Red.). (2002). *Reading McDowell. On Mind and World*. Routledge.
- Snowdon, P. (1979). Perception, Vision and Causation. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 81, 175–192.
- Stern, R. (1990). *Hegel, Kant, and the Structure of the Object*. Routledge.
- Stern, R. (2000). *Transcendental Arguments and Scepticism*. Oxford University Press.
- Strawson, P. (1966). *The Bounds of Sense*. Routledge.
- Suchting, W. (1969). Perception and the Time-Gap Argument. *Philosophical Quarterly*, 19, 46–56.

- Szubka, T. (2012). *Neopragmatyzm*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Thornton, T. (2004). *John McDowell*. Acumen.
- Tomaszewska, A. (2009). Kant a problem treści percepcji. *Roczniki Filozoficzne*, 57(2), 117–133.
- Travis, C. (2013). *Perception. Essays After Frege*. Oxford University Press.
- Wawrzyniak, J. (2015a). Miejsce i rola kryteriów w filozofii Wittgensteina. *Argument: Biannual Philosophical Journal*, 5(1), 179–190.
- Wawrzyniak, J. (2015b). *Znaczenie i wartość w filozofii Johna McDowella i Berry'ego Strouda*. Księgarnia Akademicka.
- Wesoły, M. (2001). Parmenides z Elei—Physikos. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 38(2), 59–85.
- Westphal, K. R. (2002). „Sense Certainty”, or Why Russell had no ‘Knowledge by Acquaintance’. *Hegel Bulletin*, 23(1–2), 110–123.
- Williamson, T. (1990). *Identity and Discrimination*. Basil Blackwell.
- Williamson, T. (2002). Necessary Existence. W A. O’Hear (Red.), *Logic, Thought and Language*. Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. (1998). *Niebieski i brązowy zeszyt: Szkice do Dociekań filozoficznych* (A. Lipszyc & Ł. Sommer, Tłum.). Spacja.
- Wittgenstein, L. (2000). *Tractatus logico-philosophicus* (B. Wolniewicz, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Wittgenstein, L. (2012). *Dociekania filozoficzne* (B. Wolniewicz, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Woleński, J. (2005). *Epistemologia: Poznanie, prawda, wiedza, realizm*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wright, C. (1980). Realism, Truth-Value Links, Other Minds and the Past. *Ratio*, 22, 112–132.

- Wright, C. (1982). Anti-realist Semantics: The Role of Criteria. *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 13, 225–248.
- Wright, C. (1995). Second Thoughts about Criteria. W *Realism, Meaning and Truth* (s. 338–402). Oxford University Press.
- Wright, C. (2002). (Anti-)Sceptics Simple and Subtle: G. E. Moore and John McDowell. *Philosophy and Phenomenological Research*, 65(2), 330–348.
- Wright, C. (2005). Fakty a pewność (M. Iwanicki, Tłum.). *Roczniki Filozoficzne*, 53(1), 321–367.
- Wright, C. (2008). Comment on John McDowell's „The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument”. W F. Macpherson & A. Haddock (Red.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge* (s. 390–404). Oxford University Press.
- Zahnoun, F. (2021). Some inaccuracies about accuracy conditions. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 22, 461–477.
- Zarębski, T. (2007). „Kierowanie się regułą” w Dociekaniach filozoficznych Ludwiga Wittgensteina: Interpretacja R.B. Brandoma versus krytyka J. McDowella. W B. Sierocka (Red.), *Wspólnota komunikacyjna w teorii i praktyce*. Oficyna Wydawnicza ATUT.
- Zarębski, T. (2011). Intersubiektywność i obiektywność w kontekście inferencjalizmu. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 20(2), 195–211.
- Zarębski, T. (2013). *Neopragmatyzm Roberta B. Brandoma*. Universitas.
- Zięba, P. (2016). Dysjunktywizm i natura percepcyjnej relacji. *Analiza i Egzystencja*, 35, 87–111.
- Zięba, P. (2018). Alternatywizm, dysjunktywizm i pluralizm doświadczeniowy. *Studia Humanistyczne AGH*, 17(1), 7–19.
- Ziobrowski, J. (2019). *Struktury uzasadnienia*. Scholar.