

# Adriana Schetz

---

## Alternatywizm w teorii percepcji

---

Diametros nr 14, 85-104

---

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Alternatywizm w teorii percepcji

*Adriana Schetz*

Artykuł ten prezentuje alternatywizm, stanowisko, które łączy w sobie dwie idee: pewien nienaiwny wątek realizmu naiwnego z reprezentacjonizmem. Jest ono rezultatem próby zmierzenia się z niektórymi problemami związanymi ze zjawiskami iluzji i halucynacji percepcyjnych. Będę argumentować, że formułuje ono przekonującą strategię obrony realizmu nienaiwnego. W pierwszej części artykułu zasygnalizuję tło współczesnego sporu o naturę doświadczenia percepcyjnego. Następnie, w drugiej części, przejdę do charakterystyki alternatywizmu, stanowiska głoszonego przez Johna Hinton, M.G.F. Martina, Johna McDowella oraz Paula Snowdowna. Daje się ono sprowadzić do twierdzenia, że prawidłowa charakterystyka doświadczenia percepcyjnego odwołuje się do alternatywy dwóch członów i przybiera następującą formę: doświadczenie percepcyjne jest albo doświadczeniem weredycznym, albo doświadczeniem nieweredycznym. Nie istnieje wspólny czynnik dla treści doświadczenia pierwszego i drugiego typu. W trzeciej części artykułu zaproponuję pewną modyfikację alternatywizmu, która uzupełnia stanowisko Martina o wątek reprezentacjonizmu w wersji Michaela Tye'a. Na koniec krótko omówię zarzut przeciwko alternatywizmowi odwołujący się do problemu z nieprzechodnością relacji nieodróżnialności oraz zaproponuję możliwe go przewycięzenie.

### 1. Percepcyjna obecność

Gdy patrzymy na przedmiot, który widzimy po raz pierwszy w życiu i wyrobiamy sobie reprezentację tego przedmiotu nie oznacza to, że treść naszej reprezentacji nie jest *o tym* przedmiocie. Po prostu nie wiemy, *jako co* go widzimy. Twierdzenie, że zanim dowiemy się, że ów przedmiot jest np. akceleratorem nie widzimy go jako akceleratora wypływa z błędnej interpretacji intencjonalizmu. *Bycie o czymś* reprezentacji nie oznacza świadomego rzutowania wiedzy propozy-

cjonalnej podmiotu na własności przedmiotu percepcji. To raczej przedmioty są dane percepcji na różne sposoby w zależności od rozmaitych czynników. Nawet, jeśli nie wiemy, jako co widzimy dany przedmiot, potrafimy zazwyczaj identyfikować go w sposób ostensywny. Znane są eksperymenty, w których obserwatorowi pokazuje się przez określony czas odcień danej barwy. Następnie ma on wskazać na palecie barw odcień, który widział. Jeśli od postrzegania barwy do polecenia wskazania jej na palecie nie minie zbyt długi okres czasu, zadanie zostaje zazwyczaj wykonane bez problemu. Natomiast zwiększenie dystansu czasowego między fazami eksperymentu przekłada się wyraźnie na trudności z prawidłową klasyfikacją barw. Pozwala to przypuszczać, że to raczej pamięć i uwaga, a nie zdolność tworzenia pojęć wpływa na umiejętności dostrzegania podobieństw i różnic między własnościami przedmiotów danych w percepcji wzrokowej, co ostatecznie przekłada się na zdolności klasyfikacyjne. Jest to wniosek zaskakujący, gdyż uprzywilejowuje tzw. procesy niższego rzędu w wydawałoby się tak abstrakcyjnej czynności, jaką jest dostrzeganie podobieństwa. Utworzenie pojęcia widzianej barwy, a zatem sformułowanie pewnych przekonań na jej temat<sup>1</sup>, z pewnością ułatwiłoby zadanie, nie jest jednak warunkiem koniecznym dla zdolności dostrzegania podobieństw i różnic. Odrzucam warunek zdolności tworzenia pojęć jako konieczny, aby można było mówić o percepcji<sup>2</sup>. Mimo wszystko wydaje się, że podmiot musi dysponować jakimś kryterium klasyfikacyjnym. Co to więc znaczy, że reprezentacje percepcyjne są o przedmiotach w świecie? Co to znaczy, że przedmioty dane są podmiotowi na rozmaite sposoby?

Autorzy argumentujący na rzecz *qualiów*, tj. jakości fenomenalnych, chętnie odwołują się do przykładów iluzji percepcyjnych oraz halucynacji mających rzekomo świadczyć przeciwko reprezentacjonizmowi, stanowisku sprowadzającemu treść doświadczenia percepcyjnego do własności przedmiotów w świecie danych

<sup>1</sup> Aby wyrobić sobie pojęcie np. rambutanu muszę wiedzieć, że jest to owoc (lub drzewo), że nie jest on tym samym, co litchi, choć go przypomina, że pochodzi z Malezji, itd. Pojęcia są więc złożone z przekonań. Nie klóci się to z faktem, że przekonania składają się z pojęć. Tak rozumiany holizm semantyczny nie ma wpływu na prowadzone tu rozważania.

<sup>2</sup> Zdaję sobie sprawę z tego, że twierdzenie, iż percepcja może mieć charakter niepojęciowy wymaga osobnego argumentu. Nie formułuję go jednak w tym miejscu, gdyż wspomniana kwestia nie jest istotna dla prowadzonych tu rozważań. W sprawie możliwego kształtu argumentacji na rzecz niepojęciowego charakteru przynajmniej niektórych treści percepcyjnych zob. niżej.

podmiotowi w pewien sposób. obrońcy *qualiów* przed redukcją bądź eliminacją, *qualiofile*<sup>3</sup>, twierdzą, że jakości fenomenalne są w zasadzie „o niczym” w przeciwieństwie do treści reprezentacji mentalnych, które są „o czymś” w świecie. Mimo tego, *qualia* są tak samo realne, jak reprezentacje mentalne. Ayer [1940] twierdzi, że skoro ktoś doznaje iluzji, że  $\Phi$ , to musi jakoś istnieć owo  $\Phi$ , które nie jest identyczne z przedmiotem wywołującym  $\Phi$ . Jeśli ktoś ma wrażenie wzrokowe eliptycznego kształtu monety, to pomimo, że sama moneta jest okrągła, podmiot doznaje czegoś istniejącego jako elipsa, bez względu na odium jakie ten fakt budzi. Austin [1993] w swojej odpowiedzi na argument Ayera skupia się zasadniczo na braku przejścia od faktu, że ktoś ma wrażenie, że  $\Phi$ , do faktu, że istnieje owo  $\Phi$ . Dziś krytyka ta, powszechnie znana, pojawia się niemal wszędzie tam, gdzie próbuje się bronić jakiejś formy realizmu epistemologicznego. Nie jest tak, że świat jest dany podmiotowi percepcji „za zasłoną zmysłów”, gdyż z faktu, że na przykład mam wrażenie czegoś niezrównanie pięknego nie wynika, że mam niezrównanie piękne doznanie wzrokowe, zaś z faktu, że mam doznanie pozbawionej harmonii melodii nie wynika, że mam pozbawione harmonii doznanie słuchowe. Podobnie z faktu, że mam doznanie elipsy, nie wynika, że mam eliptyczne wrażenie wzrokowe<sup>4</sup>.

