



УДК/UDC 130.31+141.12+179.3  
DOI: 10.25206/2542-0488-2026-11-1-84-100  
EDN: OLUKCI  
Научная статья / Original article

## МЕТАЭТИЧЕСКИЕ СЛЕДСТВИЯ ИЛЛЮЗИОНИЗМА

К. Е. Морозов

Институт философии РАН, Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Согласно иллюзионизму, не существует феноменального сознания, но есть лишь его иллюзия. Поскольку феноменальный характер опыта играет важную роль в объяснении и обосновании его нормативного статуса, иллюзионизм сталкивается с нормативной проблемой. Она состоит в том, что иллюзионизм, отрицая феноменальный опыт, потенциально подрывает наши моральные убеждения. В этой статье я защищаю нормативную проблему и рассматриваю ее решения, предложенные Франсуа Каммерером, Китом Франкишем, Артёмом Бесединым, Максимом Горбачевым, Артёмом Юнусовым и Тарасом Тарасенко. Как я показываю, ни одно из этих решений нельзя назвать удовлетворительным. В заключение я предлагаю два альтернативных решения, которые либо ослабляют иллюзионизм, либо принимают антиреалистические следствия для метаэтики.

**Ключевые слова:** иллюзионизм, физикализм, материализм, феноменальное сознание, квалиа, сентиентность, внутренняя ценность.

**Для цитирования:** Морозов К. Е. Метаэтические следствия иллюзионизма // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. 2026. Т. 11, № 1. С. 84–100. DOI: 10.25206/2542-0488-2026-11-1-84-100. EDN: OLUKCI.



© Морозов К. Е., 2026.

Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

## METAETHICAL IMPLICATIONS OF ILLUSIONISM

K. E. Morozov

RAS Institute of Philosophy, Russia, Moscow, Goncharnaya St., bld. 12/1, 109240

According to illusionism, there is no phenomenal consciousness, only an illusion of it. Since the phenomenal character of experience plays an important role in explaining and justifying its normative status, illusionism faces a normative problem. The problem is that illusionism, by denying phenomenal experience, potentially undermines our moral commitments. In this article, I defend the normative problem and consider solutions to it proposed by Francois Kammerer, Keith Frankish, Artem Besedin, Maxim Gorbachev, Artem lunusov, and Taras Tarasenko. As I show, none of these solutions is satisfactory. I conclude by offering two alternative solutions that either weaken illusionism or accept antirealist implications for metaethics.

**Keywords:** illusionism, physicalism, materialism, phenomenal consciousness, qualia, sentience, intrinsic value.

**For citation:** Morozov K. E. Metaethical implications of illusionism. *Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity.* 2026. Vol. 11, no. 1. P. 84–100. DOI: 10.25206/2542-0488-2026-11-1-84-100. EDN: OLUKCI.



© Morozov K. E., 2026.

The content is available under a Creative Commons Attribution 4.0 License.

### 1. Введение

Одной из самых обсуждаемых тем в российской философии сознания на протяжении последних

нескольких лет является иллюзионизм [1–9]. Это физикалистская (или материалистическая<sup>1</sup>) теория сознания, согласно которой не существует феноме-

нального сознания, но есть лишь интроспективная иллюзия подобного сознания. Под *феноменальным сознанием* (далее — ФС) подразумевается сознание, которое дано нам субъективно, от первого лица. Это сознание выражает *то, как переживаются* те или иные ментальные состояния от первого лица — их феноменальный характер. Этот феноменальный характер конституируется особыми интроспективно доступными свойствами — *квалиа*. Ярко-синий цвет лягушки-древолаза, острая боль в боку при аппендиците, горький вкус свеже сваренного кофе, виртуозно сыгранная на скрипке нота — все эти отчетливо качественные аспекты переживаний являются квалиа.

Многие философы предполагают, что квалиа и ФС не могут быть объяснены через какие-либо нейрофизиологические, функциональные или поведенческие свойства, а потому представляют серьезную угрозу для физикализма [10]. Ведь, согласно последнему, все существующее либо является физическим, либо необходимым образом зависит от физического. Невозможность дать квалиа и ФС редуктивное объяснение заставляет нас всерьез отнестись к перспективе того, что они являются чем-то нефизическим, что опровергает физикализм. Иллюзионисты пытаются ответить на этот вызов, доказав, что квалиа и ФС в принципе не существуют, но являются иллюзией, вызванной несовершенством нашей интроспекции [подробнее см.: 11–13].

Основная мишень иллюзионистской критики, таким образом, это *квалиа-реализм* — убеждение о том, что ФС и квалиа реально существуют. Иллюзионисты выделяют *радикальный* и *консервативный* квалиа-реализм, которые также можно назвать *сильным* и *слабым*. Радикальные квалиа-реалисты включают дуалистов, панпсихистов, нейтральных монистов и нередуктивных физикалистов, а консервативные — только редуктивных физикалистов. Согласно радикальному квалиа-реализму, ФС и квалиа не могут быть объяснены в рамках современных естественных наук, а потому требуют от нас значительного пересмотра нашей онтологии. Согласно консервативному квалиа-реализму, ФС и квалиа можно дать редуктивное объяснение без расширения или пересмотра онтологии. Иллюзионисты согласны с радикальными квалиа-реалистами, что ФС невозможно объяснить в парадигме современных наук, но отрицают, что такая вещь, как ФС, вообще существует<sup>2</sup>.

Некоторые критики иллюзионизма, такие как Гален Стросон [14] и Каталин Бэлог [15], указывают на тот факт, что эта позиция влечет морально неприемлемые следствия и противоречит нашим лучшим этическим теориям. Иллюзионист Франсуа Каммерер также признает, что иллюзионизм сталкивается с *нормативным вызовом*: эта теория, как кажется, противоречит нашим устойчивым моральным убеждениям, так что иллюзионистам либо необходимо разрешить это противоречие, либо обосновать значительный пересмотр наших моральных убеждений [16–17]. Другой известный иллюзионист, Кит Франкиш, также обращался к этому вызову, хотя он, в отличие от Каммерера, значительно преуменьшает его значимость [18].

Цель этой статьи — внести вклад в обсуждение нормативных, а точнее, метаэтических следствий иллюзионизма. Сначала я обрисую основную нормативную проблему иллюзионизма, но также укажу на недооцененный аспект этой проблемы, упущенный Стросоном, Бэлог, Каммерером и Фран-

кишем. Затем я рассмотрю решения Каммерера и Франкиша прежде, чем перейду к тем вариантам решения, которые обсуждались на теоретическом семинаре *Современная аналитическая философия* в Институте философии РАН [19]. Затем я обрисую несколько путей, по которым можно развить более продуктивные подходы к решению нормативной проблемы<sup>3</sup>.

## 2. Нормативная проблема иллюзионизма

Стросон и Бэлог формулируют свои этические претензии к иллюзионизму несколько по-разному. Стросон утверждает, что в случае истинности иллюзионизма никто никогда не испытывал настоящей боли или радости, поскольку эти чувства — всего лишь интроспективное искажение наших нейрофизиологических процессов [14, р. 36]. Поэтому не может иметь моральное значение то, счастливы мы или несчастны. Ни один нейронный процесс в отрыве от ассоциированных с ним субъективных переживаний не может быть лучше или хуже другого. Бэлог, в свою очередь, указывает на тот факт, что иллюзионизм отрицает наше представление о себе как существах с богатой внутренней жизнью и, как следствие, наделенных особым моральным значением [15, р. 17]. С точки зрения иллюзионизма, считает Бэлог, люди — это просто довольно сложные, но все-таки бесчувственные биороботы.

