

JACEK JAROCKI

### DAVIDA CHALMERSA ARGUMENT Z LOGICZNEJ MOŻLIWOŚCI ISTNIENIA ZOMBI\*

W książce *Świadomy umysł*<sup>1</sup> David Chalmers wysunął argument antymaterialistyczny, zwany argumentem z logicznej możliwości istnienia zombi. Mimo prowadzonej przez ostatnie lata dyskusji nad jego poprawnością oraz wielu wysuniętych zarzutów rozumowania tego nie udało się, jak do tej pory, obalić. W efekcie uznaje się, że logiczna możliwość istnienia zombi stanowi jedno z największych wyzwania dla fizykalizmu w filozofii umysłu<sup>2</sup>.

Celem niniejszego artykułu jest próba syntetycznego omówienia argumentu Chalmersa. Mimo że koncepcja australijskiego filozofa jest niekiedy referowana w polskiej literaturze filozoficznej, brakuje bezstronnego opracowania tego tematu. W artykule zaprezentuję rozumowanie Chalmersa (par. 1), by następnie, odwołując się do historii zagadnienia, wskazać, czym różni się ono od pozostałych argumentów wykorzystujących pojęcie filozoficznego zombi (par. 2). Analizując poszczególne przesłanki argumentu, szczególną uwagę poświęcę kwestii pojmo-  
walności (par. 3) oraz możliwości (par. 4 i 5); zagadnienia te, traktowane bez

---

JACEK JAROCKI – student Kolegium Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; adres do korespondencji – e-mail: jacekjarocki@student.kul.lublin.pl

\* Pragnę złożyć podziękowania dr. Maksymilianowi Roszykowi za cenne uwagi zgłoszone do pierwotnej wersji tego artykułu oraz dr. Marcinowi Miłkowskiemu za dyskusję nad omawianym tematem oraz wskazówki bibliograficzne.

<sup>1</sup> Chalmers 1996. Wyd. polskie: Chalmers 2010a.

<sup>2</sup> Opinię taką wyrażają m.in. D. Stoljar (2001, s. 393), J. Hawthorne (2002, s. 17) i K. Balog (1999, s. 497). Ta ostatnia uważa argument z logicznej możliwości istnienia zombi za „the most elaborate and sophisticated version of the Conceivability Argument for dualism” (tamże). Nie brakuje jednak filozofów, którzy wyśmiewają ideę zombi. Do tej grupy zalicza się m.in. D. Dennett (1995; 2007), a w Polsce – M. Miłkowski (2011), który pyta o Chalmersa argumentację na rzecz dualizmu, a następnie odpowiada: „[o]bawiam się [...], że jej nie podaje w książce, chyba że bierze za nią swoje historyjki o zombich” (tamże, s. 34).

należytej uwagi, mogą stać się źródłem nie zawsze uzasadnionej krytyki. W konkluzji (par. 6) stwierdzam, że obecny stan literatury skłania, by traktować argument jako nieobalony, a tym samym – że „należy wziąć zombi poważnie”<sup>3</sup>.

## 1. SCHEMAT ARGUMENTACJI

W *Świadomym umyśle* Chalmers proponuje ogólny argument antimaterialistyczny:

- (1) W naszym świecie istnieją przeżycia świadome.
- (2) Istnieje możliwy logicznie świat identyczny pod względem fizycznym z naszym, w którym nie zachodzą pozytywne fakty na temat świadomości w naszym świecie.
- (3) Zatem fakty na temat świadomości są dalszymi faktami na temat naszego świata, poza i ponad faktami fizycznymi.
- (4) W ten sposób materializm jest fałszywy<sup>4</sup>.

Rozumowanie to jest poprawne formalnie<sup>5</sup>. Aby zatem je odrzucić, należy wskazać błąd materialny – fałszywość którejś z przesłanek. Najbardziej kontrowersyjna jest oczywiście przesłanka (2). Chalmers uzasadnia ją za pomocą argumentu z logicznej możliwości istnienia zombi.

W filozofii zombi definiuje się jako istotę, która jest *fizycznie* identyczna ze świadomym człowiekiem<sup>6</sup>: mój zombi-bliźniak byłby więc pod każdym względem identyczny ze mną. Jedyną różnicę stanowi fakt, że ja mam przeżycia świadome – wiem „jak to jest”<sup>7</sup>, kiedy widzę zieleń trawy lub czuję nagły ból po

<sup>3</sup> Jest to parafraza apelu Chalmersa ze *Świadomego umysłu* (2010a, s. 13), by „wziąć świadomość [fenomenalną] poważnie”, a więc by na poważnie zająć się „trudnym”, bo dotyczącym niefunkcjonalnych *qualiów*, problemem świadomości.

<sup>4</sup> Chalmers 2010a, s. 216.

<sup>5</sup> Co do tego panuje zgoda, nawet wśród przeciwników argumentu. Zob. np. Botterell 2001, s. 23. Nieliczne wyjątki stanowią A. Horowitz (2009), który wykazuje błąd *non sequitur* oraz S. Leuenberger (2008). Argumenty te są jednak odrzucane, nawet przez tak skrajnych fizykalistów jak R. Kirk (dla krytyki argumentu S. Leuenbergera zob. R. Kirk online).

<sup>6</sup> Istnieją różne rodzaje zombi, w zależności od tego, czy mamy na myśli identyczność behawioralną (takim zombi jest idealny aktor z eksperymentu myślowego H. Putnama; zob. Putnam 2002a), funkcjonalną czy fizyczną. Dodatkowo można zróżnicować zombi na te, które są możliwe empirycznie, metafizycznie i logicznie. Łącznie otrzymujemy dziewięć (3<sup>2</sup>) rodzajów zombi. W stosowną tabelę zestawia je G. Güzeldere (1995). W niniejszym artykule zombi jest rozumiany jako izomorficzny fizycznie i możliwy logicznie, przy czym, jak zobaczymy później, Chalmers rezygnuje z podziału na możliwość logiczną i metafizyczną.

<sup>7</sup> Wyrażenie to ujmuję w cudzysłów, by podkreślić, że pochodzi ono od T. Nagela, konkretnie zaś zaczerpnięte jest z jego słynnego artykułu *What is it like to be a bat?* – zob. Nagel 1974.

wbiciu szpilki w palec. Natomiast mój zombi-bliźniak jest pozbawiony subiektywnych stanów pierwszoosobowych, innymi słowy – nie ma *qualiów*<sup>8</sup>. Chalmers uważa, że można uzasadnić możliwość istnienia zombi (czy całego świata zombi, czyli fizycznej repliki naszego świata, w którym nie ma żadnych *qualiów*) poprzez wykazanie ich wyobrażalności. Jego rozumowanie będzie więc odmianą klasycznego, kartezjańskiego argumentu z pojmovalności.

Najprostszą wersją argumentacji na rzecz istnienia zombi przebiega następująco:

- (5a) Pojmovalny jest zombi, czyli istota izomorficzna pod względem fizycznym z istotą świadomą w świecie faktycznym, lecz pozbawiona przeżyć świadomych.

Alternatywne sformułowanie:

- (5b) Pojmovalny jest świat zombi, czyli świat izomorficzny pod względem fizycznym ze światem faktycznym, w którym nie zachodzą pozytywne fakty o świadomości.  
 (6) Jeśli (świat) zombi jest pojmovalny, to jest on możliwy.  
 (7) Tym samym (świat) zombi jest możliwy.

Zapis przy użyciu zmiennych ujawnia schemat każdego rozumowania z pojmovalności:

- (8)  $P \wedge \sim Q$ <sup>9</sup> jest pojmovalne.  
 (9) Jeżeli  $P \wedge \sim Q$  jest pojmovalne, to  $P \wedge \sim Q$  jest możliwe.  
 (10)  $P \wedge \sim Q$  jest możliwe.

