

TADEUSZ SZUBKA

POZNANIE I BYT

Z EPISTEMOLOGII WILFRIDA SELLARSA

Podkreśla się niejednokrotnie, że filozoficzne badania nad poznaniem można prowadzić w dwojaki sposób, ujmując je w dwóch różnych perspektywach. Z jednej strony, akty poznawcze i ich wytwory są, na równi z tym, czego one dotyczą, elementami otaczającej nas rzeczywistości, stanowią realne składniki świata. Wobec tego istnieją podstawy, aby poznanie traktować po prostu jako „jedną z kategorii otaczających nas przedmiotów”, jako składnik rzeczywistości, który jest uwikłany „w tę rzeczywistość poprzez rozmaite związki, zwłaszcza przyczynowe” (Stępień 1978, s. 35-36; przedruk, s. 110). Z drugiej strony poznanie i jego wytwory można ujmować jako procesy i stany ukonstytuowane przez treść, która coś prezentuje lub przedstawia, czyli jako procesy i stany intencjonalne. Składniki tak pojętego poznania pozostają do siebie w bardzo szeroko pojętych relacjach logicznych: „w relacjach zgodności lub niezgodności, potwierdzenia lub obalania, wynikania, uzupełniania itp.” (s. 36; przedruk, s. 110)¹. Specyfika i nieredukowalność tych dwóch perspektyw w badaniach nad poznaniem wydaje się bardzo wyraźna i trudno byłoby ją zakwestionować bez podania głębszych racji teoretycznych. O wiele mniej wyraźna jest wzajemna relacja tych dwóch perspektyw badawczych. Często poprzestaje się w tym względzie na ogólnikowych

Dr TADEUSZ SZUBKA: Wydział Filozofii KUL, Katedra Metodologii Filozofii, 20-950 Lublin, Al. Raławickie 14.

¹ Perspektywa ta (nazywana niekiedy „transcendentalną”, w przeciwieństwie do tej pierwszej, mniej lub bardziej „naturalistycznej”) może mieć nachylenie bądź fenomenologiczne (a wtedy poznanie traktuje się przede wszystkim jako układy sensownych całości pojawiających się „w polu świadomości”), bądź analityczne (wtedy koncentruje się ona na takich wytworach poznania, jak przekonania, sądy i zdania).

stwierdzeniach, że podejścia te jakoś się dopełniają, są wobec siebie komplementarne itp.

Myślicielem, który centralnym tematem swojej filozofii uczynił specyfikę obu tych perspektyw, jest Wilfrid Sellars, uważany za jednego z najbardziej systematycznych i wnikliwych filozofów XX wieku². Do tematu tego powracał on w wielu swoich publikacjach, modyfikując niekiedy terminologię i porządek przedstawianych zagadnień. W sposób najbardziej zwięzły, a jednocześnie nawiązując do wpływowej filozofii przeszłości, jaką był niewątpliwie tomizm, podejmuje on ten temat w odczycie z 1960 r. *Being and Being Known* (przedrukowanym w: Sellars 1963, s. 41-59). Poniżej wyłożę główne idee tego odczytu, odwołując się też do innych publikacji Sellarsa, a następnie zwrócę uwagę na dwa bardzo kontrowersyjne i niejasne punkty jego propozycji.

1. TOMISTYCZNA KONCEPCJA IZOMORFIZMU POZNANIA I JEGO PRZEDMIOTU

Sellars zwykł uprawiać filozofię w dialogu i dyskusji z bliższą lub dalszą przeszłością tej dyscypliny. W swoich rozważaniach nad poznaniem sięgnął nawet do tradycji tomistycznej. W epistemologii tomistycznej za jak najbardziej trafną uznał jej podstawową ideę, sprowadzającą się do tezy, że nasze władze poznawcze są ożywiane i kształtowane przez naturę zewnętrznych przedmiotów i zdarzeń, których nasze poznanie na ogół dotyczy. Zależność ta powoduje, że między podmiotem poznającym – a dokładniej: jego zmysłami i intelektem – a poznawanymi przedmiotami zachodzi swoistego rodzaju izomorfia. Generalnie biorąc, izomorfia ta jest tak pojęta, że z jednej strony poznawane przedmioty mają swoją naturę, z drugiej zaś swoją naturę mają też akty poznawcze i między tymi dwoma naturami zachodzi swoistego rodzaju podobieństwo strukturalne³.

² Jak piszą autorzy całościowej próby zarysu filozofii Sellarsa: „Jego prace dotyczą nie tylko rozmaitych systematycznych działów filozofii, lecz także jednoczą te rozmaite działy w ramach charakterystycznej perspektywy. W rezultacie, o ile dorobek wielu współczesnych filozofów to po prostu suma samozrozumiałych atomów badawczych, o tyle w przypadku Sellarsa jest to systematyczna jedność” (Delaney i in. 1977, s. IX).

³ Interesującą interpretację tej tomistycznej koncepcji izomorfii poznania – jako swoistej identyczności formalnej – proponuje Haldane (1997). Różni się ona zasadniczo od interpretacji Sellarsa.

W takim postawieniu sprawy Sellars dopatruje się presupozycji, że akty poznawcze różnią się nie tylko przedmiotami, do których się odnoszą, lecz także swoim wewnętrznym charakterem, cechami, które nie sprowadzają się do własności przedmiotów poznania. Również tę presupozycję uznaje Sellars za słuszną. Zasluguje ona na szczególne podkreślenie, gdyż wiele nurtów i tendencji filozoficznych, tak bardzo różnych, jak kartezjanizm i skrajny realizm filozofów analitycznych z początku XX wieku, odrzuca ową presupozycję i skłania się ku przeciwnemu założeniu, w myśl którego akt poznawczy *X* różni się od aktu poznawczego *Y* nie jako akt poznawczy *simpliciter*, lecz jako akt poznawczy odnoszący się do przedmiotu *X*, a nie do przedmiotu *Y*. Dla zwolenników kartezjanizmu bezpośrednim przedmiotem aktu poznawczego jest coś, co jawi się jako jego „treść” i co istnieje jako przyporządkowane umysłowi. Można zatem powiedzieć, że przedmiotem naszej myśli o złotej górze jest złota góra jako obiekt przyporządkowany umysłowi, chociaż myśli tej nie odpowiada nic istniejącego w rzeczywistości niezależnej od umysłu. Przy takim postawieniu sprawy na jednym krańcu znajdują się akty poznawcze podmiotu, a na drugim niezależna i zewnętrzna rzeczywistość sama w sobie. Między tymi dwoma dziedzinami znajduje się jeszcze trzecia sfera: przedmioty będące treściami aktów poznawczych, które mogą, lecz nie muszą, mieć odpowiedniki w realnej rzeczywistości. Skoro tak, to bezpośrednimi przedmiotami naszej wiedzy są owe zobiektywizowane treści, na podstawie których możemy jedynie spekulować o tym, jaka jest rzeczywistość sama w sobie. Taka koncepcja poznania, twierdzi Sellars, otwiera drogę sceptycyzmowi i idealizmowi. Zagrożeń tych chcieli uniknąć analityczni realisci z początku minionego wieku. Zrezygnowali oni całkowicie z owej trzeciej sfery, co pozwoliło im twierdzić, że bezpośrednim przedmiotem naszej wiedzy jest rzeczywistość sama w sobie. Zmuszało ich to jednak do poszerzenia zakresu owej rzeczywistości o obiekty nieistniejące. Taki skrajny realizm wydaje się jednak stanowiskiem nie do przyjęcia⁴.

