

PIOTR BIŁGORAJSKI*

RELACJA MIĘDZY POJMOWALNOŚCIĄ A MOŻLIWOŚCIĄ
W KONTEKŚCIE SPORU O ZNACZENIE
EKSPERYMENTÓW MYŚLOWYCH W FILOZOFII**

Abstract

THE RELATION BETWEEN CONCEIVABILITY AND POSSIBILITY
IN THE CONTEXT OF THOUGHT EXPERIMENTS IN PHILOSOPHY

The article draws on the work of Stephen Yablo and Peter van Inwagen so as to analyze the problems of (1) imaginability as the criterion of conceivability and (2) the relation between conceivability and possibility. Given that thought experiments are a kind of modal reasoning, the findings about the nature of the conceivability–possibility relation affect the role of thought experiments in philosophy. In my view, although imaginability fails to provide new knowledge about the world, it is a useful tool for justifying philosophical intuitions.

Keywords: imaginability, conceivability, possibility, thought experiments

W sporze o znaczenie eksperymentów myślowych w filozofii jednym z podstawowych zagadnień jest kwestia wartości poznawczej wyników wyobrażenia sobie i analizowania fikcyjnych sytuacji. Choć eksperymenty myślowe jako metoda badawcza budzą wiele kontrowersji, to nie tylko mają szeroki wachlarz zastosowań, lecz także cieszą się niemalejącą popularnością.

Wytwory wyobraźni często przeciwstawia się „czystym rozumowaniom”. Albert Einstein, autor wielu znanych eksperymentów myślowych, miał powiedzieć, że logika zaprowadzi cię z punktu A do punktu B, a dzięki wyobraźni dotrzesz wszędzie. Chociaż sam pozytywnie wypowiadał się na temat roli wyobraźni w nauce, to niektórzy sądzą, że „wszędzie”, do którego miałyby prowadzić wyobrażenia, to najprawdopodobniej intelektualne manowce, a więc

* Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, piotr.bilgorajski@gmail.com.

** Dziękuję dr. Marcinowi Iwanickiemu za uwagi do wcześniejszej wersji tego tekstu.

przeprowadzając rozumowania, należy trzymać się wyłącznie logiki¹. Nie brakuje jednak zwolenników stanowiska, zgodnie z którym wyobraźnia jest użytecznym narzędziem odkrywania możliwości². Na przykład zdaniem Stephena Yabla, który współcześnie rozwija humorskie podejście do problemu wyobraźni, możliwość wyobrażenia sobie danego stanu rzeczy może służyć za kryterium uznania, że ów stan jest pojmowalny (możliwy do pomyślenia), a pojmowalność wystarcza do wyciągnięcia wniosku, że dany stan rzeczy jest metafizycznie możliwy (Yablo 1993).

Możliwość wyobrażenia sobie pewnej sytuacji jest punktem wyjścia (przesłanką) każdego eksperymentu myślowego, natomiast punktem dojścia (wnioskiem) jest uznanie za prawdziwe określonego twierdzenia. Choć na pierwszy rzut oka stwierdzenie, że coś jest możliwe, jest mniej odkrywczym niż ustalenie „aktualnego” stanu rzeczy, to w kontekście dyskusji filozoficznych zmierzających do odkrycia ostatecznej natury rzeczywistości, czyli ustalenia, jak rzeczy mają się lub nie mają „z konieczności”, narzędzie podważania lub potwierdzania takich metafizycznych ambicji wydaje się niezwykle użyteczne.

Moim celem jest analiza wyobrazeniowej koncepcji pojmowalności jako sposobu ustalania możliwości metafizycznych. Przyjrę się też ewentualnym funkcjom poznawczym eksperymentów myślowych w filozofii. Artykuł składa się z pięciu części. W pierwszej wyjaśnię, czym są eksperymenty myślowe oraz co mam na myśli, twierdząc, że mogą one pełnić pewne funkcje poznawcze. W drugiej omówię naturę argumentacji modalnej. W trzeciej przedstawię koncepcję pojmowalności w ujęciu Yabla, a w czwartej wskażę jej słabości, odwołując się do poglądów van Inwagena. W ostatniej części spróbuję pokazać, że zasadniczą funkcją eksperymentów myślowych jest — dzięki odwoływaniu się do wyobraźni — dostarczanie racji sensownym domniemaniom prawdziwości twierdzeń metafizycznych.

Choć ani Yablo, ani van Inwagen, dyskutując ze sobą, nie poruszają problemu eksperymentów myślowych, to można rozwinąć ich pomysły tak, aby uzasadnić użyteczność takich zabiegów argumentacyjnych. Wykażę, że

¹ Według Anny Brożek i Jacka Jadackiego (2012b: 26) popularność eksperymentów myślowych w filozofii negatywnie odbija się na jakości stosowanych w niej argumentów. Ich zdaniem zamiast jasnymi i precyzyjnymi twierdzeniami czytelnicy raczeni są fantastycznymi opowieściami podatnymi na niezliczone interpretacje. Prowadzić ma to do sytuacji, w której filozofowie zamiast dbać o logiczną poprawność swoich tez skupiają się na wymyślaniu coraz to bardziej niesamowitych i dziwacznych historii.

² Obok wyobraźni wskazuje się także inne zdolności poznawcze dające dostęp do możliwości, takie jak rozumienie konceptualne, intuicja aprioryczna (Bealer 2002), wiedza *a priori* (Brown 1991, 2004) czy percepcja zmysłowa (Norton 2004). Osobnym problemem jest to, jakiego rodzaju możliwość miałyby być za ich pomocą poznawana — epistemiczna, fizyczna, metafizyczna czy logiczna.

jeśli eksperymenty myślowe stanowią odmianę rozumowań modalnych, to ustalenia dotyczące natury związków między pojmowalnością a możliwością są istotne także dla znaczenia eksperymentów myślowych w filozofii.

1. EKSPERYMENTY MYŚLOWE

Pojęcie eksperymentu myślowego jest niezwykle rozmyte, ponieważ kształtowało się w różnych dziedzinach nauki. Występuje nie tylko w filozofii czy naukach szczegółowych, lecz także, z różnym skutkiem, w utworach beletrystycznych³. Termin ten stosowany jest więc bardzo szeroko, a w języku potocznym określa się nim niemal każdą nierzeczywistą sytuację typu „co by było, gdyby...”.