*Prima facie* można już stwierdzić, że takie sformułowanie rodzi liczne problemy. Dyskusyjne jest, czy rzeczywiście można pojąć zombi, nie mówiąc już o tym, że argument wymaga wyobrażenia sobie całego świata wypełnionego takimi istotami. Kontrowersyjne jest również, czy taka pojmovalność prowadzi do możliwości, a jeżeli tak, to czy możliwość ta ma jakiegokolwiek znaczenie filozoficzne. Kwestie te będą przedmiotem namysłu w paragrafie 3. Wcześniej krótko

<sup>8</sup> Istnieje wiele kontrowersji, co właściwie rozumieć pod pojęciem *qualiów*. Aby ich uniknąć, Chalmers pisze: „*qualia* to po prostu te własności, które charakteryzują stany świadome zgodnie z tym, jak to jest je mieć. Ta definicja nie stwarza żadnych dalszych konkretnych wymagań [...]” (Chalmers 2002a, s. 268, przypis 3). Wątpliwe jest wprawdzie, czy taka *quasi*-definicja rzeczywiście jest nieproblematyczna (dla omówienia kłopotów z objaśnieniem pojęcia fenomenalnego zob. Ciecierski 2003), ale, dokonawszy próby swoistej parafrazy, można stwierdzić, że Chalmers rozumie *quale* jako jakościową treść, pojawiającą w pierwszoosobowym doświadczeniu podmiotu.

<sup>9</sup> W całym artykule litera „P” oznacza „wyrażoną w języku mikrofizyki koniunkcję prawd na temat naszego Wszechświata, określających fundamentalne cechy każdej fundamentalnej, mikrofizycznej własności”, natomiast litera „Q” oznacza „arbitralną prawdę fenomenalną: prawdę, że ktoś jest fenomenalnie świadomy, albo prawdę, że określona jednostka (tj. jednostka spełniająca dany opis) egzemplifikuje określoną własność fenomenalną”. Zob. Chalmers 2009.

odwołam się do historii występowania zombi w filozofii i wykażę, czym rozumowanie Chalmersa różni się od innych argumentów z pojmowalności.

## 2. HISTORIA IDEI ZOMBI – DWA RODZAJE ARGUMENTACJI

Argument Chalmersa wpisuje się w długą tradycję tzw. argumentów z pojmowalności, które, choć formułowane od czasów Kartezjusza, stały się popularne zwłaszcza w ostatnich czterdziestu latach<sup>10</sup>. Zdaniem K. Balog mówić można o dwóch rodzajach argumentów z pojmowalności: tych, które wykorzystują istnienie luki epistemicznej, i tych, które wykorzystują istnienie luki eksplanacyjnej<sup>11</sup>. Zwolennicy argumentów pierwszego rodzaju wychodzą od konstatacji, że dysponując nawet pełną wiedzą na temat zjawisk fizycznych, nie byłibyśmy w stanie wyprowadzić z nich wiedzy na temat zjawisk fenomenalnych (*qualiów*). W bardziej potocznym sformułowaniu: nie wiadomo, jak z wiedzy o stanach mózgu można by wywnioskować wiedzę na temat przeżycia czerwieni czy poczucia wzniosłości w trakcie słuchania *V symfonii* Beethovena. Ponieważ fakty fizyczne i fenomenalne są poznawczo odrębne, można postulować, że możliwe jest występowanie jednych bez drugich, a w konsekwencji, że fakty fizyczne i fenomenalne są odrębne również bytowo, co pociąga konieczność przyjęcia dualizmu. Natomiast rozumowanie z luki eksplanacyjnej wykorzystuje fakt, że nie da się wyjaśnić przeżyć fenomenalnych za pomocą wyjaśnienia zjawisk fizycznych. Jak utrzymuje J. Levine, autor współczesnego argumentu z luki eksplanacyjnej<sup>12</sup>, możemy dokładnie wiedzieć, jakie procesy neuronalne zachodzą w momencie, gdy człowiek odczuwa ból, ale żaden z nich nie tłumaczy „dlaczego ból jest odczuwany w taki sposób, w jaki jest odczuwany!”<sup>13</sup>. Argument ten ma wykazać, że wyjaśnienie funkcjonalne nie jest wyjaśnieniem całego zjawiska fenomenalnego; materialny opis to za mało, by *quale* posiadało eksplanację.

---

<sup>10</sup> M. Aydede i G. Güzeldere (2001) do argumentów z pojmowalności zaliczają argumenty (w nawiasie podano rok wysunięcia): T. Nagela (1974), S. Kripkego (1980), F. Jacksona (1982), J. Levine’a (1983, 1993, 2001), W. Harta (1988), C. McGinna (1991) oraz D. Chalmersa (1996). Chalmers (2002a, s. 268-269) za argumenty z pojmowalności uważa rozumowania K. Campbella (1970), Kirka (1974), Kripkego (1980), G. Bealera (1994) i Chalmersa (1996).

<sup>11</sup> Balog 1999, s. 497.

<sup>12</sup> Levine 1983.

<sup>13</sup> Tamże, s. 357; podkreślenie Levine’a.

Argument z logicznej możliwości istnienia zombi bezpośrednio wykorzystuje, co oczywiste, fakt istnienia luki epistemicznej: ponieważ stany fizyczne oraz stany fenomenalne są poznawczo odrębne, można pojąć, że wszelkie procesy fizyczne, charakterystyczne dla układu nerwowego świadomego człowieka, mogą zachodzić przy pełnym braku świadomości fenomenalnej.

Tego rodzaju intuicje, konsekwentnie prowadzące do odkrycia możliwości istnienia zombi, pojawiają się w XX wieku nader często. Zanim swój argument wysunął Chalmers, zombi pozostawały przedmiotem filozoficznego namysłu od co najmniej dwudziestu lat<sup>14</sup>. Termin „zombi” wprowadził do słownika filozoficznego R. Kirk, który w artykule *Zombies vs. Materialists* z 1974 r. sugerował, że istnienie takiej istoty obalałoby fizykalizm<sup>15</sup>. Cztery lata wcześniej tę samą ideę wyraził K. Campbell<sup>16</sup>, pisząc o istocie, której „stany mózgu dokładnie odpowiadają naszym w ich fizykochemicznych własnościach”<sup>17</sup>, ale która nie czuje bólu ani nie widzi koloru. Z tego względu to właśnie Campbella uważa się najczęściej za twórcę współczesnego argumentu na rzecz istnienia zombi<sup>18</sup>.

Jednakże już w latach trzydziestych u angielskiego filozofa F. Stouta przeczytać można: „powinno być całkiem wiarygodne, że konstytucja i kierunek natury mogłyby być takie same, jeśli nigdy nie istniałyby żadne jednostki zdolne do doświadczenia”<sup>19</sup>. Parafrazując to zdanie, można stwierdzić, że fizyczna konstytucja świata byłaby taka sama, nawet jeżeli nie istniałyby żadne *qualia*. Tym samym jest „całkiem wiarygodne”, że możliwy jest świat zombi.

W XIX wieku koncepcję zombi, zbliżoną do współczesnej, przyjmował T. Huxley; jego pogląd to efekt wyprowadzenia wszystkich konsekwencji z poglądów Kartezjusza. Kartezjusz utrzymywał, że zwierzęta działają w zasadzie jak automaty. Huxley zgadzał się z tym<sup>20</sup>, ale był jednocześnie zdania, że nie ma żadnych podstaw, by sądzić, że i ludzkie ciała nie działają jak automaty, a więc zupełnie niezależnie od zdarzeń mentalnych. Jeśli tak byłoby w istocie, to jest możliwe, że nieświadome ciało zachowywałoby się dokładnie tak samo, jak

---

<sup>14</sup> W 1995 r. dyskusji nad tym argumentem został poświęcony cały numer czasopisma „Journal of Consciousness Studies”.

<sup>15</sup> Kirk 1974.

<sup>16</sup> Campbell 1970.

<sup>17</sup> Tamże, s. 52.

<sup>18</sup> Zob. Chalmers 2010a, s. 173.

<sup>19</sup> Stout 1931, s. 138.

<sup>20</sup> Huxley bardzo dobrze podsumowuje stanowisko Kartezjusza w tej kwestii, jednocześnie zaś daje wyraz intuicji, która w XX wieku stanęła za sformułowaniem argumentu z logicznej możliwości istnienia zombi, pisząc: „What proof is there that brutes are other than a superior race of marionettes, which eat without pleasure, cry without pain, desire nothing, know nothing, and only simulate intelligence as a bee simulates a mathematician?” (Huxley 2002, s. 25).

świadomy człowiek. Co więcej, sam Kartezjusz również zdaje się dopuszczać taką konsekwencję<sup>21</sup>, choć zazwyczaj woli on eksponować możliwość istnienia umysłów bez ciał niż ciał bez umysłów. Wydaje się więc, że argument z logicznej możliwości istnienia zombi jest po prostu kolejnym spadkiem po tej wersji problemu umysł-ciało (czy szerzej – filozofii umysłu), jaką pozostawił po sobie Kartezjusz.