⁴ Można z pewnością mieć wątpliwości co do tego, czy istnieją podstawy, by takie rozumienie poznania przypisywać, odpowiednio, Kartezjuszowi i jego następcom oraz filozofom analitycznym z początku XX wieku. Zaskakujące jest zwłaszcza stwierdzenie Sellarsa, że Russellowska teoria deskrypcji była narzędziem służącym do postulowania nieistniejących przedmiotów i stanów rzeczy. Jest rzeczą oczywistą, że było wręcz przeciwnie: aparatura logiczna wypracowana przez Russella, łącznie z teorią deskrypcji, miała służyć zachowaniu sensowności niektórych myśli czy zdań bez potrzeby postulowania obiektów nieistniejących. Zob. w tej sprawie uwagi Johna McDowella (1998, s. 482-483).

W świetle tych trudności kartezjanizmu i analitycznego realizmu obiecująco wyglądają stanowiska filozoficzne przyjmujące tezę o wewnętrznej naturze aktów poznawczych, która jest jakoś systematycznie powiązana z przedmiotami owych aktów, stanowiącymi elementy rzeczywistości samej w sobie. Na czym jednak miałyby polegać owa natura aktów poznawczych? Jednym z rozwiązań tego problemu jest pojmowanie jej jako swoistego języka mentalnego, którego elementami są słowa mentalne. Każde tego typu rozwiązanie, aby było czymś więcej niż mglistą sugestią, musi udzielić odpowiedzi na następujące pytania: (1) Czym jest słowo mentalne? (2) W jaki sposób opanowuje się ów język mentalny i składające się nań słownictwo? (3) Jak słowa mentalne powiązane są z rzeczywistym porządkiem rzeczy, czyli z rzeczywistością samą w sobie?

W epistemologii tomistycznej – utrzymuje Sellars – odpowiada się na te pytania, przedstawiając taki oto obraz poznania. Rzeczy w otaczającym nas świecie zewnętrznym mają specyficzne natury lub formy. Na przykład coś jest trójkątem dlatego, że ma formę trójkątności, coś jest kotem dlatego, że ma naturę kota, coś jest zwierzęciem, ponieważ ma formę zwierzęcości itd. Jaki jest mechanizm poznawania tych rzeczy, powiedzmy, tego oto białego i trójkątnego przedmiotu, który leży przede mną na biurku? Zdaniem tomistów, oddziałuje on na nasze zmysły, a dokładnie na nasz aparat wzrokowy, w wyniku czego to, co składa się na formę owej rzeczy, łącznie z jej białością i trójkątnością, pojawia się również w naszym aparacie wzrokowym, zaczyna w nim istnieć na sposób niematerialny. Forma owej rzeczy kształtuje jakoś nasze zmysły i dlatego można powiedzieć, że stają się one w pewnym sensie białe i trójkątne. Owo kształtowanie jest jednak innego rodzaju niż np. czysto fizyczne czy materialne nadawanie kształtu trójkąta bryle wosku. Tak czy inaczej, wchodzący tu w grę akt widzenia dotyczy tej oto białej i trójkątnej rzeczy, czyli ją oznacza lub sygnifikuje, na mocy tego, że kształtowany jest przez formę tej rzeczy, że odzwierciedlana jest ona w naszych zmysłach jako swoistego rodzaju słowo mentalne lub ciąg takich słów. Według tomistów więc poznanie zmysłowe należy w pełni do porządku intencjonalnego, aczkolwiek na poziomie czysto zmysłowym nie formułuje się sądów. „Jak się wydaje, zmysły mogą sygnifikować *tę białą rzecz*, lecz nie to, że *ta rzecz jest biała*, ani to, że *ta biała rzecz istnieje*” (Sellars 1963, s. 45). Ponadto jest sprawą oczywistą, że repertuar nabytych w ten sposób słów mentalnych jest mocno ograniczony (nie jest nawet do końca jasne, czy może on zawierać słownictwo logiczne pozwalające na negowanie, przeciwstawianie, łączenie itd. słów mentalnych).

Słowa mentalne uzyskane na drodze poznania zmysłowego są w pełni wykorzystywane i odpowiednio uzupełniane w ramach poznania intelektualnego. Intelpekt jest w stanie nie tylko wydawać sądy i ustalać relacje logiczne zachodzące między zmysłowymi słowami mentalnymi, lecz także formować abstrakcyjne słowa mentalne, takie jak np. trójkąt. Można zatem powiedzieć, że dla zwolennika epistemologii tomistycznej słowo mentalne „trójkąt” jest to po prostu natura lub forma trójkątności kształtująca intelekt. Nawiązując do specyficznej terminologii tomistycznej: w wyniku tego oddziaływania formy trójkątności na intelekt, znajduje się on w pierwszym akcie w odniesieniu do słowa mentalnego „trójkąt”; kiedy zaś intelekt korzysta z tego słowa mentalnego, używa go w danej sytuacji, znajduje się on w stosunku do niego w drugim akcie. Ujmując to w bardziej obiegowej, współczesnej terminologii: oddziaływanie formy trójkątności na intelekt powoduje, że zyskuje on dyspozycję, możliwość czy zdolność do używania słowa mentalnego „trójkąt”, którą to zdolność w odpowiednich warunkach aktualizuje. Rozróżnienie aktów pierwszych i drugich odpowiada zatem w przybliżeniu rozróżnieniu potencjalności i aktualności w naszym poznaniu. Należy jednak pamiętać, że owo oddziaływanie formy trójkątności na intelekt nie jest całkowicie bezpośrednie. Słowo mentalne „trójkąt”, istniejące w intelekcie dzięki temu oddziaływaniu, pojawia się tam jako aktualizowana od czasu do czasu możliwość tylko za sprawą tego, że owa forma istnieje już w stanie zaczątkowym w zmysłach, skąd zostaje przez intelekt wyabstrahowana. Jednakże owa abstrakcja nie mogłaby dojść do skutku, gdyby zmysły nie były w pełni władzą poznawczą, tj. gdyby, jak to ujmuje Sellars, akty zmysłowe nie należały do „porządku intencjonalnego, porządku sygnifikacji” (1963, s. 44)⁵. Jednakże nawet ów brak bezpośredniości nie przeszkadza, by powiedzieć, że ponieważ intelekt jest kształtowany przez formę trójkątności, zatem w pewnym sensie staje się on trójkątny. Oczywiście, jest to bardzo szczególny sens bycia trójkątnym, właściwy tylko sferze poznawczej. Ów szczególny sens tomiści