Zwolennik stosowania eksperymentów myślowych przyjmuje mniej lub bardziej ukryte założenie, że istnieje pewne podobieństwo strukturalne między nimi a prawdziwymi eksperymentami. Prawdziwe eksperymenty polegają na wpływaniu na naturalny tok zdarzeń lub stan rzeczy i obserwowaniu, jakie wywołuje się skutki. Na tej podstawie można następnie potwierdzić lub odrzucić pewne hipotezy lub teorie na temat świata fizycznego. Natomiast eksperyment myślowy polegałby na pojęciowym lub wyobraźniowym przedstawianiu sobie pewnej fikcyjnej sytuacji i jej analizie, dokonywanych, by rozstrzygnąć pewien problem teoretyczny. Miałby być podobny do prawdziwego eksperymentu w tym sensie, że obu procedurom przyświeca określony cel poznawczy, oba polegają też na celowym zmienianiu pewnego stanu rzeczy. Natomiast zasadnicza różnica między nimi wynika z natury zmienianego stanu rzeczy: w prawdziwym eksperymencie materiał poddawany zmianie jest empiryczny i dotyczy świata rzeczywistego, podczas gdy w eksperymencie myślowym — wyobraźniowy i nierzeczywisty (kontrfaktyczny). Stąd każdy eksperyment myślowy musi spełniać trzy warunki:

³ Historię pojęcia eksperymentu myślowego rozpoczyna się zwykle od Ernsta Macha, który najpierw w eseju *Über Gedankenexperimente*, a następnie w opublikowanej w 1906 r. książce *Erkenntnis und Irrtum* wyraźnie odróżnił eksperyment myślowy od prawdziwego eksperymentu, *explicite* ograniczając tym samym zakres terminu „eksperyment myślowy”. Nie ma jednak zgody co do tego, kto ukuł sam termin. Wskazuje się tu niemieckiego filozofa Georga Lichtenberga, który w jednym ze swoich aforyzmów pisał o „eksperymentowaniu z myślami” lub duńskiego naukowca Hansa Christiana Ørstedta (Piotrowski 2013: 10). Niektórzy twierdzą, że właściwym punktem wyjścia powinien być Kant, piszący o „eksperymentach czystego rozumu” (Piotrowski 2013: 11). Dla zrozumienia natury eksperymentów myślowych spory historyczno-terminologiczne nie są jednak istotne, zwłaszcza że to, co dzisiaj nazywamy eksperymentem myślowym, znane jest filozofii od czasów starożytnych. O historii eksperymentów myślowych zob. Rescher (1991: 31-42).

- (1) za podstawę mieć pewną nierzeczywistą sytuację (warunek kontrfaktyczności),
- (2) mieć rozbudowaną warstwę narracyjną (warunek zaangażowania wyobraźni, oparcia rozumowania na fikcyjnym scenariuszu),
- (3) mieć jasno określony cel poznawczy.

Przyjęcie takiej charakterystyki pozwala z jednej strony na odróżnienie eksperymentów myślowych od rozumowań czysto formalnych (charakterystycznych np. dla logik modalnych, które co prawda odwołują się do pojęć modalnych oraz mają cel poznawczy, są jednak pozbawione warstwy narracyjnej), a z drugiej od literatury – eksperymenty myślowe w przeciwieństwie do większości utworów beletrystycznych tworzone są z wprost wyrażoną intencją poznawczą.

Jedną z pierwszych typologii eksperymentów myślowych, ze względu na ich funkcje poznawcze, została podana przez Poppera (2002: 458), który dzieli je na tworzone z intencją heurystyczną, krytyczną (destruktywną) i apologetyczną (konstruktywną). Eksperymenty heurystyczne miałyby pełnić głównie funkcję dydaktyczną, a nie ściśle poznawczą (jeśli przyjmiemy, że z poznaniem mamy do czynienia, gdy dowiadujemy się czegoś nowego o świecie). Tego typu eksperymenty w atrakcyjny sposób przedstawiają teorie, przez co ułatwiają ich szerszą recepcję. Eksperymenty heurystyczne nie odkrywają więc żadnych zależności w świecie, stanowią co najwyżej ilustrację uznanych już teorii lub w sposób uproszczony prezentują ich wyniki w celach dydaktycznych lub popularyzatorskich. Czasem mówi się także o funkcji inkubacyjnej heurystycznych eksperymentów myślowych. Polega ona na „nieodpartym narzucaniu” jakiegoś przekonania, które nie poddaje się dyskursywnemu opisowi, ale przez sugestywne obrazy oddziałuje w odpowiedni sposób na wyobraźnię (Brożek, Jadacki 2012a: 18).

Eksperymenty krytyczne (destruktywne) tworzy się, by wskazać sprzeczności w konkurencyjnej teorii, podważyć powszechne intuicje, założenia i wnioski innych eksperymentów myślowych. Natomiast celem eksperymentów apologetycznych (konstruktywnych) jest dostarczanie przykładów potwierdzających określoną teorię (Popper 2002: 458)⁴.

Chociaż w każdym eksperymencie myślowym powinno być możliwe wyróżnienie aspektu narracyjnego, kontrfaktycznego i poznawczego, to różni badacze, przyjmując odmienne założenia epistemiczne, metodologiczne i meta-

⁴ W literaturze spotkać można bardziej szczegółowe podziały. Brożek i Jadacki (2012a: 14-17) dzielą eksperymenty myślowe na teoretyczne i dydaktyczne, orientacyjne, konstytutywne i kontrolne, autentyczne i modelowane oraz heurystyczne, testujące i selekcyjne.

fizyczne, proponują odmienne koncepcje eksperymentów myślowych. Chris Daly (2010: 107) wskazuje, że w literaturze traktuje się je jako:

- (1) „wyzwalacze” (*triggers*),
- (2) wglądy w świat platońskich idei,
- (3) argumenty,
- (4) odmianę realnych eksperymentów
lub
- (5) modele światów możliwych⁵.

Z koncepcją eksperymentów myślowych jako wyzwalaczy związany jest Thomas Kuhn. Jego zdaniem pozwalają one ujmować dostępne dane w nowe schematy pojęciowe i dzięki temu ułatwiają (wyzwalają) wykrywanie nagromadzonych sprzeczności i anomalii. W ten sposób eksperymenty myślowe mogą być motorem rewolucji naukowych (Kuhn 1985: 336). Przedstawicielem platońskiego podejścia jest James Brown (1991), który uważa, że eksperymenty myślowe dzięki pewnego rodzaju intuicji umożliwiają dostęp do platońskiego świata koniecznych i niezmiennych prawd. W klasycznej dla tej problematyki książce *Laboratory of Mind* twierdził, że za pomocą intuicji poznajemy istniejące niezależnie od nas obiekty matematyczne, które przejawiają się pod postacią odkrywanych praw przyrody.

John Norton broni natomiast stanowiska, zgodnie z którym eksperymenty myślowe w zasadzie nie różnią się od argumentów, dlatego też ich zasadniczą funkcją jest przekonywanie. Jego zdaniem roszczenia zwolenników stosowania eksperymentów myślowych w celach poznawczych są nieuzasadnione, ponieważ wymagają trudnego do utrzymania założenia, że posiadamy pozazmysłowe sposoby kontaktu ze światem (Daly 2010: 108). Podobnie uważa Daniel Dennett, nazywając eksperymenty myślowe jedynie „pompami intuicji” (*intuition pumps*). W tym ujęciu mogą one służyć wyłącznie perswazji. Jeśli jednak podobną funkcję pełnią też inne rodzaje argumentów, to dobry eksperyment myślowy jest dobrym argumentem, a zły argumentem złym⁶.

⁵ Podział ten nie jest wyczerpujący ani rozłączny. Jest przecież do pomyślenia eksperyment, który jednocześnie byłby modelem pewnego świata możliwego, służyłby za argument oraz ujmowałby naszą wiedzę w nową ramę pojęciową. Typologia ta ma na celu wskazanie, na jakie funkcje eksperymentów myślowych w literaturze zwraca się najczęściej uwagę.