Франкиш довольно легко парирует эти претензии, уточняя иллюзионистскую позицию. На возражение Стросона Франкиш отвечает, что никто из иллюзионистов не отрицает существование самих ментальных состояний, таких как боль или радость. Все, что отрицают иллюзионисты, — это наличие у ментальных состояний особого феноменального характера, переживаемого от первого лица [18, р. 5–6]. Иллюзионисты признают, что люди и другие чувствующие существа испытывают боль и радость, просто характеризуют эти ментальные состояния по их функциональным и поведенческим свойствам. На возражение Бэлог Франкиш отвечает, что иллюзионизм вовсе не предлагает заменить наше самоописание как существ со сложной внутренней жизнью на бесчувственных биороботов. У нас действительно есть внутренняя жизнь, утверждает Франкиш, и иллюзия ФС — это часть этой внутренней жизни [18, р. 10]. Опять же, мы способны на боль и радость, просто эти переживания являются сложными функционально-поведенческими состояниями, а не реализацией примитивных нередуцируемо субъективных свойств.

Каммерер предлагает более сложную формулировку нормативной проблемы для иллюзионизма, отвергнуть которую не так просто<sup>4</sup>. Каммерер указывает на широко распространенное убеждение, которое он называет *тезисом феноменальной ценности* [16, р. 896] и для которого Эндрю Ли подобрал более удачное название *метаэтический экспериенциализм* [21, р. 2]. Согласно этой позиции, существует существенная связь между определенными феноменальными свойствами и внутренней ценностью. *Внутренней ценностью* обладают вещи или положения дел, которые мы ценим сами по себе, а не ради чего-то еще.

Бен Брэдли подмечает, что в современной философии есть две независимые, но не взаимоисключающие концепции внутренней ценности: кантовская и муровская [22, р. 111]. Кантовской ценностью обладают вещи: люди, другие живые существа, произведения искусства, природные объекты и так далее.

Надежащим отношением к кантовской ценности является *уважение*: вещи, обладающие кантовской ценностью, нельзя повреждать, уничтожать или относиться к ним как простым средствам достижения собственных целей. О них нужно заботиться и беречь их. Муровской ценностью же обладают положения дел: наслаждение едой или объектами искусства, получение нового знания, помощь ближнему, справедливое социальное устройство и так далее. Надежащим отношением к муровской ценности является *продвижение*: мы должны стремиться проинвестировать как можно больше положений дел, содержащих в себе муровскую ценность<sup>5</sup>.

Метаэтический экспериенциализм объясняет связь обоих видов внутренней ценности с ФС. С одной стороны, позитивная или негативная муровская ценность конкретных переживаний, таких как боль и удовольствие, связана с тем, как они переживаются, то есть с их феноменальным характером. С другой стороны, существа с ФС являются бесспорными кандидатами на обладателей кантовской ценности. Эту позицию называют *сентиентизм*. Согласно ему, все сентиентные существа обладают внутренней ценностью<sup>6</sup>, а потому их неправильно мучить, калечить и убивать, по крайней мере без веских на то оснований. Слово *сентиентность*<sup>7</sup> же в современной философии используется просто как синоним ФС [27–29]. Иногда его используют более узко — для обозначения способности испытывать валентный (приятный или неприятный) феноменальный опыт, такой как боль и удовольствие [16, р. 900–901; 30, р. 1].

Каммерер предлагает воображаемый пример, чтобы продемонстрировать интуитивную привлекательность метаэтического экспериенциализма [16, р. 899]. Представьте мужчину по имени Пётр, который страдает от необычного неврологического заболевания. Каждую ночь он просыпается и на протяжении нескольких часов испытывает жуткую невыносимую боль, пребывая в состоянии паралича. Затем Пётр засыпает и забывает все, что с ним происходило этой ночью, а потому не мучается ни от болезненных воспоминаний, ни от страха перед засыпанием. Никаких других эффектов на здоровье и функционирование Петра это заболевание не оказывает. В результате ночные боли Петра никак не выражаются в его повседневном физическом состоянии, мыслях и поведении, а потому, с точки зрения его полного функционального описания, Пётр вовсе не страдает. Очевидно, однако, что происходящее с Петром ужасно, и если бы это заболевание было результатом действия какого-нибудь безумного ученого, то эти действия были бы чем-то серьезно морально неправильными.

Пример Каммерера показывает, что феноменальный характер боли — ее субъективная неприятность — является самым правдоподобным ответом на вопрос о том, почему боль является чем-то плохим. Мы можем, по крайней мере концептуально, отделить переживание боли от любых ее функциональных, поведенческих и нейрофизиологических выражений, но боль останется чем-то плохим в силу своего субъективного характера.

Аналогично мы можем представить себе существо, переживания которого были бы лишены любых функциональных и поведенческих выражений, но при этом причинение ему боли все еще было бы морально неправильно из-за его способности к субъективному опыту. В другом тексте я предложил воображаемый пример такого существа —

*слайм* [20, с. 150]. Это небольшое студенистое существо с довольно примитивной нервной системой. Оно неспособно мыслить или действовать, но может чувствовать боль от сильных физических или термических воздействий. Зная о его способности чувствовать боль, было бы морально неправильно сжимать его в руке, причиняя ему огромную боль, просто ради собственного развлечения. Это показывает, что морально-реципиентный статус других существ связан с их способностью к субъективным переживаниям, но не с их функциональными выражениями.

Метаэтический экспериенциализм кажется довольно бесспорным. Действительно, разве мы не судим о негативности боли на основании только ее феноменального характера, даже если мы вообще ничего не знаем о ее функциональных, поведенческих и нейрофизиологических выражениях? И разве для определения морального статуса других существ нам не будет достаточно узнать, что у них есть способность к субъективному опыту, вне зависимости от функциональных, поведенческих и нейрофизиологических выражений этого опыта? Но иллюзионисты утверждают, что у боли и других переживаний нет никакого феноменального характера, есть лишь набор функциональных, поведенческих и нейрофизиологических свойств.

Именно здесь иллюзионисты сталкиваются с нормативной проблемой. На основе нашей интроспекции мы судим, что у боли и других переживаний есть особый феноменальный характер, но, если иллюзионизм верен, этот характер является всего лишь когнитивной иллюзией. Однако мы также на основе интроспекции судим о боли, что у нее есть особый нормативный статус — испытывать боль плохо<sup>8</sup>. И этот статус боли связан с ее феноменальным характером. Но раз феноменальный характер боли является интроспективной иллюзией, то такой же иллюзией должен быть и ее нормативный статус. Если интроспекция не подходит для формирования убеждений о феноменальном характере боли, то она также не подходит и для формирования убеждений о ее нормативном статусе [16, р. 907–909].