⁵ Istnieją racje przemawiające za tym, że – wbrew temu, co twierdzi Sellars – w epistemologii tomistycznej nie przypisuje się aż tak bardzo autonomicznej roli poznaniu zmysłowemu. Obecny jest w niej bowiem wątek, że same zmysły, bez pomocy intelektu, nie są w stanie poznawczo opanować i wykorzystać nagromadzonego przez siebie materiału. Dlatego w poznaniu ludzkim ma miejsce funkcjonalna jedność intelektu i zmysłów. Sellars odpowiedziałby z pewnością, że wątek ten nie da się uzgodnić z tomistyczną teorią tworzenia pojęć w drodze abstrakcji. Jednakże status epistemologiczny i konsekwencje tej teorii są tak dalece niejasne, że trudno byłoby to uznać za rozstrzygający argument.

sygnalizują często przez stwierdzenie, że „intelekt staje się trójkątny w niematerialny sposób” (Sellars 1963, s. 44).

Forma rzeczy, która w wyniku poznania pojawia się w umyśle, była w tradycji tomistycznej rozmaicie nazywana i charakteryzowana. Sellars określa ją mianem słowa mentalnego. Za taką decyzją stoją nie tyle jakieś mocne racje historycznofilozoficzne, ile filozoficzne przeświadczenie Sellarsa, że owe formy mentalne należy rozumieć przez analogię do słów w potocznym sensie, czyli słów języka. Zaznacza on jednak, że w tradycji tomistycznej analogia ta nie odgrywa większej roli, gdyż słowa mentalne są w niej charakteryzowane niezależnie od języka.

2. DWA RÓŻNE PORZĄDKI

Swoją dyskusję z tak zarysowaną tomistyczną teorią poznania rozpoczyna Sellars od zakwestionowania idei, że poznanie zmysłowe należy do porządku intencjonalnego, która to idea z kolei pozwala utrzymywać, że intelekt niejako czerpie ze zmysłów podstawowe pojęcia, nadając im jedynie bardziej abstrakcyjną postać. Idei tej przeciwstawia on tezę, że

[...] zmysły są władzą poznawczą tylko w tym sensie, że umożliwiają one poznanie i są jego istotnym elementem, lecz same z siebie niczego nie poznają. Są one warunkiem koniecznym porządku intencjonalnego, lecz same do tego porządku nie należą. Tezę tę po raz pierwszy rozwinął Kant, lecz na szczęście może być ona oddzielona od innych, mniej atrakcyjnych cech Kantowskiego systemu (Sellars 1963, s. 46).

Stawiając sprawę w ten sposób, trzeba odpowiedzieć przynajmniej na dwa następujące pytania: (1) Co skłania tak wielu filozofów, nie tylko zresztą tomistycznych, do zaliczania zmysłów do porządku intencjonalnego? (2) Jakie wobec tego związki zachodzą między obiektami świata zewnętrznego a tym, co powstaje w wyniku ich percepcji zmysłowej?

Odpowiedź Sellarsa na pierwsze pytanie jest następująca. Zmysły pod wieloma względami przypominają porządek intencjonalny i mają coś, co można nazwać pseudointencjonalnością, którą łatwo pomyśleć z autentyczną intencjonalnością porządku czysto poznawczego. Dowodem tego jest chociażby to, że wyrażenia, za pomocą których odnosimy się do wrażeń zmysłowych, są podobne do wyrażeń charakteryzujących poznawczy porządek intencjonalny. I tak np. mówi się często o wrażeniu *dotyczącym* białej i trójkątnej rzeczy,

co pod względem gramatycznym jest uderzająco podobne do określenia danej myśli jako myśli *dotyczącej* białej i trójkątnej rzeczy. Owo podobieństwo gramatyczne sugeruje, że w obu przypadkach mamy do czynienia z tego samego rodzaju relacją zachodzącą między określonym stanem mentalnym (odpowiednio: wrażeniem zmysłowym i myślą) a tym, czego ten stan dotyczy⁶. Tymczasem owo „dotyczenie” wrażeń zmysłowych jest czymś zupełnie innym od sposobu, w jaki myśl „dotyczy” swych przedmiotów⁷. Jednakże dla filozofów o orientacji tomistycznej owo podobieństwo gramatyczne nie jest bynajmniej rozstrzygające. O wiele ważniejsze są dla nich rozważania sugerujące, że aby wrażenie zmysłowe było wrażeniem tego oto przedmiotu, musi być ono kształtowane w *niematerialny* sposób przez naturę owego przedmiotu. Wprowadzając tę ideę, tomiści zdają się rozumować w sposób następujący. Niewątpliwie wrażenie tej oto białej i trójkątnej rzeczy nie jest tak samo białe i trójkątne, jak biała i trójkątna jest owa rzecz. Z drugiej jednak strony, jeśli owo wrażenie białej i trójkątnej rzeczy nie byłoby *jakoś* izomorficzne z cechami tej rzeczy, to wiedza o otaczającym nas świecie nie byłaby możliwa. Innymi słowy, bez przyjęcia izomorfizmu w tym względzie nie można zagwarantować realizmu epistemologicznego. Skoro jednak zachodzi taki izomorfizm, to trzeba przyjąć, że w owym wrażeniu, będącym rodzajem aktu zmysłowego, białość i trójkątność jest *jakoś* zawarta. W jaki jednak sposób jest w nim zawarta? Zdaniem tomistów, w sposób niematerialny, czyli taki, który nie jest właściwy otaczającym nas rzeczom fizycznym.

Według Sellarsa, odwołanie się do niematerialności i specyficznej, tomistycznej metafizyki poznania nie jest tu wcale konieczne. Akceptując zasadnicze przesłanki tomistów, można zaproponować takie oto rozwiązanie konkurencyjne. Wrażenie białej i trójkątnej rzeczy jest po prostu stanem percypującego organizmu, który to stan można scharakteryzować następująco: (1) jest to taki stan, który zazwyczaj jest wywoływany przez białe i trójkątne

⁶ Należy w tym miejscu poczynić spostrzeżenie, że owo podobieństwo nie jest znowu takie uderzające w języku polskim, gdyż między charakterystyką wrażeń zmysłowych i myśli zachodzą różnice gramatyczne. O wrażeniach nie mówimy zazwyczaj, że dotyczą one tego czy innego obiektu, lecz że są wrażeniami danego obiektu, np. że jest to wrażenie białej i trójkątnej rzeczy. W języku angielskim natomiast musimy wprost odwołać się do owego „dotyczenia” czy też „bycia o”, mówiąc np., że dane wrażenie zmysłowe jest „a sensation of a white triangular thing”.

