

**PERCEPCJA  
MIĘDZY ESTETYKĄ A EPISTEMOLOGIA**

(red.) R. Konik, D. Leszczyński

Wrocław 2010

TOMASZ ZARĘBSKI  
Dolnośląska Szkoła Wyższa  
Wrocław

**Sellars i McDowell o percepcji i wiedzy empirycznej**

Bodaj najbardziej podstawowym założeniem tradycyjnego, nowożytnego empiryzmu — obok głównej idei głoszącej, że każda wiedza pochodzi ze zmysłów — było przekonanie, że w naszych aktach percepcji mamy bezpośrednio do czynienia nie z rzeczywistymi przedmiotami, lecz jedynie z wrażeniami zmysłowymi. Dopiero w oparciu o jakości, których doświadczamy za pośrednictwem zmysłów — twierdzili fundatorzy empiryzmu — możemy domniemywać istnienie świata oraz budować naszą o nim wiedzę. Przekonanie to zasadniczo nie przetrwało krytyki, jakie pod adresem epistemologii empirycznej wysuwali zwolennicy racjonalizmu czy transcendentalizmu, i w XX wieku (zwłaszcza jego pierwszej połowie) akceptowane było przez wielu autorów, z których wymienić warto choćby Bertranda Russella, George'a E. Moore'a, Henry'ego H. Price'a, Alfreda J. Ayera czy uznawanego za pragmatystę amerykańskiego filozofa Clarence'a I. Lewisa<sup>1</sup>. W XX-wiecznych koncepcjach przyjmujących takie założenie ogólny program badawczy polegał na sformułowaniu przekonującej teorii danych zmysłowych, a w dalszej kolejności na stworzeniu metodologii, której punktem wyjścia byłyby pojedyncze akty percepcji, a punktem docelowym — zbudowana na ich podstawie wiedza. W kręgu anglosaskim (w XX wieku) zbiór koncepcji przyjmujących to ogólne

<sup>1</sup> C.I. Lewis, *Mind and the World-Order*, New York 1956 (pierwsze wydanie 1929), rozdz. II: *The given element in experience*, s. 36–66.

założenie w filozofii percepcji nazywano *teoriami danych zmysłowych*<sup>2</sup> (ang. *sense-datum theories*), a za ich klasyków uznawano właśnie Moore'a i Russella. Celem niniejszego artykułu jest pokazanie, na przykładzie rozważań Wilfrida Sellarsa z książki *Empiricism and the Philosophy of Mind*<sup>3</sup>, że tzw. „klasyczne teorie danych zmysłowych” zawierają w sobie niemożliwą do wyeliminowania sprzeczność; a następnie nakreślenie konsekwencji, jakie z rozważań Sellarsa wydobywa John McDowell, i opisanie jego własnej propozycji rozumienia doświadczenia i percepcji.

\*

Zanim będzie można przedstawić wysuniętą przez Sellarsa krytykę, konieczne będzie krótkie zarysowanie samego przedmiotu owej krytyki, tzn. nakreślenie głównych założeń teorii danych zmysłowych. Czym więc są dane i wrażenia zmysłowe? W jednym z pierwszych tekstów rozwijających tę koncepcję — *Problemach filozofii* (1912) — Russell podaje następujące rozróżnienia: „Nazwijmy „danymi zmysłowymi” rzeczy, które bezpośrednio poznajemy we wrażeniach: rzeczy takie jak barwy, dźwięki, zapachy, twardości, szorstkości i tak dalej. Nazwijmy „wrażeniem” doświadczenie polegające na bezpośrednim uświadomieniu sobie tych rzeczy. Tak więc, ilekroć widzimy pewną barwę, to doznajemy jej wrażenia, ale barwa sama jest daną zmysłową, a nie wrażeniem. Barwa jest tym, co sobie bezpośrednio uświadamiamy, zaś sama ta świadomość jest wrażeniem”<sup>4</sup>.

Podkreślenia wymaga tutaj kwestia, że chociaż zmysły mogą nas niekiedy zwodzić, a wrażenia nie muszą odpowiadać żadnym rzeczywistym przedmiotom, to jednak pozostaje bezspornym faktem to, że doświadczam takiego a takiego wrażenia, poprzez które dociera do mnie pewna zmysłowa jakość. Chociaż mogę wątpić w istnienie rzeczy odpowiadających moim wrażeniom, np. w istnienie stołu, na który patrzę, to jednak nie sposób wątpić w istnienie danych zmysłowych składających się na moje postrzeżenie tego stołu. Pozostaje sprawą drugorzędną, którym z moich wrażeń mogę zaufać i budować na nich dalszą wiedzę, a które uznać za złudzenia. Dopiero w dalszym badaniu okaże się, czy moje doświadczenia są wynikiem snu, przywidzenia, gorączki, majaku lub jakiegokolwiek innego złudzenia, czy też stanowią rzetelne i spójne z innymi wrażeniami świadectwo. Ważne jest natomiast, że moje wrażenia stanowią jedyny pewny punkt wyjścia do

<sup>2</sup> Por. J. Woleński, *Epistemologia*, Warszawa 2005, s. 399–403.

<sup>3</sup> W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, „Minnesota Studies in the Philosophy of Science” I (1956), s. 253–329.

<sup>4</sup> B. Russell, *Problemy filozofii*, tłum. W. Sady, Warszawa 2003, s. 15.

budowy wiedzy o świecie. Russell ujmuje to w następujący sposób: „naszym poszczególnym myślom i uczuciom przysługuje pierwotna pewność. Odnosi się to w równym stopniu do marzeń sennych i halucynacji, jak i do normalnych postrzeżeń: kiedy śnimy lub widzimy ducha, to z pewnością doznajemy tych wrażeń, których, jak sądzimy, doznajemy, a jednak z różnych powodów twierdzi się, że żaden przedmiot fizyczny wrażeniom tym nie odpowiada. Pewności naszej wiedzy o naszych własnych doznaniach w żaden sposób nie trzeba więc ograniczać, tak aby uwzględnić przypadki wyjątkowe. Znajdujemy tu zatem, mimo pewnych niejasności, solidną podstawę, od której rozpoczniemy nasze poszukiwania wiedzy”<sup>5</sup>.

Dane zmysłowe są elementarnym przykładem tego, co znamy w sposób bezpośredni — tzn. są przedmiotem Russelowskiej „wiedzy bezpośredniej”, w przeciwieństwie do „wiedzy przez opis”<sup>6</sup> — natomiast dalsza wiedza o świecie (np. o istnieniu stołu) jest dopiero wnioskiem wyprowadzonym z tych danych.

Choć między różnymi koncepcjami danych zmysłowych zachodziły poważne różnice<sup>7</sup>, to możliwe jest określenie pewnych wspólnych cech, które składają się na coś, co można nazwać „standardowym obrazem” w tych teoriach. Wedle niego „dane zmysłowe są szczególną klasą niefizycznych, wewnętrznych, jakościowych, ze swej istoty prywatnych, bezpośrednio doznawanych i bezpośrednio poznawalnych przedmiotów, stanowiących elementy, poprzez które przedmioty fizyczne i inne składniki codziennego doświadczenia stają się znane”<sup>8</sup>. Mają więc one charakter niematerialny (nie są ani przedmiotami materialnymi, ani stanami mózgu) i subiektywny. Ponadto podkreśla się, że stanowią najprostszy, elementarny i niezależny od innych czynników fundament wiedzy; są, można powiedzieć, surową, niezinterpretowaną pojęciowo podstawą, na której opierają się nasze sądy. Ponieważ zaś nie mamy bezpośredniego, czynnego wpływu na ich kształt czy treść, a je-

<sup>5</sup> *Ibid.*, s. 24.