Aby nie opowiadać się za przekonaniową teorią percepcji (Armstrong [1982]) łączącą doznania percepcyjne z formułowaniem przekonań, wprowadza się wymóg aktualnej obecności percypowanej sceny. Akt percepcji weredycznej tym różni się od zajmowania postawy propozycjonalnej (żywienia przekonania), że zakłada aktualne istnienie przedmiotu swojego aktu. Tym, co decyduje, iż mam percepcję turkusowej ściany jest ta konkretna ściana, która aktualnie wypełnia moje pole wzrokowe. Mogę przejść do sąsiedniego pokoju i nadal myśleć o turkusowej ścianie w pracowni, nie mogę jej jednak zobaczyć w pokoju dziennym. Oczywiście mogę żywić przekonania na temat przedmiotu, który jest mi aktualnie dany, niemniej aktualny dostęp percepcyjny do przedmiotu nie stanowi warunku koniecznego dla żywienia przekonania na jego temat. W tym miejscu zazwyczaj

<sup>3</sup> Określenie „qualiofil” prawdopodobnie wymyślił J. Levine. Por. Levine [2001] np. s. 134.

<sup>4</sup> Zasadniczo G.E. Moore również dokładnie omówił różnicę między czymś, co jest przedmiotem doznań, a samym faktem doznawania (zob. Moore [1995]).

podejmuje się próbę ustalenia zasady indywidualizowania myśli i doświadczeń percepcyjnych, tj. poszukuje się podstawy decydującej, iż dana myśl odnosi się do pewnego konkretnego przedmiotu, a pewne doświadczenie percepcyjne jest o konkretnym obiekcie. Problem ten podejmuję jednak w innym artykule<sup>5</sup>.

Co ciekawe, qualiofile odczytują warunek aktualnej obecności, tak bliski realistom, jako przesłankę dla fenomenalizmu. Twierdzą, że skoro możliwe są halucynacje percepcyjne, to z natury zjawiska percepcji wynika, że musi istnieć aktualnie dany przedmiot tych halucynacji, myląc ów przedmiot ze sposobem, na jaki jest on dany. Sięgając do historii myśli filozoficznej należałoby w tym miejscu użyć określenia dana zmysłowa. Gdy mam halucynację turkusowej ściany, widzę daną zmysłową. Konsekwentny wgląd w historię pojęcia danej zmysłowej zobowiązuje do pokornego uznania, że jest to kolejna kategoria, która ma tyleż znaczeń, co użytkowników. Ze względu na podpowiadany przez rozsądek umiar co do objętości tekstu niniejszego studium, nie podejmę wątku ustalania znaczenia terminu „dana zmysłowa”. W każdym razie to, co fenomenaliści rozumieją przez aktualnie dane, sprowadza się do bytu mentalnego, a nie, jak zakłada realizm, elementu świata niezależnego od umysłu podmiotu percepcji.

Adwersarze qualiofilów – qualiofoby<sup>6</sup> – tworzą zasadniczo dwa obozy. Albo uważają, że *qualia* mogą być zredukowane do czegoś innego, tj. stanów mózgu (np. P. Churchland, P.S. Churchland), stanów intencjonalnych (np. J. Searle), stanów intencjonalno-behawioralnych (np. D.C. Dennett) itp., albo że są redundantne, gdyż *de facto* nie istnieją stany czy własności o charakterystyce przypisywanej *qualiom* (np. M. Tye, D. Rosenthal, J. Kim, G. Harman, *resp.* D.C. Dennett). Debata reprezentacjonistów (qualiofobów) z antyreprezentacjonistami (qualiofilami) jest powszechnie znana tym, którym bliska jest współczesna filozofia umysłu. Wobec tego faktu, aby nie powtarzać tego, co wiadome, proponuję poniżej przyrzeć się stanowisku, które wychodzi w swojej reakcji na wyzwanie qualiofilów z nieco innego punktu widzenia aniżeli reprezentacjonizm. Mam na myśli alternatywizm, który nie został pomyślany jako samodzielne stanowisko, ale raczej strategia obronna wobec argumentów z iluzji i halucynacji, i sam w sobie nie przesądza

<sup>5</sup> Schetz [w przygotowaniu].

<sup>6</sup> Levine [2001] np. s. 131.

sporu ani na rzecz fenomenalizmu, ani na rzecz reprezentacjonizmu. Dużą zaletą alternatywizmu jest również to, że rozważanie zjawiska percepcji nieweredycznej na jego kanwie, nie wika w problemy związane z interpretacją wieloznaczonej kategorii danej zmysłowej.

## 2. Alternatywizm

Teza alternatywizmu brzmi następująco:

**T1** Warunki przypisywane percepcji zgodnej z rzeczywistością są inne, niż warunki przypisywane percepcji niezgodnej z rzeczywistością, tj. wizualizacjom, halucynacjom, iluzjom.<sup>7</sup>

Alternatywizm jest poglądem, który pozwala pogodzić pewną „nienaiwną” ideę realizmu naiwnego z pewną „niereprezentacjonistyczną” ideą reprezentacjonizmu. Ta pierwsza wiąże się z przekonaniem, że zgodne z rzeczywistością doświadczenie percepcyjne jest powodowane przez przedmioty w świecie niezależnym od umysłu. Druga głosi, że niekiedy zdajemy się postrzegać coś, czego nie ma w polu widzenia, lub coś, co wygląda w rzeczywistości inaczej. Martin w następujący sposób charakteryzuje alternatywizm:

Alternatywizm odnośnie do doświadczeń percepcyjnych w moim rozumieniu stanowi teorię, która stara się podtrzymać realistyczno-naiwną koncepcję percepcji zgodnej [*veridical*] z rzeczywistością pomimo wyzwania ze strony argumentu z halucynacji. [...] [A]lternatywista twierdzi, że w przypadku zgodnej z rzeczywistością percepcji takiej, jak doświadczenie, które obecnie masz, twój epizod doświadczenia jest tego rodzaju, że nie występowałby, gdybyś miał halucynację. Do wspólnej strategii argumentów z halucynacji należy to, że pokazują one, iż to, co jest prawdziwe o halucynacjach, musi być prawdziwe o percepcjach. [...]. Alternatywista upierając się, że zgodne z rzeczywistością doświadczenie percepcyjne jest innego rodzaju niż halucynacje, zaprzecza jakoby którakolwiek z koncepcji halucynacji

---

<sup>7</sup> Martin [2006] s. 357. T1 jest inspirowana ideą Johna McDowella. McDowell [1994/2003] twierdzi, że percepcje zgodne z rzeczywistością oraz percepcje niezgodne z rzeczywistością mają wspólną własność czy czynnik wyższego rzędu. Alternatywizm w rozpatrywanej w tym artykule wersji przeciwstawia się takiej możliwości dowodząc, że są to dwa różne doświadczenia nie tworzące wspólnego typu nawet wyższego rzędu.

podważała naszą koncepcję zgodnych z rzeczywistością percepcji rozumianych jako relacje z niezależnymi od umysłu przedmiotami<sup>8</sup>.