⁶ Dennett często wypowiadał się krytycznie o eksperymentach myślowych, a używany przez niego termin – „pompa intuicji” – nacechowany jest pejoratywnie (Dennett 2009). Jako przeciwnik psychologii potocznej i zwolennik naukowego podejścia do problemów w filozofii zarzucał eksperymentom myślowym zbytne oderwanie od rzeczywistości i wzbudzanie (pompowanie) fałszywych intuicji na temat świata. W nowszej książce (Dennett 2013) stonował swoje stanowisko, twierdząc, że nie jest, a nawet że nigdy nie był, całkowitym przeciwnikiem stosowania eksperymentów myślowych, lecz że jest jedynie przeciwny

Z drugiej strony, Roy Sorensen (1992) twierdzi, że właściwie nie powinno się dodawać przydawki „myślowy” do eksperymentów, ponieważ te eksperymenty, które w nauce powszechnie uważa się za myślowe, są na tyle podobne do prawdziwych eksperymentów, że zanika potrzeba ich rozróżniania.

Omówione przeze mnie funkcje wymieniane są najczęściej w kontekście tzw. naukowych eksperymentów myślowych, czyli tych, które znajdujemy w naukach ścisłych, głównie w fizyce. Filozoficzne eksperymenty myślowe wyróżnia to, że możliwość wyobrażanej w nich sytuacji nie może być obecnie potwierdzona na drodze empirycznej. Z tego powodu eksperymenty myślowe traktuje się czasem jako modele światów możliwych, czyli reprezentacje pewnych możliwych stanów rzeczy (Mišćević 1992, Nersessian 1991). Kryterium uznania możliwości danego stanu rzeczy jest spójność jego opisu. Celem tego typu eksperymentów jest przedstawienie przebiegu zdarzeń oraz wynikających z niego twierdzeń filozoficznych przy założeniu, że jakaś sytuacja jest możliwa. Innymi słowy, jeśli dana sytuacja jest możliwa (np. sytuacja, w której Maria zna całą fizykę barw i widzi po raz pierwszy czerwony przedmiot), to w zależności od tego, jak została ona przedstawiona, będzie przebiegać w określony sposób (np. Maria, widząc czerwony przedmiot, dowie się czegoś nowego o świecie), z czego można wyprowadzić określone twierdzenie filozoficzne (fizykalizm jest fałszywy)⁷.

Chociaż każdy eksperyment myślowy powinien z definicji mieć za swą podstawę pewną kontrfaktyczną sytuację, to już na pierwszy rzut oka widać, że przedstawiane w nich możliwe sytuacje charakteryzują się różnym stopniem kontrfaktyczności. Nierzeczywiste sytuacje stanowiące podstawę eksperymentu można traktować jako pojmowalny (wyobrażalny) stan rzeczy, który chociaż z różnych względów nie występuje fizycznie, to mógłby zachodzić w jakimś świecie możliwym. Taka kontrfaktyczność jest stopniowalna. Proponuję wyróżnienie trzech stopni kontrfaktyczności: słabą, średnią i silną.

Kontrfaktyczność słaba obejmowałaby sytuacje, do których można by w rzeczywistości doprowadzić, ale z różnych względów (na przykład moralnych, finansowych lub technicznych) się tego nie robi. Przykładem takiej sytuacji są etyczne eksperymenty myślowe, w których odbiorca zachęcany jest

używaniu złych eksperymentów myślowych. W polskim tłumaczeniu książki Dennetta zamiast „pomp intuicji” pojawiają się „dźwignie wyobraźni”. Ta dość kontrowersyjna decyzja translatorska może być zrozumiała o tyle, o ile ten drugi termin wydaje się lepiej oddawać pozytywne nastawienie Dennetta względem „dobrych” eksperymentów myślowych. Według Dennetta eksperymenty myślowe mogą zwodzić na manowce i wtedy są jedynie pompami fałszywych i szkodliwych intuicji, mogą też wspomagać rozumienie trudnych zagadnień i wtedy stanowią użyteczne dźwignie dla wyobraźni.

⁷ Ten aspekt eksperymentów myślowych szeroko wykorzystuje się w tzw. filozofii eksperymentalnej, która bada intuicje filozoficzne żywione przez „zwykłych” ludzi.

do podjęcia decyzji, od której zależy czyjeś życie (np. osób w rozpędzonym wagoniku) — z oczywistych względów tego typu scenariusze najlepiej realizować jedynie w wyobraźni. Kontrfaktyczność średnia dotyczy sytuacji, do których obecnie nie jesteśmy w stanie doprowadzać, ale być może w przyszłości, wraz z postępem nauki, będziemy mogli (np. dalekie podróże kosmiczne). Kontrfaktyczność silna dotyczy kwestii o fundamentalnym znaczeniu filozoficznym, czyli sytuacji, do których z zasadniczych przyczyn nie jesteśmy w stanie doprowadzić, a które stanowią ilustrację twierdzeń metafizycznych (dotyczących natury świata)⁸.

Im wyższy stopień kontrfaktyczności, tym bardziej sceneria eksperymentów myślowych odbiega od naszych codziennych doświadczeń, ale zarazem zwiększa się doniosłość ich filozoficznych twierdzeń. O ile w sytuacjach bazujących na słabej kontrfaktyczności, uzasadniając przyjęcie możliwości, odwołujemy się zwykle do naszego dotychczasowego doświadczenia (wiemy, jak funkcjonują pociągi, więc nie mamy problemu, by wyobrazić sobie sytuację, w której ktoś stoi na torach, a od naszej decyzji zależy, co się z tą osobą stanie), o tyle przynajmniej na pierwszy rzut oka nie jest jasne, co uzasadniałoby uznawanie wypowiedzi modalnych w rozumowaniach filozoficznych. Jest to problem, który próbuje się badać w ramach tzw. epistemologii modalnej⁹.

2. MOŻLIWOŚĆ

Możliwość, obok konieczności, jest jednym z głównych pojęć modalnych. Gdy rozważamy kwestie ontologiczne, modalność oznacza sposoby, na jakie coś istnieje (coś może istnieć na sposób przygodny lub konieczny), a gdy zajmujemy się językiem, odnosi się do stopnia pewności sądu wyrażanego

⁸ Oczywiście pomysł wyróżniania rodzajów lub stopni kontrfaktyczności nie jest nowy i pojawia się już np. w pracach Hansa Reichenbacha, który wyróżniał możliwość techniczną, fizyczną i logiczną (Ando 1974: 134). W moim podziale korzystam z terminów wprowadzonych przez Sophie Roux, ale nadaję im nowe znaczenie. Dla Roux (2011: 20) kontrfaktyczność słaba dotyczy sytuacji leżących w zasięgu naszej obecnej technologii, średnia — sytuacji technicznie niemożliwych, a silna — sytuacji uznawanych za fizycznie oraz metafizycznie niemożliwe. Roux, proponując swój podział, posłużyła się kryterium możliwości technicznego zrealizowania danej sytuacji, natomiast dla mnie wyróżnienie stopni kontrfaktyczności dokonane jest ze względu na sposób ich uzasadnienia.