Należy jednak podkreślić różnicę, jaka zachodzi między rozumowaniem Chalmersa a innymi argumentami na rzecz istnienia zombi. Różnica ta uwypukli się w dalszej części artykułu, zasadne jednak wydaje mi się jej wprowadzenie już teraz. Otóż argumenty na rzecz istnienia zombi albo korzystają z prostego przejścia między tym, co pojmowalne, a tym, co możliwe, albo uznają, że zombi są możliwe empirycznie<sup>22</sup>. Z tego względu argumenty te są nieodporne na krytykę ze strony nauk empirycznych (tzw. *cognitive sciences*); najprostsza wersja argumentu z pojmowalności narażona jest na zarzuty ze strony S. Kripkego koncepcji konieczności *a posteriori*, jej zaś empiryczna wersja może zostać odrzucona, jeżeli kognitywiści stwierdzą, że świadomość fenomenalna to zjawisko funkcjonalne. Natomiast Chalmers, wykorzystując stworzone do tego celu narzędzia – mam tu na myśli głównie semantykę dwuwymiarową, czyli tzw. dwuwymiarowe ramy semantyczne – formułuje *a priori* argument na rzecz istnienia zombi, uodparniając go tym samym na zarzuty formułowane na bazie semantyki modalnej Kripkego oraz osiągnięć nauk empirycznych. Z tego względu pierwszą grupę argumentów, obejmującą rozumowania Kartezjusza, Huxleya, Stouta, Campbella i Kirka, nazywam hipotezą zombi<sup>23</sup>. Natomiast rozumowanie

<sup>21</sup> Kartezjusz 2001, s. 98: „[...] tak samo rzecz się ma, gdy rozważam ciało ludzkie jako pewien mechanizm tak urządzony i złożony z kości, nerwów, mięśni, żył, krwi i skóry, że gdyby nawet nie było w nim żadnego umysłu, to jednak miałby wszystkie te same ruchy, które teraz się w nim odbywają nie z nakazu woli, a więc i nie pochodzą od umysłu”.

<sup>22</sup> E. Dietrich i A. Gillies (2001 s. 363) oraz R. Kirk (2005 s. 3) są zdania, że w dyskusji wokół zombi nigdy nie rozważano ich empirycznego istnienia. Uważam, że nie jest to prawda. O zombi można mówić chociażby w kontekście eksperymentu chińskiego pokoju J. Searle’a i tego, czy komputery mają świadomość intencjonalną (a tym samym przekonania, w tym przekonania co do istnienia *qualiów*). Rozważano także różnice behawioralne między istotami świadomymi a zombi, jeśli istniałyby one na przykład na nieodkrytej jeszcze planecie (zob. Moody 1994).

<sup>23</sup> Termin „hipoteza” podkreśla, że sąd o możliwości istnieniu zombi podlega weryfikacji lub falsyfikacji, na przykład wtedy, gdy na gruncie nauk empirycznych prawdziwe okaże się zdanie, iż świadomość jest procesem funkcjonalnym. Warto zauważyć, że w takim wypadku identyczność *quale* ze stanem mózgu jest sądem koniecznym *a posteriori*. Oczywiście również argument Chalmersa podlega weryfikacji i falsyfikacji, ale raczej ze strony argumentów filozoficznych, nie zaś empirycznych. Podobne do mojego przekonanie zdaje się wyrażać K. Polcyn, który pisze: „jeśli pojęcia fenomenalne nie są implikowane przez podstawowe pojęcia fizyczne, to nie ma w świecie fizycznym miejsca dla rzeczy, do których te pojęcia się odnoszą. [...] [C]zy istnieje [jednak]

Chalmersa będę nazywał argumentem z logicznej możliwości istnienia zombi, i to właśnie nim zajmę się w dalszej części artykułu.

### 3. POJMOWALNOŚĆ I JEJ ODMIANY

Jak wspominałem wyżej, największym wyzwaniem dla zwolennika argumentu z logicznej możliwości istnienia zombi jest wykazanie, że: (a) zombi i świat zombi są rzeczywiście pojmowalne; (b) pojmowalność ta prowadzi do możliwości. Do tego można dodać warunek (c): wykazanie, że możliwość zombi ma jakiegokolwiek znaczenie filozoficzne. Omówię teraz po kolei każde z tych zagadnień.

Pierwszym krokiem w argumentzie z logicznej możliwości istnienia zombi jest stwierdzenie, że zombi są pojmowalne. Nie każdy zgodzi się na to założenie; niektórzy filozofowie uznają, że istota, która zachowuje się jak świadomy człowiek, choć nie posiada *qualiów*, jest po prostu niepojmowalna. Pomijając tego rodzaju zarzuty, warto zastanowić się, jak należy rozumieć pojmowalność. Nie chodzi bowiem jedynie o to, żeby zombi były pojmowalne – Chalmersowi i jego zwolennikom zależy przede wszystkim na tym, by pojmowalność ta prowadziła do możliwości<sup>24</sup>.

Chalmers jest zdania, że stan rzeczy S jest pojmowalny wtedy, gdy stan rzeczy S jest spójny<sup>25</sup>. Poprzez negację możemy stwierdzić, że stan rzeczy S jest niepojmowalny wtedy, gdy stan rzeczy S jest niespójny. Spójność i niespójność stanu rzeczy S można wykrywać na dwa sposoby: poprzez wykrycie lub niewykrycie sprzeczności w zdaniach opisujących stan rzeczy S oraz poprzez wyobrażenie lub niemożliwość wyobrażenia sobie stanu rzeczy S<sup>26</sup>. W pierwszym przypadku, kiedy rozważamy zdania opisujące sytuację S i nie stwierdzamy zachodzącej między nimi sprzeczności, możemy mówić o pojmowalności negatywnej S. Kiedy stwierdzam na przykład, że negatywnie pojmuję sytuację, w której istnieje Pegaz, oznacza to, że nie widzę sprzeczności w zdaniu: „jest możliwe, że istnieje takie X, które posiada wszystkie cechy konia, a do tego posiada skrzydła”. Natomiast w drugim przypadku, gdy wyobrażamy sobie sytuację S, można mówić o pojmowalności pozytywnej. Pojmowalnością pozytywną Pegaza

---

wymagany związek pojęciowy między doznaniem a procesami fizycznymi[?]. [...] Odpowiedź na tak postawione pytanie wymaga analizy pojęciowej; nie jest oczywiste, że gromadzenie coraz większej wiedzy empirycznej taką analizę ułatwi” (Polcyn 2010, s. 135).

<sup>24</sup> Poniższy fragment, dotyczący pojmowalności, w całości opieram na obszernym artykule Chalmersa *Does conceivability entail possibility?* (2002b).

<sup>25</sup> Chalmers 2010a, s. 176.

<sup>26</sup> Na różnicę tego rodzaju jako pierwszy zwrócił uwagę J. van Cleve (1983).



będzie mentalny obraz zwierzęcia o ciele konia i ze skrzydłami<sup>27</sup>. Chalmers traktuje pojmowalność pozytywną, czyli wyobrażalność, jako mocniejszą, a więc bardziej niezawodną w przypadku orzekania o tym, co możliwe<sup>28</sup>.

Inny podział pojmowalności uwzględnia pojmowalność *prima facie*, *secunda facie* i pojmowalność idealną. Za dystynkcją tą kryje się następujące spostrzeżenie: teoretycznie wyobrazić sobie możemy, że na niebie świeci księżyc, który jest zrobiony z zielonego sera<sup>29</sup>. Sytuacja ta jest więc pozytywnie pojmowalna. Można jednak argumentować, że to, co wydaje się pojmowalne na pierwszy rzut oka (*prima facie*), po namyśle staje się coraz mniej możliwe: jeżeli uwzględnimy liczbę krów, która potrzebna jest do wyprodukowania takiej ilości sera, ilość barwnika niezbędnego do nadania mu zielonego koloru, problemy związane z dostarczeniem sera na orbitę, jego zachowaniem w warunkach próżni i przy bombardowaniu meteorytami, możliwość istnienia księżyca zrobionego z zielonego sera zacznie być co najmniej wątpliwa. Jeszcze bardziej wymagający przykład wykorzystuje prawa matematyczne. Wyobraźmy sobie świat, w którym hipoteza Goldbacha (GB) jest prawdziwa, oraz świat, w którym jest ona fałszywa<sup>30</sup>. Ponieważ matematycy nie znają dziś rozwiązania tej hipotezy, a trudno orzec, czy odpowiedź na nią miałyby jakiegokolwiek skutki w świecie, możemy sobie w sposób równie spójny wyobrazić zarówno świat, w którym (GB) jest prawdziwa, jak i świat w którym (GB) jest fałszywa. Problem w tym, że (GB), zgodnie z prawem niesprzeczności, jest prawdziwa albo nie jest prawdziwa. W przyszłości, po znalezieniu właściwej odpowiedzi, jeden z pojmowanych przez nas obecnie stanów rzeczy będzie *a priori* fałszywy, podobnie jak fałszywe jest zdanie „istnieją kwadratowe koła”. Oznacza to więc, że z obu pojmowanych (pozytywnie!) zdań:

<sup>27</sup> Ważne jest, by zauważyć, że niekoniecznie trzeba mieć literalnie rozumiany obraz jakiejś sytuacji, by móc ją pojąć pozytywnie. Chalmers mówi o dwóch rodzajach pojmowalności pozytywnej. Jeden z nich, wyobrażalność percepcyjna, to właśnie operacja mentalnego łączenia dwóch osobnych obrazów (jak w przypadku Pegaza czy jednoroźca). Drugi natomiast to wyobrażalność o charakterze przedmiotowym zapośredniczonym (*mediated objectual character*). Ten rodzaj wyobrażalności ujawnia się tam, gdzie przedmiot nie jest dany bezpośrednio (zmysłowo), a jedynie pośrednio. Wyobrażalności o charakterze przedmiotowym zapośredniczonym używamy na przykład wtedy, gdy wyobrażamy sobie, że Niemcy wygrywają II wojnę światową. Zdaniem Chalmersa oba rodzaje wyobrażalności pozwalają orzekać o tym, co możliwe, choć wyobrażalność o charakterze przedmiotowym zapośredniczonym opiera się w większym stopniu na intuicji.

<sup>28</sup> Wątpliwości Chalmersa budzi tzw. strefa zmroku (*twilight zone*), obejmująca stany rzeczy pojmowalne negatywnie, choć niepojmowalne pozytywnie. Mimo że stara się on bronić poglądu, iż również pojmowalność negatywna prowadzi do możliwości, woli wykorzystywać do tego celu pojmowalność pozytywną.

<sup>29</sup> Podaję ten przykład za: P. van Inwagen 1979.

<sup>30</sup> Zamiast (GB) możemy tu podstawić każde prawo matematyczne, co do którego nie mamy wiedzy, czy jest ono prawdziwe, czy fałszywe.



„(GB) jest prawdziwa” i „~(GB) jest prawdziwa” co najmniej jedno orzeka o sytuacji logicznie niemożliwej.

Aby rozwiązać tego rodzaju trudności, Chalmers stara się wykazać, że zarówno pojmowanie księżycy zrobionego z zielonego sera, jak i wyobrażanie sobie sytuacji, w której (GB) jest tak prawdziwa, jak i fałszywa, angażuje pojmowalność *prima facie*. Idealny podmiot poznający, dokonując refleksji nad tymi sytuacjami, bez wątpienia mógłby orzec, czy sytuacje te są pojmowalne, czy nie. Tym samym Chalmers stwierdza, że „[sytuacja] S jest idealnie pojmowalna, kiedy S jest pojmowalna w idealnej racjonalnej refleksji”<sup>31</sup>. Idealna racjonalna refleksja jest natomiast rozumiana przez niego jako refleksja posiadająca takie uzasadnienie, „które nie może być racjonalnie obalone”<sup>32</sup>.

Ostatni z podziałów pojmowalności związany jest z zagadnieniem dwuwymiarowych ram semantycznych, omówionym w dalszej części artykułu. Nie wyjaśniając na razie szerzej tej kwestii, wspomnę jedynie, że w ramach ostatniej dystynkcji Chalmers dzieli pojmowalność na pierwotną i wtórną, które definiuje następująco: „[sytuacja] S jest pierwotnie pojmowalna (lub epistemicznie pojmowalna), kiedy jest pojmowalne, że S aktualnie zachodzi. Możemy powiedzieć, że [sytuacja] S jest wtórną pojmowalna (lub przypuszczalnie pojmowalna), kiedy S w sposób pojmowalny może zachodzić”<sup>33</sup>.

Podsumowując powyższe rozważania, Chalmers stwierdza, że to, co pojmowalne, jest możliwe, o ile rozważaną pojmowalnością jest pojmowalność pozytywna, idealna i pierwotna. Dzieje się tak, ponieważ, jak utrzymuje, przestrzeń światów pierwotnie, pozytywnie, idealnie pojmowalnych pokrywa się z przestrzenią światów możliwych<sup>34</sup>. Jednakże podkreślone twierdzenie jest dalekie od oczywistości, stąd warto zobaczyć, w jaki sposób można go bronić.

---

<sup>31</sup> Chalmers 2002, s. 148.

<sup>32</sup> Tamże, s. 149.

<sup>33</sup> Tamże, s. 160

<sup>34</sup> Tamże.

#### 4. PRZEJŚCIE MIĘDZY POJMOWALNOŚCIĄ A MOŻLIWOŚCIĄ – ZARZUTY KRIPKEGO<sup>35</sup>

Co najmniej od czasów D. Hume'a przyjmuje się, że to, co pojmowalne, prowadzi do tego, co możliwe<sup>36</sup>. Mimo podnoszonych przez wielu filozofów sprzeciwów<sup>37</sup> Chalmers uważa, że wyrażona przez Hume'a idea jest zasadniczo poprawna i wysuwa trzy argumenty, które mają wesprzeć ten wniosek. Po pierwsze, pojmowalność tradycyjnie wykorzystuje się, by przejść do orzekania o tym, co możliwe. Po drugie, brak jakiegokolwiek innego kandydata, który by takie przejście zapewnił<sup>38</sup>. Po trzecie, „co najważniejsze, żaden z przypadków [...] nie daje podstaw do przypuszczeń, że jakiegokolwiek pojmowalne światy są niemożliwe”<sup>39</sup>.

Wydaje się, że co najmniej ostatnie z tych twierdzeń jest fałszywe, nie mówiąc już, że pierwszy argument nie ma właściwie żadnej mocy dowodowej. Ponadto można argumentować, że Chalmers, zgadzając się z Hume'em, przyjmuje koncepcję modalności, którą proponuję nazwać *klasyczną*. Koncepcję tę można scharakteryzować za pomocą kilku sądów: (a) istnieją dwie przestrzenie światów możliwych: logicznie i empirycznie; (b) do przestrzeni światów możliwych logicznie należą wszelkie światy opisywane przez zdania, które nie są *a priori* sprzeczne, natomiast do przestrzeni światów możliwych empirycznie należą wszelkie światy opisywane przez zdania, które nie są empirycznie konieczne; (c) zdanie konieczne logicznie to takie zdanie, którego negacja jest *a priori* wykluczona, natomiast zdanie konieczne empirycznie to takie zdanie, którego negacja jest sprzeczna z szeroko pojętymi prawami przyrody<sup>40</sup>. Z twierdzeń (b) i (c) na

<sup>35</sup> Za dyskusję nad omawianymi tu kwestiami i cenne sugestie pragnę podziękować słuchaczom referatu *Dwuwymiarowe ramy semantyczne a współczesny racjonalizm modalny*, wygłoszonego przeze mnie na Zlocie Filozoficznym 2012.

<sup>36</sup> Zob. Yablo 1993. D. Hume (2005, s. 57) pisze: „Jest ustaloną maksymą w metafizyce, że cokolwiek umysł pojmuje jasno, to zawiera *implicite* ideę możliwego istnienia, albo, innymi słowy, że cokolwiek możemy sobie wyobrazić, to nie jest absolutnie niemożliwe”. Definicja ta była uważana za zbyt mocną już w czasach jej sformułowania; krytykowali ją chociażby A. Arnauld (zob. Yablo 1993, s. 40, przypis 2) oraz J. S. Mill (zob. H. Geirsson 2005).

<sup>37</sup> Do przeciwników takiego ujęcia należy przede wszystkim van Inwagen (1998), sceptyk modalny, oraz S. Worley i G. Bealer. Worley (2003, s. 16) pisze: „konkluzje na temat tego, co możliwe, nie mogą być wywiedzione z rozważań nad tym, co istoty tak ograniczone jak my mogą pojąć”, a Bealer (2002, s. 76) zauważa: „[D]laczego twoje pojmowanie, że p, zapewnia dowód, że p jest możliwe? Nie widzę powodu, dla którego pojmowalność powinna [taki dowód zapewniać]”. Na gruncie polskim krytyczna wobec przejścia od pojmowalności do możliwości jest m.in. K. Kuś (2011).