Мы также можем усилить эту нормативную проблему тем способом, который Каммерер явно не обсуждает. Дело в том, что аргументативные ходы, которые совершают иллюзионисты в своей критике квалиа, очень схожи с теми ходами, которые делают моральные антиреалисты в своей критике моральных фактов и свойств.

Иллюзионисты используют *аргумент от аномальности*: феноменальные свойства не похожи ни на одно другое естественное явление, потому что к ним субъект соответствующих переживаний имеет привилегированный интроспективный доступ, тогда как ко всем другим естественным явлениям ни один субъект не имеет подобный доступ. Здравый научный подход требует от нас с подозрением относиться к любым таким аномальным свойствам, которые с трудом вписываются в наши лучшие научные теории [12]. Джон Лэсли Мэкки, автор метаэтической теории ошибок, использовал похожий *аргумент от странности* (*argument from queerness*): моральные свойства являются чем-то 'странным', потому что они обязывают нас к определенным действиям, но никакие другие свойства в мире не имеют такой особой власти над нашими действиями [32, р. 38].

Иллюзионисты также используют против квалиа *аргумент разоблачения*, который изначально

сформулировал Дэвид Чалмерс [33, р. 44–49]. Общая идея всех аргументов разоблачения состоит в том, что если мы можем объяснить наши убеждения о существовании какой-либо экстраординарной сущности, не предполагая ее существование, то мы не должны верить в нее. Например, мы можем объяснить наши отчеты о встречах с НЛО двумя способами: либо через хорошо известные нам атмосферные явления, создающие видимость НЛО в небе, либо через утверждения о посещениях нашей планеты врезными цивилизациями. Трезвый научный консерватизм требует от нас выбрать первое объяснение, потому что оно лучше согласуется с нашей научной картиной мира и не требует спорных и недоказуемых допущений о природе НЛО. Иллюзионисты считают, что похожим образом мы можем аргументировать и против квалиа. Наши убеждения о ФС можно объяснить либо постулируя его существование и наш особый интроспективный доступ к нему, либо утверждая наличие у нас особой когнитивной иллюзии, будто наш опыт имеет особые феноменальные свойства. Поскольку второе из этих объяснений лучше вписывается в естественно-научные попытки объяснить сознание, мы должны предпочесть его<sup>9</sup>.

Шэрон Стрит также использовала эволюционный аргумент разоблачения против морального реализма [36]. Согласно ему, мы можем объяснить наши моральные убеждения двумя способами: либо у нас есть особая эпистемическая способность познавать содержание моральных фактов, либо наши моральные убеждения были сформированы у нас в результате эволюции, потому что они были эволюционно полезны. Второе объяснение не требует от нас допускать существование независимых от наших мнений и установок моральных фактов, и оно также лучше вписывается в естественно-научную картину мира. Поэтому трезвый научный консерватизм также требует от нас придерживаться антиреалистической позиции в отношении моральных фактов.

Как кажется, если иллюзионист последовательно придерживается тех методологических принципов, которые изначально привели его к принятию иллюзионизма, то он также должен принять и моральный антиреализм. На самом деле, в самой своей формулировке иллюзионизм имеет значительное сходство с *метаэтической теорией ошибок* [32, 37]. Согласно ей, у моральных суждений есть истинностное значение<sup>10</sup>, но все такие суждения являются ложными, потому что они описывают мир так, будто в нем существуют моральные факты и свойств, но в действительности таких фактов и свойств нет. Если иллюзионизм и метаэтический экспириенциализм одновременно верны, то это ведет к истинности теории ошибок: моральные факты зависят от феноменальных, но поскольку последние не существуют, то и моральные факты также не инстанцируются в нашем мире.

При этом иллюзионизм в сочетании с метаэтическим экспириенциализмом может даже усилить теорию ошибок, потому что даст объяснение того, откуда у нас есть убеждения о моральных фактах, если таких фактов не существует. До своего отказа от иллюзионизма<sup>11</sup> Николас Хамфри утверждал, что интроспективная иллюзия феноменальности является не просто когнитивным багом, а эволюционно полезной фичей. Хотя эта иллюзия заставляет нас верить в существование феноменальных свойств, которых на самом деле нет, она также обо-

гащает нашу внутреннюю жизнь и играет важную роль в нашей мотивации [39]. Иллюзионист мог бы сказать, что, хотя у боли нет никакого особого морального статуса, у нас есть интроспективная иллюзия такого статуса, потому что это делает нас более приспособленными к кооперации, что дает нам как виду эволюционное преимущество.

Нормативная проблема для иллюзионизма, соответственно, состоит в избегании подобных антиреалистических выводов о морали. Но почему, можно спросить, иллюзионист вообще должен избегать этих выводов? В конце концов, у теории ошибок и других форм морального антиреализма есть свои сторонники, которые предлагают аргументы в защиту этой позиции, независимые от каких-либо взглядов на философию сознания. Антиреалистические выводы иллюзионизма в отношении морали могут считаться *проблемой*, требующей решения, только если у нас есть независимые основания отвергать моральный антиреализм<sup>12</sup>.

Это правда, что нормативная проблема является именно проблемой только в том случае, если мы хотим избежать морального антиреализма, но тогда нам нужны хорошие основания считать эту позицию ложной. Я считаю, что у нас есть такие основания, но не буду подробно рассматривать их здесь<sup>13</sup>. Загвоздка в том, что и сами иллюзионисты, как правило, принимают какую-то форму морального реализма, а Хамфри и Франкиш даже утверждали, что иллюзионизм имеет позитивные следствия для морали [18, 39]. По крайней мере, для этих морально-реалистичных иллюзионистов нормативная проблема остается именно проблемой. Им нужно объяснить, почему иллюзионизм не предполагает отказа от наших повсеместно принятых моральных убеждений о связи между феноменальным опытом и внутренней ценностью.

Для этого иллюзионисты должны решить, по крайней мере, три задачи. Во-первых, нужно предложить альтернативу метаэтическому экспириенциализму, которая, по крайней мере, столь же правдоподобно объясняла бы наши моральные убеждения, но не вела к контринтуитивным следствиям. Во-вторых, необходимо предложить правдоподобную моральную эпистемологию, которая бы не опиралась на нашу интроспекцию либо правдоподобно объясняла бы тот факт, что наша интроспекция ненадежна в том, что касается квалиа, но достаточно надежна в том, что касается нормативных свойств переживаний. В-третьих, следует объяснить, почему методологические принципы, лежащие в основе аргументации против квалиа, не действуют также против моральных фактов и свойств. Далее мы рассмотрим несколько предложенных решений нормативной проблемы.

### 3. Ответ Франсуа Каммерера

Поскольку Каммерер был первым, кто всерьез рассмотрел нормативную проблему для иллюзионизма, имеет смысл первым обратиться внимание на предложенное им решение. Каммерер предполагает, что о внутренней ценности переживаний можно судить на основе наших желаний или оценочных установок по отношению к этим переживаниям, которые в принципе поддаются функциональному анализу [16, р. 909–910]. Это решение вдохновлено субъективистскими взглядами на природу благополучия, также известными как *теория исполнения желаний* [см.: 41]. Согласно этой теории, внутренней (муровской) ценностью обладает исполнение

наших желаний. Например, если я хочу съесть шоколадку, то положение дел, при котором я ее съем, имеет для меня внутреннюю ценность. Но если я не хочу есть шоколадку, то это положение дел будет для меня ценностно-нейтрально (и негативно, если я хочу *не есть* шоколад).