⁹ Termin „epistemologia modalna” jest wieloznaczny i może odnosić się do (1) teorii wiedzy o modalnościach, czyli wiedzy o tym, co jest możliwe i konieczne, (2) teorii możliwej wiedzy, czyli teorii, jakiego rodzaju wiedza jest możliwa, oraz (3) teorii możliwej wiedzy modalnej, czyli tego, jaka modalna wiedza jest możliwa (Bealer 2002: 71).

w zdaniach logicznych. Pojęcia modalne można także wyjaśniać w terminologii semantyki światów możliwych. Weźmy w nawias metafizyczny status światów możliwych (ich realność lub abstrakcyjność); wówczas coś jest konieczne, gdy zachodzi w każdym świecie możliwym (dostępnym ze świata wyróżnionego), natomiast możliwe, jeśli zachodzi przynajmniej w jednym z nich. W tym kontekście jedną z głównych funkcji argumentacji modalnej w filozofii jest ustalenie pewnej metafizycznej możliwości, czyli wykazanie, że jakiś stan rzeczy nie jest konieczny, ponieważ istnieje taki świat możliwy, w którym ten stan rzeczy nie zachodzi.

Nie ma więc możliwości (lub konieczności) jako takiej i gdy mówi się, że coś jest możliwe, ma się na myśli możliwość fizyczną, metafizyczną, epistemiczną lub logiczną. Tradycyjnie przyjmuje się, że coś jest epistemicznie możliwe dla *O*, jeśli to coś nie jest sprzeczne z tym, co *O* wie. Coś jest logicznie możliwe w systemie *S*, jeśli to coś jest niesprzeczne z twierdzeniami tego systemu i ich konsekwencjami, możliwe fizycznie (nomologicznie), jeśli jest spójne z obecnie znanymi prawami przyrody, natomiast możliwe metafizycznie, jeśli to coś (zdanie) jest prawdziwe w jakimś świecie możliwym lub (stan rzeczy) w nim zachodzi.

Wymienionych pojęć możliwości można użyć jako kryterium rozróżniania kontrfaktyczności słabej, średniej i silnej: kontrfaktyczność słaba i średnia dotyczą sytuacji możliwych nomologicznie (fizycznie), kontrfaktyczność silna dotyczy zaś sytuacji, które są — przynajmniej w obrębie naszej aktualnej wiedzy o świecie — fizycznie niemożliwe, lecz są możliwe metafizycznie (np. jeśli istnieje Bóg, to jest metafizycznie możliwe, by stworzył świat działający według innych praw fizycznych).

Wyrażenia modalne, czyli zdania rozpoczynające się od funktora „jest możliwe, że” lub „jest konieczne, że”, stanowią ważną część języka. W sytuacjach codziennych nieustannie słyszymy wypowiedzi tego rodzaju, np. „Możliwe, że wieczorem spadnie deszcz” lub „Możliwe, że ten kabel jest pod napięciem”. Kryterium uznania prawdziwości tego typu zdań jest nasze dotychczasowe empiryczne doświadczenie wieczornych ulew lub skutków działania elektryczności.

Rozumowania wychodzące od przesłanki modalnej cieszą się dużą popularnością w filozofii. Na przykład, w modalnym argumencie za istnieniem Boga przyjmuje się założenie, że jest możliwe istnienie największego możliwego bytu, co oznacza, że istnieje możliwy świat, w którym największy byt istnieje. Byt jest największy w danym możliwym świecie, gdy istnieje w każdym świecie możliwym. Tak więc Bóg istnieje. Z drugiej strony modalny argument przeciwko istnieniu Boga zakłada, że jest możliwe, że istnieje w świecie cierpienie, które nie posiada swojej racji. Jeśli zaś istnieje dobry i wszechmocny byt, to nie może istnieć cierpienie, które nie posiada swojej racji, dlatego za-

den dobry i wszechmocny byt nie istnieje. Innym przykładem jest argument przeciwko fizykalizmowi, który w wersji *reductio ad absurdum* przyjmuje, że jeśli fizykalizm jest prawdziwy, to wszystko można opisać w kategoriach fizycznych. Skoro jednak jest możliwe, że istnieją własności, których nie da się opisać w kategoriach fizycznych, to fizykalizm jest fałszywy.

Każdy z tych argumentów ma swoich zwolenników, chociaż trudno oczekiwać (przy czym nie jest to niemożliwe), że któreś z przedstawionych wyżej rozumowań przekona ateistę do teizmu, teistę do ateizmu lub fizykalistę do porzucenia swojego stanowiska. Wydaje się więc, że do istoty argumentacji modalnej należy przyjmowanie przesłanek, które wprawdzie na pierwszy rzut oka są niewinne — jako że zwykle dla dobra argumentacji jesteśmy skłonni uznać za możliwe rzeczy nawet najbardziej ekstrawaganckie — ale wprowadzają filozoficznego konia trojańskiego, który pozwala rozstrzygnąć jakąś kwestię metafizyczną. Dedukcyjny charakter rozumowań modalnych sprawia, że w przesłankach najczęściej zawiera się już wniosek, stąd przesłanki modalne akceptowane są zwykle tylko przez zwolenników wniosku oraz konsekwentnie kwestionowane przez tych, którzy takiego wniosku nie będą chcieli uznać (van Inwagen 1998: 69).

Z drugiej strony, skoro dopuszczamy „modalności” w codziennych sytuacjach, to być może istnieją także obiektywne racje, aby uzasadnić przyjmowanie przesłanek modalnych w rozumowaniach filozoficznych. O ile jednak w sytuacjach codziennych, uzasadniając przyjęcie „możliwości”, odwołujemy się do naszej wiedzy o świecie rzeczywistym, o tyle w przypadku rozumowań filozoficznych sprawa się komplikuje. Jedną z propozycji rozwiązania tego problemu jest przyjęcie tezy, że uznawanie wypowiedzi modalnych zależy od zdolności naszych umysłów do wyobrażania sobie lub pojmowania różnych stanów rzeczy.