W pełni zgadzam się z Martinem, że można wskazać na wspólną strategię zwolenników argumentu z halucynacji. Polega ona na włączeniu ustaleń dotyczących zjawiska halucynacji do charakterystyki zjawiska percepcji weredycznej bez choćby próby ustalenia, co decyduje, iż w jednym przypadku nie mówimy o percepcji, w drugim zaś to czynimy. Do tego wątku wrócę jeszcze za chwilę.

Alternatywizm odróżniając doświadczanie zmysłami świata od doświadczania iluzji lub halucynacji (czy raczej przeżywania iluzji czy halucynacji) definiuje percepcję w kategoriach zgodności z rzeczywistością. Nie oznacza to jednak, że przypisuje reprezentacjom percepcyjnym wartość logiczną prawdziwości w takim sensie, w jakim prawdę przypisuje się sądom. Percepcja jest zgodna z rzeczywistością wtedy i tylko wtedy, gdy jest powodowana przez istniejący niezależnie od niej przedmiot fizyczny, który jawi się jej w sposób mu właściwy<sup>9</sup>. Zatem, gdy alternatywista ma doznanie eliptycznego kształtu monety, nie znaczy to, iż twierdzi on, że moneta ma kształt elipsy. Percepcja jest zgodna z rzeczywistością, gdyż moneta w danych warunkach ma prawo jawić się jako wypełniona kolorem elipsa<sup>10</sup>.

Stanowisko alternatywizmu asymiluje dwa dalsze warunki. Załóżmy, że mam doświadczenie wzrokowe połyskującej monety. To, co się rozumie przez doświadczenie wzrokowe, jest nieodróżnialne od tego, co jest rozumiane przez zgodne z rzeczywistością doświadczenie wzrokowe. Twierdząc, że mam doświadczenie wzrokowe monety, nie zakładam, że mam jej halucynację, lecz że faktycznie widzę monetę. Nie chodzi tu jednak o jakąś inklinację podmiotu do czynienia pewnych założeń co do statusu ontycznego percypowanej sceny. Mowa raczej o zjawisku określanym mianem poczucia percepcyjnej obecności, które występuje nawet wówczas, gdy sztucznie ogranicza się napływ bodźców do receptorów, a

---

<sup>8</sup> Martin [2006] s. 354.

<sup>9</sup> Określenie „alternatywizm” jest przekładem angielskiego „disjunctivism”. Zgodność z rzeczywistością w sensie, w jakim posługuje się tym pojęciem alternatywizm, określana jest w języku angielskim słowem „veridical”, dla odróżnienia od słowa „true”.

<sup>10</sup> Więcej na ten temat w Schetz [w druku].

jest czymś zupełnie standardowym w przypadku ślepoty na zmiany (*change blindness*) czy obecności kontinuum przestrzennego, gdy np. dotykamy jakiegoś przedmiotu z zamkniętymi oczami, o której pisał już Husserl i Merleau-Ponty<sup>11</sup>. Poczucie percepcyjnej obecności przedmiotu czy jego własności występuje zarówno w warunkach weredycznej percepcji, jak i w sytuacji doświadczania halucynacji. Wówczas nawet gruntowna analiza doświadczenia podmiotu ulegającego halucynacji nie pozwala wskazać czynnika odróżniającego weredyczną percepcję np. szczura śpiącego na mojej kanapie od doświadczenia nieweredycznego tego samego rodzaju. Zatem:

T2 Pojęcie doświadczenia percepcyjnego rzeczy *r* jest pojęciem sytuacji nieodróżnialnej na drodze refleksji od zgodnego z rzeczywistością doświadczenia percepcyjnego rzeczy *r*.<sup>12</sup>

Michael G.F. Martin odwołując się do zasady wyrażonej tu w T2 przez *nieodróżnialność* rozumie to, że pewien *x* jest taki, że nie jest możliwe *wiedzieć na drodze refleksji*, że *x* nie jest jednym z doświadczeń zgodnych z rzeczywistością. Doświadczenia percepcyjne są nieodróżnialne wówczas, gdy ich podmiot nie jest *przekonany* o tym, że są one innego rodzaju. Zatem Martin ma na myśli sytuację, w której podmiot jest uprawniony do bycia przekonanym, że ma percepcje tego samego typu, tj. zgodne z rzeczywistością. Pojęcie nieodróżnialności *na drodze refleksji* wyjaśnia zaś powołując się na przytaczany w dyskusji ze sceptycyzmem scenariusz Kartezjusza, w którym złośliwy demon łudzi nasze zmysły. W takiej sytuacji nie ma możliwości, aby wiedzieć, iż to, co widzimy, nie istnieje niezależnie od naszego umysłu<sup>13</sup>. Zatem przekonania na temat tego, czego doznajemy, są takie, jak

---

<sup>11</sup> Więcej na temat poczucia percepcyjnej obecności w: Noë [2004] s. 59-65.

<sup>12</sup> Martin [2006] s. 363.

<sup>13</sup> Wydaje się, że Martin nie musi, jak to określa, „brać w nawias” dodatkowych informacji wyjaśniających podmiotowi, iż doznaje on właśnie halucynacji, aby uzyskać wniosek o nieodróżnialności na drodze refleksji. Kartezjański scenariusz jest pomyślany tak, że już w punkcie wyjścia zakłada, iż nie możemy wiedzieć, że w naszych doznaniach nie jawią się rzeczywiste przedmioty. Nawet bowiem, gdybyśmy pamiętali, że ktoś nas przyprowadził, jak to opisuje Martin, do budynku William James Hall, gdzie znajduje się symulator pobudzeń korowo-wzrokowych i zapowiedział, że nas do niego podłączy wywołując najróżniejsze doświadczenia wzrokowe, które będą przedstawiały nieistniejące przedmioty, nie możemy mieć pewności (nie możemy wiedzieć), że to wspomnienie nie jest częścią całej halucynacji. Por. Martin [2006] s. 363-5.



przekonania na temat tego, czego doznajemy, gdy mamy percepcję zgodną z rzeczywistością. Zauważmy jednak, że ostatecznie scenariusz kartezjański przewiduje nieodróżnialność percepcji zgodnej z rzeczywistością od halucynacji. W przeciwieństwie do scenariusza Hume'a, ustala on pewne istotne dla halucynacji warunki i następnie prowadzi do konkluzji, iż dotyczą one również w sposób istotny doświadczeń percepcyjnych zgodnych z rzeczywistością. W przeciwieństwie do tego Hume analizuje percepcję taką, jaką jest ona dana podmiotowi w standardowych okolicznościach. Choć wynikiem tej analizy jest sceptycyzm co do możliwości wiedzy na temat świata zewnętrznego, to zgadzam się z Martinem, że to ustalenia Hume'a dają poważniejsze podstawy, by poczuć się odgradzonym od niezależnego od percepcji świata, niż scenariusz kartezjański. Dlaczego fakt, że w wyniku halucynacji mamy do czynienia ze stanem mentalnym „odgradzającym” nas od świata takiego, jakim on jest, ma się przekładać na to, jaka jest percepcja zgodna z rzeczywistością? W percepcji sceny mamy poczucie tego, że świat jest właśnie takim, jakim nam się jawi. I choć jest to przekonanie zbyt naiwne, by mógł je zaakceptować Hume krytykujący „nawyki psychologiczne”, a może nawet błędne i nieuprawnione, to z pewnością nieuprawniona jest ekstrapolacja przez Kartezjusza konkluzji sformułowanej w wyniku rozpatrzenia niestandardowej sytuacji (halucynacji) do przypadków standardowych (do percepcji).