<sup>38</sup> Chalmers 2010b, s. 191.

<sup>39</sup> Chalmers 2010a, s. 134.

<sup>40</sup> Do tego typu praw należą chociażby prawa fizyki, biologii czy chemii.

temat możliwości i konieczności logicznej jasno wynika, że konieczność oraz możliwość logiczna są ściśle związane z apriorycznością. Ponieważ i pojmowalność jest operacją aprioryczną, uprawomocnia to wniosek, że to, co pojmowalne, prowadzi do tego, co możliwe.

Koncepcja klasyczna uległa jednak zakwestionowaniu w XX wieku, po opublikowaniu książki S. Kripkego *Nazywanie a konieczność*<sup>41</sup>. Kripke wychodzi od analizy zdań o identyczności, takich jak (S<sub>1</sub>) „woda to H<sub>2</sub>O” czy (S<sub>2</sub>) „Gwiazda Poranna to Gwiazda Wieczorna”. Zgodnie z koncepcją klasyczną negacja zdań (S<sub>1</sub>) i (S<sub>2</sub>) jest pojmowalna: ani ( $\sim$ S<sub>1</sub>), ani ( $\sim$ S<sub>2</sub>) nie generują apriorycznej sprzeczności. Przy tym zdania takie jak (S<sub>1</sub>) czy (S<sub>2</sub>) są bez wątpienia zdaniem koniecznymi; po odkryciu molekularnej struktury wody nikt nie może utrzymywać, że woda jest czymś innym niż H<sub>2</sub>O, podobnie jak po dokonaniu badań astronomicznych błędne jest przekonanie, że Gwiazda Poranna to inne ciało niebieskie niż Gwiazda Wieczorna. Przypadki powyższego rodzaju sugerują, zdaniem Kripkego, że nie wszystkie zdania konieczne są znane *a priori*<sup>42</sup>. Jeśli zaś tak, to fałszywe jest przyjmowane paradygmatycznie założenie, że konieczność i aprioryczność są ze sobą nierozdzielnie związane. W takim jednak wypadku aprioryczne rozważania o tym, co możliwe i niemożliwe, są właściwie pozbawione sensu – ich zasadność zależy od tego, jaki okaże się świat.

Rezygnując z ujęcia klasycznego, Kripke proponuje inny schemat światów możliwych. Wprawdzie nie neguje on, że istnieją światy możliwe empirycznie oraz światy możliwe logicznie, opisywane przez zdania, które są *a priori* niesprzeczne. Problem w tym, że część z sądów apriorycznych staje w sprzeczności z sędami koniecznymi. Przestrzeń światów, która obejmuje światy opisywane przez zdania konieczne, choć nieznaną *a priori*, Kripke nazywa przestrzenią światów możliwych metafizycznie. Jego intencje są jasne: aprioryczność to kategoria poznawcza (epistemiczna), konieczność zaś to kategoria metafizyczna. Oczywiście jest, że wiedza podmiotu poznającego nie ma żadnego wpływu na to, co możliwe lub niemożliwe.

Rozważania Kripkego są druzgocące dla większości argumentów z pojmowalności<sup>43</sup>. Skoro bowiem żadna (aprioryczna) operacja epistemiczna nie prowadzi do tego, co możliwe, jest jasne, że pojmowalność zombi może okazać się

<sup>41</sup> Kripke 1988.

<sup>42</sup> Kripke utrzymuje również, że nie wszystkie zdania *a priori* są zdaniem koniecznymi. Przykładem twierdzenia, które, choć aprioryczne, jest niekonieczne, jest „metr to 100 cm”.

<sup>43</sup> Nie należy zapominać, że Kripke sam sformułował argument z pojmowalności, i to jeszcze na kartach *Nazywania a konieczności* (zob. Kripke 1988, s. 148). Jednakże dzisiaj nawet dualiści są ostrożni w przyjmowaniu rozumowania Kripkego (zob. Chalmers 2010b, s. 202–203).

zwodnicza. Ściśle rzecz biorąc, sam fakt pojmowania zombi prowadzi jedynie do logicznej możliwości ich istnienia, zwanej również możliwością epistemiczną. Możliwość taka może stać w sprzeczności z jakimś zdaniem koniecznym; wniosek argumentu z logicznej możliwości istnienia zombi, np. „ból nie jest identyczny z pobudzeniem włókien C”, może wchodzić w sprzeczność z empirycznie pozyskanym, koniecznym (!) zdaniem „ból jest identyczny z pobudzeniem włókien C”<sup>44</sup>. W ten sposób to rozważania oparte na sądzie *a posteriori* nadają ton dalszym dyskusjom, pozwalając oddalić zarzuty z istnienia istot, które możliwe wydają się jedynie z powodu naszej niewiedzy.

Jak wspominałem na początku paragrafu 3, zwolennik logicznej możliwości istnienia zombi powinien wykazać, że (a) zombi, względnie świat zombi, są rzeczywiście pojmowalne; (b) pojmowalność ta prowadzi do możliwości; (c) możliwość zombi ma jakiegokolwiek znaczenie filozoficzne. Rozważania Chalmersa nad pojmowalnością uprawdopodobniają (a). Na korzyść argumentu możemy również przyjąć (b), mimo że część filozofów nie zdecyduje się na ten krok. Ale nawet akceptując, że zombi są pojmowalne, a przez to możliwe, uwzględnienie semantyki modalnej Kripkego pozwala wyłącznie na uznanie wniosku, że możliwość istnienia zombi jest możliwością logiczną. Jedynie do takiej możliwości jest w stanie doprowadzić aprioryczna, poznawcza kategoria pojmowalności. Możliwość taka nie ma jednak żadnego filozoficznego znaczenia. Mówiąc obrazowo, jeżeli zwolennik możliwości istnienia zombi stwierdza, że są one możliwe logicznie, wciąż można pytać: „i cóż z tego?”. W ten sposób nie zostaje spełniony warunek (c).

## 5. DWUWYMIAROWE RAMY SEMANTYCZNE

Aby obronić argument przed zarzutami Kripkego, Chalmers formułuje go na gruncie semantyki dwuwymiarowej. Jest to źródło istotnej różnicy między rozumowaniem Chalmersa a innymi argumentami (hipotezami) z istnienia zombi.

Najprościej rzecz ujmując, zwolennicy dwuwymiarowych ram semantycznych uznają dwa wymiary znaczenia lub treści przedmiotów językowych. Przyjmują oni, że istnieją dwie wartości semantyczne, zgodnie z którymi oceniane są zdania. W punkcie wyjścia semantyki dwuwymiarowej stwierdza się, że zdania mają ekstensje, czyli wartości (prawdę albo fałsz), oraz intensje, czyli funkcje ze światów

---

<sup>44</sup> Abstrahuję tu od wszelkich trudności, jakie przez lata wysuwano, by obalić teorię identyczności.

możliwych w ekstensje. Intensja zdania jest funkcją prawdziwą wtedy i tylko wtedy, gdy zdanie, którego jest funkcją, jest prawdziwe.

Chalmers twierdzi, że w odniesieniu do pojęć intensja to mniej więcej tyle, co znaczenie<sup>45</sup>, a w chwilach powściągliwości uznaje, że intensja jest co najmniej aspektem znaczenia<sup>46</sup>. Znaczenie jest jednak uzależnione od zewnętrznego świata<sup>47</sup>. Rozważmy następujący przykład: jeżeli w środowisku występuje pewna płynna, przezroczysta, zdatna do picia substancja, to na podstawie tego zespołu własności może zostać ona nazwana wodą. Oznacza to, że gdziekolwiek, w jakimkolwiek miejscu czy na jakiegokolwiek planecie będzie występować płynna, przezroczysta, nadająca się do picia ciecz, będzie ona nazwana wodą. Z drugiej strony przeczy to tezie Kripkego, że woda jest w sposób konieczny  $H_2O$ . Może się bowiem okazać, że ciecz o wspomnianych wyżej właściwościach jest na Ziemi związkami o wzorze  $H_2O$ , a na Bliźniaczej Ziemi związkami o wzorze XYZ; w obu tych przypadkach wydaje się, że na jakiejś podstawie wciąż mamy prawo używać nazwy „woda”. Jest to pewna intuicja, od której wychodzi Chalmers, sugerująca, że Kripkego teoria znaczenia pomija coś istotnego.