3. POJMOWALNOŚĆ

Zgodnie z potocznymi intuicjami pojmujemy jakiś stan rzeczy, gdy mamy poczucie, że ten stan rzeczy jest możliwy, gdy wyobrażamy sobie ten stan rzeczy, gdy myślimy o nim lub opisujemy sytuację, której jest częścią (Gendler, Hawthorne 2002: 7). Współczesne dyskusje dotyczące pojęcia pojmowalności i możliwości nawiązują do poglądów Kartezjusza i Hume'a. Kartezjusz, zmagając się z możliwością zwodzącego demona, ugruntował pewność poznania w samym umyśle, formułując w trzeciej medytacji maksymę: „mogę ustalić jako zasadę ogólną, iż wszystko to, co poznajemy bardzo jasno i bardzo dokładnie, jest prawdziwe” (Descartes 2005: 42). Innymi słowy, zdaniem Kartezjusza, jeśli

ktos jasno i wyraźnie poznaje jakiś stan rzeczy F , to zdanie P opisujące F jest prawdziwe. Oczywiście, w systemie Kartezjusza na straży prawdziwości takich przekonań stał istniejący z konieczności dobry Bóg. Najbardziej znanym zastosowaniem tej maksymy jest argument Kartezjusza za dualizmem: jeśli ktoś jasno i wyraźnie poznaje ideę, że jest raczej czymś myślącym, a nie materialnym, to ten ktoś ma prawo uznać, że jest czymś różnym od materii (2005: 73). Natomiast jeśli ktoś inny równie jasno i wyraźnie poznawałby ideę, że nie jest czymś różnym od materii, to najprawdopodobniej, zdaniem Kartezjusza, za słabo się stara jasno i wyraźnie poznać, że jednak się od materii różni. Choć Kartezjusz zwracał uwagę na różnicę między pojmowalnością a wyobrażalnością, pisząc, że „pojmuję jasno, że potrzeba mi znacznego wysiłku umysłu, aby coś sobie wyobrazić, podczas gdy pojęcie czy zrozumienie czegoś wcale go nie wymaga” (2005: 70), to coraz częściej pojmowalność i wyobrażalność traktuje się zamiennie¹⁰.

Współcześnie szerokim echem odbiła się koncepcja pojmowalności przedstawiona przez Stephena Yabla. Wychodzi ona od maksymy Hume'a, zgodnie z którą „cokolwiek umysł pojmuję jasno, to zawiera *implicite* ideę możliwego istnienia; albo, innymi słowy, że cokolwiek sobie możemy wyobrazić, to nie jest absolutnie niemożliwe” (Hume 2005: 117). Yablo uważa, że pojmowalność nie oznacza, iż coś jest możliwe, a jedynie, że „sprawia wrażenie”, że jest możliwe (*appearance of possibility*). Choć na pierwszy rzut oka zaledwie „wrażenie możliwości” to niewiele, to gdy chodzi o ugruntowanie naszych filozoficznych intuicji na temat świata, być może trudno oczekiwać czegoś więcej niż poczucia czy wrażenia oczywistości.

Yablo formułuje następujący warunek pojmowalności:

Stan rzeczy F wyrażony w zdaniu P jest pojmowalny, jeśli można sobie wyobrazić świat możliwy, który potwierdza F (Yablo 1993: 29).

¹⁰ David Chalmers (2002: 147-156) wyróżnia trzy grupy pojmowalności: (1) pojmowalność *prima facie* i idealną, (2) pojmowalność negatywną i pozytywną oraz (3) pojmowalność pierwotną i wtórną. Nie wchodząc w rozważania z zakresu semantyki dwuwymiarowej, w której osadzone są te rozróżnienia, wspomnę tylko, że dla Chalmersa pojmowalność negatywna związana jest z niesprzecznością, natomiast pozytywna z możliwością wyobrażenia sobie sytuacji, która potwierdza jakies zdanie. Wobec tego pojmowalność pozytywna w ujęciu Chalmersa byłaby pojmowalnością, o której pisze Yablo. Chalmers uważa, że warunek Yabla nakładany na relację między pojmowalnością/wyobrażalnością a możliwością jest niewystarczający, ponieważ narażony jest na ryzyko błędnego opisu pojmowanej sytuacji. Sądzi, że na „przewodnika po krainie możliwości” bardziej nadaje się relacja między pojmowalnością pierwotną a pojmowalnością wtórną, polegająca na przejściu od bycia możliwym „na pierwszy rzut oka” (epistemicznie) do bycia możliwym „naprawdę” (Chalmers 2002: 157; 2010: 132). Na temat koncepcji Yabla i Chalmersa w kontekście iluzji modalnych zob. Kuś 2005, Kung 2016.

Świat możliwy jest niezależnym od nas sposobem, na jaki świat, w którym aktualnie się znajdujemy, mógłby istnieć. Wyrażenie „wyobrazić sobie świat możliwy, który potwierdza F ” oznacza stworzenie pewnej fikcyjnej konstrukcji, która nie byłaby możliwa, gdyby miał miejsce stan rzeczy nie- F . W tym kontekście znane zarzuty Saula Kripkego (1988) i Hilarego Putnama (1998) odwołujące się do „iluzji modalnych”, czyli możliwości wyobrażenia sobie niemożliwego stanu rzeczy odpiera się, wskazując, że wyobrażona sytuacja zyskuje na wiarygodności wprost proporcjonalnie do stopnia szczegółowości jej opisu; jest też zależna od nowej wiedzy o świecie (Kind, Kung 2016: 19).

Zdaniem Kripkego zawodny jest każdy argument modalny, który próbuje podważyć jakąś (domniemaną) aposterioryczną konieczność K (gdzie K jest stanem rzeczy opisywanym przez zdania typu „Woda to H_2O ”, „Gwiazda Poranna to Gwiazda Wieczorna” lub „Zdarzenia psychiczne są tożsame ze zdarzeniami fizycznymi”), wskazując na możliwość stanu rzeczy F , który podważa K (gdzie kryterium możliwości F jest wyobrażenie sobie sytuacji, w której F zachodzi). Według Kripkego bierze się to stąd, że wyobrażamy sobie nie tyle samo F , ile coś podobnego do F – jakieś F' – które można opisać w taki sposób, że staje się całkowicie spójne z K . Rozważmy np. sytuację, w której twierdzę, że skoro potrafię sobie wyobrazić, iż woda jest XYZ, to jest możliwe, że woda jest XYZ, a zatem zdanie „woda jest H_2O ” nie wyraża prawdy koniecznej. Wówczas *de facto* robię jedną z dwóch rzeczy: albo wyobrażam sobie, że woda zachowuje się jak XYZ, albo wyobrażam sobie, że XYZ zachowuje się jak woda (może wszak istnieć jakaś substancja chemiczna, która ma własności bardzo zbliżone do wody). Kripke próbuje w ten sposób pokazać, że iluzje modalne wynikają z błędnego opisu wyobrażonych stanów rzeczy: można powiedzieć, że w wyobraźni woda zachowuje się jak XYZ (lub XYZ zachowuje się jak woda), ale nie wynika z tego, że woda może być czymś innym niż H_2O (Kripke 1988: 128). Jak ujmuje to Putnam (1998: 121), możliwość pomyślenia nie dowodzi możliwości logicznej.

Yablo (1993: 29) uważa jednak, że można się zabezpieczyć przed takimi pułapkami wyobraźni, ponieważ wyobrażenia zводzi nas w „przewidywalny sposób”. Proponuje „model błędu modalnego” (*model of modal error*) o następującej strukturze: niech F będzie jakimś (potencjalnie) niemożliwym stanem rzeczy. Jeśli spełnione są trzy warunki:

- (1) K ,
- (2) jeśli K , to z konieczności nie- F ,
- (3) wyobrażalność F można wyjaśnić niewiedzą na temat (1) lub (2),

to K wystarczy, by unieważnić twierdzenie, że F .