Bez względu na to, co myślimy na temat zamieszania wywołanego w filozofii przez ideę kartezjańskiego wątpienia metodycznego, z pewnością jest coś uderzająco zastanawiającego w jego refleksji na temat własności doświadczeń nieweredycznych i percepcji. Nie istnieje żadne kryterium pozwalające odróżnić na drodze samej refleksji doświadczenie nieweredyczne od percepcji. Pod względem fenomenalnym nawet w przypadku tzw. przyczynowo dobranej halucynacji<sup>14</sup>, tj. halucynacji, która jest wywołana przyczynowo przez ten sam przedmiot, co per-

<sup>14</sup> Przykładem przyczynowo dobranej halucynacji jest doświadczenie prezentujące podmiotowi jakiś przedmiot w sposób niebezpośredni, *stricte* niestandardowy. Można sobie wyobrazić sytuację, w której na dźwięk dzwonka do drzwi otwieram i widzę w progu osobę X. Jestem przekonana, że to jest X, gdy tymczasem niczego nieświadoma patrzę na taflę lustra prezentującą obraz X-a stojącego w innej części klatki schodowej. Argumentację tego typu można krytykować za pomylenie halucynacji z iluzją oraz niepożądaną konsekwencję nakazującą uznać wszelkiego rodzaju dane zmysłowe (a zatem byty pośrednie w procesie percepcji) za przesądające o nieweredycznym charakterze percepcji. Wówczas zwykle wymyśla się inne przykłady przyczynowo dobranych halucynacji.

cepcja weredyzna, niemniej w niestandardowy sposób, nie ma możliwości podania własności odróżniających te stany. Spostrzeżenie to prowadzi do kolejnej tezy, która charakteryzuje alternatywizm:

**T3** Dla fenomenalnego charakteru doświadczeń wzrokowych, które są odpowiednio przyczynowo dobranymi halucynacjami, charakterystyczne jest wyłącznie to, iż są one nieodróżnialne od odpowiedniej percepcji wzrokowej, jako tego, co jest.<sup>15</sup>

Jak wskazuje T3, halucynacja przypomina percepcję tylko w tym, że nie jest na drodze refleksji od niej odróżnialna<sup>16</sup>. Ustalenia dotyczące przyczynowo wywołanego doświadczenia percepcyjnego zgodnego z rzeczywistością nie dotyczą, jak wcześniej była o tym mowa, halucynacji (T1). Alternatywizm jest zatem stanowiskiem, które przyjmuje, że doświadczenie wywołane halucynacją jest tożsame z zachodzeniem pewnych negatywnych warunków epistemologicznych, które sprawiają, że nie można wiedzieć w oparciu o refleksję, iż nie jest się w stanie percepcyjnym zgodnym z rzeczywistością.

Zauważmy jednak, że T3 nie oddaje do końca intuicji dotyczących relacji między halucynacjami a percepcjami. Twierdzenie, że relacja ta polega tylko na tym, iż podmiot czegoś nie wie, czy że nie potrafi czegoś zrobić nie tłumaczy, jak to jest możliwe, że halucynacja wydaje się coś przedstawiać. Może zatem jest coś wspólnego halucynacjom i percepcjom?

### **3. Alternatywizm reprezentacjonistyczny**

Uważam, że tylko reprezentacjonizm może wybawić alternatywizm z kłopotu zasygnalizowanego powyżej. Michael Tye stosuje przekonującą strategię tłumaczącą jak możliwe są bóle fantomowe, która – choć nie dotyczy doznań percepcyjnych, tylko cielesnych – może być wykorzystana *mutatis mutandis* przez alternatywistę jako odpowiedź na wyzwanie ze strony problemu nieodróżnialności halucynacji i percepcji. Otóż zauważmy, że przez przeciwników redukcji *qualiów* do reprezentacji przywoływany jest przykład bólu fantomowego. Jak wiadomo można

<sup>15</sup> Martin [2006] s. 369.

<sup>16</sup> *Ibid.*, s. 369.

odczuwać ból w części ciała, której nie ma, albo która nie jest uszkodzona. Tye opisuje ciekawe przykłady sytuacji, w których pacjenci lokalizowali odczuwany przez siebie ból (albo swędzenie) nie tylko w amputowanych częściach ciała, ale nawet poza jego obrębem (np. w miejscu, w którym znajdował się stół operacyjny, albo na skalpeli)<sup>17</sup>. Qualiofil twierdzi, że wówczas mamy do czynienia z *quale* bólu, które tłumaczy pojawianie się doświadczenia nie wywołanego przez jakąś zewnętrzną przyczynę. Niemniej Tye ma rację, iż nie jest to tak naprawdę żadna odpowiedź na pytanie, jak to jest możliwe, że czujemy ból w miejscu, w którym nie powinniśmy go czuć. Rozpatrzmy następujące zdania:

- (1) Czuję ból w opuszce palca;
- (2) Palec jest w moich ustach;
- (3) Czuję ból w moich ustach;
- (4) Ból jest w moim palcu;
- (5) Ból jest w moich ustach.

Bez wątpienia nie ma przejścia od (1) i (2) do (3). Jednak, jeżeli *A* jest w *B* i *B* jest w *C*, to *A* jest w *C*. Dlaczego więc zasada ta nie działa w przypadku lokalizacji bólu? Dlaczego lokalizacja przestrzenna nie miałaby dotyczyć doznania bólu<sup>18</sup>? Zauważmy, że „w” użyte w (1) i w (3) wskazuje na funkcję reprezentowania. W (1) ból reprezentuje opuszek palca a w (3) ból reprezentuje usta, podczas gdy w (2) palec nie reprezentuje ust. Ponieważ ból nie reprezentuje relacji przestrzennej palca w stosunku do ust, (3) nie wynika z (1) i (2)<sup>19</sup>.