Wykorzystując kategorie semantyki dwuwymiarowej możemy stwierdzić, że w teorii Kripkego istnieje tylko jedna prawdziwa funkcja ze świata możliwego w ekstensję. Innymi słowy, Kripke przyjmuje istnienie tylko jednej intensji, akceptując, że pojęcia mają tylko jedno właściwe znaczenie. Zgodnie z tym rozumieniem woda jest koniecznym tożsamy z  $H_2O$ . Mimo że możemy mówić o wodzie jako XYZ, to intensja ta nie jest prawdziwa, odnosząc nas wyłącznie do świata możliwego logicznie, nie zaś do świata możliwego metafizycznie.

Chalmers sądzi, że Kripke niesłusznie uznał, iż intensje zdań takich, jak „woda to XYZ”, są fałszywe. Są one raczej prawdziwe, ale w specyficznym sensie. Aby ten sens uchwycić, Chalmers dokonuje podziału intensji na intensje pierwotne i intensje wtórne. Intensja wtórna jest funkcją ze świata możliwego w ekstensje. Aby jednak określić, jaki świat jest światem możliwym, należy najpierw wiedzieć, jaki świat jest światem aktualnym. Intensja wtórna wymaga więc tego, byśmy wiedzieli, jak dokładnie wygląda nasz świat, i by terminy, których używamy, były jednoznacznie określone (usztynione). Przykładem takiego jednoznacznego określenia, zasadzającego się na znajomości świata, są zdania o identyfikacji, takie jak ( $S_1$ ) czy ( $S_2$ ). Intensja pierwotna jest natomiast

<sup>45</sup> Chalmers 2010a, s. 115.

<sup>46</sup> Chalmers 2006b.

<sup>47</sup> Identyczną tezę, wskazującą na zależność znaczenia pojęć od tego, jaki jest świat, wysunął H. Putnam w słynnym eksperymencie myślowym z bliźniaczą Ziemią (zob. Putnam 2002b). Przykład ten, choć sprawia filozofowi umysłu inne problemy, stanowi tu dobrą ilustrację.

funkcją ze scenariusza<sup>48</sup> w ekstensję. Zauważyć należy, że termin „scenariusz” nie stawia wymagania, by rozważany świat był nam znany, gdyż scenariusz z definicji jest maksymalną epistemiczną możliwością<sup>49</sup>, a możliwość epistemiczna dana jest *a priori*. Następnym krokiem jest uznanie dwóch twierdzeń, z których każde jest *ex definitione* prawdziwe: (a) sytuacja S jest znana *a priori*, gdy wyraża myśl uzasadnianą niezależnie od doświadczenia<sup>50</sup>; (b) myśl uzasadnianą niezależnie od doświadczenia wyraża zdanie w intensji pierwotnej<sup>51</sup>. W rezultacie otrzymujemy twierdzenie, że „[i]ntensja pierwotna ugruntowuje prawdy *a priori* [...]”<sup>52</sup>. Mówiąc w skrócie, intensja pierwotna jest zawsze aprioryczna.

Omawiając Kripkego koncepcję konieczności metafizycznej podkreślałem, że uwzględniała ona istnienie sądów koniecznych *a posteriori*. Używając kategorii Chalmersa można zdefiniować świat możliwy metafizycznie jako świat opisywany przez takie zdania, które oceniane zgodnie z intensją wtórną są prawdziwe we wszystkich możliwych światach (są więc konieczne) i których negacja, oceniana zgodnie z intensją pierwotną jest prawdziwa (są nieaprioryczne).

Problem jednak w tym, zauważa Chalmers, że jeżeli dysponujemy pewnym zdaniem *a priori*, na przykład „woda to XYZ”, które oceniane jest zgodnie z intensją pierwotną, to ocenianie go zgodnie z intensją wtórną jest błędem. Innymi słowy, pozostając na etapie apriorycznych rozważań oceniamy zdania zgodnie z intensjami pierwotnymi, które są niekonieczne. Kiedy natomiast przechodzimy do zdań danych *a posteriori*, możliwości oceniamy zgodnie z intensjami wtórnymi. Kripke łamie tę zasadę, delegitymizując, jako fałszywe, twierdzenie, że woda to XYZ, choć zdanie to, oceniane zgodnie z intensją pierwotną, jest prawdziwe. Fałszywość twierdzenia „woda to XYZ” jest rezultatem nieuprawnionej oceny tego zdania zgodnie z intensją wtórną.

Z rozumowania tego wynika ważna konsekwencja. Jeżeli zgodzić się na powyższe tezy, zbędny staje się podział na światy możliwe logicznie oraz meta-

<sup>48</sup> Chalmers rozumie scenariusz jako coś podobnego (*akin*) do świata możliwego, choć niekoniecznie będącego światem możliwym, za to koniecznie będącego światem z centrum. Zob. Chalmers 2006b, s. 585. Dzięki pojęciu scenariusza można zdefiniować epistemiczną konieczność – „zdanie S jest *a priori* (epistemicznie) konieczne wtedy i tylko wtedy, gdy pierwotna intensja S jest prawdziwa we wszystkich scenariuszach” (tamże). Na temat technicznych zagadnień związanych z Chalmersa rozumieniem scenariusza zob. Chalmers 2004.

<sup>49</sup> Zob. Chalmers 2004, s. 177.

<sup>50</sup> Zob. Chalmers 2006b, s. 585.

<sup>51</sup> Oczywiście nie chodzi tu o zupełne oderwanie od doświadczenia. Znaczenie w intensji pierwotnej formułowane jest na podstawie nadawania pewnych zauważalnych w poznaniu cech; dla wody mogą to być cechy przezroczystości, płynności, zdolności do picia etc. Co jednak ważne, wszystkie te cechy są w intensji pierwotnej cechami przypadkowymi.

<sup>52</sup> Chalmers 2010a, s. 125.



fizycznie. Różnica między przypadkowym, apriorycznym zdaniem „woda to XYZ”, a koniecznym, aposteriorycznym zdaniem „woda to H<sub>2</sub>O” nie polega na tym, że pierwsze z nich opisuje świat możliwy logicznie, a drugie – metafizycznie, lecz na tym, że są one oceniane zgodnie z różnymi intensjami: pierwsze – zgodnie z intensją pierwotną, drugie zaś – zgodnie z intensją wtórną. Dzięki temu Chalmers może utrzymywać, że istnieje tylko jedna przestrzeń światów możliwych oraz dwie intensje, zgodnie z którymi oceniane są zdania opisujące te światy. W takim wypadku różnica między możliwością logiczną a możliwością metafizyczną nie jest różnicą na poziomie światów, lecz na poziomie zdań. Stąd też „zdanie jest «logicznie możliwe», jeżeli ocenione zgodnie z intensjami pierwotnymi okaże się prawdziwe w pewnym świecie; zdanie jest «metafizycznie możliwe», jeżeli ocenione zgodnie z intensjami wtórnymi okaże się prawdziwe w pewnym świecie. Odpowiednia przestrzeń świata jest taka sama w obu przypadkach”<sup>53</sup>.

Krytyka argumentu z logicznej możliwości istnienia zombi, przeprowadzona przez zwolenników Kripkego, dotyczyła faktu, że pojmowalność zombi nie prowadzi do uznania, iż są one metafizycznie możliwe. Nasze sądy o pojmowalności obarczone są ryzykiem błędu, ponieważ nie posiadamy wiedzy na temat świata, a to właśnie świat weryfikuje, czy nie mylimy się, postulując, że możliwe jest występowanie wody bez H<sub>2</sub>O albo istnienie fizycznych kopii świadomych ludzi, które nie posiadają świadomości.

Chalmers, korzystając z dwuwymiarowych ram semantycznych, potrafi odpowiedzieć na ten problem. Kluczem jest ustanowienie zasady, że pojmowalność pierwotna, o której wspominałem w paragrafie 3, zawsze prowadzi do pierwotnej możliwości (tj. możliwości ocenianej zgodnie z intensją pierwotną), a pojmowalność wtórna zawsze prowadzi do możliwości wtórnej. Pierwotna pojmowalność świata zombi weryfikuje pewien świat (pierwotnie) możliwy, pojmowalność zaś wtórna świata zombi spełnia pewien świat (wtórnie) możliwy. Weryfikacja i spełnianie są dla świata pojmowanego uprawdziwaczami<sup>54</sup>.