⁷ Jak to ujmuje Sellars, „the ‘of-ness’ of sensation simply isn’t the ‘of-ness’ of even the most rudimentary thought” (1975, s. 285). Mówiąc inaczej, zmysły nie ujmują żadnych faktów, nawet takiego prostego, jak ten, że dana rzecz jest biała i trójkątna.

przedmioty; (2) jest to taki stan, który różni się systematycznie od stanów zazwyczaj wywoływanych przez przedmioty o innych barwach i kształtach; (3) jest to taki stan, który w anormalnych warunkach wywołany jest przez przedmioty o innych barwach i kształtach, co stanowi składową wyjaśnienia, dlaczego przedmioty widziane w tych anormalnych warunkach wydają się inne, niż są w rzeczywistości. Takie rozwiązanie pozwala nam twierdzić, że chociaż owo wrażenie nie jest w *dosłownym sensie* białe i trójkątne, to jednak jest białe i trójkątne w *sensie pochodnym*. Jedną z ważnych konsekwencji takiego rozwiązania jest to, że „pojęcia wrażeń różnego rodzaju są pojęciami uformowanymi w drodze analogii” (Sellars 1963, s. 48)⁸. Gdzie jednak w takim obrazie jest miejsce na izomorfizm? Przecież z jednej strony mamy tu przedmioty o określonych cechach (np. białe i trójkątne), z drugiej zaś wrażenia zmysłowe, które w dosłownym sensie tych cech nie mają, lecz można je uważać za białe i trójkątne dlatego, że są wywołane przez przedmioty takie cechy mające (są one zatem białe i trójkątne w pochodnym sensie). Jednakże, jak zauważa Sellars, miejsce owej pochodnej białości i trójkątności w systemie różnicującym i indywidualizującym akty zmysłowe jest izomorficznie strukturalne z miejscem autentycznej białości i trójkątności w systemie jakości zmysłowych przedmiotów świata zewnętrznego. Krótko mówiąc, układ jakości i rodzajów aktów zmysłowych jest taki sam, jak układ odpowiadających im jakości i rodzajów przedmiotów. Wszystko to jednak, łącznie z owym izomorfizmem i fundującymi go relacjami przyczynowymi, znajduje się w obrębie „porządku realnego”, w którym nie ma miejsca na intencjonalność, na relację znaczenia czy sygnifikowania (albo szerzej: na jakiegokolwiek związki semantyczne).

Zmysły umożliwiają poznanie we właściwym sensie, które dokonuje się przede wszystkim na poziomie intelektualnym. Relacja intelektu do świata ma bardzo złożony charakter:

[...] istnieje izomorfizm w porządku realnym między rozwiniętym intelektem a światem, izomorfizm, który jest warunkiem koniecznym intencjonalności intelektu sygnifikującej porządek realny, lecz który należy wyraźnie od tej intencjonalności odróżnić (Sellars 1963, s. 50).

⁸ Konsekwencja ta całkowicie się nie zgadza z kartezjańską interpretacją świadomości naszych aktów mentalnych. W myśl tej interpretacji ujmujemy owe akty i ich rodzaje bezpośrednio, niejako *in propria persona*. Tymczasem, według Sellarsa, ujmujemy je i charakteryzujemy jako akty wywołane przez określone przedmioty zewnętrzne. Jest tak nie tylko na poziomie poznania zmysłowego, lecz także na poziomie poznania intelektualnego (będzie o tym mowa w dalszej części artykułu).

Innymi słowy, izomorfizm między intelektem a światem ma dwa wymiary, gdyż zachodzi on zarówno w porządku realnym, jak i w porządku intencjonalnym (logicznym)⁹. Pierwszy wymiar owego izomorfizmu jest podstawą relacji, którą Sellars określa mianem obrazowania (*picturing*), drugi zaś jest podstawą relacji sygnifikowania (*signifying*) w sensie ścisłym. Sellars uważa, iż pomieszanie tych dwóch relacji jest źródłem tomistycznej idei, że intelekt, który sygnifikuje świat, to intelekt ukształtowany w szczególności (tj. niematerialny) sposób przez natury rzeczy w porządku realnym. Niewątpliwie o tego rodzaju pomieszanie nie jest trudno, gdyż intelekt sygnifikuje świat na mocy tego, że go obrazuje. Jednakże ten ścisły związek nie powinien przesłaniać faktu, że są to całkowicie różne relacje. Ścisłe biorąc, nie zachodzą one też między tymi samymi członami. Aczkolwiek często mówi się bez żadnych dodatkowych kwalifikacji o tym, że (a) intelekt obrazuje świat oraz że (b) intelekt sygnifikuje świat, to oba człony relacji z (a) należą do porządku realnego, a oba człony relacji z (b) do porządku logicznego, tj. intencjonalnego. Wynika z tego, że słowa „intelekt” i „świat”, występujące w charakterystyce obu tych relacji, mają różne, chociaż – jak utrzymuje Sellars – jakoś powiązane znaczenia.

W jakim sensie człony relacji obrazowania oraz sama ta relacja należą do porządku realnego albo, inaczej mówiąc, do porządku naturalnego? Należą one do niego w takim samym sensie, odpowiada Sellars, w jakim należy do niego mapa odwzorowująca dany obszar czy robot, który odpowiednio reaguje na to, co dzieje się w jego otoczeniu. Przyjmijmy, że w tym drugim przypadku mamy do czynienia z robotem, który jest w stanie rejestrować i – tak jak to zostało zaprogramowane – reagować na takie zmiany otoczenia, jak błysk i huk pioruna. Owa rejestracja tego rodzaju zmian nie polega jednak bynajmniej na tym, że natura błysku czy huk zaczyna jakoś istnieć w elektronicznym systemie robota; a już bynajmniej nie zaczyna w nim istnieć niematerialnie, jak to – zdaniem tomistów – ma miejsce w przypadku ludzkich podmiotów poznających. Zaczyna ona w nim istnieć tylko w tym sensie, że zachodzi ścisła odpowiedniość między określoną sekwencją zmian i jej „miejscem” w systemie elektronicznym robota a miejscem owego błysku czy huk w zewnętrznym otoczeniu fizycznym robota. Ponieważ taki izomorfizm – twierdzi Sellars – „jest izomorfizmem w sensie współczesnej teorii relacji,

⁹ Chociaż na ogół odróżnia się ideę logiczności i relacji logicznych od idei intencjonalności i relacji intencjonalnych, to jednak, referując poglądy Sellarsa, będę – zgodnie z jego zwyczajem – zamiennie używał tych terminów.

który znajduje się całkowicie w porządku realnym” (1963, s. 54), nie będzie żadnych podstaw do stwierdzenia, że coś w robocie zaistniało na sposób niematerialny. I dzięki owemu izomorfizmowi robot obrazuje to, co dzieje się w jego otoczeniu. Mechanizm obrazowania w wypadku podmiotów ludzkich jest, według Sellarsa, zasadniczo taki sam¹⁰.