<sup>6</sup> Por. *ibid.*, rozdz. V: „Wiedza bezpośrednia a wiedza przez opis”, s. 54–66. W kontekście Russelowskim trzeba koniecznie zaznaczyć, że „dane zmysłowe” nie są w *Problemach filozofii* jedyną rzeczą poznawaną bezpośrednio. Innymi są na przykład rzeczy, które mamy w pamięci, rzeczy, które poznajemy przez introspekcję (np. nasza świadomość zachodzenia aktu percepcji), ale także niektóre powszechniki (tzn. zwłaszcza te, które orzekamy jako cechy przedmiotów fizycznych lub relacje między nimi: np. biel, czerwień, słodkość, kwaśność, głośność, twardość, różnorodność, braterstwo itd. *Ibid.*, s. 59, 114–115).

<sup>7</sup> Dotyczyły one choćby ontologicznego statusu danych, tego, czy dane zmysłowe są przedmiotami, zdarzeniami czy też procesami. Por. W.A. De Vries, T. Triplett, *Knowledge, Mind and the Given: Reading Wilfrid Sellars 'Empiricism and the Philosophy of Mind'*, Indianapolis 2000, s. 4–7.

<sup>8</sup> *Ibid.*, s. 4.

dynie biernie je odbieramy za pomocą zmysłów, można uznać, że są nam po prostu *dane*. I jako *to, co dane*, są całkowicie pewnym punktem oparcia dla wiedzy.

Teoretyk danych zmysłowych przyjmuje więc na przykład, że przy zasadnym wypowiedzeniu zdania empirycznego „Róża zakwitła” osoba wypowiadająca to zdanie dysponuje już prostymi danymi w postaci układu barwnych plam tworzących obraz tego, co konwencjonalnie nazywamy widokiem kwiatu róży (kwitnącego), być może odczuwa przy tym charakterystyczny dla kwitnienia zapach i wyczuwa dotykiem określony kształt i fakturę powierzchni. Oczywiście stwierdzenie „Róża zakwitła” wymaga już znajomości pewnych pojęć — jak *róża*, rodzaj *kwiatu* — oraz procesów, takich jak *kwitnienie*. Jednak barwne plamy i pozostałe dane stanowią przedpojęciowe, niezinterpretowane *datum* dla powyższego sądu. Klasyczny zwolennik tej teorii dokładnie odróżnia to, co jest przedmiotem wrażeń, od tego, co pojęciowe, i kładzie nacisk na rozłączność obu tych sfer. Twierdzi, że dopiero z tego, co doznajemy zmysłami, wywodzimy pojęcia o różnym stopniu złożoności i ścisłości, np. kolejno pojęcie przedmiotu, przedmiotu o jasnej barwie, czegoś żyjącego, kwiatu, róży<sup>9</sup>.

\*

Głównym celem krytyki Sellarsa w *Empiricism and the Philosophy of Mind* jest idea *tego, co dane*, w obszarze epistemologii. W ogólniejszym sensie przez *to, co dane*, rozumie Sellars pewne epistemologiczne pojęcia pierwotne, np. przekonania czy stany mentalne, które posiadają status wiedzy, lecz które są pojęciowo proste, niepoddające się dalszej analizie, i niezależne od żadnej innej wiedzy. Mamy do nich dostęp bezpośredni w tym sensie, że nie stwierdzamy ich jako wniosków wyprowadzonych z innych przesłanek, lecz raczej to od nich dopiero rozpoczynamy wnioskowania. Idea *tego, co dane*, nie ogranicza się więc tylko do danych zmysłowych, lecz obejmować może na przykład również — zależnie od przyjmowanej teorii — pierwsze zasady czy powszechniki lub nawet przedmioty materialne<sup>10</sup>; niemniej jednak Sellars rozpoczyna właśnie od przypadku danych zmysłowych, które w jego czasach przyjmowane były za najbardziej zdroworozsądkowy i rozpowszechniony przykład idei danych. A zatem co ze standardowego obrazu danych zmysłowych poddaje filozof krytyce?

Wydaje się, że sednem ataku Sellarsa na teorie danych zmysłowych jest pojęcie *bezpośredniości*. Zaś końcowym rezultatem jego rozważań jest pod-

<sup>9</sup> Por. *ibid.*, s. 8.

<sup>10</sup> W. Sellars, *Empiricism...*, §1, s. 253.

ważenie zasadności podziału na to, co bezpośrednie i to, co pośrednie. Pojęcia te wymagają krótkiego komentarza. Sama dystynkcja *bezpośrednie-pośrednie* — sugeruje autor *Empiricism and the Philosophy of Mind* na pierwszych stronach książki — powstaje poprzez analogię do codziennego rozróżnienia między *widzeniem* jakiegoś stanu rzeczy a *wnioskowaniem* o jakimś stanie rzeczy. W potocznym sensie, kiedy coś widzimy, nie potrzebujemy żadnego wnioskowania do stwierdzenia widzianego faktu, dlatego też uzyskana w ten sposób wiedza jest bezpośrednia, co oznacza tutaj, używając żargonu Sellarsa, *nie-inferencyjna*, uzyskana bez wnioskowania. Natomiast wiedza o faktach bezpośrednio nie doświadczanych jest wiedzą *inferencyjną*, tzn. uzyskaną przez wnioskowanie. Dopóki rozróżnienie bezpośrednie-pośrednie pozostaje na potocznojęzykowym poziomie, nie budzi większych kontrowersji, jednak na poziomie filozoficznym jest ono wątpliwe.

Pierwsze pytanie, jakie stawia Sellars pod adresem teorii danych zmysłowych, dotyczy tego, czy tym, co poznajemy bezpośrednio przez zmysły, są rzeczy jednostkowe [*particulars*], czy fakty. Standardowe ujęcie skłania się ku pogładowi, że elementarną jednostką percepcji zmysłowej są rzeczy jednostkowe. Takiego zdania jest choćby Russell, u którego „wiedza bezpośrednia” dotyczyła przede wszystkim znajomości cech takich, jak barwa, kształt czy twardość składających się na postrzegany przedmiot, ale nie dotyczyła znajomości prawd: tego, że coś jest takiego a takiego koloru<sup>11</sup> itd. Wiedza o prawdach wyprowadzana była z wiedzy bezpośredniej, choć Russell nie wyjaśniał dokładnie, w jaki sposób do tego dochodzi. Sellars zauważa jednak, że choćby minimalna jednostka wiedzy musi mieć charakter propozycjonalny, tzn. musi być znajomością faktów: tego, że rzeczy mają się tak a tak. Dopiero wówczas może ona wejść w logiczną przestrzeń wiedzy i służyć jako racja uzasadniająca jakieś inne twierdzenie. Natomiast znajomość poszczególnych rzeczy jednostkowych — rozumiana jako samo odczuwanie jakości zmysłowej — jest logicznie bezwładna. Jako taka — podkreśla Sellars — nie stanowi jeszcze żadnej wiedzy<sup>12</sup>, a więc jest epistemologicznie bezużyteczna.

Trudno również dopatrzeć się jakiegokolwiek logicznego związku, który uprawomocniałby przejście od posiadania danej zmysłowej do posiadania bezpośredniej, nie-inferencyjnej wiedzy. Możliwa byłaby wprawdzie droga odwrotna, a mianowicie: widzenie, *e* dany przedmiot jest takiego a takiego koloru, mogłoby implikować istnienie jednostkowego wzrokowego doznania

<sup>11</sup> B. Russell, *Problemy filozofii*, s. 55.