Rozumowanie na rzecz logicznej możliwości istnienia zombi, wykorzystujące dwuwymiarowe ramy semantyczne, można przedstawić następująco:

- (11)  $P \wedge \sim Q$  jest pojmowalne.
- (12) Jeśli  $P \wedge \sim Q$  jest pojmowalne, wtedy jakiś świat weryfikuje  $P \wedge \sim Q$ .

<sup>53</sup> Tamże, s. 134.

<sup>54</sup> Chalmers (2002a, s. 256) pisze: “[w]e can say that if [świat] W considered as actual makes [zdanie] S true, then W verifies S, and that if W considered as counterfactual makes S true, then W satisfies S. Verification involves the epistemic evaluation of worlds, whereas satisfaction involves the counterfactual evaluation of worlds”.

- (13) Jeśli jakiś świat weryfikuje  $P \wedge \sim Q$ , wtedy jakiś świat spełnia  $P \wedge \sim Q$ , albo F-monizm [monizm neutralny] jest prawdziwy.  
 (14) Jeśli jakiś świat spełnia  $P \wedge \sim Q$ , materializm jest fałszywy<sup>55</sup>.

A zatem:

- (15) Materializm jest fałszywy albo F-monizm [monizm neutralny] jest prawdziwy<sup>56</sup>.

Newralgicznym momentem rozumowania jest ten, w którym weryfikacja świata zombi oznacza, że świat zombi jest spełniany. By można dojść do takiego wniosku, należy uprzednio wykazać, że intensja pierwotna oraz wtórna  $P$  i  $Q$  pokrywają się. Mniej problematyczne są pod tym względem pojęcia fenomenalne, które, oznaczając stany „jak to jest”, są „płaskie” (nieanalizowalne), stąd ich intensje są takie same<sup>57</sup>. Inaczej jest w przypadku własności fizycznych. Można postulować, że ich intensja pierwotna nie pokrywa się z intensją wtórną<sup>58</sup>. Chalmers poważnie rozważa taką możliwość. Uważa on jednak, że taka hipotetyczna sytuacja nie prowadzi do konieczności przyjęcia materializmu, lecz wymusza akceptację monizmu neutralnego, w którym świadomość jest wewnętrzną własnością materii. Wciąż jednak jest to stanowisko nieredukcyjne: z wiedzy o faktach fizycznych nie da się *a priori* wyprowadzić wiedzy o faktach fenomenalnych. W takim wypadku fizykalizm pozostaje obalony.

Wykorzystanie dwuwymiarowych ram semantycznych w kontekście obrony argumentu z logicznej możliwości istnienia zombi można podsumować w kilku stwierdzeniach: (a) powołanie dwóch intensji w miejsce dwóch przestrzeni światów możliwych (logicznie i metafizycznie) pozwala orzekać o możliwości, nawet jeżeli część zdań koniecznych nie jest znana *a priori*; (b) pojmovalność, która jest operacją aprioryczną i epistemiczną, może, poprzez zastosowanie odpowiednich intensji, wskazywać na to, co możliwe. Należy jedynie pamiętać, by zestawiać odpowiedni rodzaj pojmovalności z odpowiednim rodzajem możliwości; (c) idealna, pozytywna, pierwotna pojmovalność świata zombi prowadzi do pier-

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> Dla argumentu z logicznej możliwości istnienia zombi wystarczające jest uznanie, że pojęcia fenomenalne nie są *a priori* wyprowadzone z pojęć fizycznych. Wniosek taki jest uprawdopodobniony chociażby F. Jacksona argumentem z wiedzy (zob. Jackson 1982). Niektórzy uważają jednak, że intensje pierwotne i wtórne pojęć fenomenalnych różnią się, gdyż w intensji wtórnej pojęcia fenomenalne to pojęcia okazjonalne. Tego rodzaju krytyka podpada jednak pod tzw. strategię pojęć fenomenalnych. Zwolennikami strategii pojęć okazjonalnych są J. Ismael (1999) oraz J. Perry (2001).

<sup>58</sup> Sytuacja taka zachodziłaby, gdyby okazało się, że materia ma pewne nieznanne dla nas właściwości, które są w stanie konstytuować świadomość fenomenalną.

wotnej możliwości świata zombi, identyczność zaś intensji P oraz Q pozwala orzec również możliwość wtórną. Argument nie zmienia się znacząco, jeśli intensje nie okażą się takie same.

## 6. KONKLUZJA

W artykule tym celowo nie bronię ani nie atakuję omawianego argumentu, głównie dlatego, że rozumowanie jest znacznie bardziej złożone, a przez to broni się o wiele lepiej, niż chciałaby tego większość oponentów. Zdając sobie sprawę, że trudno jest udowodnić fałszywość argumentacji, wstrzymuję się od wydania opinii na jej temat. Uważam jednak, że jeżeli materialista chce oddalić zagrożenie ze strony rozumowania na rzecz możliwego istnienia zombi, powinien albo zaatakować jego podstawy (np. fenomenologię<sup>59</sup> lub odrzucić istnienie *qualiów*, względnie ich niefunkcjonalny charakter<sup>60</sup>), albo doszukiwać się trudności w semantyce dwuwymiarowej. Pierwsze rozwiązanie budzi intuicyjny sprzeciw<sup>61</sup>, drugie – jest prawdopodobnie bezskuteczne<sup>62</sup>.

Pomijając trafność argumentu, ten, kto śledzi dyskusję na temat logicznej możliwości istnienia zombi, może zauważyć jej pozytywny wpływ na niektóre dziedziny filozofii. Sądzę, że omówiony argument przyczynił się do: (a) wzmożonego zainteresowania współczesnym racjonalizmem – tzw. analizą pojęciową; (b) rozstrzygnięcia kluczowych kwestii z zakresu semantyki światów możliwych; (c) bardzo dużych postępów na polu namysłu nad pojmomalnością; (d) wyeksponowania poważnych trudności, jakie stawia przed nami świadomość feno-

<sup>59</sup> Fenomenologię rozumiem tutaj jako stanowisko epistemologiczne, zgodnie z którym pierwszoosobowy punkt widzenia ma charakter wyróżniony.

<sup>60</sup> Sądzę, że oczywisty jest zarzut, że argument z logicznej możliwości istnienia zombi zakłada fakt istnienia niefunkcjonalnych *qualiów*. Bez wątplenia niektórzy materialści będą utrzymywać, że jest to założenie dalekie od oczywistości (zob. np. Poczobut 2009, s. 272, s. 477). Tematu tego celowo nie podejmowałem w tym artykule, odkładając go na inną okazję, sięga on bowiem głębiej, do zagadnienia natury *qualiów*. Tutaj wspomnę jedynie, że Chalmers, zwłaszcza w swoich pierwszych artykułach, mocno broni tezy o istnieniu luki epistemicznej (na przykład za pomocą F. Jacksona argumentu z wiedzy) oraz luki eksplanacyjnej. Tej ostatniej poświęcony jest znakomity, choć, jak zwykle, chciałoby się rzec, w przypadku Chalmersa kontrowersyjny *Facing Up to the Problem of Consciousness* (1995a). Inne jego teksty na temat niemożliwości funkcjonalnego wyjaśnienia *qualiów* to: Chalmers 1995b i 1997.

<sup>61</sup> I chociażby z tego względu większość filozofów to jednak tzw. B-materialiści, czyli materialści umiarkowani, przyjmujący pojmomalność zombi, lecz odrzucający możliwość ich istnienia.

<sup>62</sup> Semantyka dwuwymiarowa cieszy się ostatnimi czasy dużą popularnością w filozofii anglosaskiej. Ukazało się wiele cennych prac zbiorowych z tego zakresu, zagadnieniu temu dedykowane są również specjalne numery czasopism (np. 188 numer „Philosophical Studies”).

menalna. Nie mogę zaprzeczyć, że być może rzeczywiście mamy tu do czynienia jedynie z „historyjkami o zombich”. Sądzę jednak, że każda historyjka ma swój walor dydaktyczny, co udowodniła historyjka o Pleromie, historyjka o Zwodzicielu czy historyjka o Smithie i jego przekonaniach na temat Jonesa. Być może cała filozofia zbudowana jest z takich historyjek – jeśli w jednej z nich pojawiają się zombi, także ona powinna stać się przedmiotem poważnego, filozoficznego namysłu.