Этот подход позволяет объяснить, почему в переживании боли есть что-то морально и пруденциально плохое, даже если оно лишено каких-либо феноменальных свойств. Как правило, люди хотят не испытывать боль, а когда испытывают ее — хотят, чтобы она скорее прекратилась. В силу этого мы можем сказать, что, как правило, свобода от боли обладает позитивной внутренней ценностью и при прочих равных нам следует стремиться к подобному положению дел. Мы также можем утверждать, что морально-реципиентным статусом обладают существа, способные к обладанию желаниями, пусть даже они лишены сентиментности<sup>14</sup>.

Хотя решение Каммерера нельзя назвать непосредственным или противоречивым, оно неудовлетворительно, поскольку лежащая в его основе теория исполнения желаний ложна. Существует множество возражений против этой концепции, и здесь у нас не получится рассмотреть все из них. Но мы можем уделить внимание некоторым наиболее значимым. Одно из них — это возражение Эдена Лина, который указывает на тот факт, что, согласно теории исполнения желаний, для обладания благополучием (и связанной с этим внутренней ценностью) необходимо быть достаточно когнитивно развитым, чтобы осмысленно формулировать собственные желания. Но мы не считаем, что когнитивно неразвитые существа, такие как маленькие дети или нечеловеческие животные, лишены благополучия. Годовалый ребенок определенно страдает, когда его бьют током, даже если он не может сформулировать отчетливое желание: «Я не хочу, чтобы меня били током» [42].

У субъективиста есть возможность сопротивляться этому возражению. Он мог бы сказать, что мы можем судить о наличии у других существ определенных желаний, даже если они не могут облечь свои желания в пропозициональную форму. Маленькие дети и животные обычно демонстрируют поведение избегания по отношению к болезненным стимулам, что можно интерпретировать таким образом, что они *желают* избежать этих стимулов, даже если не могут сообщить нам содержание своих желаний (или даже помыслить их в пропозициональной форме). Остается открытым вопрос о том, можно ли подобным образом объяснить моральную неправомерность причинения боли простейшим сентиментным существам вроде слайма, но допустим, что у субъективиста нет проблем с приспособлением таких сложных случаев.

Можно возразить, что такой ответ делает нормативный статус боли зависимым от реакции избегания на болезненные стимулы. Но пример Петра показывает, что боль может быть чем-то плохим даже в том случае, если никак не выражается в поведении страдающего человека. Субъективист мог бы ответить и на это возражение. Нормативный статус боли, с его точки зрения, основан не на поведенческих реакциях, а на желаниях. Просто в случае маленьких детей и животных их избегающее поведение — это единственный доступный нам способ надежно узнать о содержании их желаний. В случае Петра, как кажется, предполагается, что во время своих ночных пробуждений он желает прекратить

мучения, просто мы не можем никак узнать об этом желании.

Но у субъективизма есть более фундаментальные проблемы. Наиболее явная из них — это возможность деструктивных желаний [40]. Иногда люди хотят злоупотреблять алкоголем и фастфудом, встречаться с токсичными партнерами, работать на унизительной низкооплачиваемой работе, смотреть ужасные безвкусные фильмы и так далее. Некоторые из этих желаний просто не вносят никакого вклада в наше благополучие, а другие и вовсе вредят ему. Соответственно, исполнение любых наших желаний не может быть благом само по себе, даже если оно, как правило, имеет отношение к нашему благополучию.

Многие субъективисты пытаются решить эту проблему, принимая нечто вроде *теории идеализированных желаний* [см.: 43]. С этой точки зрения, наше благополучие состоит в реализации не наших фактических желаний, а тех желаний, которые мы бы имели, если бы были более рациональны и информированы. Но с этим ответом есть несколько проблем. Во-первых, изначальный пафос субъективистских теорий благополучия состоит в том, что каждый субъект властен определять, что для него является благом, и никто не может вмешиваться в его решения об этом. Но теория идеализированных желаний делает именно это — она определяет благо субъекта через ссылку на мнение другого субъекта, пусть даже этот второй субъект — рациональный и информированный двойник первого.

Во-вторых, если благо вообще понимается через исполнение желаний, то неясно, почему меня должно удовлетворить исполнение желаний моего рационального и информированного двойника, если я сам не являюсь таким же рациональным и информированным. Возможно, исполнение таких желаний принесет мне определенный приятный опыт, но если это является благом для меня, то зачем вообще апеллировать к идеализированным желаниям, когда можно отсылать сразу к этому приятному опыту как конечному благу?

В-третьих, можно усомниться, что желания моего идеализированного двойника не будут деструктивными. Почему они должны не быть такими? Вероятно, потому что есть какие-то рациональные основания желать полезных для меня вещей, а не вредных. Но это значит, что у нас есть независимый от наших желаний критерий того, что является вредным и полезным для моего благополучия. В таком случае нам вообще не нужны желания для определения блага, а теория идеализированных желаний — просто скрытая версия объективизма в отношении благополучия<sup>15</sup> [44, р. 254].

Это возражение можно дополнить еще одним соображением, вдохновленным Томасом Скэнлоном [45, р. 17–77; 46, с. 244]. Одна из характерных особенностей муровской ценности в том, что она дает нам основания продвигать определенные положения дел. Но наши желания не дают нам основания для действия. Скорее, у нас могут быть основания как в пользу определенных действий, так и в пользу определенных желаний. Допустим, я хочу съесть кусок шоколада. С точки зрения субъективиста, мое желание съесть шоколад дает мне основание сделать это, но у меня нет никаких оснований желать этого. Я просто хочу, и точка. Но, с точки зрения объективиста, у меня есть основание желать съесть шоколад, которое состоит в том, что шоколад доставит мне удовольствие. И этот же факт являет-

ся основанием в пользу того, чтобы съесть шоколад, тогда как желание само по себе не выполняет никакой самостоятельной обосновывающей роли<sup>16</sup>.

Объективистское описание лучше выражает наш обыденный опыт практического рассуждения. Как правило, мы не считаем бессмысленным вопрос: «Почему ты хочешь этого?», и у нас также обычно нет проблемы с тем, чтобы ответить на него. Иногда нам все-таки бывает сложно выразить основания для наших желаний в ясной пропозициональной форме, но даже в таком случае речь не идет о том, что мы хотим чего-то просто потому, что хотим.

С этой объективистской точки зрения, боль плоха не потому, что мы хотим ее избегать, а в силу своих сущностных свойств — того, как она переживается. Наше желание ее избегать является вторичным по отношению к ее феноменальному характеру и само по себе не имеет отношения к тому, является ли боль чем-то плохим. Представим молодую девушку по имени Мэри, родители которой воспитывали ее в изолированной комнате, где Мэри была надежно защищена от любых болезненных ощущений. В результате за все 20 лет своей жизни Мэри ни разу не испытывала боли. Вы — врач, который периодически приходит к Мэри, чтобы проверить ее состояние здоровья. Она говорит вам, что недавно прочла в книге об особом интенсивном чувстве, которое она никогда не раньше чувствовала — о боли. Теперь она очень хочет испытать сильную боль, чтобы понять, каково ее испытывать [ср.: 49, р. 76, 81]. Станете ли вы помогать ей испытать это новое чувство?

