

*Jacek Jarocki*

Katolicki Uniwersytet Jana Pawła II w Lublinie

## **David Chalmers argument z pojmovalności w kontekście apriorycznego materializmu**

Argument z logicznej możliwości istnienia zombi, będący jedną ze współczesnych wersji klasycznego argumentu z pojmovalności, został sformułowany przez australijskiego filozofa, Davida Chalmersa<sup>1</sup> i jest dziś uważany za jedno z najważniejszych rozumowań na rzecz nieredukowalności świadomości<sup>2</sup>. W swoim rdzeniu stanowi on uszczegółowienie intuicji co do zachodzenia tzw. trudnego problemu świadomości, zgodnie z którym zagadnienie subiektywnych jakości przeżywania (tzw. *qualiów*) nie może zostać wyjaśnione przy zastosowaniu standardowych metod naukowych<sup>3</sup>. Najbardziej skrajną odpowiedzią na ten problem, wskazującą, że ma on charakter źle sformułowanego pytania, jest materializm aprioryczny, zwany dalej A-materializmem<sup>4</sup>.

W artykule tym przedstawiam, w jaki sposób Chalmers broni swojego argumentu przed najbardziej typowymi zarzutami ze strony apriorycznych materialistów. Rozpaczynam od krótkiej rekonstrukcji Chalmersa argumentu z pojmovalności oraz charakterystyki A-materializmu (1). Następnie porządkuję najważniejsze zarzuty A-materialistów i wskazuję, w jaki sposób Chalmers na nie odpowiada; okazjonalnie uzupełniam jego argumentację własnymi uwagami (2). W konkluzji (3) stwierdzam, że problem świadomości ma charakter fundamentalny i leży zbyt głęboko, by zaprzeczenie zjawisku świadomości mogło stanowić wiarygodną

---

<sup>1</sup> Chalmers 2010a (wydanie oryginalne: 1996). W nowszych pracach Chalmers (2009) argument ten nazywa dwuwymiarowym (*two-dimensional argument*).

<sup>2</sup> Zob.: Balog 1999, s. 497; Stoljar 2001, s. 393.

<sup>3</sup> Trudny problem świadomości nie jest nowym zagadnieniem, ale współczesne jego rozumienie oraz sama nazwa pochodzą z artykułu Chalmersa 1995.

<sup>4</sup> W tekście tym zamiennie używam terminów „materializm” i „fizykalizm”. Choć dyskutować można, czy są one równozakresowe, różnica ta nie ma w tym artykule znaczenia.

odpowieź. Wniosek ten, choć nie jest równoznaczny z uznaniem argumentu Chalmersa za poprawny, sprzeciwia się widocznej w polskiej literaturze tendencji do trywializowania tego rozumowania lub jego pochopnego odrzucenia<sup>5</sup>.

## 1. Logiczna możliwość zombi a aprioryczny materializm

Argument z pojmovalności, wskazujący na niemożliwość redukcji umysłu do stanów fizycznych, po raz pierwszy pojawił się w kartezjańskich *Medytacjach o pierwszej filozofii*<sup>6</sup>. W najprostszej formie przebiega on następująco: jeżeli mogę pojąć, czyli np. wyobrazić sobie, że własność A występuje bez własności B (np. Ja bez ciała), to istnienie A bez B jest możliwe. Jeżeli zaś tak, to własność A oraz własność B są ontologicznie niezależne. Ze względu na strukturę wnioskania (przejście pojmovalne/możliwe) argument nazywa się również modalnym.

Argumenty o podobnym schemacie pojawiały się również w XX w.<sup>7</sup> Jednakże największą dyskusję wywołał argument Chalmersa, w pierwotnej wersji opublikowany w roku 1996 jako argument na rzecz logicznej możliwości istnienia zombi<sup>8</sup>. Rozumowanie to, oparte w całości na apriorycznych przesłankach, doczekało się w kolejnych latach kilku wersji. Najbardziej szczegółowa z nich przebiega następująco:

- (1)  $P \rightarrow \sim Q$  jest pojmovalne<sup>9</sup>.
- (2) Jeżeli  $P \rightarrow \sim Q$  jest pojmovalne, to  $P \rightarrow \sim Q$  jest pierwotnie możliwe.
- (3) Jeśli  $P \rightarrow \sim Q$  jest pierwotnie możliwe, to  $P \rightarrow \sim Q$  jest wtórnie możliwe.
- (4) Jeśli  $P \rightarrow \sim Q$  jest wtórnie możliwe, materializm jest fałszywy.
- (5) Materializm jest fałszywy<sup>10</sup>.

Ciężar dowodu spoczywa na trzech przesłankach: przesłance (1), która mówi o pojmovalności oraz przesłankach (2) i (3), które gwarantują, że pojmovalność pozwala orzekać o możliwości. W kontekście tego artykułu istotna jest pierwsza z przesłanek; to właśnie ją kwestionują A-materialiści.

W przesłance (1) stwierdza się, że jest pojmovalne (czyli *a priori* spójne), iż istnieje fizyczny duplikat naszego świata, w którym nie występują żadne przeżycia fenomenalne. Takim duplikatem może być np. uniwersum zombi, w którym

<sup>5</sup> Zob. np.: Poczobut 2009, s. 476-477; Hohol 2011, s. 33-34; Miłkowski 2011, s. 33-34.

<sup>6</sup> Zob. Kartezjusz 2001, s. 93-94.

<sup>7</sup> Jedną z wersji zaproponował Saul Kripke (1988), który jest autorem o tyle ważnym, że – jak zauważa Hill (1997, s. 61) – jego argumentacja jest jednym z głównych źródeł współczesnych argumentów modalnych.

<sup>8</sup> Zob. Chalmers 2010a, s. 173-181.

<sup>9</sup> W niniejszym artykule litera P oznacza „koniunkcję wszystkich prawd mikrofizycznych o Wszechświecie”, Q natomiast „dowolną prawdę fenomenalną”. Zob. Chalmers 2010b, s. 142.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 149.

istnieją fizyczne kopie świadomych ludzi, nieposiadające jednak świadomości fenomenalnej (*qualiów*)<sup>11</sup>. Aby pojmowalność istotnie prowadziła do możliwości powinna ona, zdaniem Chalmersa, posiadać cechy pozytywności, idealności i pierwotności<sup>12</sup>. Pozytywność oznacza, że świat zombi musi być nie tylko pojęciowo niesprzeczny, ale również wyobrazalny, a więc że podmiot dokonujący operacji pojmowania jest w stanie wytworzyć mentalny obraz świata zombi. Idealność wymaga, by pojmowalność świata zombi nie mogła zostać racjonalnie podważona. Pierwotność oznacza natomiast, że w operacji pojmowania uwzględnia się intensję pierwotną P oraz Q, co związane jest z przyjmowaną przez Chalmersa semantyką modalną.