#### BIBLIOGRAFIA

- Aydede M., Güzeldere G., 2001: Consciousness, conceivability arguments, and perspectivalism: The dialectics of the debate, „Communication and Cognition” 34 (1-2), s. 99-122.
- Balog K., 1999: Conceivability, possibility, and the mind-body problem, „Philosophical Review” 108 (4), s. 497-528.
- Bealer G., 2002: Modal epistemology and the rationalist renaissance, [w:] T. Gendler, J. Hawthorne (red.), *Conceivability and Possibility*, Oxford: Oxford University Press, s. 71-126.
- Botterell A., 2001: Conceiving What Is Not There, „Journal of Consciousness Studies” 8 (1), s. 21-42.
- Campbell K., 1970: *Body and Mind*, London: Doubleday.
- Chalmers D., 1995a: Facing Up to the Problem of Consciousness, „Journal of Consciousness Studies” 2 (3), s. 200-219.
- Chalmers D., 1995b: The Puzzle of Conscious Experience, „Scientific American” 237 (12), s. 62-68.
- Chalmers D., 1996: *The Conscious Mind. In search of a Fundamental Theory*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers D., 1997: Moving Forward on the Problem of Consciousness, „Journal of Consciousness Studies” 4 (1), s. 3-46.
- Chalmers D., 1999: Materialism and the metaphysics of modality, „Philosophy and Phenomenological Research” 59 (2), s. 473-493.
- Chalmers D., 2002a: Consciousness and its place in nature, [w:] D. Chalmers (red.), *Philosophy of Mind. Classical and contemporary readings*, New York, Oxford: Oxford University Press, s. 247-272.
- Chalmers D., 2002b: Does conceivability entail possibility?, [w:] T. Gendler, J. Hawthorne (red.), *Conceivability and Possibility*, New York–Oxford: Oxford University Press, s. 145-200.
- Chalmers D., 2004: Epistemic Two-Dimensional Semantics, „Philosophical Studies” 188 (1-2), s. 153-226.
- Chalmers D., 2006a: Phenomenal Concepts and the Explanatory Gap, [w:] T. Alter, S. Walter (red.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*, Oxford–New York: Oxford University Press, s. 167-194.
- Chalmers D., 2006b: Two-Dimensional Semantics, [w:] E. Lepore, B. Smith (red.), *Oxford Handbook of the Philosophy of Language*, Oxford: Oxford University Press, s. 574-606.
- Chalmers D., 2009: The Two-Dimensional Argument Against Materialism, [w:] B. McLaughlin (red.), *Oxford Handbook of the Philosophy of Mind*, Oxford: Oxford University Press.

- Chalmers D., 2010a: Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej, tł. M. Miłkowski, Warszawa: PWN.
- Chalmers D., 2010b: *The Character of Consciousness*, Oxford: Oxford University Press.
- Ciecierski T., 2003: O objaśnianiu pojęcia świadomości fenomenalnej, „Przegląd Filozoficzno-literacki” 4(6), s. 33-47.
- Dennett D., 1995: The unimagined preposterousness of zombies, „Journal of Consciousness Studies” 2 (4), s. 322-326.
- Dennett D., 2007: *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*, tł. M. Miłkowski, Warszawa: Prószyński i s-ka.
- Dietrich E., Gillies A., 2001: Consciousness and the limits of our imaginations, „Synthese” 126 (3), s. 361-381.
- Geirsson H., 2005: Conceivability and defeasible modal justification, „Philosophical Studies” 122 (2), s. 279-304.
- Güzeldere G., 1995: Varieties of zombiehood, „Journal of Consciousness Studies” 4 (2), s. 326-333.
- Hawthorne J., 2002: Advice for physicalists, „Philosophical Studies” 109 (1), s. 17-52.
- Horowitz A., 2009: Turning the zombie on its head, „Synthese” 170 (2), s. 191-210.
- Hume D., 2005: *Traktat o naturze ludzkiej*, tł. Cz. Znamierowski, Warszawa: Aletheia.
- Huxley T., 2002: On the Hypothesis That Animals Are Automata, and Its History, [w:] D. Chalmers (red.), *Philosophy of Mind. Classical and contemporary readings*, New York–Oxford: Oxford University Press, s. 24-31.
- Ismael J., 1999: Science and the phenomenal, „Philosophy of Science” 66 (3), s. 351-369.
- Jackson F., 1982: Epiphenomenal qualia, „Philosophical Quarterly” 32 (1), s. 127-136.
- Kartezjusz, 2001: *Medytacje o pierwszej filozofii*, tł. K. i M. Ajdukiewiczowie, Kęty: Antyk.
- Kirk R., 1974, Zombies vs. materialists, „Proceedings of the Aristotelian Society” 48 (supl.), s. 135-152.
- Kirk R., 2005: *Zombies and Consciousness*, New York–Oxford: Oxford University Press.
- Kirk R., Online, *Zombies*, [w:] E. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/zombies/>
- Kripke S., 1988: *Nazywanie a konieczność*, tł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: IW PAX.
- Kuś K., 2011: Wyobrażenia obrazowe jako świadectwa na rzecz przekonania modalnych, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 79 (3), s. 231-253.
- Leuenberger S., 2008: Ceteris Absentibus Physicalism, „Oxford Studies in Metaphysics” 4, s. 145-170.
- Levine J., 1983: Materialism and qualia. The explanatory gap, „Pacific Philosophical Quarterly” 64 (2), s. 354-361.
- Miłkowski M., 2011: Jak udawać dualistę wprowadzając epicykle do funkcjonalizmu, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 77 (1), 27-45.
- Moody T., 1994: Conversations with zombies, „Journal of Consciousness Studies” 1 (2), s. 196-200.
- Nagel T., 1974: What is it like to be a bat?, „The Philosophical Review” 83 (4), s. 435-450.
- Perry J., 2001: *Knowledge, Possibility and Consciousness*, Cambridge, Mass.: Bradford MIT.
- Poczobut R., 2009: *Między redukcją a emergencją*, Wrocław: FNP.
- Połcyn K., 2010: W kwestii związku pomiędzy filozofią umysłu a naukami empirycznymi, [w:] Z. Muszyński (red.), *Umysł. Natura i sposób istnienia. Trzy debaty*, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 135-137.
- Putnam H., 2002a: *Brains and Behavior*, [w:] D. Chalmers (red.), *Philosophy of Mind. Classical and contemporary readings*, New York–Oxford: Oxford University Press, s. 45-55.

- Putnam H., 2002b: The meaning of „meaning”, [w:] D. Chalmers (red.), *Philosophy of Mind. Classical and contemporary readings*, New York–Oxford: Oxford University Press, s. 581-597
- Stoljar D., 2001, The conceivability argument and two conceptions of the physical, „*Philosophical Perspectives*” 15 (2), s. 393-413.
- Stout F., 1931: *Mind and Matter*, Cambridge: Cambridge University Press.
- van Cleve J., 1983: Conceivability and the Cartesian argument for dualism, „*Pacific Philosophical Quarterly*” 64 (1), s. 35-45.
- van Inwagen P., 1979, Review of *The Coherence of Theism*, by R. Swinburne, „*The Philosophical Review*” 87 (4), s. 668-670.
- van Inwagen P., 1998: Modal Epistemology, „*Philosophical Studies*” 92 (1), s. 67-84.
- Worley S., 2003: Conceivability, possibility and physicalism, „*Analysis*” 63 (1), s. 15-23.
- Yablo S., 1993: Is conceivability a guide to possibility?, „*Philosophy and Phenomenological Research*” 53 (4), s. 1-42.

DAVID CHALMERS' ARGUMENT  
FOR THE LOGICAL POSSIBILITY OF ZOMBIES

Summary

This paper presents a reconstruction of the argument for the logical possibility of zombies, proposed by David Chalmers, which has been debated in analytical philosophy for at least fifteen years now. Beside discussing it, I'm trying to analyze every of its premises. My aim is, especially, to present how the reasoning can show that: (a) zombies/zombie worlds are genuinely conceivable; (b) conceivability is a good guide to possibility; (c) the possibility of zombies is philosophically significant. I'm particularly putting emphasis on some issues concerning two-dimensional semantics and distinctions of conceivability. The conclusion of this paper is that the argument is still not refuted, so a discussion over it should be conducted, instead of a priori refutation. The debate over zombies may have a positive influence on many fields of philosophical investigation.

*Summarised by Jacek Jarocki*

**Słowa kluczowe:** David Chalmers, zombi, argument z pojmovalności, semantyka dwuwymiarowa, pojmovalność.

**Key words:** David Chalmers, zombies, conceivability argument, two-dimensional semantics, conceivability.

**Information about Author:** JACEK JAROCKI—student at College of Interfaculty Individual Studies in the Humanities, John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence—e-mail: jacekjarocki@student.kul.lublin.pl