<sup>12</sup> W. Sellars, *Empiricism...*, §3, s. 255.

plamy o takiej a takiej barwie<sup>13</sup>. Jednak w takiej sytuacji punktem wyjścia byłaby znajomość faktu, a rezultatem jednostkowe *datum*. Tymczasem klasyczny teoretyk danych zmysłowych mówi właśnie o przejściu od doznawanych jakości jednostkowych [*particulars*] do wiedzy propozycjonalnej, do wiedzy *e*, i nie dostrzega potrzeby bliższego wyjaśnienia tego logicznego przejścia. W gruncie rzeczy łączy on ze sobą, by tak rzec, dwa rodzaje wiedzy: propozycjonalną (pojęciową) i niepropozycjonalną (niepojęciową)<sup>14</sup>. Kiedy mówi o danych zmysłowych jako najbardziej podstawowym, pierwotnym i nieanalizowalnym fundamencie wiedzy, wówczas kładzie nacisk na pozapojęciowość i niepropozycjonalność. Jeśli jednak mowa o uzasadnianiu twierdzeń, wtedy traktuje dane zmysłowe jako pojęciowe i mające treść propozycjonalną. Pojęcia epistemiczne (będące składnikami wiedzy propozycjonalnej) — jak zauważa Robert B. Brandom komentując książkę Sellarsa — są w klasycznych teoriach z góry założone, a nie wyjaśnione<sup>15</sup>.

Klasyczne teorie danych zmysłowych stoją, zdaniem Sellarsa, przed wyborem jednej z dwóch alternatyw; albo uznać, że:

(a) Tym, co jest doznawane [*sensed*], są *rzeczy jednostkowe* [*particulars*]. Doznawanie nie jest wiedzą. Istnienie danych zmysłowych nie implikuje *logicznie* istnienia wiedzy,

albo że:

(b) Doznawanie [*sensing*] *jest* formą wiedzy. Tym, co jest doznawane, są raczej *fakty* niż *dane jednostkowe*<sup>16</sup>.

Wybór pierwszej, (a), pozwala na zachowanie jednostkowego charakteru doznań, jednak tylko kosztem rezygnacji z możliwości logicznego połączenia niepojęciowych i nie-epistemicznych danych zmysłowych z wiedzą powstałą w oparciu o te dane. Natomiast wybór drugiej, (b), pozwala na zachowanie pojęciowości, propozycjonalności i epistemiczności danych zmysłowych — percypujemy tutaj bowiem fakty, a nie rzeczy jednostkowe — lecz tylko kosztem rezygnacji z fundamentalnego, niejako programowego, założenia teorii danych zmysłowych. Zatem żadna z alternatyw nie jest satysfakcjonująca.

Dane zmysłowe w klasycznym sensie — rozumiane jako znajomość rzeczy jednostkowych — mogą być co najwyżej warunkiem powstania wiedzy empirycznej, ale nie mogą, ściśle rzecz biorąc, tej wiedzy uzasadnić. Sytuację, którą ma na myśli Sellars, przedstawia poniższy diagram<sup>17</sup>:

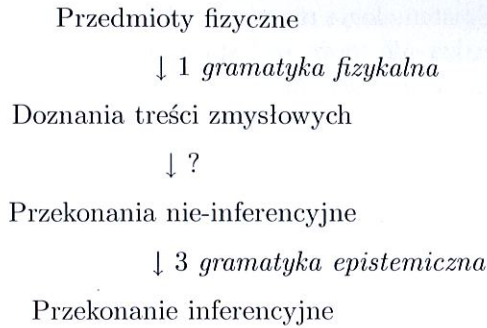
<sup>13</sup> *Ibid.*, s. 255.

<sup>14</sup> Por. W.A. De Vries, T. Triplett, *Knowledge, Mind and the Given...*, s. 12.

<sup>15</sup> R.B. Brandom, *Study Guide (to Sellars' "Empiricism and the Philosophy of Mind")* [w:] W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge 2000, s. 128–129.

<sup>16</sup> W. Sellars, *Empiricism...*, s. 255.

<sup>17</sup> Za: R.B. Brandom, *Study Guide*, s. 126–127.



Związek między poziomem pierwszym (światem fizycznym) a poziomem drugim (danymi zmysłowymi) ma charakter fizykalny i przyczynowy<sup>18</sup>. Związek między poziomem trzecim (bezpośrednimi, czyli nie-inferencyjnymi przekonaniemiami) a poziomem czwartym (przekonaniemiami zdobytymi poprzez wnioskowanie) należy do porządku racji i mieści się w epistemicznej przestrzeni uzasadniania. Problemem pozostaje wytłumaczenie relacji zachodzącej między poziomem drugim a trzecim, czyli tego, jak dochodzi do wytworzenia bezpośrednich, nie-inferencyjnych, przekonań z uzyskanych przyczynowo danych zmysłowych. Otóż zdaniem Sellarsa wyjaśnienie tego związku przez klasyczne teorie danych zmysłowych jest pozostawione bez odpowiedzi, a w ostatecznym rozrachunku nie jest w ogóle możliwe. Niemożliwa jest redukcja sfery epistemicznej (pojęciowej i propozycjonalnej) do sfery nie-epistemicznej (niepojęciowej). W konsekwencji zaś projekt oparcia wiedzy na fundamencie danych zmysłowych okazuje się mitem — sam Sellars nazywa go *mitem danych*<sup>19</sup>.

„Idea — twierdzi filozof — głosząca, że fakty epistemiczne mogą być bez reszty [...] rozłożone na fakty nie-epistemiczne [...], jest, jak sądzę, radykalnym błędem — błędem przypominającym tzw. ‘błąd naturalistyczny’

<sup>18</sup> Sellars, w odróżnieniu od standardowego obrazu danych zmysłowych, uznawał, że dane te mają charakter fizykalny.

<sup>19</sup> Pierwotny tytuł wykładów, których zapisem jest książka *Empiricism...*, brzmiał *The Myth of the Given: Three Lectures on Empiricism and the Philosophy of Mind* (University of London Special Lectures on Philosophy, 1956). Określenie „mit danych” pojawia się też w tekście książki, np. §10. Warto tutaj jeszcze raz zaznaczyć, że *mit danych* nie ogranicza się do danych zmysłowych (por. W.L. de Vries, *Wilfrid Sellars*, Montréal 2005, s. 99–117). W interpretacji Brandoma przywiązanie do mitu danych może przejawiać się również w sytuacji, kiedy za fundament wiedzy przyjmujemy fakty epistemiczne — a mianowicie wtedy, kiedy zdolność do poznania tych faktów uważać będziemy za niezależną od naszych zdolności inferencyjnych i niezależną od akwizycji potocznych pojęć empirycznych (*Study Guide*, s. 121, przyp. 1).

w etyce”<sup>20</sup>. Epistemologia nie ma, w ujęciu Sellarsa — charakteru deskryptywnego. Wiedza nie może być sprowadzona do opisu pewnej naturalnej własności człowieka, polegającej na odbieraniu jakości zmysłowych; podobnie jak w etyce dobro nie może być sprowadzone do opisu pewnej naturalnej własności, takiej jak np. przyjemność. Epistemologia — podobnie jak etyka — ma raczej charakter *normatywny* (nie deskryptywny)<sup>21</sup>. Powiedzenie, że pewna osoba coś wie, polega na pozytywnym ocenieniu danej osoby, na uznaniu, że przy zdobywaniu wiedzy trzymała się słusznych standardów i właściwych reguł postępowania. Nie dysponujemy tutaj pozapojęciowymi, twardymi danymi, które można by było opisać i potraktować jako fundament wiedzy. Wydaje się, że każda próba ich opisanie i pojęciowego, propozycjonalnego ujęcia angażowałaby już normatywność (w tym choćby sensie, że wykorzystane w zdaniu pojęcia mogą być użyte słusznie lub niesłusznie).