Rozważmy np. sytuację, w której ktoś utrzymuje, że skoro potrafi sobie wyobrazić, iż Gwiazda Wieczorna i Gwiazda Poranna są dwoma różnymi cia-

łami niebieskimi, to taki stan rzeczy (F) jest możliwy. Wówczas ktoś inny może dostarczyć prawdopodobnej informacji, że (K) na orbicie, na której zaobserwowano Gwiazdę Wieczorną i Gwiazdę Poranną, znajduje się tylko jedno ciało niebieskie. Jeśli zaś K rzeczywiście zachodzi, to z konieczności nie jest możliwe, by F . Stąd utrzymywanie F wynika z niewiedzy w kwestiach empirycznych (jak było w przypadku pierwszych obserwatorów nieba) lub z niezajomości praw logiki (np. zasady tożsamości, gdy ktoś twierdzi, że co prawda wie, iż obie nazwy odnoszą się do tego samego ciała, ale „potrafi” wyobrazić sobie, że jest inaczej). Innymi słowy, jeśli jednocześnie spełnione są warunki sformułowane w (1), (2) i (3), to uzasadniony jest sceptycyzm wobec możliwości F , a w związku z tym uzasadnione jest zastąpienie F jakimś bardziej prawdopodobnym F' , tak jak to sugeruje Kripke. Jednak w przeciwnym wypadku mamy prawo uznać możliwość F (Kung 2016: 443). Odwołanie się do wyobraźni jako narzędzia ustalania możliwości nie jest więc kwestią wyłącznie subiektywnego wrażenia lub zaledwie wyrazem prywatnych intuicji, lecz pociąga za sobą pewne zobowiązania. Jeśli ktoś, formułując argument, będzie chciał w przesłance użyć zdania odwołującego się do możliwości pewnego stanu rzeczy i uzasadni to tym, że potrafi sobie taki stan rzeczy wyobrazić, to będzie na nim spoczywał obowiązek przedstawienia tak szczegółowego opisu tej sytuacji, by wykluczyć sytuację przeciwną.

Warunek Yabla dobrze oddaje nasze codzienne przekonania modalne. Na przykład, wiem, że jest możliwe, by w cieście, które stoi przede mną, było wyłącznie jabłkowe nadzienie, ponieważ z łatwością mogę sobie wyobrazić, że sięgam po nóż i odkrawam kawałek, z którego wypływa substancja wyglądająca i pachnąca jak upieczone jabłka. Moją kulinarną wyobraźnię można jednak poddać próbie błędu modalnego. Wystarczy, że pojawi się Ela, która powie, że teza o jabłkowym nadzieniu (stan rzeczy F) jest fałszywa, ponieważ to ona upiekła to ciasto i robiąc nadzienie, użyła wyłącznie gruszek (stan rzeczy K). Skoro to nie ja robiłem ciasto i nie miałem pojęcia, że Ela użyła gruszek zamiast jabłek, to powinienem uznać, że ustalając możliwość istnienia stojącej przede mną szarlotki, padłem ofiarą swojej wyobraźni. Oczywiście wciąż mógłbym utrzymywać, że ciasto znajdujące się przede mną mogłoby być jabłkowe (gdyby miało jabłkowe nadzienie), ale nie mogę twierdzić, że jest możliwe, iż ciasto stojące przede mną jest jabłkowe, skoro teraz już wiem, że w środku znajdują się wyłącznie gruszki. Chociaż nikt nie dokonuje tego typu operacji myślowych w sytuacjach codziennych, ponieważ np. kwestię nadzienia w cieście można o wiele skuteczniej rozstrzygnąć empirycznie, to przy uzasadnianiu możliwości zachodzenia sytuacji, które znajdują się poza empiryczną weryfikacją, argumenty odwołujące się do wyobraźni zyskują na znaczeniu.

Jak jednak twierdzi Peter van Inwagen (1998: 67), wypowiedzi modalne powinny być ograniczone wyłącznie do spraw codziennych, ponieważ im bardziej wyobrażona sytuacja różni się od tego, czego doświadczamy na co dzień, tym bardziej maksyma Yabla wspiera tezę sceptyczną, że pojmowalność jest niedoskonałym narzędziem orzekania o tym, co możliwe.

4. SCEPTYCYZM MODALNY

Van Inwagen formułuje argument za przyjęciem modalnego sceptycyzmu. W pierwszym kroku zgadza się z Yablem, że uzasadnione jest uznanie możliwości *F*, jeśli jesteśmy w stanie wyobrazić sobie świat, który potwierdza *F*. Przyjmuje się tutaj uściślenie, że wyobrażony świat potwierdza *F* pod warunkiem, że jest wyobrażony tak szczegółowo, że nie dopuszcza negacji *F*. Na przykład, jeśli próbuję ustalić możliwość stanu rzeczy wyrażonego w zdaniu *P* o treści „Za godzinę będzie padał deszcz”, to wyobrażam sobie, że wskazówka na moim zegarze pokazuje czas za godzinę od teraz, na niebie wiszą gęste, burzowe chmury, które skraplają się w postaci deszczu. Im bardziej szczegółowy jest mój opis wyobrażonej sytuacji, tym mniej prawdopodobna (w obrębie scenariusza) staje się sytuacja negująca zdanie *P* – że na przykład za godzinę, zamiast deszczu, doświadczam konsekwencji zalania mieszkania sąsiada z góry.

Zdaniem van Inwagena, jeśli *P* należy do klasy fundamentalnych problemów filozoficznych (wyraża filozoficzne twierdzenie dotyczące spraw znacznie oddalonych od naszych codziennych doświadczeń), to nikt nie jest w stanie wyobrazić sobie wystarczająco szczegółowo świata, który by to potwierdzał. Jeśli więc *P* jest takim zdaniem, to nieuzasadnione jest uznanie możliwości stanu *F* wyrażonego przez to zdanie (Hawke 2011: 352).

W jaki sposób argument van Inwagena odnosi się do eksperymentów myślowych? Z pewnością przykładem fundamentalnego problemu filozoficznego jest kwestia prawdziwości fizykalizmu. W uproszczonej wersji można przyjąć, że fizykalizm to pogląd, zgodnie z którym wszystko, cokolwiek istnieje, daje się opisywać w kategoriach fizycznych. Frank Jackson (1982: 128) jest autorem klasycznego przykładu eksperymentu myślowego podważającego tego typu fizykalizm. Zakłada się w nim możliwą na pierwszy rzut oka sytuację, w której wyobrażamy sobie uczoną o imieniu Maria. Chociaż Maria nie potrafi rozpoznawać kolorów, dysponuje całą możliwą wiedzą na temat fizyki barw. Mimo tego, gdy po raz pierwszy w życiu widzi czerwony przedmiot, uzyskuje dostęp do nowych *qualiów* i dowiaduje się czegoś nowego o świecie. Skoro więc znajomość całej fizyki barw nie wystarcza, by wiedzieć, jak to jest widzieć konkret-

ny kolor, to muszą istnieć zjawiska, których nie da się opisać w kategoriach fizycznych — np. subiektywne wrażenia barw; a więc fizykalizm jest fałszywy.