Niemniej nadal można twierdzić, że fakt reprezentowania jakiegoś obszaru ciała przez ból nie tłumaczy zawodności wnioskowania od (4) i (2) do (5), gdzie „w” funkcjonuje w sensie przestrzennym, a nie w kontekście reprezentacyjnym. Tye proponuje, aby wyróżnić dwa odmienne sensory użycia słówka „w”. Jeden odsyła do przypadku, w którym mamy na myśli całkowite zawieranie się danego przedmiotu w innym (np. Samochód jest w garażu). Drugi wskazuje na sytuację, w której przedmiot częściowo znajduje się w innym przedmiocie (np. Tania ma

<sup>17</sup> Tye [2005] s. 61-2.

<sup>18</sup> W ten sposób argumentują przeciwnicy możliwości odróżnienia bólu od doznania bólu np. Jackson [1977], Block [1983] s. 654-64.

<sup>19</sup> Tye [2005] s. 51-2.

kolczyk w nosie). Zdanie (4) jest prawdziwe tylko wtedy, gdy „w” jest rozumiane w pierwszym sensie. Dotyczy to również zdania (2) a także zdanie (5) powinno być prawdziwe wówczas, gdy ból wypełnia usta, tj. język, podniebienie, wewnętrzną stronę policzków itd. Wyjaśnia to brak przejścia inferencyjnego między tymi trzema zdaniami<sup>20</sup>. Nic nie stoi więc na przeszkodzie, aby traktować ból reprezentacyjnie. Kiedy wypowiadam zdanie (1) mam na myśli doznanie bólu, gdy wypowiadam zdanie (4) mam na myśli ból niejako obiektywnie rzecz biorąc. Istnieje więc możliwość odróżnienia bólu odczuwanego, od bólu jako takiego. Pozwala to Tye’owi potraktować ból jako własność czegoś zewnętrznego względem umysłu. Analogicznie do tego, jak czerwone sześciany wywołują reprezentację mentalną, która nie jest ani czerwona, ani sześcienna, bolące części ciała wywołują reprezentację bólu, która nie jest ani paląca, ani pulsująca itp.

Niezależnie od tego, czy można przystać na ostateczny wniosek Tye’a, że doznania cielesne mogą być tak łatwo wyjaśnione w kategoriach reprezentacji odnoszących się i wywołanych przez przyczyny zewnętrzne, jego propozycja reprezentacyjnego tłumaczenia doznań przekłada się z całą pewnością na problem nierozróżnialności halucynacji od percepcji. Tye twierdzi, że ból fantomowy jest możliwy właśnie dlatego, że ma on charakter reprezentacji. Dana osoba czuje ból w nodze, gdy tymczasem ma uszkodzony korzeń rdzeniowy, gdyż ból reprezentuje w tym przypadku nogę. Gdyby niczego nie reprezentował, tak jak chcą antyrepresentacjoniści, czułaby ból niezlokalizowany, o ile w ogóle jest to możliwe. W przypadku halucynacji sytuacja wygląda podobnie. Ponieważ są one reprezentacjami pewnych przedmiotów i ich własności, potrafimy lokalizować „pseudo-objekty” dane w doświadczeniu nieweredycznym tak, jak gdyby odpowiadało im coś realnego. Pamiętajmy jednak, że zgodnie z przyjętymi tezami alternatywizmu, sytuacja percepcyjna podmiotu doznającego halucynacji jest odmienna, aniżeli sytuacja percepcji zgodnej z rzeczywistością. Różnica między nimi nie polega jednak wyłącznie na tym, że nie potrafimy *fenomenalnie* odróżnić halucynacji od percepcji. To, czego nie potrafimy zrobić, gdy doznajemy halucynacji, związane jest ze specyficznymi okolicznościami wywołującymi halucynację. To prawda, że nie wiemy,

---

<sup>20</sup> Tamże, s. 53.

iż doznanie nieweredyczne reprezentuje w sposób niezgodny z rzeczywistością nieistniejący przedmiot, pomimo że treść reprezentacji nieweredycznej nie jest identyczna z treścią reprezentacji percepcyjnej. Istnieją jednak obiektywne okoliczności, które odpowiadają za nierozróżnialność owych sytuacji. Fakt, że zdajemy się widzieć to samo, bierze się stąd, że pewne stany naszego układu percepcyjnego zachodzą w taki sposób jak wtedy, gdy postrzegamy w sposób zgodny z rzeczywistością. To powoduje, że powstaje reprezentacja, która w sytuacji nieeksperymentalnej może nie być odróżnialna przez podmiot od reprezentacji zgodnej z rzeczywistością. Nie znaczy to jednak, że jest ona nieodróżnialna *w zasadzie*.

Proponuję, aby przeformułować T3. Niemożność wskazania różnic między reprezentacjami powstającymi w wyniku halucynacji a reprezentacjami w przypadku percepcji zgodnej z rzeczywistością bierze się stąd, że okoliczności, w których podmiot ulega halucynacji, tak dalece determinują treść doświadczenia, że nie jest on w stanie „wyodrębnić się” z tej sytuacji. Brzmi to nieco zagadkowo, ale idea jest prosta. Jeśli ktoś doznaje halucynacji łudząco przypominającej rzeczywistość, nie powinniśmy oczekiwać, że jeśli go o tym nie poinformujemy, będzie miał świadomość, że jego percepcja nie jest zgodna z rzeczywistością. Zauważmy, że konstruując argumenty odwołujące się do halucynacji zakładamy już w punkcie wyjścia, że halucynacja jest nieodróżnialna dla podmiotu od rzeczywistości, gdyż *jest* od niej nieodróżnialna. Aby dostrzec różnice między halucynacją a percepcją podmiot powinien mieć na przykład szansę swobodnego poruszania się, aby zdobyć jak najwięcej informacji na temat środowiska, w którym się znajduje<sup>21</sup>. Powinien wreszcie móc klarownie myśleć. Zgodnie z naszymi ustaleniami sama percepcja nie jest w stanie rozstrzygnąć tego, jaki jest świat dany za pomocą zmysłów. Potrzebujemy sięgnąć do wiedzy abstrakcyjnej czy teoretycznej, aby rozstrzygnąć dylematy dostarczane nam przez percepcję. Nic zatem dziwnego, że podmiot może nie wiedzieć przez jakiś czas, że doznaje halucynacji. Nie oznacza to jednak, że nie może on dowiedzieć się, co naprawdę ma miejsce. Różnica między halucynacją a percepcją zgodną z rzeczywistością nie musi być dana *prima facie*, tak jak nie jest dana *prima facie* różnica między np. bardzo podobnymi do siebie

---

<sup>21</sup> Noë [2004] np. s. 75-122.

bie kolorami. Niekiedy dopiero po zestawieniu ich z innymi barwami podmiot jest w stanie stwierdzić, iż patrzy na dwa różne kolory.

Przyjrzyjmy się teraz, co należy rozumieć przez nieodróżnialność doświadczenia nieweredycznego od doświadczenia weredycznego. Zacznę od pewnych bardziej precyzyjnych ustaleń pojęciowych, następnie odpowiem na pytanie: czy alternatywizm może zostać obalony poprzez pewne ustalenia dotyczące pojęcia nieodróżnialności?