Przesłanka (1) jest dla argumentu Chalmersa podstawowa, a sąd w niej wyrażony to egzemplifikacja tego, co w filozofii umysłu nazywa się luką epistemiczną. Zwolennicy jej zachodzenia utrzymują, że nawet dysponując pełną wiedzą na temat faktów fizycznych nie jesteśmy w stanie wyprowadzić z nich *a priori* wiedzy na temat faktów fenomenalnych. Jeżeli zaś tak, to niemożliwe jest redukcyjne wyjaśnienie świadomości. Argumentem na rzecz twierdzenia, że aprioryczne wyprowadzenie stanów świadomych z wiedzy fizycznej jest niemożliwe, może być słynny eksperyment myślowy F. Jacksona<sup>13</sup>. Zgodnie z nim, wyobrażamy sobie sytuację, w której neurołożka Mary posiadała całą możliwą wiedzę fizyczną w dziedzinie widzenia barwnego, sama jest jednak daltonistką. Następnie zakładamy, że pewnego dnia odzyskuje ona zdolność widzenia barw. Wydaje się jasne, że kiedy Mary po raz pierwszy patrzy na dojrzałego pomidora, uzyskuje ona nową wiedzę, znajdującą się ponad i poza wiedzą o faktach fizycznych<sup>14</sup>. Jak zauważa Chalmers, abstrahując od metafizycznych konsekwencji, wypływających (lub niewypływających) z tego rozumowania, wywód Jacksona w przekonujący sposób obrazuje, że Mary nie będzie w stanie wyprowadzić wiedzy, jak to jest widzieć kolor czerwony z całej wiedzy na temat fizycznych procesów zachodzących w odpowiednich narządach ludzkiego ciała w trakcie widzenia barwnego<sup>15</sup>. Ten czysto epistemologiczny wniosek, na który przystaje również część materialistów, pozwala argumentowi Chalmersa „ruszyć z miejsca”.

W tekście *Consciousness and Its Place in Nature* Chalmers proponuje podział stanowisk, zajmowanych w obliczu trudnego problemu świadomości<sup>16</sup>. Zgodnie z tą dystynkcją mówić można o trzech stanowiskach materialistycznych:

<sup>11</sup> Ponieważ w artykule świadomość fenomenalna interesuje mnie w aspekcie jej przedmiotów, czyli świadomych jakości przeżywania, zwanych w literaturze *qualiami*, nie zaś jako rodzaj świadomości, wyodrębniony logicznie z innych jej rodzajów, terminy „*qualia*” oraz „świadomość fenomenalna” traktuję jako synonimiczne.

<sup>12</sup> Zob. Chalmers 2002b.

<sup>13</sup> Zob. Jackson 1982.

<sup>14</sup> „Wydaje się” to w tym przypadku słowo rozstrzygające, gdyż zagadnienie to obrosło olbrzymią literaturą, a sam Jackson (1998, s. 43) uznał ostatecznie swój argument za niekonkluzywny.

<sup>15</sup> Chalmers 2002a, s. 250.

<sup>16</sup> Chalmers 2002a. Zarys tego podziału można znaleźć jednak już w Świadomym umyśle.

w wersji A (apriorycznej), wersji B (aposteriorycznej) oraz wersji C (misterianistycznej)<sup>17</sup>. Interesującą nas pozycję A-materializmu można scharakteryzować jako stanowisko, zgodnie z którym: (a) fakty fenomenalne superwenują *l o g i c z n i e* na faktach fizycznych; (b) co oznacza, że z wiedzy na temat własności fizycznych można *a priori* wyprowadzić wiedzę na temat własności fenomenalnych; (c) przez co luka epistemiczna nie zachodzi; (d) i nie ma żadnego trudnego problemu świadomości.

Zgodnie z ujęciem A-materialistów własności umysłowe nie są niczym odrębnym od stanów funkcjonalnych. Wprost przeciwnie, są one *ex definitione* tożsame. *Qualia* można zatem scharakteryzować funkcjonalnie. Zadaniem przyszłej nauki jest odkrycie koniecznych powiązań pomiędzy danym *quale* a jego mózgowym korelatem, co pozwoli na aprioryczne określanie stanów świadomości fenomenalnej na podstawie obserwacji ośrodkowego układu nerwowego. Mary z eksperymentu Jacksona nie dowiaduje się niczego nowego widząc kolor czerwony na własne oczy; jest to co najwyżej nowy sposób uzyskania posiadanej wcześniej wiedzy. Z zachodzenia tego rodzaju asymetrii epistemicznej (pojawiającej się np. tam, gdzie wiedzę pozyskujemy przez opis, a później bezpośrednio) wnioskujemy, że wiedza ta odnosi się do dwóch różnych własności. W rzeczywistości jest inaczej – luka epistemiczna jest złudzeniem, którego nie trzeba wyjaśniać, gdyż tak naprawdę „wyjaśnienie funkcji jest wyjaśnieniem wszystkiego”<sup>18</sup>. Argument z logicznej możliwości istnienia zombi nie działa, bowiem założenie, że pojmowalne jest występowanie stanów mózgu bez *qualiów* to wyobrażanie sobie, że mogą zachodzić stany mózgu bez stanów mózgu, co generuje oczywistą sprzeczność. Innymi słowy, zombi są niepojmowalne, ponieważ jest *a priori* jasne, iż zachodzenie faktów fizycznych pociąga zachodzenie faktów fenomenalnych. Skoro  $P \rightarrow Q$  jest *a priori* konieczne, niepojmowalne jest, że  $P \rightarrow \sim Q$ .

## 2. Zarzuty A-materialistów

Wyróżnić można dwa sposoby ataku na przesłankę (1). Pierwszy z nich, niekoniecznie związany z A-materializmem, polega na wskazaniu, że niepojmowalność  $P \rightarrow \sim Q$  wynika z tego, iż  $P \rightarrow \sim Q$  nie jest pojmowalne pozytywnie lub  $P \rightarrow \sim Q$  nie jest pojmowalne idealnie. Tego rodzaju ataki są częstsze, lecz mają one nie tyle charakter ontologiczny, ile epistemologiczny lub metodologiczny<sup>19</sup>. Ich zwolennicy

<sup>17</sup> Analogicznie możemy wyróżnić trzy stanowiska nieredukcyjne: dualizm typu D, czyli interakcjonizm, dualizm typu E, czyli epifenomenalistyczny dualizm własności oraz monizm typu F, czyli monizm fundamentalny.