Inne poważne napięcie wpisane w teorię danych zmysłowych, ale charakterystyczne również dla empiryzmu w szerszym sensie, ujęte jest przez Sellarsa w postaci tzw. „niespójnej triady”. Według autora *Empiricism and the Philosophy of Mind* teorie te opierają się na trzech niezgodnych z sobą założeniach:

A: Stwierdzenie: „X doznaje [senses] treść zmysłową czerwieni — s” pociąga za sobą stwierdzenie: „X w sposób *nie-inferencyjny* wie, że s jest czerwone”.

B: Zdolność do doznawania treści zmysłowych nie jest nabyta.

C: Zdolność do zdobycia wiedzy o faktach, o formie „x jest p”, jest nabyta<sup>22</sup>.

Niespójność polega tutaj na tym, że z koniunkcji A i B wynika nie-C; z koniunkcji B i C wynika nie-A; natomiast z koniunkcji A i C wynika, że nie-B. Sellars pyta, który z tych trzech punktów empirysta skłonny byłby odrzucić. Okazuje się, że odrzucenie jednego z powyższych założeń prowadzi zaś do podważenia całego projektu empiryzmu. Zwłaszcza jeżeli porzucimy A, to doznanie danej zmysłowej będzie uważane za fakt nie-kognitywny (nie-pojęciowy, nie-epistemiczny), a zatem niemożliwe będzie zbudowanie na jego podstawie wiedzy. Filozof podkreśla raz jeszcze, że: „Nie-kognitywny fakt z pewnością może być warunkiem koniecznym, a nawet warunkiem *logicznie koniecznym*, nie-inferencyjnej wiedzy, niemniej jednak nie może tej wiedzy *ukonstytuować*”<sup>23</sup>. Dalej, jeżeli odrzucimy B, to dojdziemy do osobliwego

<sup>20</sup> W. Sellars, *Empiricism...*, s. 257.

<sup>21</sup> Por. W. A. De Vries, T. Triplett, *Knowledge, Mind and the Given...*, s. 13.

<sup>22</sup> W. Sellars, *Empiricism...*, §6, s. 258.

<sup>23</sup> *Ibid.*, s. 259.



i niezgodnego z życiowym doświadczeniem przekonania, że odczuwania czegoś (np. doznawania bólu) trzeba się dopiero nauczyć. Wreszcie, jeśli odrzucimy C, to będziemy musieli uznać, że pewna wiedza ogólna ma charakter wrodzony — co jest niezgodne z empirystycznym programem. Aby więc utrzymać program empiryzmu (a zarazem teorii danych zmysłowych), należałoby zachować wszystkie trzy twierdzenia (A, B i C), jednakże razem wzięte zawierają one w sobie poważną niespójność. Koniec końców, program empiryzmu jest — zdaniem Sellarsa — nie do utrzymania.

Sellars docieka również źródeł atrakcyjności teorii danych zmysłowych i powodów złudzenia, iż mogą one stanowić fundament wiedzy<sup>24</sup>. Pierwszym z tych powodów jest językowe podobieństwo angielskich wyrażen: „*thinking of something*” (myślenie o) i „*having a sensation of*” (posiadanie wrażenia czegoś). Przyimek „*of*” pełni zupełnie odmienną funkcję w obu wyrażeniach. Wyrażenie „*thinking of*” ma charakter intencjonalny, a zarazem epistemiczny, natomiast „*having a sensation of*” nie jest intencjonalne, lecz deskryptywne. Jednakże z powodu pozornego ich podobieństwa istnieje pokusa przypisania intencjonalności właściwej zdaniu „*thinking of a celestial city*” („myślenie o Królestwie Bożym”) wyrażeniu „*having a sensation of a red triangle*” („posiadanie wrażenia czerwonego trójkąta”). Tymczasem oba wyrażenia rządzą się inną „gramatyką logiczną”<sup>25</sup> i nie należy ich ze sobą mieszać. Drugi powód można określić jako fundacjonalistyczną obsesję poszukiwania pewności, tzn. poszukiwania takiego fundamentu wiedzy, który byłby pewny, niepodważalny i odporny na argumenty sceptyczne. Ponieważ zaś, po trzecie, wrażenia [*sensations*], doznawanie danych zmysłowych, są czymś, co do czego nie możemy się mylić, nie mogą więc być fałszywe, wobec tego istnieje pokusa, aby to w nich upatrywać poszukiwanego fundamentu. Pozorna intencjonalność doznań zmysłowych sugeruje, jakoby posiadały treść propozycjonalną i można im było przypisać prawdziwość lub fałszywość, podobnie jak możemy ją przypisać naszemu myślowi. Skoro zaś wrażenia nie mogą być fałszywe, stąd wniosek (tylko pozornie słuszny), że są prawdziwe. A skoro są prawdziwe, to nadają się (również tylko pozornie) na niepodważalną podstawę naszej wiedzy<sup>26</sup>. Sellars pokazuje, że powyższe rozumowanie jest złudne.

Jaki więc ostateczny wniosek płynie z rozważań Sellarsa? Przede wszystkim taki, że epistemologiczny fundacjonalizm przyjmujący za podstawę wiedzy dane zmysłowe jest niemożliwym do utrzymania. Dane zmysłowe nie

<sup>24</sup> *Ibid.*, §7, s. 260.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Por. W.A. De Vries, T. Triplett, *Knowledge, Mind and the Given...*, s. 15.

mogą *sensu stricto* uzasadniać bezpośrednich, nie-inferencyjnych przekonań, gdyż jako doznania rzeczy jednostkowych nie mogą występować jako przesłanka w uzasadnianiu twierdzeń; funkcję taką może pełnić tylko sąd lub przekonanie dające się ująć w formie propozycjonalnej. Budując wiedzę nie możemy oprzeć się na żadnym ostatecznym i niepodważalnym fundamencie — który empiryści upatrywali w danych zmysłowych — lecz zawsze pozostajemy w obrębie normatywnej, potencjalnie zmiennej i fallibilnej *gry podawania i poszukiwania racji*<sup>27</sup>. Oczywiście w epistemicznej przestrzeni racji zwracamy się do świata zewnętrznego, niejako radzimy się go formując swoje empiryczne przekonania i formujemy na jego temat sądy, którymi następnie posługujemy się w uzasadnieniach. Jednak owe empiryczne sądy i przekonania nie dadzą się w pełni zredukować do nie-epistemicznych danych zmysłowych. Percepcja — przekonuje Sellars — rozumiana przede wszystkim jako doznanie [*sensing*] nie wchodzi więc w żadną logiczną relację z przestrzenią racji i nie prowadzi do wiedzy, ani bezpośredniej (nie-inferencyjnej), ani pośredniej (inferencyjnej). W gruncie rzeczy samo rozróżnienie na wiedzę bezpośrednią i pośrednią może być podważone. Epistemologicznie istotny akt percepcji musi być postrzeżeniem faktu i mieć treść propozycjonalną, musi więc mieć charakter pojęciowy, co więcej — być wynikiem aplikacji pojęć. A zatem pojedyncze przekonania rzekomo bezpośrednie, nie mają w gruncie rzeczy charakteru bezpośredniego. Pozostaje kwestia otwartą, czy zdaniem Sellarsa każdy akt postrzeżeniowy angażuje już jakieś wnioskowanie, tzn. czy sama aplikacja pojęć wiąże się z przeprowadzeniem inferencji. O ile wniosek taki byłby uprawniony, wówczas dystynkcja odróżniająca wiedzę bezpośrednią i pośrednią byłaby podważona<sup>28</sup>.