Tradycyjna krytyka argumentu Jacksona opierała się na założeniu, że po pierwsze, nikt nie wie i wiedzieć nie może, jak to jest znać całą fizykę barw, a po drugie, że wydaje się niemożliwe na tyle dokładne opisanie świata możliwego, abyśmy byli w stanie wyobrazić sobie i pojąć, jak to jest znać całą fizykę barw. Jeśli van Inwagen ma jednak rację, to powinno być także możliwe zaproponowanie alternatywnego opisu obrazu świata, w którym — przyjmując modalną przesłankę Jacksona (możliwość posiadania całej wiedzy o fizyce barw) — dochodzi się do przeciwnej konkluzji. Jedną z takich propozycji jest argument Dennetta (2009: 158), w którym Maria zna całą fizykę barw, lecz gdy po raz pierwszy w życiu widzi czerwony kwiat, wykrzykuje, że wygląda on dokładnie tak, jak sądziła uprzednio, korzystając ze swojej kompletnej wiedzy na temat fizyki barw. Jeśli rozumowanie Dennetta jest poprawne — a wydaje się, że jest, ponieważ stanowi symetryczne odbicie argumentu Jacksona — to pośrednio wspiera ono także konkluzję argumentu van Inwagena, zgodnie z którą pojmowalność rozumiana w kategoriach wyobraźności nie jest niezawodnym narzędziem ustalania metafizycznych możliwości. Z tego względu van Inwagen postuluje ograniczenie zasięgu stosowania pojęć modalnych do sytuacji codziennych (słabo kontrfaktycznych) i przyjęcie w kwestiach metafizycznych modalnego sceptycyzmu. Z drugiej strony — i nie jest to tylko sztuczka retoryczna — być może nawet dla niedoskonałego narzędzia poznawania pojęć modalnych dałoby się znaleźć jakieś wartościowe zastosowanie.

5. DOMNIEMANIE PRAWDZIWOŚCI

Sądzę, że można zmodyfikować model błędu modalnego Yabla tak, aby uwzględnić sytuacje silnie kontrfaktyczne: niech F będzie sytuacją, w której wyobrażamy sobie kontrfaktyczny stan rzeczy mający stanowić uzasadnienie tezy T . Jeśli spełnione są trzy warunki:

- (1) K^* ,
- (2) jeśli F i K^* , to nieprawda, że z konieczności jeżeli F , to T ,
- (3) znanie T na podstawie F można wyjaśnić niewiedzą na temat (1) lub (2),

to K^* wystarczy, by podważyć twierdzenie, że F prowadzi do uznania T .

Schemat ten różni się od oryginalnej propozycji Yabla tym, że w jego rozwiązaniu K było racją unieważniającą twierdzenie, że F , natomiast w mojej K^* jest racją podważającą twierdzenie, że F prowadzi do T . W modelu Yabla K

unieważnia wnioski, natomiast w moim K^* podważa związek między przesłanką a wnioskiem¹¹. Kolejną różnicą jest to, że pierwszy model służył sprawdzeniu, czy osoba, która twierdzi, że potrafi sobie wyobrazić F , ulega złudzeniu wyobraźni. W zmodyfikowanym modelu F nie podlega weryfikacji — F zostaje przyjęte jako wyobrażona podstawa eksperymentu myślowego, natomiast K^* weryfikuje, czy można utrzymać relację wynikania między F a T . Mój model służy więc sprawdzeniu, czy ktoś ma prawo twierdzić, że F potwierdza lub podważa jakieś twierdzenie T . Innymi słowy, sprawdza się tutaj „siłę wyobraźni”, czyli możliwe i mogące mieć wpływ na T konsekwencje wyobrażonej sytuacji. Pierwszy model działa w przypadku testowania twierdzeń odwołujących się do sytuacji słabo kontrfaktycznych, ponieważ K (racja unieważniająca) jest pewnym faktem empirycznym, natomiast zmodyfikowany model służy do testowania twierdzeń odwołujących się do sytuacji silnie kontrfaktycznych, gdzie K^* (racja podważająca) jest czymś wyobrażonym¹².

Na przykład, w eksperymencie Jacksona stanem rzeczy F jest sytuacja, w której Maria dysponuje całą wiedzą na temat fizyki barw. Wyobrażenie F ma na celu potwierdzenie tezy T , zgodnie z którą fizykalizm jest fałszywy. Dennett sądzi, że możliwa jest sytuacja K^* , w której Maria, posiadając całą wiedzę na temat fizyki barw i widząc czerwoną różę, nie dowiaduje się niczego nowego o świecie. W tym kontekście — trzymając się zmodyfikowanego modelu — Jackson może uważać, że F prowadzi do T , ponieważ w pewnym sensie nie jest świadomy (lub nie uznaje z powodu posiadania odmiennych intuicji) możliwości K^* oraz tego, że K^* razem z F podważa implikację „jeżeli F , to T ”. Sytuacja K^* (brak nowej wiedzy po zobaczeniu róży) nie unieważnia jednak T (fałszywości fizykalizmu), lecz osłabia twierdzenie, że wyobrażenie F uzasadnia T . Dostarczenie racji podważającej nie podważa więc wniosku, ale też nie uzasadnia tezy przeciwnej¹³.

Jeśli jednak dla każdej historyjki obecnej w jakimś eksperymencie myślowym, którego celem jest ustalenie metafizycznej możliwości, jesteśmy w stanie zaproponować kontrscenariusz, który z równą skutecznością ustala coś przeciwnego, to przynajmniej na pierwszy rzut oka najrozsądniejsze wydaje się odrzucenie obu eksperymentów i przyjęcie postawy sceptycznej, postulu-

¹¹ W tym kontekście w sytuacjach silnie kontrfaktycznych niedopuszczalne byłoby przyjęcie takiego K^* , które jest równoważne z nie- T , ponieważ podpadałoby to pod błąd *petitio principii*.

¹² Rozróżnienie między racjami unieważniającymi (*rebutting defeaters*) a podważającymi (*undercutting defeaters*) zaczerpnąłem od Johna Pollocka (Pollock, Cruz 1999: 195-197).

¹³ Dennett znany jest z barwnych i zaskakujących kontreksperymentów myślowych, które dostarczają „racji podważających” dla wielu klasycznych eksperymentów myślowych, takich jak „Maria” Jacksona czy „zombie” Chalmersa (Dennett 2016).

jącej brak wiedzy o modalnościach lub co najmniej agnostycznej, zawieszającej sąd w kwestii prawdziwości zdań modalnych. Czy jednak konsekwentne przyjmowanie postawy agnostycznej w sytuacjach równosilności sądów nie równałoby się agnostycyzmowi względem niemal wszystkich problemów filozoficznych? Jeśli zaś zgodzimy się na zmodyfikowany model Yabla, to w przypadku zdań wyrażających modalne twierdzenia filozoficzne — których nie jesteśmy w stanie zweryfikować empirycznie — możemy sprawdzić, pod jakimi warunkami uzasadnione jest utrzymywanie określonych przekonań. Innymi słowy, chociaż przedstawienie spójnego opisu sytuacji wyobrażonej nie uprawnia do twierdzenia, że wnioski płynące z takiego przedstawienia są prawdziwe, to uprawnia do sensownego domniemania ich prawdziwości. Domniemanie prawdziwości w przypadku twierdzeń opierających się na sytuacjach silnie kontrfaktycznych jest więc sensowne, gdy (1) dotyczy twierdzeń przyjmowanych warunkowo (2) na podstawie spójnie opisanej sytuacji wyobrażonej, która (3) jest empirycznie nieweryfikowalna¹⁴.