<sup>18</sup> Chalmers 2002a, s. 251.

<sup>19</sup> Proponują je np. Cottrell (1999), Marcus (2004) czy Hanrahan (2009). Metodologią eksperymentów myślowych zajmuje się m.in. Havel (1999), który krytykuje koncepcję zombi. Oprócz tego należy wspomnieć o filozofach, których wypowiedzi sugerują sceptycyzm modalnych – van Inwagen (1998), a w Polsce Kuś (2011), na której zarzuty odpowiada Jarocki (2013).

twierdzą, że wprawdzie zombi wydają się pojmowalne, ale pojmowalność ta jest z różnych względów złudna. Drugi sposób krytyki jest bardziej fundamentalny i polega na wskazaniu, że zombi nawet nie wydają się pojmowalne, ich pojmowalność jest bowiem wewnętrznie sprzeczna. To właśnie drugi z rodzajów krytyki będzie przedmiotem tego artykułu.

Biorąc pod uwagę dominację materializmu we współczesnych dyskusjach nad problemem świadomości, wydawać by się mogło, że fizykaliści dysponują wieloma mocnymi argumentami. Tymczasem można wskazać jedynie dwa ogólne schematy argumentacji oraz dwa argumenty D. Dennetta. Te propozycje to: (a) ontologiczna lub semantyczna eliminacja świadomości; (b) schematy funkcjonalnego wyjaśnienia świadomości; (c) Dennetta argument metodologiczny z heterofenomenologii oraz argument metaprzmiotowy z tzw. pompy intuicji; (d) ujęcie reprezentacjonistyczne<sup>20</sup>. W artykule omówię przede wszystkim argumenty (a)–(c). Rozważenie reprezentacjonizmu wymaga większej ilości miejsca, stąd kwestię tę pozostawiam na inną okazję.

Niektórzy filozofowie uważają, iż nie istnieje żaden „trudny problem świadomości”, ponieważ nie istnieje sama świadomość<sup>21</sup>. Tego rodzaju stanowisko eliminatywistyczne może mieć charakter ontologiczny lub pojęciowy<sup>22</sup>. W pierwszym przypadku uznaje się, że „byty psychologii potocznej, takie jak przekonania, nadzieje, emocje itp., nie istnieją w rzeczywistości funkcjonalnej, sprawczej człowieka”<sup>23</sup>. W drugim przypadku natomiast twierdzi się, iż przyszła nauka o mózgu dowiedzie „że terminy psychologii potocznej nie mają odniesień przedmiotowych w rzeczywistości (dziedzinie) badanej przez naukę wyjaśniającą zachowanie człowieka”<sup>24</sup>. Innymi słowy, pojęciowy eliminatywizm wskazuje, że terminy mentalne duplikują terminy fizyczne, określając dany stan mózgowy, zaś eliminatywizm ontologiczny wskazuje, że termin „świadomość” nie denotuje literalnie niczego, stąd wyeliminować można zarówno termin, jak i zjawisko nim oznaczane.

Tak skrajne stanowiska są przyjmowane stosunkowo rzadko, stąd Chalmers nie poświęca ich odparciu zbyt wiele miejsca. Stwierdza on jedynie, że sąd, iż świadomość nie istnieje jest wysoce kontrintuicyjny i wymaga szczególnie mocnych przesłanek, tych jednak nie ma<sup>25</sup>. Uzupełniając te uwagi, zauważmy, że Rey, którego zazwyczaj klasyfikuje się jako eliminatywistę ontologicznego, wysuwa

<sup>20</sup> Zestawienie zbliżone do powyższego można znaleźć w Chalmers 2002a, s. 251.

<sup>21</sup> Abstrahuję w tym miejscu od tez głoszonych przez filozofów luźno związanych z tradycją analityczną, np. późnego Wittgensteina czy Richarda Rorty’ego, którzy problem umysł/ciało uważają za nieporozumienie, wynikłe z używania określonych schematów pojęciowych, wypracowanych na gruncie kartezjanizmu.

<sup>22</sup> Eliminatywizm ontologiczny kojarzony jest najczęściej z G. Reyem (1983). Odrzucenie języka tzw. psychologii zdroworozsądkowej postulują natomiast P.M. i P.S. Churchlandowie.

<sup>23</sup> Muszyński 2010, s. 229.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Zob. Chalmers 2002a, s. 251.

jedynie ostrożne twierdzenie, iż świadomość może okazać się wygodnym konstruktem, oznaczającym całość naszego życia psychicznego<sup>26</sup>. Churchlandowie, postulujący eliminatywizm semantyczny, zdają się zaś ignorować fakt, że umysł ma strukturę wielopoziomową, przez co przekład terminów mikropoziomu na terminy makropoziomu może okazać się niemożliwy.

Bardziej obiecującą strategią materialistyczną jest próba wyjaśnienia świadomości jako pewnej funkcji. Tego rodzaju ujęcie często można spotkać w literaturze i jest ono dla zarzutów z A-materializmu esencjalne<sup>27</sup>. Jego zwolennicy proponują najczęściej odpowiednią teorię, która ma wyjaśnić, jak dochodzi do świadomego przeżywania. Teoria taka wymaga jednak redefiniowania tego, czym jest *quale* i zanegowania, że są w nim elementy, których nie może uchwycić wyjaśnienie funkcjonalne. Chalmers stanowczo występuje przeciwko takiemu pogładowi:

[...] kategorycznie zaprzeczać dalszej prawdzie lub stwierdzać bez argumentowania, iż trudny problem świadomości nie istnieje [...] to założenie wysoce kontrintuicyjne i budzące poważne wątpliwości. Nie znaczy to, że kontrintuicyjne twierdzenia są zawsze fałszywe, lecz muszą być one wsparte bardzo silnymi argumentami. Podstawowym więc pytaniem jest: czy istnieje jakiś mocny argument, że wyjaśnienie funkcji wyjaśnia wszystko?<sup>28</sup>

Wydaje się, że zwolennicy tego rodzaju podejścia na tak postawione pytanie muszą odpowiedzieć przecząco – bez generującego błędne koło, dodatkowego założenia, że wystąpienie danej funkcji pociąga stan świadomy nie da się dowieść, że występowanie tejże funkcji bez danego przeżycia świadomego jest niemożliwe. Jedynym wyjściem jest odwołanie się do przyszłej nauki, która dowiedzie, że nasze przekonanie o tym, iż świadomość fenomenalna jest czymś, co egzystuje ponad funkcją i strukturą, jest błędne.