\*

Sellarsowski *mit danych* jest punktem wyjścia rozważań Johna McDowella, który w książce *Mind and World*<sup>29</sup> próbuje pokazać, że sugerowana przez Sellarsa przepaść między sferą tego, co dane w percepcji zmysłowej,

<sup>27</sup> Por. W. Sellars, *Empiricism...*, §36 i R. Brandom, *Study Guide*, s. 122.

<sup>28</sup> Por. interpretację R. Brandoma, *The Centrality of Sellars's Two-Ply Account of Observation to the Arguments of "Empiricism and the Philosophy of Mind"* [w:] *idem, Tales of the Mighty Dead*, Cambridge 2002, s. 348-367. Brandom uważa, po pierwsze, że już samo stwierdzenie faktu empirycznego angażuje inferencje; po drugie zaś, że pozapojęciowe doznanie zmysłowe może przerodzić się w nie-inferencyjne przekonanie tylko wówczas, gdy zostanie przez innego obserwatora zinterpretowane pojęciowo i włączone w przestrzeń racji jako treść propozycjonalna (mogąca potencjalnie służyć jako przesłanka lub wniosek w inferencji).

<sup>29</sup> J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge 2003. Na książkę tę składają się Wykłady Lockowskie wygłoszone przez McDowella w Oxfordzie w 1991 roku.

a obszarem wiedzy empirycznej jest w gruncie rzeczy zwodniczą iluzją wytworzoną przez niewłaściwie postawione pytania filozoficzne. W tym celu próbuje zdefiniować pojęcie doświadczenia i percepcji tak, aby stało się ono łącznikiem między obiema sferami. Od tego — pisze McDowell — jak będziemy rozumieć tę filozoficzną kategorię, zależy, czy związek między światem i umysłem (nawiązuje do tego tytuł: *Mind and World*), czyli rzeczywistością i wiedzą na jej temat, będziemy uważać za tajemniczy i niewytłumaczalny, czy też za naturalny i oczywisty. Zadanie McDowella ma więc *quasi*-Wittgensteinowski, terapeutyczny charakter: polega w pierwszej kolejności na zdiagnozowaniu problemu i wskazaniu jego źródła, a następnie na podaniu terapii mającej ujawnić ukrytą iluzoryczność naszego filozoficznego niepokoju. Chodzi tutaj nie tyle o pozytywne rozwiązanie problemu, ile — jak autor *Mind and World* sam ujął — dokonanie pewnych „egzorcyzmów”<sup>30</sup>, które pozwolą uwolnić się od tego problemu.

Diagnoza McDowella jest następująca: rozważania dotyczące wiedzy, zwłaszcza empirycznej, oscylują między dwoma biegunami, z których jeden polega na oparciu jej na danych zmysłowych, drugi zaś na zaprzeczeniu bezpośredniego wpływu owych nie-epistemicznych i pozapojęciowych danych na logiczną przestrzeń racji; ta ostatnia możliwość kładzie większy nacisk na wolność i samorzutność intelektu, a we współczesnych wariantach dąży ku koherentyzmowi w kwestii prawdy i wiedzy. Pierwsza tendencja jest fundacjonalizmem epistemologicznym w wydaniu empirycznym. Druga obejmuje koncepcje podkreślające niezależność sfery pojęciowej od czynników wobec niej zewnętrznych, a jej główną zasadę trafnie ujął Donald Davidson, twierdząc, że: „racją za utrzymaniem przekonania nie może być nic innego niż inne przekonanie”<sup>31</sup>. Zarówno pierwsza, jak i druga ewentualność są zasadniczo błędne, gdyż pierwsza pozbawia nas możliwości zrozumienia związku między sferą pojęciową a światem, zaś druga pozbawia nas gwarancji tego, że nasze twierdzenia i teorie będą się odnosiły do rzeczywistości.

Gdy chodzi o pierwszy, empirystyczny biegun, McDowell zgadza się z rozważaniami Sellarsa o *micie danych* i implikacjami płynącymi z jego krytyki teorii danych zmysłowych (podobnie zgadza się zasadniczo z krytyką empiryzmu podaną przez Quine’a w *Dwóch dogmatach...*<sup>32</sup> i później

<sup>30</sup> J. McDowell, *Mind and World*, s. xx–xxi, xxiv.

<sup>31</sup> D. Davidson, *A Coherence Theory of Truth and Knowledge* [w:] *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, E. LePore (ed.), Oxford 1986, s. 310.

<sup>32</sup> W.V.O. Quine, *Dwa dogmaty empiryzmu*, tłum. B. Stanosz [w:] W.V.O. Quine, *Z punktu widzenia logiki*, Warszawa 2000, s. 49–75.

przez Davidsona w *On the Very Idea of Conceptual Scheme*<sup>33</sup>; krytyki te dotyczyły kolejno: rozróżnienia prawd analitycznych i syntetycznych, możliwości redukcjonizmu twierdzeń do zdań obserwacyjnych, oraz dualizmu schematu pojęciowego i treści empirycznej). Jednak w odróżnieniu od Sellarsa, więcej uwagi poświęca powodom, które sprawiają, że ów mit tego, co dane, wydaje się nam czymś słusznym i atrakcyjnym.

Powód atrakcyjności mitu danych — twierdzi McDowell — bierze się z dwóch powiązanych ze sobą i skądinąd zasadnych przekonań<sup>34</sup>: po pierwsze, że sfera intelektu, czyli przestrzeń racji, jest królestwem wolności (jest to teza wywodząca się od Kanta); i po drugie, że ta epistemiczna sfera wolności nie może prowadzić do zupełnej dowolności w wytwarzaniu teorii dotyczących świata, lecz musi odpowiadać światu zewnętrznemu. Z jednej strony możemy swobodnie posługiwać się pojęciami w budowaniu hipotez i teorii, jednak z drugiej sfera pojęciowa (przestrzeń racji) musi być ograniczana przez coś, co jest wobec niej zewnętrzne, czyli przez pozapojęciową rzeczywistość empiryczną. W przeciwnym razie istniałoby zagrożenie, że przestrzeń racji stanie się zamkniętą, samowystarczalną, lecz oderwaną od świata empirycznego grą. Pojawia się więc pokusa rozszerzenia sfery uzasadniania na to, co pozapojęciowe: „Załóżmy, że podajemy podstawy, uzasadnienia, dla przekonania lub sądu. Chodzi o to, że kiedy wyczerpiemy wszystkie możliwe ruchy w obrębie przestrzeni pojęć, wszystkie możliwe ruchy od jednego konceptualnie zorganizowanego elementu do drugiego, pozostaje wciąż jeszcze jeden krok, który możemy zrobić: mianowicie wskazanie na coś, co jest po prostu otrzymane w doświadczeniu. Może to być jedynie wskazywanie, ponieważ *ex hypothesi* ów ostatni ruch w uzasadnianiu następuje po wyczerpaniu możliwości podania racji przebiegających od jednego konceptualnie zorganizowanego — a zatem możliwego do wyartykułowania — elementu do drugiego”<sup>35</sup>. Jest to właśnie miejsce, w którym do głosu dochodzi mit danych. „Idea tego, co dane — komentuje McDowell — jest ideą głoszącą, że przestrzeń racji, przestrzeń uzasadnień i gwarancji, sięga znacznie dalej niż sfera tego, co pojęciowe”<sup>36</sup>.

Jednakże strategia prowadząca do idei tego, co dane, czyli tego, co ogranicza z zewnątrz naszą epistemiczną grę wymiany racji, nie osiąga swojego celu. Chociaż zrozumiała jest pokusa — by nawiązać tutaj do żargonu Wittgensteina — skłaniająca do przyjęcia mitu danych, to jednak rozwiązanie,

<sup>33</sup> D. Davidson, *On the Very Idea of Conceptual Scheme* [w:] D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984, s. 183–198.