Очевидно, причинять Мэри сильную боль неправильно, вне зависимости от собственных желаний Мэри. Но субъективист не может согласиться с этим, если только его подлинные взгляды на благополучие не являются замаскированной формой объективизма. Ведь, с точки зрения последовательного субъективиста, боль плоха для Мэри лишь в том случае, если она желает избегать боли. Но раз она сама хочет испытать сильную боль, с чего бы субъективисту считать причинение Мэри боли чем-то плохим?

Таким образом, решение нормативной проблемы Каммерером нельзя назвать удовлетворительным, потому что оно опирается на субъективистскую теорию благополучия, которая сама по себе довольно проблематична [см. также: 31]. В свете этого неудивительно, что другие иллюзионисты не приняли решение Каммерера и попытались предложить иные альтернативы для согласования иллюзионизма с моральным реализмом.

#### 4. Ответ Кита Франкиша

В одной из своих статей Франкиш предложил альтернативный ответ на нормативную проблему. Он излагает свое решение в несколько этапов. Сначала Франкиш рассматривает пример Петра, страдающего от ночных болей, чтобы показать, что не столь уж очевидно, что в этой ситуации нормативный статус боли определяется именно ее феноменальным характером [18, р. 6–9]. Когда нас просят представить Петра, страдающего от невыносимой боли, мы воображаем человека с таким ментальным состоянием, которое больше всего похоже на сильную боль, которую мы испытывали в своей жизни. Но иллюзионисты, как подмечалось выше, не отрицают существование самих ментальных состояний, только наличие у этих состояний

особых феноменальных свойств. В таком случае боль Петра сохраняет все те же свойства, которые имеет наша обычная боль. И если иллюзионизм верен, то у боли Петра нет никакого феноменального характера, поскольку его нет и у нашей боли. Стало быть, за вычетом феноменального характера боль сохраняет те свойства, которые определяют ее моральный статус, раз уж мы продолжаем судить о своей реальной боли и воображаемой боли Петра, что они плохи.

Франкиш полагает, что интуиции в пользу метаэтического экспериенциализма проистекают из того факта, что их обладатели изначально не рассматривают иллюзионизм в качестве возможного объяснения сознания. Но как только иллюзионистская опция оказывается в игре, ничто не гарантирует, что нормативный статус боли связан с ее феноменальным характером [18, р. 9]. Мы должны допустить, что есть какое-то иное свойство, ответственное за наделение боли ее нормативным статусом.

Некоторые квалиа-реалисты могут ответить на это, что они действительно не рассматривают иллюзионизм в качестве серьезной опции, но делают это по довольно веским основаниям [50–51]. Впрочем, допустим, что у нас таких оснований нет. Нам недостаточно допустить возможность иллюзионизма, чтобы подорвать интуиции в пользу метаэтического экспериенциализма. Мы знаем о тесной связи феноменального характера переживаний с их нормативным статусом от нашей интроспекции, даже если мы ничего не знаем о функциональных и нейрофизиологических свойствах этих переживаний.

Поэтому иллюзионисту недостаточно сказать, что нормативный статус переживаний можно объяснить чем-то, кроме ее феноменальных свойств. Ему также нужно объяснить, почему нормативные свойства опыта не являются такой же интроспективной иллюзией, как квалиа. Затем ему также нужно объяснить, почему при этом у нас все же есть интроспективная иллюзия тесной связи существующих нормативных и несуществующих феноменальных аспектов опыта. Наконец, ему нужно предложить конкретного кандидата на роль свойства, фундирующего нормативный статус переживаний. Из всех этих задач Франкиш пытается решить только последнюю.

Как полагает Франкиш, нормативный статус переживаний определяется тем, как эти переживания влияют на нас, а еще точнее — тем, как мы реагируем на них [18, р. 9–10]. Например, боль вызывает у нас чувство повреждения, захватывает наше внимание, нарушает наш привычный образ мысли и действий, вызывает непреодолимое желание облегчения, делает нас пассивными, беспомощными, беспокойными, тревожными и напуганными. Это описание боли, как считает Франкиш, является чисто функциональным, а потому иллюзионист может принять его. При этом довольно правдоподобно, что такие стереотипные реакции на боль имеют отношение к тому факту, что боль является чем-то плохим.

У этого ответа есть несколько проблем. Наиболее явная из них состоит в том, что Франкиш, как кажется, включает в число наших реакций на боль другие ментальные состояния, которые характеризуются особым феноменальным характером. Таковы, например, испуг, тревога и беспокойство. Квалиа-реалист сказал бы, что эти состояния плохи и морально неправильно вызывать их

у другого человека без веских на то оснований из-за того, как эти состояния переживаются. Если Франкиш будет объяснять негативный статус боли тем, что она ведет к другим состояниям с негативным статусом, то он все еще останется с необходимостью объяснить, что наделяет негативным статусом эти другие состояния. Возможно, он найдет для них третьи ментальные состояния, которые вызываются ими и также интроспективно характеризуются как что-то неприятное. Как бы долго этот ряд не продолжался, где-то он должен закончиться — должно быть какое-то финальное феноменальное свойство, отвечающее за негативный статус всей этой каузальной цепочки ментальных состояний.

Франкиш мог бы убрать из своего ответа такие спорные пункты, оставив только те реакции, по поводу которых квалиа-реалист не смог бы утверждать, что их нормативный статус определяется их феноменальным характером. В таком случае останется вторая, более серьезная проблема этого ответа — он связывает нормативный статус боли с ее контингентными характеристиками. Иногда боль захватывает наше внимание, а иногда — нет. Иногда боль серьезно нарушает наш привычный образ мысли и действий, но не всегда. В некоторых случаях боль может сделать нас пассивными, но часто бывает и наоборот. Тем не менее у всех случаев боли есть что-то общее, и именно это общее свойство делает все случаи боли как неприятными, так и негативно ценностно-окрашенными. Я не вижу никаких хороших кандидатов на роль этого свойства, кроме субъективного характера боли.

Иллюзионист может сопротивляться этому возращению, указывая, что среди перечисленных Франкишем реакций все же есть одна, которая является не контингентной, а сущностной характеристикой боли — чувство повреждения. Можно сказать, что именно это реакция определяет нормативный статус боли. Но это не какая-то реакция на боль, а просто ее стандартное определение [52, р. 1977]. Нельзя ответить на вопрос о том, что делает боль чем-то плохим, просто приведя ее стандартное определение. Но иллюзионист может сказать, что это определение все-таки содержит нужный ответ на наш вопрос. Боль — это чувство с определенным репрезентативным содержанием, оно репрезентирует повреждение организма. Как правило, повреждение организма — это что-то плохое для самого этого организма, потому что нарушает его функционирование, так что мы можем объяснить нормативный статус боли в функциональных терминах.