Tego typu strategia, polegająca na wskazaniu, iż tajemniczość zjawiska świadomości ma swoją analogię w historii nauki, jest dość częsta<sup>29</sup>. Zwolennicy materializmu najczęściej odwołują się do faktu, że na przełomie XIX i XX w. popularny był pogląd witalistyczny, którego obrońcy utrzymywali, iż żaden materialny proces nigdy nie będzie w stanie wyjaśnić tego, jak powstaje i rozwija się życie. Dziś stanowisko witalistyczne uważa się najczęściej za relikwyt myśli filozoficznej i przykład obskuranckiego, apriorycznego podejścia do problemu,

<sup>26</sup> Zob. Rey 1983, s. 5. Dodatkowo Rey uważa, że termin „świadomość” może zmieniać swoją intensję, podobnie jak termin „woda” może zmienić intensję na „H<sub>2</sub>O”. Przekonujące wydaje się jednak definiowanie świadomości przez to, jak to jest ją mieć, lecz w takim wypadku nie może ona zmienić swojej intensji. Jeżeli zaś zarzut Reya odczytać jako próbę dowiedzenia, że świadomość okaże się *a posteriori* (a więc w intensji wtórnej) zbiorem pewnych fizycznych stanów mózgu, wtedy stanowisko to należałoby uznać za materializm aposterioryczny.

<sup>27</sup> Najbardziej znanymi obrońcami tej koncepcji są Dennett (1991), D. Rosenthal (1986) i B. Baars (1988). Są to – odpowiednio – teoria wielu szkieł, teoria myśli wyższego rzędu i koncepcja globalnej przestrzeni roboczej.

<sup>28</sup> Chalmers 2002a, s. 151.

<sup>29</sup> Tezę taką można znaleźć m. in. u Dennetta (1996).

który (materialistyczna) nauka jest w stanie wyjaśnić w odpowiednim czasie. Jak argumentują materialiści, taki sam los czeka tzw. trudny problem świadomości: jest bardzo prawdopodobne, że świadomość fenomenalna, podobnie jak życie, zostanie ostatecznie wyjaśniona funkcjonalnie.

Jednakże, jak zauważa Chalmers, analogia między problemem życia a problemem świadomości jest błędna, i to co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, witaliści podkreślali, że życie jest pewnym procesem lub funkcją<sup>30</sup>. obrońcy neredukcyjnego charakteru świadomości utrzymują natomiast, że świadomość jest zjawiskiem niefunkcjonalnym, gdyż nie wiadomo, w jaki sposób funkcja czy struktura miałyby wyjaśniać subiektywną jakość pojawiającą się w doświadczeniu podmiotu. Innymi słowy, w przypadku życia wszystko, co trzeba wyjaśnić to wzrost, rozmnażanie czy samoorganizacja układu. Dlatego Chalmers słusznie zauważa, że witalista nie pyta „dlaczego tym funkcjom towarzyszy życie?”, gdyż wzrost, rozmnażanie czy samoorganizacja to funkcje, wobec których życie nie jest czymś dodatkowym<sup>31</sup>. Witalista pyta raczej „jak czysto fizyczny system wykonuje te złożone funkcje?”. W przypadku umysłu świadomość fenomenalna wydaje się czymś ponad procesami mózgowymi, dlatego zasadne jest pytanie „dlaczego danym funkcjom (mózgu) towarzyszy świadome przeżycie?”<sup>32</sup>.

Po drugie, analogia ta zawodzi, gdyż tak naprawdę obie sytuacje nie są analogiczne<sup>33</sup>. W obu przypadkach możemy wyróżnić zjawiska – życie oraz świadomość fenomenalną – oraz odpowiadające im wyjaśnienia, tj. witalizm i niefunkcjonalną teorię świadomości. W przypadku życia eliminacji ulega *stano wisk o eksplana c y j n e*, czyli witalizm. Czy podobnie uda się wyeliminować niefunkcjonalną teorię świadomości? Jest to mniej prawdopodobne. Teoria ta wyjaśnia bowiem jakościową świadomość; funkcjonalne wyjaśnienie jakości zawsze będzie jednak narażone na zarzut, że pomija istotę zjawiska<sup>34</sup>. Jedynym rozwiązaniem byłoby stwierdzenie, że jakościowa świadomość tak naprawdę nie istnieje, co – jak już widzieliśmy – trudno obronić i co byłoby eliminacją samego zjawiska, a nie stanowiska, które je wyjaśnia.

Spośród znanych filozofów umysłu najbardziej krytycznie do koncepcji zombi odnosi się Daniel Dennett, który pisze np.: „postulowanie istnienia zombi jest dokładnie tak głupie, jak postulowanie [istnienia] epifenomenalnych chochlików, więc kiedy jakiś filozof to robi, to wstydę się za swoją profesję”<sup>35</sup>. Jeżeli

<sup>30</sup> Chalmers 2002a, s. 152.

<sup>31</sup> Chalmers 2010b, s. 30.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> Zob. Chalmers 2010b, s. 16, który jednak omawia tę kwestię skrótowo; ja staram się ją nieco rozwinąć.

<sup>34</sup> Dlatego właśnie Colin McGinn (1995) komentarz do książki Dennetta *Consciousness Explained* (*Świadomość wyjaśniona*) zatytułował *Consciousness Evaded* (*Świadomość uniknięta*). Argument potwierdzający ten wniosek znany jest jako argument z luki eksplanacyjnej (zob. Levine 1983).