Niewątpliwie na to, co dzieje się w systemie elektronicznym robota, można spojrzeć nieco inaczej i opisać to w innym języku. Można mianowicie powiedzieć, że określona sekwencja zmian w jego systemie elektronicznym sygnifikuje błysk pioruna. Stwierdza się wtedy izomorfizm w porządku logicznym, zachodzący między zmianami elektronicznymi, pojmowanymi jako swoisty język wewnętrzny robota, a naszym językiem etnicznym. Inaczej mówiąc, traktuje się ową sekwencję jako symbol, którego przekładem na nasz język jest wyrażenie „błysk pioruna”. Jest to jednak zasadne jedynie dlatego, że u podstaw owego izomorfizmu logicznego znajduje się izomorfizm w porządku realnym czy naturalnym między miejscem owej sekwencji w systemie elektronicznym robota a miejscem błysku pioruna w jego zewnętrznym otoczeniu fizycznym.

W tym sensie możemy powiedzieć, że izomorfizm w *porządku realnym* między systemem elektronicznym robota a jego otoczeniem jest presupozycją izomorfizmu w *porządku sygnifikacji* między językiem robota a językiem, którego my używamy” (Sellars 1963, s. 57).

Z pewnością owo „inne” spojrzenie na robota i opis jego zachowania w porządku sygnifikacji muszą zostać opatrzone zastrzeżeniem, że opis ten pierwszorzędnie stosuje się tylko do podmiotów ludzkich. W tym wypadku o sygnifikacji mówi się najczęściej w odniesieniu do wyrażeń określonego języka etnicznego. Typowym przykładem będzie tu następujące stwierdzenie: w języku niemieckim słowo „Mensch” sygnifikuje człowieka. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że stwierdzenie to dotyczy relacji zachodzącej między elementem z porządku sygnifikacji, tj. określonym słowem, a elementem porządku realnego, tj. człowiekiem lub jego naturą. Według Sellarsa bynajmniej tak nie

¹⁰ Charakter i warunki relacji obrazowania omawia Sellars szerzej w rozprawie *Truth and 'Correspondence'* (1963, s. 197-224) oraz w swoich oksfordzkich wykładach im. Johna Locke'a (1968, s. 116-150). We wstępie do tych wykładów zaznacza on (s. IX), że ową podstawową relację obrazowania – czy, innymi słowy, reprezentowania – zachodzącą między elementami *rerum natura*, należy wyraźnie odróżnić od semantycznych pojęć referencji i predykcji.

jest. Stwierdzenie to bowiem tak naprawdę dotyczy dwóch elementów z porządku sygnifikacji, czyli z porządku logicznego, a mianowicie niemieckiego słowa „Mensch” i polskiego słowa „człowiek”. Jest ono niczym innym, jak prostą konstatacją faktu, że jedno słowo jest odpowiednikiem drugiego, czyli że niemieckie słowo „Mensch” ma takie samo użycie, jak polskie słowo „człowiek”. Takie odczytanie wchodzącego tu w grę stwierdzenia mogłoby się spotkać z następującym zarzutem. To drugie stwierdzenie różni się treściowo od tego pierwszego. Dowodem tego jest chociażby to, że jeśli ktoś nie zna użycia słowa „człowiek”, to pierwsze stwierdzenie będzie dla niego niezrozumiałe, drugie zaś może być częściowo zrozumiałe, w tym sensie, że ktoś nie znający znaczenia słów „Mensch” i „człowiek” może się dzięki niemu dowiedzieć, że owe nieznanne mu słowa mają takie samo znaczenie. Z zarzutem tym, jak twierdzi Sellars, łatwo się uporać, dokonując drobnej modyfikacji w sposobie odczytania stwierdzenia, że niemieckie słowo „Mensch” sygnifikuje człowieka. W wyniku dokonania tej modyfikacji stwierdzenie to będzie odczytywane następująco: niemieckie słowo „Mensch” ma takie samo użycie, jak słowo „człowiek” w *naszym* języku. Wykluczona jest w takim wypadku możliwość zrozumienia takiego zdania bez znajomości znaczenia słowa „człowiek”, gdyż z założenia słowo to należy do języka, który jest nam znany i którym się posługujemy. Rozważania tego rodzaju uzasadniają, zdaniem Sellarsa, konkluzję, że „podstawową rolą zdań sygnifikacyjnych jest stwierdzenie, iż dwa wyrażenia, z których przynajmniej jedno należy do naszego słownika, mają to samo użycie” (1963, s. 56).

W jaki sposób wyodrębnienie porządku obrazowania i sygnifikacji w poznaniu intelektualnym przyczynia się do wyjaśnienia izomorfizmu między aktami poznawczymi a tym, czego one dotyczą? W wypadku obrazowania, jak to już było powyżej sygnalizowane, wyjaśnienie owego izomorfizmu jest stosunkowo łatwe. Zachodzi po prostu strukturalne podobieństwo („w sensie współczesnej teorii relacji”, jak niekiedy dodaje Sellars) między tym, co obrazowane, a elementami obrazującymi. Ponadto owe elementy obrazujące są często wywoływane przyczynowo przez to, co obrazują.

W wypadku sygnifikacji, stanowiącej sedno porządku logicznego czy intencjonalnego, rzecz wydaje się bardziej skomplikowana. Stanie się ona jednak mniej skomplikowana i bardziej zrozumiała – jak utrzymuje Sellars – jeśli będziemy pamiętali, że członami relacji sygnifikacji nie są elementy z porządku realnego, oraz jeśli akty intelektualne i ich zawartość pojmiemy na wzór języka, tzn. przez analogię do języka mówionego czy pisanego. Mówiąc w dużym uproszczeniu, akty intelektu, czyli myśli, są aktami mowy

dokonującymi się w naszym „wnętrzu”. Rzecz jasna, analogia ta, jak zresztą każda inna, nie jest w pełni doskonała, gdyż myśli, niezależnie od tego, jak bardzo zbliżone do mowy, nie są przecież układami „wewnętrznych dźwięków” wytwarzanymi przez poruszenia ukrytego „języka mentalnego”. Pod wieloma jednak innymi względami akty intelektu są podobne do aktów mowy, a już z pewnością są tak powiązane z tym, do czego się odnoszą, jak wypowiedzi językowe z tym, o czym one mówią. W tym momencie jednak ktoś mógłby zwrócić uwagę na to, że analogia ta jest bezużyteczna, gdyż powiązanie czy korespondencję wypowiedzi językowych z rzeczywistością wyjaśniamy na ogół przez odwołanie się m.in. do tego, że owe wypowiedzi są przejawami określonych stanów mentalnych, wyrażają takie, a nie inne myśli. To jednak, twierdzi Sellars, nie jest żaden zarzut, gdyż wyjaśnienia tego rodzaju bynajmniej nie przeszkadzają temu, aby pojmować owe myśli, przez analogię do języka, jako swoiste zdania mentalne, których składnikami są słowa mentalne.