Этот уточненный ответ, однако, также неудовлетворителен. Как кажется, феноменальный характер боли превосходит ее репрезентативное содержание [ср.: 53, р. 543]. Это даже можно доказать эмпирически. Дэниэл Деннет, наиболее влиятельный философ из числа иллюзионистов, писал об эффекте *реактивной диссоциации* [54]. Этот эффект состоит в том, что при приеме некоторых болеутоляющих препаратов люди говорят, что они продолжают чувствовать боль, но эта боль не является неприятной<sup>17</sup>.

Наиболее естественная интерпретация этого эффекта состоит в том, что после приема болеутоляющих у этих людей остается репрезентативное содержание боли (чувство повреждения), но феноменальный характер боли меняется. Более того, из феноменального характера боли устраняется именно тот аспект, который связан

с ее нормативной оценкой, хотя репрезентативное содержание боли остается<sup>18</sup>.

Мы также могли бы сказать, что боль является чем-то плохим даже в тех случаях, когда она неверно репрезентирует состояние нашего организма или даже вообще ничего не репрезентирует. Подумайте о вступительной сцене из романа Дюна Фрэнка Герберта (1963—1965 гг.). Преподобная мать Гайя-Елена Мохиам устраивает главному герою Полу Атрейдесу испытание кубом агонии. Это небольшое кубическое устройство с отверстием в одной из стенок. Человек, просунувший руку в это отверстие, будет испытывать невыносимую боль, как будто плоть на его руке медленно сгорает и отслаивается. Но в действительности куб не наносит никаких реальных повреждений, он просто воздействует на ноцицепторы таким образом, чтобы человек чувствовал боль. Вынося за скобки сюжетные обстоятельства романа, справедливо было бы сказать, что мучить людей кубом агонии морально неправильно, даже если куб не наносит реальных повреждений организму человека.

Полагаю, многим такой куб не кажется чем-то действительно невообразимым. Но в таком случае справедливо будет сказать, что нормативный аспект боли действительно не зависит от ее репрезентативного содержания. Боль в руке внутри куба агонии неверно репрезентирует состояние вашей руки, но причинение вам такой боли будет столь же морально неправильно, как и реальное повреждение вашей руки<sup>19</sup>. То же самое верно и для ночных болей Петра. Эти пробуждения, как было сказано, не наносят никакого вреда здоровью и функционированию Петра, но они, тем не менее, субъективно ужасны и морально плохи.

Последней возможностью иллюзиониста защитить этот ответ является указание на функциональную сложность боли, которая потенциально делает невозможной ситуацию неверно репрезентирующей боли вроде куба агонии или ночных пробуждений Петра [ср.: 1, с. 8—9; 18, р. 9—10]. Однако в реальности у нас действительно есть примеры неверно репрезентирующей боли, например, невралгия и попытка водой<sup>20</sup>. Если иллюзионист прав в том, что нормативный статус боли определяется ее репрезентирующей ролью, то он должен согласиться с тем, что попытка водой не столь плоха, как о ней думают. Ведь страдания, испытываемые в ходе этой пытки, неверно репрезентируют утопление, так что ее реальный моральный статус не столь ужасен, как о нем привыкли думать. Проблема в том, что если иллюзионист уже согласился с тем, что наши неверно репрезентирующие болезненные переживания не столь плохи, как мы о них думаем, то неясно, почему мы должны останавливаться на этом. Почему бы нам не зайти дальше и не утверждать, что у боли в принципе нет никакого особого морального значения?

Таким образом, ответ Франкиша не позволяет решить нормативную проблему, по крайней мере без серьезных уточнений и дополнений. Однако Франкиш также делает комментарий и о другом аспекте нормативной проблемы, который связан с определением морального статуса. Как считает Франкиш, сентиентизм сам по себе проблематичен, потому что связывает моральный статус с обладанием ФС, которое, согласно самой идее ФС, приватно доступно лишь его субъекту от первого лица. Это ставит нас перед серьезной эпистемической проблемой: как мы можем понять, что у того или ино-

го существа есть ФС и, как следствие, моральный статус, если мы по определению не можем иметь доступ к его ФС, если оно существует<sup>21</sup>?

Иллюзионизм, считает Франкиш, лучше приспособлен к решению этой эпистемической проблемы. Если сознание полностью сводится к наблюдаемым от третьего лица функциональным, поведенческим и нейрофизиологическим свойствам, то нет никакой проблемы в том, чтобы выяснить, является ли то или иное существо сознательным. Нужно просто изучить его поведение и физиологию. Этот подход, как кажется, лучше всего выражает наши здравые суждения о моральном статусе животных: у всех существ, физиологически и поведенчески схожих с нами, есть такое же сознание, а следовательно, и моральный статус.

Некоторые квалиа-реалисты действительно выдвигают такие допущения о ФС, которые делают его практически неприменимым критерием для определения морального статуса. Например, Рене Декарт печально известен своими взглядами на сознание животных. Как он считал, у животных нет души (как и, соответственно, ФС), а потому они подобны бесчувственным машинам, лишь имитирующим субъективные переживания [59, с. 284]. В *картезианском дуализме*, таким образом, многие существа с достаточно сложной психикой оказываются лишены ФС и морального статуса. Противоположной крайностью среди квалиа-реалистических позиций оказывается *панпсихизм*. Согласно ему, какой-то формой ФС обладает все во вселенной, что необычайно расширяет перечень сущностей с моральным статусом, потенциально даже приводя нас к своего рода моральному параличу [20, с. 151, 156].

И все же Франкиш несколько преувеличивает преимущество иллюзионизма перед квалиа-реалистическими теориями сознания. Большинство квалиа-реалистов сегодня поддерживает тезис естественной супервентности ментального на физическом [60, с. 5–6]. Согласно ему, грубо говоря, два физически тождественных организма будут также феноменально тождественны (будут переживать одинаковый опыт). В силу этого тезиса для большинства квалиа-реалистов нет никакой проблемы в том, чтобы судить о наличии у какого-либо организма ФС по его физиологии и поведению.

Так что положение квалиа-реалистов в отношении эпистемических трудностей, связанных с определением морального статуса, по меньшей мере не хуже, чем у иллюзионистов. Но на самом деле у нас есть все основания считать, что положение квалиа-реалистов все-таки лучше. Ведь последние не сталкиваются ни с какой проблемой в объяснении того, почему определенные поведение и физиология имеют моральное значение — потому что они ассоциированы с определенными феноменальными состояниями, о которых мы достоверно знаем, что они плохи или хороши. У иллюзиониста нет такого объяснения, поскольку он отрицает существование феноменальных состояний. Ему нужно альтернативное объяснение, и, как мы уже показали ранее, объяснение самого Франкиша нельзя считать удовлетворительным.

### 5. Ответ Артёма Беседина

Некоторые российские иллюзионисты также пытались решить нормативную проблему, и наиболее проработанное решение на данный момент предложил Артём Беседин [19; 61]. Центральное место в его ответе занимает *аргумент куба агонии*, кото-

рый также обращается к вымышленному устройству из вселенной *Дюны*. Как уже утверждалось выше, очевидно, что будь такой куб реальным, пытки людей с его помощью были бы чем-то морально неправильным. Хорошая моральная теория должна объяснить и обосновать это суждение здравого смысла.