#### **4. Nieprzechodniość nieodróżnialności**

Niektóre gatunki mątw żyjących w oceanach, na przykład mątw Humboldta, posiadły zdolność bardzo szybkiej zmiany pigmentacji powierzchni ciała, co pozwala im pulsacyjnie przechodzić z barwy oceanu do bieli. Efekt wizualny jest zdumiewający. Mątw Humboldta wygląda tak, jakby pojawiała się i znikła niczym przedmiot halucynacji. W przypadku doświadczenia wzrokowego, które może przybierać postać np. widzenia pojawiającej się, to znikającej mątwy, w grę wchodzi trzy możliwości. Albo rzeczywiście widzimy mątwę, która pojawia się, by za chwilę zniknąć – wówczas mamy do czynienia z percepcją weredyczną; albo widzimy coś, co sprawia wrażenie, jakby pojawiało się i znikło – przypadek iluzji; albo wydaje nam się, np. w wyniku niedotlenienia, że widzimy pojawiającą się i znikającą mątwę – jest to halucynacja. Najprostsze kryterium odróżniające te doświadczenia odwołuje się do faktu, czy istnieje doświadczany przedmiot; jeżeli przedmiot nie istnieje, to mamy do czynienia z halucynacją, jeżeli zaś przedmiot, np. mątw, istnieje, to albo rzeczywiście dysponuje magiczną zdolnością znikania (to dla tych, którzy czytują Terry'ego Pratchetta), albo dysponuje może nawet ciekawszą umiejętnością, mianowicie wywoływania iluzji znikania dzięki szybkim zmianom barwy (to dla tych, którzy czytują Churchlandów).

Można odnieść wrażenie, że te tak różne doświadczenia mają ze sobą coś istotnie wspólnego. Uderzające jest to, że w przeciwieństwie do percepcji weredycznej halucynacje i iluzje wydają się nie wymagać tego, co można nazwać portretowaniem w świadomości fragmentów rzeczywistości. Jednakże uleganie zarówno halucynacji, jak i iluzji oraz posiadanie percepcji weredycznej zakłada

udział świadomości podmiotu. Percepcja weredyczna tym wyróżnia się spośród pozostałych dwóch doświadczeń, że musi bezwzględnie łączyć w sobie następujące momenty: (1) poprawnego obrazowania elementów świata w umyśle oraz (2) pojawiania się reprezentacji mentalnej w polu świadomości percepcyjnej<sup>22</sup>. Nazwijmy warunek (1) Zasadą Obrazowania, zaś warunek (2) Zasadą Fenomenologiczną.

Przyjmijmy, że będziemy mówić o poprawnym obrazowaniu (P) oraz niepoprawnym obrazowaniu, od tej pory nazywanym *quasi*-obrazowaniem (Q). Pewien epizod (x) jest doświadczeniem percepcyjnym (DP) typu  $\Phi$  wtedy i tylko wtedy, gdy jest albo poprawnym obrazowaniem, albo *quasi*-obrazowaniem, co zapisujemy następująco:

$$1 \text{ DP}^{\Phi}(x) \equiv [P^{\Phi}(x) \vee Q^{\Phi}(x)]^{23}$$

Zauważmy, że powyższa definicja charakteryzuje doświadczenie wzrokowe za pomocą alternatywy, stąd autorzy ją akceptujący nazywani są alternatywiściami. Alternatywiści dostrzegają, że to, w jaki sposób doświadczenie percepcyjne coś obrazuje zależy od świata i relacji pomiędzy światem i podmiotem. W przypadku poprawnego obrazowania fragmenty świata fizycznego pozostają w istotnej relacji do podmiotu percepcji. Sama ta relacja jest przez alternatywistów rozumiana rozmaicie. Na przykład John McDowell uważa, że ma ona charakter manifestowania się przedmiotów takimi, jakimi one są, zaś M.G.F. Martin mówi o „obejmowaniu” świadomością własności fragmentów świata. Tak czy inaczej, alternatywiści są zgodni, że relacja ta pełni funkcję eksplanacyjnie podstawową (oznaczymy ją skróttem EPR) i w przypadku wszystkich poprawnych percepcji realizuje się ona w kontakcie świadomości z fragmentami świata. Jeśli chodzi o *quasi*-percepcję, to stanowi ona wynik sytuacji, w której świat ze swoimi przedmiotami nie jest członem tego rodzaju relacji.

W zależności od tego, jak odpowiada się na pytanie o dalszą charakterystykę (EPR), możliwe jest kilka wersji alternatywizmu. Ja pozostanę przy wersji za-

<sup>22</sup> Przez poprawne obrazowanie rozumiem tworzenie takiej reprezentacji mentalnej, która ukazuje świat takim i tylko takim, jakim powinien się on jawić podmiotowi ze standardowym wyposażeniem zmysłowym w standardowych okolicznościach.

<sup>23</sup> W podobny sposób formalizacji też alternatywizmu dokonuje Sturgeon [2006].

proponowanej przez Martina i jej postaram się tu bronić. Martin powiedziałby, że jeśli wydaje nam się, że widzimy znikającą mątwę, to nasze doświadczenie wzrokowe jest nieodróżnialne od percepcji poprawnej. Kiedy widzimy pojawiającą się mątwę, to dzieje się z nami coś podobnego, co z Macbethem, gdy spogląda w niebo, widząc na nim sztylet. Niemniej treść tych doświadczeń nie jest identyczna z treścią doświadczenia percepcyjnego wówczas, gdyby Macbeth rzeczywiście mógł zobaczyć realny sztylet na niebie. Doświadczenie zgodne z rzeczywistością czy poprawne ma charakter relacyjny. W przypadku *quasi*-percepcji nie zachodzi relacja obrazowania. Kontakt z przedmiotem halucynacji jest czysto epistemiczny. W przypadku poprawnego obrazowania (P) zachodzi zarówno warunek wyrażony w Zasadzie Obrazowania, jak i warunek wyrażony w Zasadzie Fenomenologicznej. Natomiast w przypadku (Q), a zatem *quasi*-percepcji, zachodzi jedynie warunek uchwycony w Zasadzie Fenomenologicznej. Rdzeniem charakterystyki doświadczenia percepcyjnego jest zatem teza o fenomenalnej nieodróżnialności przypadków błędnych od poprawnych. Zauważmy jednak, że doświadczenie percepcyjne danego typu ma również tę własność, że jeżeli jest (P), to jest nieodróżnialne same od siebie, tj. od percepcji poprawnej. Natomiast przypadki doświadczenia niepoprawnego cechują się faktem bycia nieodróżnialnymi od percepcji weredycznej. Stąd, pewien epizod jest doświadczeniem wzrokowym pewnego typu wtedy i tylko wtedy, gdy jest on nieodróżnialny (NIEO) od epizodów poprawnej percepcji tego samego rodzaju, co zapisujemy następująco:

$$2 \text{ DP}^\Phi(x) \equiv x \text{ NIEO}_p^\Phi$$

Powyższe sformułowanie wskazuje na identyczność pomiędzy doświadczeniem percepcyjnym a nieodróżnialnością od percepcji weredycznej:

$$3 \lambda x \text{ DP}^\Phi(x) = \lambda x (\text{NIEO}_p^\Phi)$$

Zastanówmy się na czym polega w tym przypadku nieodróżnialność.