<sup>35</sup> Dennett 1995, s. 326. W innych pracach Dennett pisze: „trudno mi przy tym wszystkim zachować powagę, ale od kiedy pewni filozofowie biorą problem zombi na poważnie, mam poczucie obowiązku, by



jednak chcieć znaleźć konkretne argumenty na rzecz stanowiska Dennetta, okazuje się, że nie ma ich zbyt wiele. Dennett *a priori* przyjmuje, iż wyjaśnienie funkcji jest eksplanacją zjawiska świadomości, a takiego funkcjonalnego wyjaśnienia ma dostarczać model wielokrotnych szkiców<sup>36</sup>. Trudno jednak uznać, by model ten był powszechnie przyjmowany, nie mówiąc już o zgodzie co do tego, że istotnie wyjaśnia on występowanie świadomości fenomenalnej<sup>37</sup>. Nie mogą więc dziwić oceny, takie jak ta wygłoszona przez T. Polgera: „powinno być oczywiste, że stanowisko Dennetta w kwestii zombi jest jasne i proste. Przy bliższym przyjrzeniu się wychodzi jednak na jaw, że nie jest ono ani jasne, ani proste”<sup>38</sup>.

Pomijając ontologiczne kwestie związane z samą koncepcją zombi, A-materializm Dennetta ma również inne źródła. Przekonań co do fałszywości Chalmersa rozumowania z pojmovalności dostarczają Dennettowi dwa inne argumenty, które warto w tym miejscu omówić.

Pierwszym z argumentów Dennetta jest metodologiczny zarzut z krytyki fenomenologii, rozumianej jako pogląd, zgodnie z którym poznanie dokonywane z pierwszoosobowego punktu widzenia (introspekcja) ma charakter wyróżniony. Zamiast niej Dennett przyjmuje heterofenomenologię, czyli pogląd, zgodnie z którym poznanie dokonywane z pierwszoosobowego punktu widzenia nie ma charakteru wyróżnionego. Heterofenomenologowie skupiają się zwłaszcza na podważeniu naczelnego dla introspekcjonistów twierdzenia, zgodnie z którym o tym, co dane w pierwszoosobowym punkcie widzenia wiemy w sposób niepowątpiewalny. Ulubiony eksperyment Dennetta mający wykazywać, że jest inaczej, przebiega następująco: badanemu wyświetla się w krótkim odstępie czasu dwa obrazy, pomiędzy którymi umieszcza się pustą planszę. Obrazy rozdzielone maską nieznacznie się różnią, np. kolorem pewnego elementu, przy czym badany zdaje sobie z tej różnicy sprawę dopiero po pewnym, niekiedy dość znacznym, czasie<sup>39</sup>. Pytanie, jakie Dennett zadaje badanym brzmi: „czy zanim zauważyliście zmianę barwy [wybranego obszaru obrazu] [...] zmieniały się wasze *qualia* barw tego obszaru?”<sup>40</sup>. Odpowiedź twierdząca oznacza, że możemy nie zauważać ogromnych zmian *qualiów*. Odpowiedź przecząca banalizuje, zdaniem Dennetta, *qualia*, uzależniając je od naszych sądów o nich. Trzecia odpowiedź, uznająca naszą

---

się odwzajemnić” (Dennett 1991, s. 95). „Przyznaję, że próbowałem ze wszystkich sił, [lecz] nie mogłem się przekonać do żadnego innego rozstrzygnięcia: zombi są absurdalne!” (Dennett 1994, s. 540).

<sup>36</sup> Proponuje go Dennett 1991.

<sup>37</sup> Chalmers o modelu Dennetta pisze: „jeżeli okaże się [...] [on słuszny], dostarczy zdolności relacjonowania werbalnego, a ogólniej – wpływu różnych informacji na kontrolę zachowania. [...] [Jest jednak bezużyteczny], gdy chodzi o pytanie, dlaczego tym zdolnościom ma towarzyszyć przeżycie świadome” (Chalmers 2010a, s. 203).

<sup>38</sup> Polger 2000, s. 266.

<sup>39</sup> Opis tego eksperymentu można znaleźć w Dennett 2007, s. 123-125.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 123.



niewiedzę i tłumacząca ją tym, iż nie posiadamy pierwszoosobowego dostępu do własnych *qualiów*, wydaje się Dennettowi najbardziej wiarygodna<sup>41</sup>.

Powyższy eksperyment sugeruje, iż nie posiadamy introspekcyjnej wiedzy o własnych stanach mentalnych. To skłania Dennetta i innych zwolenników heterofenomenologii do uznania wniosku, że „świadomość – w tym tzw. świadomość fenomenalną – można badać obiektywnie, neutralnie względem założeń ontologicznych i intersubiektywnie”<sup>42</sup>. Przyjęcie heterofenomenologii pozwala na krytykę argumentu Chalmersa i to w dwojaki sposób: (1) jeżeli istotnie poznanie introspekcyjne może być obarczone błędem, to mylne mogą być sądy wygłoszone na tej podstawie. Patrząc na rozumowanie z pojmovalności okazuje się jednak, że przekonanie o istnieniu *qualiów*, o zachodzeniu luki epistemicznej czy sam proces wyobrażania sobie zombi to fakty stwierdzane w introspekcji. Tym samym heterofenomenolog może je uznać za niewiarygodne; (2) heterofenomenolog każdy sąd dotyczący introspekcji traktuje jako neutralny. Sąd o możliwości istnienia zombi, wyrażony zdaniem „wyobrażam sobie, że istnieje świat identyczny fizycznie, w którym nie występują *qualia*” heterofenomenolog powinien odnotować wyłącznie jako raport wygłaszany przez badany podmiot, nie traktując go jako argument filozoficzny, lecz jako sprawozdanie z pewnego stanu psychicznego badanego.

Chalmers stanowczo odrzuca podejście heterofenomenologiczne. Po pierwsze, nie zgadza się on, że dane świadomości są prywatne w ścisłym sensie – wprawdzie bezpośrednio są one dostępne tylko podmiotowi, lecz pośrednio, np. poprzez wypowiedzenie sądu „ten owoc jest kwaśny”, są dostępne również innym<sup>43</sup>. W ten sposób można uniknąć zarzutu o nienaukowym (subiektywnym) charakterze poznania pierwszoosobowego. Po drugie, Chalmers utrzymuje, że heterofenomenologia jest reakcją przesadzoną. Nie można wprawdzie zaprzeczyć, iż w introspekcji występują błędy – wbrew temu, co sądzi Dennett, żaden bodaj ze współczesnych fenomenologów nie traktuje świadomości jako absolutnie transparentnej – ale orzekanie na ich podstawie o zupełnej niewiarygodności tego rodzaju poznania jest niesłuszne, zwłaszcza jeżeli uwzględni się trend, zwany krytyczną fenomenologią, zgodnie z którą poznanie dokonywane z pierwszoosobowego punktu widzenia, choć wyróżnione, podlega kontroli mającej zapobiec ewentualnym fałszom<sup>44</sup>.