Беседин предлагает нам задаться вопросом: причиняет ли куб агонии людям именно *феноменальную* боль? Возможны три ответа: (1) да; (2) нет; (3) мы не знаем. По мнению Беседина, для решения нормативной проблемы иллюзионисту подходят ответы (2) и (3). В первом случае, поскольку мы уже установили аморальность пыток кубом агонии, мы просто должны заключить, что квазифеноменальная<sup>22</sup> боль столь же плоха, как и феноменальная, так что корень нормативного статуса боли вовсе не в ее феноменальном характере.

Во втором же случае мы можем обосновать, что плохо причинять людям квазифеноменальную боль, даже если моральный статус боли определяется ее феноменальным характером. Но как это возможно? Беседин указывает на проблему моральных рисков. Представьте, что ваш сосед постоянно оставляет тяжелую гантелю на перекладине своего балкона. Станете ли вы говорить ему, что он делает нечто морально неправильное? Кому-то может показаться, что в его действиях нет ничего плохого, ведь и его балкон, и его гантеля принадлежат ему, так что он может распоряжаться ими, как ему захочется. Но гантеля легко может упасть на голову случайному прохожему, искалечив или убив его. Конечно, не факт, что гантеля упадет или что она упадет именно в тот момент, когда снизу будет кто-то проходить. Но само действие вашего соседа влечет за собой *предсказуемые риски* того, что кому-то будет нанесен серьезный вред, и этого достаточно, чтобы судить о его моральной неправильности [ср.: 24, с. 102–107].

Перенося эту логику на пытку кубом агонии, Беседин пытается обосновать вывод, что не имеет морального значения, является ли феноменальный характер боли реальным или иллюзорным. Когда вы причиняете кому-то боль, которая интроспективно кажется феноменальной, всегда есть риск того, что эта боль *действительно феноменальна*. И в силу подобных рисков причинять такую боль неправильно, даже если в некоторых случаях эта боль на самом деле лишь кажется феноменальной.

Далее Беседин предполагает, что иллюзионист без особых проблем может доказать истинность (3), так что ему нет нужды доказывать истинность иллюзионизма в целом, чтобы решить нормативную проблему. А для обоснования (3) он должен показать, что в принципе возможна неотличимая от реальности иллюзия феноменальной боли. В защиту этого можно сказать, что куб агонии может воздействовать на мозг человека таким образом, чтобы вызвать у него убеждение о переживании феноменальной боли без самого переживания<sup>23</sup>. Квалиа-реалист, как считает Беседин, не может отрицать такую возможность.

Чтобы оспорить (3) и защитить метаэтический экспериенциализм, квалиа-реалисту нужно доказать, что неотличимой от реальности иллюзии феноменальной боли не может быть. А это требует обоснования очень сильного и спорного тезиса — безошибочного доступа к нашим квалиа. Даже среди квалиа-реалистов не все готовы подписаться под чем-то подобным [например, см.: 1, с. 29; 67,

с. 572]. Поэтому, как полагает Беседин, иллюзионист в любом случае находится в выигрышной позиции по поводу нормативного статуса боли.

Однако сомнительно, что позиция иллюзиониста настолько выигрышная, насколько ее описывает Беседин. В действительности иллюзионист не может принять ответ (3), потому что он неявно предполагает, что сентиентизм истинен. Ведь аргумент от моральных рисков основан на том, что было бы неправильно причинять кому-то феноменальную боль, а поскольку мы не можем знать, является ли какая-то боль феноменальной, то столь же неправильно будет причинять и квазифеноменальную боль. С подобным рассуждением может согласиться тот, кто занимает агностическую позицию в отношении квалиа, но не иллюзионист, так как он отрицает существование квалиа. Если вы утверждаете, что попытка кубом агонии неправильна, потому что налагает риск причинения феноменальной боли, то вы должны признать, что в этой попытке нет ничего неправильного, когда вам предоставят убедительные основания в пользу того, что никакой феноменальной боли попытка не приносит. Ведь тогда не будет тех моральных рисков, которые определяли моральную проблематичность этой попытки. Соответственно, иллюзионист не может объяснять неправильность причинения боли через моральные риски, он должен показать, что боль плоха даже в том случае, если мы точно знаем, что у нее нет никаких феноменальных свойств.

Как я понимаю, в конце концов Беседин принял это возражение и модифицировал свою линию защиты иллюзионизма. В своей усовершенствованной версии аргумента Беседин утверждает, что сначала мы выносим суждение о том, что боль является чем-то плохим, а лишь затем пытаемся объяснить боль. Это значит, что нам не нужно утверждать, что боль является или не является феноменальной, чтобы судить о ее моральном статусе. Достаточно просто наших дотеоретических интуиций о боли, не нагруженных метафизическими обязательствами в отношении квалиа.

Я согласен, что нам не нужна продуманная теоретизация боли, чтобы судить о том, что боль является чем-то плохим, что нам надо избегать боли и не причинять ее другим без веских на то оснований. Но это вопросы моральной практики, а не этической теории. Этика не просто выдвигает определенные моральные требования, но также пытается объяснить и обосновать эти требования, обнаружить и взвесить наши разумные основания в пользу принятия или отвержения этих требований. Поэтому моральный философ не может ограничиться только дотеоретическими интуициями, ему нужно построить когерентную моральную теорию, которая бы объяснила и обосновала эти интуиции.

Поэтому моральный философ не может отмахнуться от вопроса о том, почему боль является чем-то плохим. Иллюзионист, который хочет решить нормативную проблему, должен предложить какого-то альтернативного кандидата на роль свойства, нагружающего боль ее нормативным весом. Если у нас нет других кандидатов, кроме феноменальных, иллюзионизм неизбежно подрывает нашу этику, насколько бы ни были устойчивыми интуиции о нормативном статусе боли. В конце концов, интуиции квалиа-реалистов о существовании ФС тоже устойчивы, но иллюзионисты настаивают, что за неимением убедительных доводов в защиту ФС эти интуиции должны быть отброшены.

Впрочем, может быть, квазифеноменальные свойства боли могут играть ту же роль, которую, согласно метаэтическому экспериенциализму, играют феноменальные свойства? Франкиш определяет квазифеноменальные свойства как такие свойства, которые *предрасполагают* нас к убеждению о существовании ФС [63, с. 134]. Вряд ли такие свойства могут играть ту же роль, которую в нашей этике играют обычные феноменальные свойства.

Рассмотрим следующую аналогию. Большинство людей считает, что в инцесте есть что-то морально неправильное. Странники теории божественных заповедей считают, что моральный статус инцеста определяет воля какого-то божественного существа, которую это существо раскрыло нам в письменно зафиксированном божественном откровении [68]. Многие люди убеждены, что подобное существо есть, потому что они пережили особый 'религиозный опыт', а некоторые даже утверждают, что у них был опыт прямого общения с этим божеством. Этот опыт, можно сказать, предрасполагает людей к убеждению о существовании божества, тем самым играя если не обосновательную, то эпистемическую роль в определении морального статуса инцеста.