Przecież wyjaśniamy zachowanie rzeczy spostrzegalnych zmysłami w kategoriach obiektów, które nie są zmysłowo spostrzegalne (elektronów, pozytronów itd.); jest to jednak zgodne z tym, że to, co nie jest zmysłowo spostrzegalne, pojmujemy przez analogię do tego, co zmysłowo spostrzegalne (Sellars 1963, s. 58).

Analogia ta, wraz tezą, że relacja sygnifikacji nie wyprowadza nas poza porządek intencjonalny, pozwala nam w prosty sposób zrozumieć, utrzymuje Sellars, w jakim sensie akty intelektualne są izomorficzne z tym, do czego się odnoszą, albo – mówiąc językiem tomistycznym – w jakim sensie intelekt staje się w poznaniu rzeczą poznawaną. Powróćmy do przykładu trójkąta i załóżmy, że mamy do czynienia ze zdaniem mentalnym, że ta oto figura jest trójkątem. Myśl ta nie dlatego jest o tym trójkącie, że – jak sądzą tomiści – kształtuje ją w sposób niematerialny natura tego trójkąta, lecz dlatego, że jest to odpowiednik w mowie wewnętrznej zdania języka polskiego: „ta oto figura jest trójkątem”. Izomorfizm w porządku intencjonalnym, konstytuowanym przez relacje sygnifikacji, jest więc niczym innym, jak tożsamością czy podobieństwem przekładu. I tak jak nie ma nic zagadkowego w przekładzie, tak też nie ma nic zagadkowego w izomorfizmie aktów intelektualnych i ich przedmiotów. Rzecz jasna, jeśli przedstawiony powyżej związek sygnifikowania z obrazowaniem jest trafny, to izomorfizm ten zakłada, że intelekt, jako należący do porządku realnego, *obrazuje* świat, a to oznacza, że jest tak powiązany ze światem, jak system elektroniczny robota powiązany jest ze swym otoczeniem. Czym zatem jest ów intelekt należący

do porządku realnego czy naturalnego? Jest on – odpowiada Sellars – tożsamy z naszym centralnym układem nerwowym lub z jakimś jego określonym aspektem¹¹.

3. PROBLEMY Z RELACJAMI

Na podstawie powyżej przedstawionych rozważań Sellarsa wyłania się następujący obraz poznawczego funkcjonowania naszego umysłu i jego relacji do świata. Nasze poznanie ma charakter bądź zmysłowy, bądź intelektualny. To pierwsze dokonuje się wyłącznie w naturalnym porządku realnym, bez udziału naszych zdolności pojęciowych czy językowych. W sensie ścisłym poznanie zmysłowe (albo lepiej: zmysłowa świadomość otaczającego nas środowiska) nie dostarcza nam wiedzy, lecz stanowi jedynie jej warunek konieczny. Wiedzę w sensie właściwym uzyskujemy dopiero na poziomie intelektualnym. W uzyskiwaniu tej wiedzy biorą udział nasze zdolności pojęciowe, które pozwalają nam na intencjonalne odnoszenie się do świata. W wyniku tego odniesienia formujemy myśli o świecie, wyrażane w języku (same myśli pojmowane są, przez analogię do języka, jako zdania mentalne składające się ze słów mentalnych). Owe zdania i słowa, zarówno mentalne, jak i językowe, wiążą się ze światem i jego elementami za pomocą relacji sygnifikacji. Trzeba jednak pamiętać o tym, że wiążą się one z nimi jako elementy tak czy inaczej pojęciowo ujęte czy zwerbalizowane. Relacja sygnifikacji nie wyprowadza nas zatem poza sferę myśli czy języka w ramach porządku intencjonalnego czy logicznego. Wiedza nasza jednak dotyczy świata i jego składników, gdyż ową relację sygnifikacji umożliwia i warunkuje relacja obrazowania zachodząca w porządku realnym między wyrażeniami mentalnymi i językowymi (konkretnymi epizodami mentalnymi, dźwiękami czy napisami) a elementami świata.

¹¹ Jak w takim razie uchylić znany argument Kartezjusza, że intelekt nie może być jakimkolwiek bytem neurofizjologicznym, gdyż dysponujemy bezpośrednią wiedzą dotyczącą tego, że myślimy, oraz tego, o czym myślimy, która bynajmniej nie ukazuje nam naszego myślenia czy intelektu jako czegoś materialnego? Można go uchylić bardzo prosto – utrzymuje Sellars – a mianowicie podważając kluczowe założenie tego argumentu, że bezpośrednia wiedza dotycząca naszych aktów ukazuje je *in propria persona*. „Jeśli odrzuci się tę zasadę, nie ma żadnej absurdalności w idei, że to, co znane nam jest *bezpośrednio* jako *myśli* w kategoriach pojęć analogicznych, może być *in propria persona* stanami neurofizjologicznymi” (Sellars 1963, s. 59).

Pierwsze zasadnicze pytanie, jakie nasuwa koncepcja poznania zaproponowana przez Sellarsa, jest następujące: jaki charakter mają owe koniecznościowe związki zachodzące między poznaniem zmysłowym a intelektualnym oraz obrazowaniem a sygnifikowaniem na płaszczyźnie intelektualnej? Sellars posługuje się w ich charakterystyce kategorią warunku koniecznego, która – chociaż często używana przez filozofów – jest bardzo nieokreślona. Bez bliższej specyfikacji tego, w jaki sposób ta kategoria jest w tym przypadku rozumiana, możemy jedynie dokonać następującej parafrazy stwierdzeń Sellarsa: poznanie intelektualne świata nie jest możliwe bez zmysłowego doznawania czy świadomości świata, a związki intencjonalne czy sygnifikacyjne w poznaniu intelektualnym nie są możliwe bez odpowiednich relacji obrazowania w porządku realnym czy naturalnym. Parafraza taka nie stanowi jednak żadnego postępu analitycznego, gdyż to, że *B* nie jest możliwe bez *A*, jest po prostu innym sposobem powiedzenia, że *A* jest warunkiem koniecznym *B*. Dlaczego jednak samo stwierdzenie koniecznego warunkowania i jego parafraza za pomocą idei możliwości nie są wystarczające? Czegóż więcej można w tym wypadku oczekiwać? Sądzę, że przede wszystkim ukazania mechanizmów owego warunkowania, a tym samym wyjaśnienia, *dlaczego A jest warunkiem koniecznym B*. W wypadku epistemologii Sellarsa brakuje zwłaszcza bliższej charakterystyki owego warunkowania w odniesieniu do relacji obrazowania i sygnifikowania w poznaniu intelektualnym. Innymi słowy, nie bardzo wiadomo, w jaki dokładnie sposób porządek pojęciowy poznania jest zlokalizowany w porządku przyczynowym świata, chociaż kwestię owej lokalizacji uważa Sellars za bardzo istotną dla swojej filozofii (zob. np. 1973, s. 286). Co więcej, wydaje się, że ze stanowiskiem Sellarsa wydają się jak najbardziej zgodne co najmniej dwa rozwiązania tej kwestii.