<sup>34</sup> Por. J. McDowell, *Mind and World*, s. 5.

<sup>35</sup> *Ibid.*, s. 6.

<sup>36</sup> *Ibid.*, s. 7.

jakie w efekcie otrzymujemy, nie jest satysfakcjonujące. Nadal pozostaje bez wyjaśnienia, jak pozajęzykowe i pozapojęciowe elementy mogą wejść w przestrzeń racji i służyć jako przesłanki we wnioskowaniach. Mit danych oferuje nam nie tyle uzasadnienia, lecz co najwyżej usprawiedliwienia: pokazuje, że nie mamy żadnego wpływu na zewnętrzne źródło naszych wrażeń zmysłowych, że doznania mają charakter przyczynowy, że nie jesteśmy bezpośrednio odpowiedzialni za treść doznań. Znajdziemy w idei danych „uwolnienie od własnej odpowiedzialności”<sup>37</sup>, lecz nie znajdziemy racjonalnych uzasadnień. Jednakże tym, czego potrzebujemy, jest objaśnienie, jak możliwe jest *racjonalne*, a nie tylko *przyczynowe* ograniczenie przestrzeni epistemicznej w sądach empirycznych.

Receptą na powyższy problem powinno być, zdaniem McDowella, po pierwsze, przeformułowanie koncepcji doświadczenia, po drugie, przyjęcie koncepcji minimalnego empiryzmu, wreszcie po trzecie, położenie nacisku na koncepcję tzw. drugiej natury — pojęciu odpowiadającemu terminowi *Bildung* (kultura, wychowanie, ale także praca nad sobą), utartemu w kręgu filozofii niemieckiej.

Autor *Mind and World* przeciwstawia się rozumieniu doświadczenia jako tylko przyczynowego, zewnętrznego oddziaływania na zmysły, pozostającego poza przestrzenią pojęć. W swym własnym przeformułowaniu kategorii doświadczenia nawiązuje on bezpośrednio do Kanta, który w *Krytyce czystego rozumu* twierdził, że: „Myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć — ślepe”, gdyż „Bez zmysłowości nie byłby nam dany żaden przedmiot, bez intelektu żaden przedmiot nie byłby pomyślany”<sup>38</sup>. Kantowska „treść naoczna” czy „dane naoczne” — odpowiedniki wrażeń, doznań czy danych zmysłowych — nie powstają na poziomie samej odbiorczości i nie są czymś pozapojęciowym; są wynikiem współdziałania receptywnej sfery zmysłowej oraz samorzutnego intelektu, a tym samym mają one już w punkcie wyjścia (tzn. z chwilą ich pojawienia się) naturę pojęciową. Doświadczenie empiryczne sytuuje się na styku Kantowskiej odbiorczości zmysłów i samorzutności intelektu i tym samym uczestniczy w tym, co konceptualne. Dana naoczna nie powstanie bez udziału sfery pojęciowej, zaś pojęcie empiryczne nie może powstać bez udziału receptywnej sfery zmysłowości. Warto dodać jeszcze jedną istotną cechę tak pojmowanego doświadczenia, a mianowicie że, jak pisze McDowell: „w doświadczeniu percypujemy [*take in*], na przykład widzimy, że rzeczy mają się tak a tak”<sup>39</sup>. Nie postrzegamy więc

<sup>37</sup> *Ibid.*, s. 8: „the idea of the Given offers exculpations where we wanted justifications”.

<sup>38</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 139 (A 51/B 75).

<sup>39</sup> J. McDowell, *Mind and World*, s. 9.

pojedynczych pojęć empirycznych, lecz fakty, które dadzą się ująć w postaci zdań oznajmujących, a następnie będą mogły służyć jako przesłanki we wnioskowaniach (Sellarsowskiej „logicznej przestrzeni racji”).

Kantowska perspektywa daje McDowellowi podstawę do innego rozumienia tego, co dane, tzn. do takiego rozumienia, w którym dane pojmowane byłyby nie jako przyczynowo wywołane wrażenia, lecz jako doświadczenia, które mają ze swej istoty charakter konceptualny — posiadają treść empiryczną i jednocześnie pojęciową. Pozwala również zrozumieć, jak przestrzeń racji, jej wolność czy samorzutność, zakotwiczona jest w doświadczeniu i przez nie ograniczana — chociaż to ograniczenie nie jest zupełnie zewnętrzne. Strategia McDowella nie sprowadza się jednak do prostego zastąpienia słowa „dane” przez słowo „doświadczenia” (zabieg taki byłby jedynie grą słowną). Filozof wprawdzie podkreśla, że „doświadczenie ma charakter pasywny”<sup>40</sup> w tym sensie, że nie decydujemy o tym, jakie treści empiryczne do nas docierają, jednakże dodaje z naciskiem, że angażuje ono również aktywne myślenie w tym sensie, że to od podmiotu zależy, które z powstałych w umyśle wrażeń zaakceptować, a które odrzucić. Pewne rzeczy jawią nam się jako złudzenia, inne zaś jako wiarygodne treści empiryczne, i pierwszych zwykle nie akceptujemy, a drugie przyjmujemy jako wiarygodne. Gdyby doświadczenie było całkowicie bierne, bez elementu aktywnego (myślenia), nie byłibyśmy w stanie zidentyfikować złudzeń w naszej percepcji. Stąd wniosek, że każdemu doświadczeniu empirycznemu towarzyszy — a przynajmniej potencjalnie towarzyszy — sąd, który albo akceptuje, albo odrzuca treść doświadczenia. Ponadto, zdolność użycia pojęć w powyższych sądach (rejestrujących treści powstające w doświadczeniu), powiązana jest z pewnymi innymi zdolnościami czy umiejętnościami intelektualnymi. Chociażby sądy dotyczące jakości wtórnych, na przykład kolorów, angażują umiejętność rozumienia koloru jako potencjalnej własności rzeczy i rozumienia pojęcia dostępnej dla oka powierzchni przedmiotów itd.<sup>41</sup>. Już w momencie „rejestrowania” wrażeń robimy użytek ze zdolności posługiwania się pojęciami, właściwej intelektowi, a tym samym wchodzimy w przestrzeń racji. Nie sposób więc w doświadczeniu oddzielić biernej zmysłowości od aktywności sfery pojęciowej, a również — w obliczu powyższych rozważań — nie sposób ujmować treści empirycznej jako czegoś pozapojęciowego.

Ostatecznie McDowell definiuje doświadczenie jako „bierność uaktywnioną” [*receptivity in operation*]<sup>42</sup> i rozumie je jako „aktualizację zdolności

<sup>40</sup> *Ibid.*, s. 10.

<sup>41</sup> *Ibid.*, s. 12.

<sup>42</sup> *Ibid.*, s. 24.

pojęciowych w świadomości sensorycznej”<sup>43</sup>. Pozwala mu to pokazać, jak przestrzeń racji może być racjonalnie — pojęciowo, a nie tylko przyczynowo — ograniczana przez doświadczenie. Ma to swoje konsekwencje dla rozumienia percepcji: po pierwsze, to, co postrzegamy ma również charakter pojęciowy, a po drugie, tym, co postrzegamy, nie są pojedyncze treści pojęciowe, lecz fakty dające się ująć w zdaniu oznajmującym i zaakceptować lub odrzucić. Koncepcji McDowella w filozofii percepcji można więc przypisać *konceptualizm* oraz *propozycjonalizm*. Ponadto, powyższy obraz doświadczenia wskazuje na jeszcze jedną istotną rzecz, a mianowicie, że poszczególne treści doświadczenia nie stanowią nienaruszalnej i ostatecznej podstawy wiedzy (w tym sensie ujęcie McDowella nie jest fundacjonalizmem). Koncepcja ta wymaga od podmiotu refleksji i otwartości na zmianę pojęciową — podmiot ma bowiem wpływ na to, które treści doświadczenia uzna za odpowiednie; jego intelekt ma zresztą udział w powstawaniu empirycznych pojęć. Podmiot jest więc odpowiedzialny za to, jaki użytek zrobi z własnych doświadczeń.