Największą zaletą heterofenomenologii jest, zdaniem jej zwolenników, neutralność oznaczająca, że przy rekonstrukcji raportów introspekcyjnych „bierze się

<sup>41</sup> Nie jest to jedyny argument Dennetta. Inny, wyłożony w *Consciousness Explained*, odnosi się do słynnego eksperymentu myślowego ze smakiem kawy. Jego omówienie i możliwe nań repliki przedstawia Ziemiński 2001.

<sup>42</sup> Miłkowski 2003, s. 122.

<sup>43</sup> Chalmers 2010b, s. 53.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 54. Eksperyment ze zmieniającymi się obrazami można łatwo wyjaśnić odwołując się do tezy, że aby coś zaistniało w świadomości fenomenalnej, musi się znaleźć w świadomości dostępu; w przypadku omawianego doświadczenia zmiana elementu obrazu nie znalazła się w świadomości dostępu. Problem jednak w tym, że Dennett, zgodnie ze swoim założeniem o funkcjonalnym charakterze świadomości, odrzuca ten podział. Aby jednak jego rozumowanie nie było koliste, powinien on wskazać niezależny argument na rzecz swojej tezy.

pod uwagę spójność, a nie to, czy odnoszą się one do świata<sup>45</sup>. Jednocześnie dla zwolenników fenomenologii neutralność to największa wada. Jak pisze Chalmers,

[...] nauka o świadomości nie dotyczy w pierwszej kolejności ani raportów werbalnych, ani nawet sądów introspekcyjnych. Dotyczy ona doświadczeń, o których te raporty i sądy są. [...] Wyjaśnienie raportów i sądów nie jest wyjaśnieniem doświadczenia.<sup>46</sup>

Problem filozoficznych *qualiów* jest przede wszystkim problemem perspektywy pierwszoosobowej, ale rozwiązywanie go poprzez rezygnację z tej perspektywy budzi uzasadnione wątpliwości.

Wciąż można jednak utrzymywać, jak czyni to Miłkowski, iż „błąd ten [subiektywistów] po prostu wynika z nieroztropnego zanegowania tezy, iż układy złożone mogą mieć innego rodzaju własności niż części układu<sup>47</sup>. Innymi słowy, uznanie fenomenologii automatycznie wymusza konieczność wzbogacenia ontologii, która uwzględniać musi zjawiska pierwszoosobowe. Jeżeli jednak założyć, że z własności fizycznych logicznie wynikają własności wyższego rzędu, problem znika. Ponieważ, jak sugeruje Miłkowski, zwolennicy fenomenologii nie dostrzegają tego faktu, zmuszeni są oni przyjmować karkołomne założenia metafizyczne, by uzasadnić swoją koncepcję. Jednakże diagnoza taka, choć może być motywowana chęcią zdyskredytowania tak „niedorzecznych teorii<sup>48</sup> jak panpsychizm, wydaje się nietrafna. Subiektywista nie neguje, że układ złożony może mieć inne cechy niż części tego układu.

Nie rozumiemy jak do tego dochodzi, faktem jest jednak, że nasze umysły, podobnie jak ciała, powstają dzięki właściwemu połączeniu i zorganizowaniu się materiału. [...] Potrzebujemy zupełnie nowych narzędzi intelektualnych, a do ich stworzenia zmusi nas zastanawianie się właśnie nad tym, co wydaje się niemożliwe – na przykład nad powstaniem umysłu dzięki zorganizowanej materii w odpowiedni sposób. Może się jednak okazać, że te badania przyniosą w rezultacie nową jedność, która nie będzie redukcyjna – pisze T. Nagel<sup>49</sup>.

Jak widać, nawet akceptując pewną wersję emergentyzmu, za którą optuje Miłkowski, osiągnąć można panpsychizm<sup>50</sup>. To sugeruje, że przypuszczenie, iż dochodząc do

<sup>45</sup> Miłkowski 2003, s. 123.

<sup>46</sup> Chalmers 2010bs, s. 54. Chalmers (*ibidem*, s. 32) dodaje: „trudny problem dotyczy wyjaśnienia tego, co dane w perspektywie pierwszoosobowej. A zatem taka zmiana perspektywy – zwłaszcza pierwszoosobowej na trzecioosobową, co jest ulubionym posunięciem Dennetta – to ponownie założenie, że to co wymaga wyjaśnienia, np. reakcja czy raport, ma charakter funkcjonalny, co znowu prowadzi do kolistej argumentacji”.

<sup>47</sup> Miłkowski 2003, s. 129.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 128.

<sup>49</sup> Nagel 1997, s. 65-66.

<sup>50</sup> *Nota bene*, Miłkowskiego krytyka panpsychizmu opiera się na błędnej analogii. Zwolennik ujęcia nieredukcyjnego wnioskuje, iż ponieważ stany subiektywne nie superwenują logicznie na faktach fizycznych, to stany subiektywne muszą być własnością fundamentalną, nierozłączną ze stanami fizycznymi. Miłkowski natomiast wyprowadza stąd wniosek, że brzydota czy antymoralizm również są własnościami fundamentalnymi, gdyż nie sposób *a priori* wyprowadzić ich z własności fizycznych. Na zarzuty tego rodzaju, tj. odnośnie do nieredukowalności własności moralnych i estetycznych wprost odpowiada Chalmers 2010a, s. 74.

koncepcji emergentyzmu subiektywista przestanie zadawać dalsze pytania, jest bezpodstawne; być może będzie on już wiedział „dlaczego”, wciąż jednak niejasne będzie dla niego, jak możliwe jest wygenerowanie pierwszoosobowego punktu widzenia na bazie materii.

Drugi z argumentów Dennetta nazwać można krytyką z pompy intuicji. Pompa intuicji to eksperyment myślowy, „który jest nie tyle formalną argumentacją, ile raczej małą historyjką czy scenką”<sup>51</sup>, w której ważną rolę odgrywa intuicja. Amerykański filozof krytycznie odnosi się do tego rodzaju „przedstawień”, pisząc:

[...] starałem się pokazać, że choć Chalmers ma za sobą nieodpartą intuicję, to ta intuicja musi zostać odrzucona; kusząca myśl, że istnieje trudny problem, jest po prostu pomyłką. Nie mogę tego udowodnić, a wielbiciele trudnego problemu uznają moje twierdzenia za tak niewiarygodne, że przyznają, z niejakim rozbawieniem, iż nie są w stanie brać ich poważnie. Nie popełnię więc taktycznego błędu i nie będę próbował racjonalnymi argumentami zwalczać przekonania, które nie bierze się z chłodnej kalkulacji.<sup>52</sup>

Wzoru „chłodnej kalkulacji” Dennett szuka w obiektywnych, naukowych argumentach – przykładem metody ich zdobywania jest chociażby heterofenomenologia.