Podkreślanie istnienia dwóch niesprowadzalnych do siebie porządków oraz twierdzenie, że jeden z nich jest warunkiem koniecznym drugiego, zdają się narzucać takie oto proste rozwiązanie: są to różne porządki, z których jeden jest niejako nabudowany na drugim. Dlatego właśnie ten drugi, w tym wypadku szeroko rozumiany porządek logiczny, nie może istnieć bez tego pierwszego, czyli porządku realnego lub naturalnego. Jak to ujmuje McDowell (1998, s. 433 oraz 1999, s. 43), Sellars wytycza granicę, poniżej której znajdują się charakterystyki tego, co dzieje się w porządku naturalnym, a powyżej – charakterystyki tego, co dzieje się w porządku logicznym czy intencjonalnym. Chociaż charakterystyki te się dopełniają i nie należy ich od siebie nadmiernie izolować, to jednak błędne jest przypuszczenie, że charakterystyki znajdujące się poniżej tej granicy mogą odgrywać rolę charak-

terystyk zlokalizowanych powyżej tej granicy. To zaś implikuje, że nie jesteśmy w stanie zrozumieć stanów czy epizodów intencjonalnych „w kategoriach aktualizacji jedynie naturalnych zdolności – zdolności, które ich podmioty mają od chwili urodzenia lub których nabywają w procesie czysto zwierzęcego dojrzwania” (McDowell 1999, s. 43). Niektóre wypowiedzi Sellarsa sugerują jednak, że nie o taki obraz obu tych porządków mu chodzi. Z tego, że istnieją dwa rodzaje niesprowadzalnych do siebie charakterystyk, nie należy wnosić, że istnieją dwa różne, chociaż ściśle powiązane, porządki ontologiczne, a mianowicie czysto naturalny wymiar czy aspekt poznania oraz jego wymiar czy aspekt intencjonalny. Z punktu widzenia ontologicznego poznanie i jego wytwory należą całkowicie do porządku naturalnego, a związek porządku logicznego czy intencjonalnego z porządkiem realnym czy naturalnym „jest ostatecznie sprawą odgrywania ról przez pewne elementy porządku realnego” (Sellars 1963, s. 57). Tak właśnie należy rozumieć stwierdzenie, że intelekt sygnifikuje świat *na mocy* tego, że go obrazuje, albo, bardziej konkretnie, że np. zdanie językowe lub mentalne „ta oto figura jest trójkątem” sygnifikuje tę oto trójkątną figurę (a dokładniej, sygnifikuje *moje* ujęcie mentalne lub językowe owego faktu) *na mocy* tego, że zachodzi relacja obrazowania między odpowiednimi obiektami naturalnymi (stanem neurofizjologicznym albo dźwiękiem czy napisem a daną figurą geometryczną)¹². Skoro jednak istnieje ostatecznie tylko jeden porządek, mianowicie naturalny, a wszystko inne sprowadza się do funkcji pełnionych przez elementy owego porządku, to jak w takim razie wytłumaczyć niesprowadzalność intencjonalnej charakterystyki poznania do jej charakterystyki naturalnej?

Co więcej, istnieją podstawy, by utrzymywać, że owe charakterystyki są do siebie niesprowadzalne, m.in. z tego powodu, że między elementami przez nie wyróżnianymi zachodzą swoistego rodzaju relacje, a zwłaszcza relacje sygnifikowania elementów porządku naturalnego przez naszą myśl i język. Gdyby było tak, jak chce Sellars, tj. że z jednej strony są związki sygnifikacji tylko w porządku intencjonalnym, a z drugiej relacje naturalne tylko w porządku realnym, wówczas sensowna byłaby hipoteza, że tak naprawdę

¹² McDowell interpretuje wypowiedzi Sellarsa o tym, że intencjonalne sygnifikowanie zachodzi *na mocy* naturalnego obrazowania, w taki sposób, aby nie wymagały one ontologicznej identyfikacji porządku naturalnego z porządkiem intencjonalnym. Uważa on, że są one jedynie wyrazem przeświadczenia o *częściowej* (a nie pełnej) konstytucji porządku intencjonalnego przez porządek naturalny (1998, s. 483 i 485). Chociaż niektóre fragmenty pism Sellarsa sugerują taką interpretację, inne zdają się wyraźnie przemawiać na rzecz tego, że kryje się za tym teza o pełnej tożsamości obu porządków.

są to tylko dwa różne sposoby ujęcia czy opisu tego samego. Jeżeli jednak, oprócz tych niejako horyzontalnych związków w ramach odpowiednich porządków, dopuścimy jeszcze swoiste związki wertykalne między porządkiem intencjonalnym a naturalnym, to hipoteza o ontologicznej tożsamości obu porządków staje się zupełnie niewiarygodna. Rzecz jasna, Sellars stanowczo zaprzecza, że takie swoiste związki wertykalne zachodzą, zwłaszcza że elementy porządku intencjonalnego mogą sygnifikować elementy porządku realnego. Czy jednak Sellars podaje jakieś przekonujące argumenty, że takich związków nie ma i nie może być? Jest to drugie zasadnicze pytanie skierowane pod adresem jego przedstawionej powyżej koncepcji poznania.

W odczycie *Being and Being Known* oraz w innych pismach Sellarsa trudno się takich argumentów doszukać. To, że rozmaite stwierdzenia na temat sygnifikacji, dotyczące np. tego, że niemieckie słowo „Mensch” sygnifikuje człowieka, można sparafrazować jako stwierdzenia, w których chodzi o związki między wyrażeniami jakiegoś języka a wyrażeniami *naszego* języka, może tu stanowić jedynie argumentację pomocniczą, wspierającą jakiś główny i bardziej zasadniczy argument, że stwierdzeń tych nie należy odczytywać dosłownie, ponieważ nie ma autentycznych relacji sygnifikacji wiążących elementy porządku intencjonalnego z elementami porządku realnego. Co może pretendować do roli takiego zasadniczego argumentu? Proponuję odpowiedzieć na to pytanie, powracając do początkowego etapu rozważań Sellarsa. Występuje on tam wyraźnie przeciwko koncepcji poznania, w myśl której akty poznawcze nie mają swojej własnej natury i różnią się jedynie tym, do czego się odnoszą. Tego typu stanowisko uważa on za mało atrakcyjne, gdyż prowadzi ono do postulowania istnienia osobliwych sfer bytowych lub przedmiotów. W teorii poznania należy raczej obrać drogę przypisywania aktom poznawczym swoistej natury wewnętrznej, która jest w autentycznym poznaniu skorelowana z elementami świata realnego. Dlaczego jednak – mógłby ktoś zapytać – Sellars wyklucza możliwość, że owo „skorelowanie” to nie takie czy inne związki zachodzące wyłącznie w porządku naturalnym, lecz po prostu odpowiednia relacja sygnifikacji zachodząca między składnikami porządku intencjonalnego (aktami poznawczymi) a elementami porządku naturalnego? Być może dlatego, że sądził on, iż dopuszczenie zachodzenia takich relacji wcześniej czy później doprowadzi nas do nieatrakcyjnego i obciążonego ontologicznymi trudnościami stanowiska, w myśl którego akty poznawcze nie mają swojej wewnętrznej natury i różnią się ostatecznie jedynie tym, do czego się odnoszą. Jeśli jednak taki jest faktycznie zasadniczy argument Sellarsa, to można go podważyć, gdyż – jak