Alternatywizm w wersji zaproponowanej przez Martina wiąże pojęcie nieodróżnialności z pojęciem wiedzy. W sytuacji, w której podmiot nie jest w stanie odróżnić pewnego A od pewnego B, nie ma on świadomego dostępu do cech, które decydują, iż A i B nie są ze sobą identyczne. Innymi słowy, z nieodróżnialnością



percepcyjną związana jest niezdolność podmiotu do aktywowania w sobie pewnego rodzaju wiedzy (K), mianowicie, że świat nie jest taki, jaki dany jest w percepcji. Możemy zatem sformułować następujące dwie tezy. Po pierwsze tezę mówiącą coś na temat zakresu doświadczenia percepcyjnego.

$$4 DP^{\Phi}(x) \equiv \neg \diamond K[\neg(x=p^{\Phi})]$$

Teza (4) mówi, że pewien epizod jest doświadczeniem percepcyjnym rodzaju  $\Phi$  wtedy i tylko wtedy, gdy nie można wiedzieć, że nie jest on identyczny z poprawną percepcją tego samego rodzaju. Przez wiedzę rozumie się tu refleksyjny dostęp do informacji na temat percypowanej sceny. Bardzo istotne jest to, że przedstawiciele alternatywizmu „refleksyjnego” nie sprowadzają wiedzy refleksyjnej do faktycznego stanu epistemicznego konkretnego indywiduum<sup>24</sup>. Zdecydowanie chodzi tu o warunki wyidealizowane, w których mówi się o odpodmiotowanej możliwości epistemologicznej. Stąd operator modalny w tezie (4) traktowany jest jako wyidealizowany operator epistemologiczny<sup>25</sup>.

Skoro alternatywizm „refleksyjny” opisuje doświadczenie percepcyjne w terminach epistemologicznych, to ostatecznie teza (4) może zostać następująco przeformułowana:

$$5 DP^{\Phi}(x) \equiv \neg \diamond_{ide} K[\neg(x=p^{\Phi})]$$

Co czytamy: pewien egzemplarz jest doświadczeniem percepcyjnym rodzaju  $\Phi$  wtedy i tylko wtedy, gdy nie można (w sensie wyidealizowanej możności epistemologicznej) wiedzieć na drodze refleksji, że egzemplarz ten nie jest identyczny z percepcją weredyczną tego samego rodzaju.

Zauważmy jednak, że nieprzechodniość nieodróżnialności zagraża centralnej dla alternatywizmu tezie, która mówi, iż własności doświadczenia percepcyjnego są wyznaczane przez nieodróżnialność doświadczenia nieweredycznego od doświadczenia weredycznego. Jeśli mam np. doświadczenie wzrokowe zielonego ogrodzenia, na które spoglądam co dzień z okna mojego pokoju, to nawet jeśli z

<sup>24</sup> Użyłam cudzysłowu dla nazwy „refleksyjny”, gdyż wyrażenie alternatywizm refleksyjny brzmi nieco podobnie, co na przykład sformułowanie „wiersz refleksyjny”. Tymczasem w filozofii angielskiej faktycznie funkcjonuje nazwa *Reflective Disjunctivism*.

<sup>25</sup> Sturgeon [2006] s. 196.

dnia na dzień nie jestem w stanie stwierdzić, że odcień tej zieleni zmienia się blednąc pod wpływem słońca, to gdybym mogła porównać kolor ogrodzenia z danego dnia z jego kolorem za np. dwa miesiące, potrafiłabym stwierdzić różnicę. W myśl zasady nieprzechodności relacji nieodróżnialności, *A* jest nieodróżnialne od *B* i *B* jest nieodróżnialne od *C*, ale nie jest tak, że *A* jest nieodróżnialne od *C*. Pomimo więc tego, że mogę nie odróżnić barwy ogrodzenia z dnia  $d_1$  od barwy ogrodzenia z dnia  $d_2$  oraz barwy z dnia  $d_2$  od barwy z dnia  $d_3$ , nie znaczy to, że nie będę w stanie zobaczyć różnicy między barwą z dnia  $d_1$  oraz barwą z dnia  $d_3$ . Taki stan rzeczy stanowi problem dla alternatywizmu, gdyż wydaje się, iż w przypadku nieodróżnialności percepcji nieweredycznej od percepcji weredycznej nie może mieć on miejsca. Trudno wyobrazić sobie jak można byłoby nadać sens idei, w myśl której poszczególne nieweredyczne doświadczenia są nieodróżnialne od doświadczeń weredycznych, niemniej jakieś krańce ciągu takich doświadczeń nie byłyby nieodróżnialne. Jak to mogłoby być możliwe, że gdybym miała halucynację cytryny, następnie widziałabym faktycznie cytrynę, byłabym w stanie stwierdzić w oparciu o te doświadczenia, że jednak zachodzi jakaś różnica między halucynacją a doświadczeniem weredycznym cytryny?

Uważam, że alternatywizm nie jest bezradny wobec tak sformułowanego zarzutu. Relacja odróżnialności – nieodróżnialności ma charakter epistemologiczny. Nie chodzi o to, czy dwa przedmioty czy stany rzeczy są ze sobą identyczne lub nieidentyczne. Pojęcie nieodróżnialności zakłada, jak to zostało wcześniej wykazane, udział refleksji podmiotu epistemicznego. Wydaje się, że idea przedmiotów czy stanów rzeczy nieodróżnialnych lub odróżnialnych nie ma sensu w świecie pozbawionym podmiotów epistemicznych. Musi istnieć kontekst w obrębie refleksji podmiotu, w ramach którego dokonana zostaje ocena dwóch przedmiotów czy stanów rzeczy pod kątem ich podobieństwa. Jeśli na tyle przypominają siebie nawzajem, że podmiot nie potrafi wskazać różniących je szczegółów, wówczas mamy do czynienia z nieodróżnialnością. Przyczyn nieodróżnialności może być wiele. Wydaje się, że to, co dajmy na to dla Europejczyka jest nieodróżnialne, może być odróżnialne dla Eskimosa. Twierdzi się, że Eskimosi potrafią wyróżnić kilkadziesiąt odcieni bieli śniegu. Podobne umiejętności rozróżniania odcieni barw

przypisuje się malarzom impresjonistycznym. Inną przyczyną nieodróżnialności, naprawdę istotną dla alternatywizmu, jest prawdopodobnie niepojęciowy charakter przynajmniej niektórych treści doświadczenia percepcyjnego. Zauważmy, że Eskimosi potrafią coś, czego nie potrafi Europejczyk, dlatego że posiadli oni umiejętność, nazwijmy ją, wysokiej dyskryminacji odcieni bieli. Tymczasem zapewne i Eskimosi mają niekiedy problem z klasyfikacją pewnych doświadczeń percepcyjnych. Wydaje się, że przynajmniej niektóre doznania prezentują się podmiotowi w taki sposób, że nie jest on w stanie odnieść się do innych im podobnych w celu ocenienia, z jakim doświadczeniem dokładnie ma do czynienia. Innymi słowy, niektóre doświadczenia percepcyjne mogą nie tworzyć typów analogicznie do pewnych doświadczeń cielesnych.