Zarzut ten, jak się wydaje, stawiany jest często, choć rzadko wygłaszany jest *explicitie*; większość współczesnych filozofów zgodzi się, że o tym, co istnieje, a co nie istnieje powinny decydować empiryczne badania, a nie obfitujące w zombi, bagnoludy i neurolożki-daltonistki aprioryczne eksperymenty myślowe. Problem polega jednak na tym, że istnieją powody, by sądzić, że świadomość ma inną naturę niż jakikolwiek inny przedmiot w świecie – subiektywność jest faktem, któremu nawet Dennett nie zaprzecza, choć go deprecjonuje. Jeżeli zaś tak, to czy mamy powody, by twierdzić, iż metody nauki o świadomości powinny pokrywać się z metodami nauk szczegółowych? Trudno jest znaleźć racje, które na tak postawione pytanie pozwalałyby odpowiedzieć twierdząco<sup>53</sup>. Możemy odwołać się do analogii w historii nauki, ale strategia ta okazuje się błędna. Możemy próbować zdyskredytować wiarygodność sądów o świadomości, lecz przejście od zwątpienia w niezawodność introspekcji do zignorowania świadomości jest nieuprawnione. Możemy również *a priori* przyjąć, i tak zdaje się czynić większość A-materialistów, że obiektywna nauka po prostu musi mieć rację, że nie możemy przyjąć, by subiektywność nie dała się wyjaśnić metodami obiektywnymi. Jednakże na podobnym, apriorycznym założeniu wznosi się dokładnie przeciwny

<sup>51</sup> Dennett 2007, s. 145.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 111.

<sup>53</sup> Warto odnotować, że argument z logicznej możliwości istnienia zombi nie jest tylko scenką, która pozwala pompować pewne intuicje. Przywołany przez Chalmersa obrazek pełni funkcję wyłącznie heurystyczną, ale prócz tego daje się on przedstawić w postaci sformalizowanego rozumowania. Podobnie jest z eksperymentem myślowym Jacksona, którym posługuje się Chalmers – wydaje się, że lepiej oddać go poprzez pytanie, jakie są racje, by uważać, że wyjaśnienie funkcji, zachowania czy struktury wyjaśnia wszystkim, co jest do wyjaśnienia. Jeżeli zgodzić się, że eksperymenty myślowe, którymi posługuje się Chalmers są zatem przekładalne na ścisłą, sformalizowaną argumentację, zarzut Dennetta upada.

sąd Chalmersa. W takiej sytuacji obie strony zrównują się w liczbie przyjętych apriorycznie założeń.

### 3. Konkluzja

Chalmers, odpowiadając na pytanie czy A-materialista i zwolennik nieredukcyjnego ujęcia świadomości będą mogli kiedykolwiek dowieść swoich racji, pozostaje sceptyczny:

[...] od pewnego punktu debata pomiędzy A-materialistami a ich oponentami sprowadza się zazwyczaj do intuicji, że świadomość (w sensie niefunkcjonalnym) istnieje lub że jest coś, co musi zostać wyjaśnione (poza i ponad funkcjami).<sup>54</sup>

Wniosek taki, choć nie daje nadziei na szybkie rozwiązanie problemu umysł/ciało, wskazuje, że rozpad świata na sferę obiektywną i subiektywną jest czymś więcej niż tylko wygodnym przyzwyczajeniem, z którego trudno nam zrezygnować. W nauce i filozofii wyeliminowano wiele pojęć, które okazały się wyłącznie dogodnymi fikcjami. Jednakże próba wyeliminowania świadomości spotyka się z bezprecedensowym sprzeciwem.

Daniel Dennett pisze:

[...] jestem [...] wciąż w wystarczającym stopniu optymistą, aby sądzić, że w następnym wieku ludzie będą spoglądać na obecną epokę i dziwić się potędze emocjonalnego oporu stawianego oczywistemu werdyktowi w sprawie poczucia sensowności zombi: to iluzja.<sup>55</sup>

Nieco ponad sto lat wcześniej zwolennik ujęcia nieredukcyjnego, a jak wynika z poniższego fragmentu w pewnym zakresie fenomenolog, William James, mówił:

[...] systematyczne odrzucenie przez naukę osoby jako warunku zdarzeń, owo bezwzględne przekonanie, że w samym rdzeniu i istotnej naturze nasz świat jest całkowicie bezosobowy, może okazać się za jakiś czas największym błędem, wywołującym zdziwienie naszych potomków.<sup>56</sup>

James nie miał całkowitej racji – wiek XX był wiekiem obiektywnej nauki. Nie mylił się jednak co do tego, że nie zaniknie intuicja, zgodnie z którą pierwszosobowy punkt widzenia i związane z nim problemy są czymś, co należy wyjaśnić, a nie wyeliminować. Filozofowie tacy jak Chalmers czy Nagel rozumieją tę intuicję doskonale. Prawdopodobnie i Dennett ma częściową rację – możliwe, że za kolejne sto lat znaczna część filozofów będzie próbowała, w imię jedności nauki, znaleźć miejsce na subiektywność w obiektywnym świecie, prawdopodobnie kosztem jej eliminacji. Historycznie uzasadnione wydaje się jednak przypuszczenie, że nieważne jak silne argumenty wysuną przyszli materialści, wciąż intrygujące

<sup>54</sup> Chalmers 2002a, s. 153.

<sup>55</sup> Dennett 2007, s. 56.

<sup>56</sup> W. James, *Address of the President before the Society for Psychological Research*. Cyt. za: Gutowski 2011, s. 84.

będzie, jak moje widzenie czerwieni może być ilościowym stanem mózgu. Dopóki filozofów będzie frapować ta myśl, argumenty takie jak ten zaproponowany przez Chalmersa będą miały swoich zwolenników.