trafnie zauważa McDowell – opiera się on na nieuprawnionym pominięciu możliwości poglądu, według którego akty poznawcze mają swoją wewnętrzną naturę i jednym ze składników tej natury jest odniesienie do takich czy innych przedmiotów. Krótko mówiąc, Sellars nie widzi możliwości pogodzenia idei wewnętrznych natur aktów poznawczych, a w szczególności aktów intelektualnych, z ideą ich bezpośredniego odniesienia do rzeczywistości, gdyż nie dostrzega, że różnica w zakresie tego, czego owe akty dotyczą, „może sama być różnicą wewnętrzną aktów intelektualnych” (McDowell 1998, s. 481). Jeśli więc taki jest zasadniczy argument Sellarsa, to jest on nietrafny, gdyż nie uwzględnia wszystkich wchodzących tu w grę możliwości.

W tej sytuacji wiarygodności nabiera przypuszczenie, że zasadnicze powody sprzeciwu Sellarsa wobec istnienia relacji sygnifikacji łączących elementy porządku intencjonalnego z elementami porządku realnego nie mają charakteru jakiegoś mniej lub bardziej konkluzywnego argumentu, lecz raczej charakter naturalistycznego założenia, iż ostatecznie istnieje tylko to, co się stwierdza w naukach przyrodniczych: że nauka jest miarą wszystkich rzeczy¹³. Krótko mówiąc, realne jest tylko to, co naturalne, w wąskim rozumieniu tego słowa. Nie ma zatem relacji sygnifikacji łączących elementy porządku intencjonalnego z elementami porządku realnego, ponieważ nie dadzą się one pogodzić z naturalistycznym lub „naukowym” obrazem świata. Odrzucenie lub istotna modyfikacja tego obrazu powoduje, że niektóre istotne tezy składające się na Sellarsowską teorię poznania i decydujące o jej specyfice pozbawione zostają podstaw¹⁴.

¹³ Sellars *explicite* opowiada się za tym założeniem w części IX swojej najbardziej znanej i wpływowej rozprawy *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1963, s. 127-196). W szczegółowym komentarzu do tej rozprawy W. A. de Vries i T. Triplett (2000, s. 108-116) rozważają rozmaite – mniej i bardziej radykalne – interpretacje tego fundamentalnego założenia.

¹⁴ Inspiracją do napisania tego artykułu stanowiło seminarium Prof. Johna McDowella na temat filozofii Wilfrida Sellarsa, na które uczęszczałem w pierwszym semestrze roku akad. 2000/2001, przebywając na Wydziale Filozofii University of Pittsburgh jako stypendysta Polsko-Amerykańskiej Komisji Fulbrighta.

BIBLIOGRAFIA

- D e l a n e y C. F., L o u x M. J., G u t t i n g G., S o l o m o n W. D. (1977), *The Synoptic Vision: Essays on the Philosophy of Wilfrid Sellars*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- D e V r i e s W. A., T r i p l e t t T. (2000), *Knowledge, Mind, and the Given: Reading Wilfrid Sellars's „Empiricism and the Philosophy of Mind”*, Indianapolis: Hackett.
- H a l d a n e J. (1997), *Forms of Thought*, w: *The Philosophy of Roderick M. Chisholm*, ed. L. E. Hahn, Chicago: Open Court, s. 149-170.
- M c D o w e l l J. (1998), *Having the World in View: Sellars, Kant, and Intentionality [The Woodbridge Lectures 1997]*, „*The Journal of Philosophy*”, 95, s. 431-491.
- M c D o w e l l J. (1999), *Sellars's Transcendental Empiricism*, w: *Rationalität, Realismus, Revision*, Hrsg. J. Nida-Rümelin, Berlin: De Gruyter, s. 42-51.
- S e l l a r s W. (1963), *Science, Perception and Reality*, London: Routledge & Kegan Paul.
- S e l l a r s W. (1968), *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, London: Routledge & Kegan Paul.
- S e l l a r s W. (1975), *Autobiographical Reflections*, w: *Action, Knowledge and Reality: Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars*, ed. H.-N. Castañeda, Indianapolis: Bobbs-Merrill, s. 277-293.
- S t ę p i e ń A. B. (1978), *Aktualne spory o naturę i rolę poznania*, „*Zeszyty Naukowe KUL*”, 21, nr 1, s. 34-39 [przedruk w: A. B. S t ę p i e ń, *Studia i szkice filozoficzne*, t. I, Lublin: RW KUL 1999, s. 108-114].

KNOWLEDGE AND BEING
IN THE EPISTEMOLOGY OF WILFRID SELLARS

S u m m a r y

Wilfrid Sellars very often expounds his philosophical views in an historical context. In his paper „Being and Being Known” Sellars gives a succinct account of his epistemology while at the same time discussing the Thomistic conception of sensory and intellectual knowledge. His aim in that paper is to provide a plausible interpretation of the doctrine that both the senses and the intellect are informed by the nature of external objects, and thus our cognitive acts are isomorphic with their objects. Sellars claims that there are two dimensions to that isomorphism, and that those separate dimensions are conflated by the Thomists, as well as by other philosophers. That is to say, there is isomorphism in the real or the natural order, and there is isomorphism in the intentional or the logical order. Sellars insists that in sensory cognition isomorphism holds merely in the real order. By contrast, intellectual knowledge is

based upon the isomorphism of the intentional order. However, that isomorphism obtains *in virtue of* specific relations holding in the real order. Thus those two orders are intimately connected. Unfortunately, Sellars does not fully elaborate the nature of the connections between those two orders. I argue that in light of his commitment to ontological naturalism, Sellars should claim that ultimately there is only one isomorphism, namely the isomorphism in the real order. I suggest that his insistence that there are no genuine semantical relations holding between the elements of the intentional and the real supports such an interpretation.

Summarized by the Author

Słowa kluczowe: epistemologia, poznanie, tomizm, W. Sellars.

Key words: epistemology, cognition, Thomism, W. Sellars.