Wniosek argumentu van Inwagena nie musi więc odbierać nadziei zwolennikom stosowania eksperymentów myślowych. Uznanie przesłanek modalnych, które odwołują się do słabej lub średniej kontrfaktyczności i stanowią podstawę wielu etycznych eksperymentów myślowych, nie budzi kontrowersji, ponieważ dysponujemy wiarygodnymi metodami ustalania możliwości nomologicznych. Natomiast jeśli do eksperymentów myślowych odwołujących się do silnej kontrfaktyczności stosujemy te same kryteria, zgodnie z którymi ocenia się inne argumenty filozoficzne (poprawność materialna i formalna), to dziedziczą one wady i zalety filozoficznej argumentacji. Wobec tego nie powinniśmy spodziewać się, że eksperymenty myślowe dostarczą nam ostatecznych rozstrzygnięć, tak samo jak nie oczekujemy tego od innych rozumowań filozoficznych. Przykład dyskusji między Jacksonem i Dennettem pokazuje, że w wypadku izostenii modalnej, gdy konfrontowane są ze sobą dwa równie możliwe scenariusze modalne, eksperymenty myślowe nie tyle wskazują, które twierdzenie modalne jest lepiej uzasadnione, ile ilustrują, z jakich założeń wynikają i pod jakimi warunkami można je racjonalnie głosić.

¹⁴ Zdaniem Richarda Swinburne'a (1995) domniemanie prawdziwości jakiegoś twierdzenia jest sensowne, gdy jesteśmy w stanie pojąć lub wyobrazić sobie treść tego twierdzenia. To założenie — stanowiące rdzeń argumentacji Swinburne'a na rzecz tezy o istnieniu Boga — również spotkało się z ostrą krytyką van Inwagena (1979). W artykule starałem się jednak pokazać, że nakładając pewne ograniczenia na wyobraźnię, można uchronić się przed zagrożeniem modalnego sceptycyzmu.

BIBLIOGRAFIA

- Ando T. (1974), *Metaphysics. A Critical Survey of Its Meaning*, The Hague: Nijhoff.
- Bealer G. (2002), *Modal Epistemology and the Rationalist Renaissance* [w:] *Conceivability and Possibility*, T. Szabó Gendler, J. Hawthorne (red.), Oxford: Clarendon Press, 71-125.
- Brown J. R. (1991), *The Laboratory of Mind. Thought Experiments in the Natural Sciences*, London: Routledge.
- Brown J. R. (2004), *Why Thought Experiments Transcend Empiricism* [w:] C. Hitchcock (red.), *Contemporary Debates in the Philosophy of Science*, Malden, MA: Blackwell, 23-43.
- Brożek A., Jadacki J. (2012a), *Eksperymenty myślowe w nauce*, „Filozofia Nauki” 20(1) [77], 5-32.
- Brożek A., Jadacki J. (2012b), *Eksperymenty myślowe w filozofii*, „Filozofia Nauki” 20(2) [78], 5-28.
- Chalmers D. (2002), *Does Conceivability Entail Possibility?* [w:] *Conceivability and Possibility*, T. Szabó Gendler, J. Hawthorne (red.), Oxford: Clarendon Press, 145-200.
- Daly C. (2010), *Introduction to Philosophical Methods*, Peterborough: Broadview Press.
- Dennett D. C. (2009), *Słodkie sny*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dennett D. C. (2013), *Intuition Pumps and Other Tools for Thinking*, New York, NY: W. W. Norton & Company; wyd. polskie: *Dźwignie wyobraźni i inne narzędzia do myślenia*, Copernicus Center Press, Kraków 2014.
- Dennett D. C. (2016), *Świadomość*, Kraków: Copernicus Center Press.
- Descartes R. (2005), *Medytacje o filozofii pierwszej*, Kraków: Zielona Sowa.
- Gendler T., Hawthorne J. (2002), *Introduction. Conceivability and Possibility* [w:] *Conceivability and Possibility*, Gendler T., Hawthorne J. (red.), Oxford: Clarendon Press, 1-70.
- Hawke P. (2011), *Van Inwagen's Modal Skepticism*, „Philosophical Studies” 153(3), 351-364.
- Hume D. (2005), *Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa: Aletheia.
- Jackson F. (1982), *Epiphenomenal Qualia*, „Philosophical Quarterly” 32(127), 127-136.
- Kind A., Kung P. (2016), *Introduction. The Puzzle of Imaginative Use* [w:] *Knowledge Through Imagination*, A. Kind, P. Kung (red.), Oxford: Oxford University Press.
- Kripke S. (1988), *Nazywanie a konieczność*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Kuhn T. (1985), *Dwa bieguny*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kung P. (2016), *Imagination and Modal Epistemology* [w:] *The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination*, A. Kind (red.), New York, NY: Routledge, 437-450.
- Kuś K. (2005), *Iluzje modalne – czy możliwe jest wyobrażenie sobie niemożliwego?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 14(2) [54], 231-246.
- Miščević N. (1992), *Mental Models and Thought Experiments*, „International Studies in the Philosophy of Science” 6, 215-226.
- Nersessian N. J. (1991), *Why Do Thought Experiments Work?*, „Proceedings of the Cognitive Science Society” 13, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, 430-438.
- Norton J. D. (2004), *Why Thought Experiments Do Not Transcend Empiricism* [w:] C. Hitchcock (red.), *Contemporary Debates in the Philosophy of Science*, Malden, MA: Blackwell, 44-66.
- Piotrowski R. (2013), *Demon Maxwella. Dzieje i filozofia pewnego eksperymentu*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Pollock J. L., Cruz J. (1999), *Contemporary Theories of Knowledge*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Popper K. (2002), *Logika odkrycia naukowego*, Warszawa: Aletheia.
- Putnam H. (1998), *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rescher N. (1991), *Thought Experimentation in Presocratic Philosophy* [w:] T. Horowitz, G. J. Massey (red.), *Thought Experiments in Science and Philosophy*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 31-42.
- Roux S. (2011), *Introduction. The Emergence of the Notion of Thought Experiments* [w:] *Experiments in Methodological and Historical Contexts*, K. Ierodiakonou, S. Roux (red.), Leiden: Brill, 1-33.
- Sorensen R. (1992), *Thought Experiments*, Oxford: Oxford University Press.
- Swinburne R. (1995), *Spójność teizmu*, Kraków: Znak.
- van Inwagen P. (1979), *R. Swinburne, The Coherence of Theism* [recenzja], „The Philosophical Review” 88(4), 668-672.
- van Inwagen P. (1998), *Modal Epistemology*, „Philosophical Studies” 92(1), 67-84.
- Yablo S. (1993), *Is Conceivability a Guide to Possibility?*, „Philosophy and Phenomenological Research” 53(1), 1-42.