### Literatura:

- Baars B., 1988, *A Cognitive Theory of Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Balog K., 1999, *Conceivability, Possibility, and the Mind-Body Problem*, "Philosophical Review" 108 (4), s. 497-528.
- Chalmers D., 1995, *Facing Up to the Problem of Consciousness*, "Journal of Consciousness Studies" 2 (3), s. 200-219.
- Chalmers D., 2002a, *Consciousness and Its Place in Nature*, [w:] *idem* (ed.), *Philosophy of Mind. Classical and contemporary readings*, Oxford: Oxford University Press, s. 247-272 [Przekł. polski: *Świadomość i jej miejsce w naturze*, przeł. R. Poczobut, T. Ciecierski i T. Szubka, [w:] M. Miłkowski, R., Poczobut (red.), *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, Warszawa: IFIS PAN, s. 2008, s. 442-494].
- Chalmers D., 2002b, *Does Conceivability Entail Possibility?*, [w:] T. Gendler, J. Hawthorne (eds.), *Conceivability and Possibility*, Oxford: Oxford University Press, s. 145-200.
- Chalmers D., 2009, *Two-Dimensional Argument Against Materialism*, [w:] B. McLaughlin, A. Beckermann, S. Walter (eds.), *Oxford Handbook of the Philosophy of Mind*, Oxford: Oxford University Press, s. 313-339.
- Chalmers D., 2010a *Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, przeł. M. Miłkowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chalmers D., 2010b, *The Character of Consciousness*, Oxford: Oxford University Press.
- Cottrell A., 1999, *Sniffing the Camembert: On the Conceivability of Zombies*, "Journal of Consciousness Studies" 6 (1), s. 4-12.
- Dennett D., 1991, *Consciousness Explained*, Boston: Little, Brown & Co.
- Dennett D., 1994, *Get Real*, "Philosophical Studies" 22 (1-2), s. 505-568.
- Dennett D., 1995, *The Unimagined Preposterousness of Zombies*, "Journal of Consciousness Studies" 2 (4), s. 322-326.
- Dennett D., 1996, *Moving Backward to the Problem of Consciousness*, "Journal of Consciousness Studies" 3 (1), s. 4-6.
- Dennett D., 2007, *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*, przeł. M. Miłkowski, Warszawa: Prószyński i s-ka.
- Gutowski P., 2011, *Nauka, filozofia i życie. U podstaw myśli Williama Jamesa*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Hanrahan R., 2009, *Consciousness and Modal Empiricism*, "Philosophia" 37 (2), s. 281-306.
- Havel I., 1999, *Living in Conceivable Worlds*, "Foundations of Science" 3 (2), s. 375-394.
- Hill Ch., 1997, *Imaginability, Conceivability, Possibility, and the Mind-Body Problem*, "Philosophical Studies" 87 (1), s. 61-85.

- Hohol M., 2011, *Czy potrzebna nam teoria fundamentalna? Refleksje na temat teorii świadomości Davida Chalmersa*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 49, s. 3-45.
- Jackson F., 1982, *Epiphenomenal Qualia*, „Philosophical Quarterly” 32 (1), s. 127-136.
- Jackson F., 1998, *From Metaphysics to Ethics*, New York: Oxford University Press.
- Jarocki J., 2013, *Uwagi polemiczne do tekstu K. Kuś „Wyobrażenia obrazowe jako świadectwa na rzecz przekonań modalnych”*, „Roczniki Filozoficzne” 61 (3), s. 171-178.
- Kartezjusz, 2001, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. K. i M. Ajdukiewiczowie, Kęty: Antyk.
- Kripke S., 1988, *Nazywanie a konieczność*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: IW PAX.
- Kuś K., 2011, *Wyobrażenia obrazowe jako świadectwa na rzecz przekonań modalnych*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 79 (3), s. 231-253.
- Levine J., 1983, *Materialism and Qualia. The Explanatory Gap*, „Pacific Philosophical Quarterly” 64 (2), s. 354-361.
- Marcus A., 2004, *Why Zombies Are Inconceivable*, „Australasian Journal of Philosophy” 82 (3), s. 477-490
- McGinn C., 1995, *Consciousness Evaded*, „Philosophical Perspectives” 9 (2), s. 241-249.
- Miłkowski M., 2003, *Heterofenomenologia i introspekcja*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 4 (6), s. 111-129.
- Miłkowski M., 2011, *Jak udawać dualistę wprowadzając epicykle do funkcjonalizmu*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 77 (1), s. 27-45.
- Muszyński Z., 2010, *Kilka uwag z eliminatywizmem w tle*, [w:] Z. Muszyński (red.), *Umysł. Natura i sposób istnienia. Trzy debaty*, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 229-234.
- Nagel T., 1997, *Widok znikąd*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa: Aletheia.
- Poczobut R., 2009, *Między redukcją a emergencją. Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym*, Wrocław: FNP.
- Polger T., 2000, *Zombies Explained*, [w:] A. Brook, D. Ross, D. Thompson (eds.), *Dennett's Philosophy: A Comprehensive Assessment*, Boston: MIT Press, s. 259-286.
- Rey G., 1983, *A Reason for Doubting the Existence of Consciousness*, [w:] R. Davidson, G. Schwartz, S. Shapiro (eds.), *Consciousness and Self-Regulation. Advances in Research and Theory. Vol. 3*, New York: Springer Science, s. 1-40.
- Rosenthal D., 1986, *Two Concepts of Consciousness*, „Philosophical Studies” 49 (3), s. 329-359.
- Stoljar D., 2001, *The Conceivability Argument and Two Conceptions of the Physical*, „Philosophical Perspectives” 15 (2), s. 393-413.
- van Inwagen P., 1998, *Modal Epistemology*, „Philosophical Studies” 92 (1), s. 67-84.
- Ziemiński I., 2001, *Nowsze koncepcje świadomości w filozofii analitycznej*, „Filosofia” 1, s. 263-278.



*Jacek Jarocki*

### **David Chalmers' conceivability argument and type-A materialism**

*Abstract*

In *The Conscious Mind* David Chalmers proposed one of the most sophisticated arguments against materialism: the argument from the logical possibility of zombies (which is, indeed, a variation on the classical conceivability argument). The reasoning has been often attacking by physicalists. One of the possible stances is known as type-A physicalism (*a priori* physicalism). The proponents of this view usually accept that: (a) phenomenal facts are *a priori* deductible from physical facts and the relation between them is logical rather than nomological; (b) there is no epistemic gap; (c) the hard problem of consciousness doesn't exist. In this paper I present how Chalmers replies to these arguments. In conclusion I try to predict the direction of the future discourse.

*Keywords:* David Chalmers, the conceivability argument, zombies, dualism, *qualia*, consciousness, philosophy of mind.