Ten ostatni wątek prowadzi do drugiego z terapeutycznych zaleceń autora *Mind and World*, a mianowicie *minimalnego empiryzmu*. Minimalny empiryzm — powiada filozof — jest „ideą głoszącą, że doświadczenie musi stanowić trybunał, który określa, w jaki sposób nasze myślenie jest odpowiedzialne wobec tego, jak rzeczy się mają”<sup>44</sup>, po czym dodaje, że tylko pod tym wstępnym warunkiem myślenie (nakierowane na rzeczywistość empiryczną) można w ogóle nazwać myśleniem<sup>45</sup>. Słowem-kluczem w powyższej specyfikacji jest termin „odpowiedzialność”, który, po pierwsze, częściowo wskazuje na aktywną rolę intelektu w kształtowaniu pojęć i wydawaniu sądów, a po drugie, umieszcza intelekt, jego zdolność sążenia i aplikacji pojęć, w sferze normatywności: sąd czy przekonanie może mianowicie być słuszne lub niesłuszne, poprawne lub niepoprawne. („Słuszność”, „poprawność” itd., podobnie jak „odpowiedzialność”, są właśnie pojęciami normatywnymi). Za to, czy przekonanie jest poprawnie przyjęte, a sąd — słusznie wydany, odpowiedzialny jest sam podmiot. Kryterium poprawności jest według McDowella to, „jak rzeczy się mają”, czyli świat. Jednakże o tym, jak rzeczy się mają, czyli o świecie, możemy wiedzieć jedynie za pośrednictwem

<sup>43</sup> J. McDowell, *Précis of Mind and World*, „Philosophy and Phenomenological Research” 58 [2] (1998), s. 367.

<sup>44</sup> J. McDowell, *Mind and World*, s. xii (termin „trybunał doświadczenia” przejmuje McDowell od Quine’a z *Dwóch dogmatów empiryzmu*, choć z wieloma pozostałymi poglądami Quine, np. z naturalizmem, się nie zgadza).

<sup>45</sup> *Ibid.*

doświadczenia, dlatego to ono jest w ostatecznym rozrachunku trybunałem egzekwującym odpowiedzialność podmiotu.

Zasadnicza myśl minimalnego empiryzmu wydaje się więc następująca. Świat nie jest nam dany w postaci poszczególnych danych zmysłowych, a nawet gdyby był, nie byłibyśmy w stanie — bez popadania w mit danych — zrozumieć, jak z czysto przyczynowych wrażeń mogą powstawać pojęcia i sądy. Świat jest przez nas doświadczany i minimalnym punktem wyjścia dla wiedzy jest właśnie doświadczenie, które ma już charakter konceptualny (jest „receptywnością uaktywnioną”). Sfera intelektu jest sferą wolności zarówno w kontekście percepcji, jak i w kontekście formułowania sądów i przekonań. Mamy bowiem pewien wpływ zarówno na to, co postrzegamy, nie tylko w sensie nakierowania zmysłów (np. wzroku) w określoną stronę czy na określone zjawisko, lecz również w sensie zaangażowania określonych pojęć w akt percepcji; mamy także wpływ na to, czy dane przekonanie przyjąć, czy też odrzucić lub zawiesić wydanie danego sądu. Intelekt ma charakter czynny, a jego działalność przynależy do sfery normatywności — tzn. jego czynności mogą być wykonane poprawnie lub niepoprawnie. Wobec tego intelekt odpowiedzialny jest za twierdzenia, jakie wygłasza o świecie, i wiedzę, jaką na ich podstawie buduje. Jednak odpowiedzialny jest w sensie minimalnym: twierdzenia empiryczne nie pretendują do tego, aby odzwierciedlić rzeczywistość i nie stoją w relacji korespondencji do świata; natomiast usiłują być wierne doświadczeniu. W rezultacie idea minimalnego empiryzmu McDowella wydaje się dopuszczać zmienność obrazów świata, różnorodność pojęciową i rozmaity charakter możliwego doświadczenia — o ile tylko powstałe przekonania empiryczne odpowiadają *doświadczanemu* światu, a podmiot bierze za nie *odpowiedzialność*. Osobną kwestią pozostaje możliwość uzgodnienia różnych obrazów świata czy kwestia zmiany przekonań. W każdym razie minimalny empiryzm tym różniłby się od empiryzmu maksymalistycznego (sam McDowell nie używa tego określenia), że ten ostatni miałby na celu ściśle wywiedzenie wiedzy empirycznej z danych zmysłowych, podczas gdy ów pierwszy poprzestaje na słabszym wymogu wierności doświadczeniu (jak jest ono powyżej opisane).

Trzecim antidotum na filozoficzny dyskomfort w odniesieniu do percepcji i wiedzy empirycznej jest skłonienie się ku koncepcji *drugiej natury*<sup>46</sup>. Ogólnie rzecz biorąc, idea ta — w wydaniu McDowella — głosi, że na kształt naszych zdolności, doświadczenia i w konsekwencji naszej wiedzy mają wpływ

<sup>46</sup> *Ibid.*, rozdz. IV, np. s. 84. Wyrażenie to pojawia się po raz pierwszy w *Etyce Nikomachejskiej* Arystotelesa w odniesieniu do mądrości praktycznej, a współcześnie odwoływał się do niego H-G. Gadamer w *Prawdzie i metodzie*, wiążąc to pojęcie z niemieckim terminem *Bildung*.



nie tylko bodźce, jakie dochodzą do nas z rzeczywistości zewnętrznej, ale również nasze wychowanie, środowisko, tradycja, kultura, a przede wszystkim język, jakim się posługujemy. Czynniki te tworzą tzw. drugą naturę człowieka (jego *Bildung*<sup>47</sup>) i współkonstruuje jego percepcję. Wiedza empiryczna, podobnie jak doświadczenie, staje się więc czymś zapośredniczonym historycznie, kulturowo, a również społecznie — bowiem języka i pojęć uczymy się od innych ludzi, pośród których dorastamy i od których dziedziczymy ich dorobek myśli. Doświadczenie i wiedza, również ta empiryczna, jest zatem w istotnej mierze zależna od samego podmiotu i jego środowiska społecznego. Jako taka jest również niejako z zasady podatna na zmiany i możliwe korekty<sup>48</sup>.

Rozważania Sellarsa w *Empiricism and the Philosophy of Mind* miały na celu pokazanie, że u podłoża tradycyjnych teorii danych zmysłowych, a tym samym u podłoża programu empirystycznego, kryje się zasadnicza niespójność (tzw. „niespójna triada”<sup>49</sup>), a w konsekwencji teorie te popadają w *mit danych*: przyjmują, że to, co pozapojęciowe, może w tajemniczy sposób wejść w logiczną przestrzeń racji i uzasadnić twierdzenia, które ze swej natury mają charakter konceptualny. Natomiast McDowell w *Mind and World*, m.in. w odpowiedzi na diagnozę Sellarsa, próbuje pokazać, że skłonność do mitologizowania danych bierze się ze szlachetnej skądinąd potrzeby przeciwstawienia się czystemu koherentyzmowi i zachowania związku między myślą a światem. Jednakże pomimo szlachetności tej filozoficznej pobudki, teorie danych zmysłowych nie podają satysfakcjonującego obrazu wiedzy empirycznej. Jedynym wyjściem z sytuacji jest dokonanie filozoficznych „egzorcyzmów” i pokazanie, że sam problem danych i wiedzy empirycznej jest źle postawiony, że jeżeli właściwie pojmujemy nasze doświadczenie świata — tzn. jeśli uświadomimy sobie, że doświadczenie to już w punkcie wyjścia ma charakter pojęciowy — wówczas problem związku przestrzeni racji z rzeczywistością w ogóle nie powstanie. Opis doświadczenia, propozycja minimalnego empiryzmu i pojęcie drugiej natury służą — chyba z powodzeniem — właśnie temu celowi.