Alternatywizm dobrze komponuje się z ideą niepojęciowego charakteru pewnych treści percepcyjnych. W przypadku doświadczenia nieweredycznego, mógłby twierdzić alternatywista, wiem co prawda, że moje doznanie jest nieodróżnialne od percepcji weredycznej, niemniej ten jego aspekt, który przesądza, iż jest to doświadczenie nieweredyczne pozostaje poza zasięgiem konceptualizacji. Jest tak dlatego, że treść doświadczenia nieweredycznego nieodróżnialnego na poziomie fenomenalnym od doświadczenia weredycznego wiąże się z określonymi warunkami eksternalnymi w stosunku do podmiotu percepcji i tak rozumiana jest konstytuowana przez te warunki w sposób niedostępny dla podmiotu. Nie musimy zatem poszukiwać rozwiązania problematycznego dla alternatywizmu faktu nieprzechodniości na poziomie fenomenalnym relacji nieodróżnialności poprzez przyjmowanie niestandardowej definicji nieodróżnialności<sup>26</sup>. Wydaje się, że w przypadku konieczności oceny przez dany podmiot, czy ma on do czynienia z doświadczeniem weredycznym czy nieweredycznym, nie istnieją takie informacje, które mogłyby mu pomóc. Jego sytuacja epistemiczna jest wyjątkowa; jeśli ma on do czynienia z percepcją nieweredyczną, to nie ma on pierwszoosobowego dostępu do czynników konstytuujących to doświadczenie.

---

<sup>26</sup> Sturgeon proponuje potraktować relację nieodróżnialności jako przechodnią. Por. [Sturgeon 2006].

## Bibliografia

- Armstrong [1982] – D.M.A. Armstrong, *Materialistyczna teoria umyśłu*, przeł. H. Krahelska, PWN, Warszawa 1982.
- Austin [1993] – J.L. Austin, *Zmysły i przedmioty zmysłowe*, w: idem, *Mówienie i poznawanie*, przeł. B. Chwedeńczuk, WN PWN, Warszawa 1993, s. 399-541.
- Ayer [1940] – A.J. Ayer, *Foundations of Empirical Knowledge*, Macmillan and Company, Londyn 1940.
- Block [1983] – N. Block, *The Photographic Fallacy in the Debate About Mental Imagery*, „*Nous*” (17) 1983, no. 4, s. 651-661.
- Jackson [1977] – F. Jackson, *Perception*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.
- Levine [2001] – J. Levine, *Purple Haze. The Puzzle of Consciousness*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- Lowe [1986] – E.J. Lowe, *What Do We See Directly?*, „*American Philosophical Quarterly*” (23) 1986, s. 277-85.
- Martin [1992] – M.G.F. Martin, *Sight and Touch*, w: *The Contents of Experience: Essays on Perception*, red. T. Crane, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 196-215.
- Martin [1995] – M.G.F. Martin, *Bodily Awareness: A Sense of Ownership*, w: *The Body and the Self*, red. J.L. Bermúdez, A. Marcel, N. Eilan, A Bradford Book/The MIT Press, Cambridge 1995, s. 267-89.
- Martin [2002] – M.G.F. Martin, *The Transparency of Experience*, „*Mind and Language*” (17) 2002, no. 4, s. 376-425.
- Martin [2006] – M.G.F. Martin, *On Being Alienated*, w: *Perceptual Experience*, red. T.S. Gendler, J. Hawthorne, Clarendon Press, Oxford 2006, s. 354-412. [Artykuł jest wersją prezentacji wygłoszonej na konferencji dotyczącej alternatywizmu, zorganizowanej przez Marcusa Willaschek i Tima Crane’a w marcu 2004 roku].
- McDowell [1994/2003] – J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press, 1994. [Przedruk w: *Essays on Nonconceptual Content*, red. Y.H. Gunther, A Bradford Book/ The MIT Press, Cambridge 2003, s. 75-90].
- Moore [1995] – G.E. Moore, *Status danych zmysłowych*, w: *Filozofia percepcji. Fragmenty Filozofii Analitycznej*, wybór i wstęp B. Chwedeńczuk, Wydawnictwo Spacja-Fundacja Aletheia, Warszawa 1995, s. 23-44.
- Noë [2004] – A. Noë, *Action in Perception*, Cambridge, The MIT Press, 2004.
- Noë, Thompson [2002] – *Vision and Mind. Selected Readings in the Philosophy of Perception*, red. A. Noë, E. Thompson, The MIT Press, Cambridge 2002.
- Peacocke [1992/2003] – C. Peacocke, *Scenarios, Concepts, and Perception*, w: *Essays on Nonconceptual Content*, red. Y.H. Gunther, A Bradford Book/The MIT Press, Cambridge 2003, s. 107-32. (Pierwsze wydanie w: *The Contents of Experience: Essays on Perception*, red. T. Crane, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 105-35.)
- Schetz [w przygotowaniu] – A. Schetz, *Jednostkowe przekonanie a jednostkowe doświadczenie*, w przygotowaniu.
- Schetz [w druku] – A. Schetz, *Reprezentacjonizm a problem percepcji*, „*Filozofia Nauki*”, w druku.

- Smart [1987] – J.J.C. Smart, *Sensations and Brain Processes*, w: *Materialism and the Mind-Body Problem*, red. D. Rosenthal, Hackett Publishing Company, Inc, Indianapolis/Cambridge 1987. (Przedruk z: „*Philosophy of Mind*”, red. V.C. Chappel, 1962.)
- Sturgeon [2006] – S. Sturgeon, *Reflective Disjunctivism*, „*Supplement to the Proceedings of the Aristotelian Society*”, vol. 80, no. 1, June 2006, s. 185-216.
- Tye [1992] – M. Tye, *Visual Qualia and Visual Content*, w: *The Contents of Experience: Essays on Perception*, red. T. Crane, CUP, Cambridge 1992, s. 158-76.
- Tye [2003] – M. Tye, *Blurry Images, Double Vision, and other Oddities: New Problems for Representationism?*, w: *Consciousness. New Philosophical Perspectives*, red. Q. Smith, A. Jolic, Clarendon Press, Oxford 2003, s. 7-32.
- Tye [2005] – M. Tye, *Consciousness and Persons. Unity and Identity*, A Bradford Book/The MIT Press, Cambridge 2005.
- Williamson [1990] – T. Williamson, *Identity and Discrimination*, Basil Blackwell, Oxford 1990.