Dociekania McDowella obarczone są jednakże co najmniej kilkoma wątpliwościami, z których trzy chciałbym poniżej wskazać. Po pierwsze, sugestia

<sup>47</sup> Na temat związków pomiędzy pojęciem *Bildung* a pojęciem drugiej natury zob. R. Bubner, *Bildung and Second Nature* [w:] *Reading McDowell: On Mind and World*, N. Smith (ed.), London 2002, s. 209–216.

<sup>48</sup> Warto podkreślić, że choć McDowell w rozumieniu percepcji nawiązuje do epistemologii Kanta, to jednak w końcowym efekcie zbliża się bardziej do Hegla. Pojęcie *Bildung* oraz akceptacja zmienności wiedzy bliższe są oczywiście autorowi *Fenomenologii ducha*.

<sup>49</sup> W. Sellars, *Empiricism...*, s. 258.

autora *Mind and World*, jakoby doświadczenie i percepcja miały z natury pojęciowe — tj. polegały na uaktywnieniu pojęciowych zdolności podmiotu — wydają się sugerować, że na przykład zwierzęta (przynajmniej niektóre) nie mogą doświadczać świata, gdyż najprawdopodobniej nie mają zdolności kognitywnych. Tymczasem z pewnością percypują i doświadczają one otaczającą je rzeczywistość, np. polując, poszukując pokarmu itd. Po drugie, z rozważań McDowella można by wywnioskować, że niektóre z naszych doświadczeń nie są pojęciowe, na przykład wtedy, kiedy odczuwamy ból lub przyjemność; to również wymyka się zdroworozsądkowemu spojrzeniu na doświadczenie. Po trzecie, nie do końca wiadomo, w jaki sposób może dojść do zmiany pojęciowej i na jakiej podstawie można porzucić „gorszy” obraz świata empirycznego na rzecz obrazu „lepszego” czy bardziej „wiernego” światu. McDowellowskie „doświadczenie” powiązane jest raczej z jednym obrazem świata empirycznego. Choć można się domyślać, że owo doświadczenie jest dynamiczne i zmienne, to mimo wszystko warto zapytać, czy zmiana pojęciowa ma racjonalne podstawy, czy zależna jest głównie od czynników kulturowych i historycznych.

Oczywiście możliwa jest obrona stanowiska McDowella i bliższe objaśnienie kontrowersyjnych kwestii (McDowell czynił to już zresztą *explicite*<sup>50</sup>). Odnośnie do pierwszej wątpliwości autor *Mind and World* wyjaśnia, że na najbardziej podstawowym poziomie percepcja wspólna jest zarówno dorosłemu i zdrowemu przedstawicielowi *homo sapiens*, jak i zwierzęciu. Jest to poziom „percepcyjnej wrażliwości [*perceptual sensitivity*] na pewne cechy ich środowiska — czy też świadomości pewnych cech ich środowiska”<sup>51</sup>. Doświadczenie świata właściwe zwierzętom polega na aktualizacji pewnych ich zdolności, ale nie muszą to być zdolności epistemiczne. Natomiast doświadczenie *sensu stricto* ma charakter pojęciowy i epistemiczny i przynależy jedynie stworzeniom posiadającym umysł. „Jedynie w przypadku posiadaczy zdolności intelektualnych — pisze filozof — percepcja zapewnia im kontakt ze światem, w przeciwieństwie do przypadku, w którym dostarcza ona postrzegającemu jedynie możliwość poradzenia sobie z jego otoczeniem”<sup>52</sup>. Jeżeli chodzi o drugi zarzut, to można na niego odpowiedzieć w podobny sposób: jest mianowicie różnica między odczuwaniem bólu a doświadczaniem bólu. Pierwsze właściwe jest istotom nieposiadającym intelektualnych zdolności, natomiast w przypadku drugim zaangażowany jest podmiot po-

<sup>50</sup> Por. np. J. McDowell, *Reply to Commentators*, „Philosophy and Phenomenological Research” 58 [2] (1998), s. 403–431; J. McDowell, *14 Responses* [w:] *Reading McDowell*, s. 269–305.

<sup>51</sup> J. McDowell, *Reply to Commentators*, s. 409.

<sup>52</sup> *Ibid.*, s. 411.

tencjalnie wyposażony w pojęcia i potrafiący zarówno stwierdzić, że ma bóle, jak i ów ból w pewien sposób skonceptualizować<sup>53</sup>. Wreszcie, odnośnie do trzeciego zarzutu, wydaje się, że kwestia zmiany pojęciowej pozostaje rzeczą niewyjaśnioną u McDowella, zwłaszcza nie jest do końca jasne, czy pojęcie *drugiej natury* może prowadzić do relatywizmu kulturowego i historycznego. Pewną pomocą byłoby chyba przyjęcie w jego rozważaniach istotnej roli, jaką w konstytuowaniu się treści empirycznej, a następnie w zmianie pojęciowej, pełni inferencja (taką drogę obiera na przykład Robert B. Brandom<sup>54</sup>). Sam McDowell wzbrania się przed taką możliwością, uznając za pierwotny i podstawowy element w konstytuowaniu wiedzy *sqd* o świecie, a nie inferencję<sup>55</sup> — co jednak nie przekreśla istotnej, aczkolwiek wtórnej, roli inferencji w epistemicznej „obróbce” treści wyrażonej w sądach. Jednakże kwestia ta nie jest w *Mind and World* w zadowalający sposób objaśniona<sup>56</sup>.

### Sellars and McDowell on Perception and Empirical Knowledge

#### SUMMARY

The aim of the paper is to discuss two, supposed to be complementary, approaches to perception and empirical content. First, Wilfrid Sellars' approach criticizes so-called 'classical sense-data theories' and shows inconsistencies within overall empiricist program of knowledge. The core of his critique comes down to the claim that the theories in question are based on the Myth of the Given: the (false) belief that there has to exist something that can constrain out thought from outside and be the conclusive justification of our knowledge. Second approach, that of John McDowell, agrees with that of Sellars in the critique of the Given, but also tries to detect sources of the Myth. He claims that one of its main sources is the desire to oppose internalist or coherentist positions. McDowell also suggests that recent philosophy has been under 'interminable oscillation' between epistemological foundationalism and coherentism. He also gives his own solution to the problem, which seems to consist of three parts: reformulating our

<sup>53</sup> J. McDowell, *14 Responses*, s. 288.

<sup>54</sup> Por. Np. R.B. Brandom, *Perception and Rational Constraint*, „Philosophy and Phenomenological Research” 58 [2] (1998), s. 369–374 lub Brandom, *The Centrality of Sellars's Two-Ply...*

<sup>55</sup> J. McDowell, *Reply to Commentators*, s. 405.

<sup>56</sup> Choć trzeba zaznaczyć, że problem zmiany konceptualnej nie jest głównym tematem *Mind and World*, przewodnim tematem książki jest problem związku umysłu ze światem empirycznym.

understanding of experience, accepting his conception of minimal empirism, and coming back to the conception of second nature. All these questions are discussed at length in the paper.