Допустим, у нас есть хорошие основания считать, что ни одно божественное существо в действительности не существует<sup>24</sup>. В таком случае тот опыт, который некоторые люди идентифицируют как 'религиозный', схож с квазифеноменальным опытом, поскольку предрасполагает нас верить в некоторую несуществующую аномальную сущность. Можем ли мы сказать, что этот квазирелигиозный опыт имеет релевантное отношение к определению морального статуса инцеста? Очевидно, нет. Если единственное доступное нам обоснование аморальности инцеста — это его запрет каким-то божеством, то в случае несуществования этого божества мы должны признать, что в инцесте нет ничего морально плохого, даже если у нас сохраняется квазирелигиозный опыт, изначально мотивировавший нас судить об аморальности инцеста<sup>25</sup>. По аналогичным причинам квазифеноменальные свойства опыта не могут выполнять ту же роль, которую выполняют феноменальные свойства. Ведь эти свойства просто предрасполагают нас к ложному убеждению, но такое убеждение, покуда оно ложно, не может играть самостоятельную роль в обосновании и объяснении морального статуса переживаний.

Таким образом, решение Беседина также не позволяет иллюзионисту отделаться от нормативной проблемы. Он не может просто настаивать на том, что дотеоретические интуиции о статусе боли могут быть поддержаны без приписывания боли феноменальных свойств. Иллюзионисту все-таки нужно предложить какие-то свойства, которые лежат в основе этих интуиций. И поскольку решения Каммерера и Франкиша также оказались безуспешны, у нас нет подходящего кандидата на роль подобных свойств.

## 6. Ответы Максима Горбачева и Артёма Юнусова

Впрочем, некоторые из людей, с которыми я обсуждал эту проблему, предложили своих кандидатов. Иллюзионист Максим Горбачев и неиллюзионист Артём Юнусов предложили два очень схожих ответа, которые предполагают, что квазифеноменальные свойства все же могут играть нужную иллюзионистам обосновательную роль [19]. Я рассматриваю эти ответы вместе, потому что они строятся от одной общей проблемы.

Горбачёв указывает на тот факт, что, согласно стандартному метаэтическому экспериенциализму, нормативный статус опыта определяется его *субъективным* характером — тем, как этот опыт переживается. Но иллюзионисты не отрицают, что у любого опыта есть какой-то субъективный характер, они отрицают лишь то, что этот характер конституируется феноменальными свойствами. Боль действительно переживается как что-то неприятное, и эта субъективная неприятность — основа ее морального статуса, просто в этой неприятности нет ничего феноменального.

Юнусов формулирует схожую идею немного более сложным образом. Как он подмечает, сторонники нормативной проблемы иллюзионизма (включая, как ни странно, Каммерера) как будто исходят из того, что иллюзионисты считают нас всех философскими зомби, у которых 'все темно внутри' [10, с. 129]. Но иллюзионисты на самом деле не считают, что у нас 'все темно внутри' [11], они признают наличие у нас насыщенной внутренней ментальной жизни. В таком случае у нас просто нет оснований предполагать, что иллюзионисты отрицают, что у боли и других переживаний есть какие-то субъективные свойства и что эти свойства имеют отношение к их нормативному статусу.

Оба ответа на нормативную проблему предполагают, что у переживаний есть нефеноменальный субъективный характер, который определяет их моральный статус. Проблема обоих ответов в том, что они, как кажется, выдают за иллюзионизм позицию, которая в действительности является просто замаскированной версией квалиа-реализма. Так, Юнусов, вслед за Франкишем, говорит, что иллюзионисты вовсе не считают, что люди — это философские зомби, у которых 'все темно внутри'. Точнее, они признают, что люди являются зомби, потому что зомби — это по определению физическая копия человека без ФС, просто иллюзионисты при этом не считают, что в отсутствие ФС у людей будет 'все темно внутри'. Но иллюзионисты не могут совершать этот аргументативный ход, потому что для квалиа-реалистов отсутствие ФС и 'все темно внутри' — это одно и то же состояние. Именно так зомби определяет, в частности, Чалмерс [10, с. 129]. Если вы представляете зомби как существо, у которого не 'все темно внутри', то вы просто не представляете зомби. Соответственно, отрицая таким образом ФС, вы не отрицаете то ФС, в котором на самом деле верят квалиа-реалисты.

Иллюзионист ответит на это, что он определяет квалиа как 'субъективные, невыразимые, внутренние и безошибочно доступные свойства опыта' [63, с. 132]. Человек может иметь какую-то ментальную жизнь (не 'все темно внутри') и без таких свойств, например, потому что субъективный характер нашего опыта может конституироваться также реляционными или репрезентативными свойствами. Так что иллюзионист, с его точки зрения, вовсе не заблуждается, когда говорит, что может представить себе зомби без ФС, но с какой-то внутренней жизнью.

Я не буду здесь спорить о том, что для внутренней жизни необходимы квалиа в таком теоретически нагруженном смысле<sup>26</sup>. В этом нет необходимости просто потому, что данное значение квалиа не является *стандартным*. Можно сравнить несколько энциклопедических статей о квалиа, которые написали Джанет Левин [70], Эми Кайнд [71], Майкл Тай [72] и Дмитрий Иванов [73]. В каждой

из этих статей квалиа определяются более скромным образом: просто как качественные свойства опыта, которые в принципе могут быть объяснены и как реляционные или репрезентативные свойства. Главный критик редукативных подходов к объяснению квалиа Чалмерс, как ни странно, следует той же стратегии [10, с. 443].

То же самое можно сказать и в ответ на возражение Горбачева. Для квалиа-реалистов субъективный и феноменальный характер опыта — это одно и то же. Томас Нагель ввел выражение *субъективный характер опыта* в обиход философов сознания именно для обозначения того, что сейчас называют феноменальным характером [74]. Чалмерс тоже считает, что слова *субъективный* и *феноменальный* в контексте сознания являются синонимами [32, р. 6].

Проблема решения Горбачева и Юнусова, таким образом, в том, что, признавая наличие у опыта какого-то субъективного характера, иллюзионист тем самым признает существование ФС<sup>27</sup>. В лучшем случае это можно понимать как отказ от сильного иллюзионизма в пользу слабого, который отрицает не само ФС, а невозможность его редукативного объяснения [см. прим. 2]. Я согласен, что для слабого иллюзионизма нормативная проблема не представляет особой трудности, но, как кажется, Горбачев и Юнусов не предполагают, что их решения действительно подразумевают такого рода ослабление иллюзионизма.

Те, кто позиционируют себя именно как сильные иллюзионисты, вероятно, возразят мне на том основании, что они отвергают саму идею теоретически скромной ('диетической') концепции квалиа по причинам, которые обсуждает Франкиш в статье *Квайнирование диетических квалиа* [63–64]. Его основная идея в том, что без привлечения теоретически проблемных свойств насыщенных квалиа любое определение феноменальных свойств будет бессодержательно. Диетические квалиа неизбежно коллапсируют либо в насыщенные, либо в нулевые.

Я не нахожу аргументацию Франкиша убедительной, поэтому такой ответ меня не устраивает<sup>28</sup>. Но предположим все же, что с аргументацией Франкиша нет никаких проблем. Это все равно никак не поможет иллюзионисту в решении нормативной проблемы. Как мы увидели в прошлом разделе, нулевые квалиа не могут выполнять нужную обосновательную и объяснительную роль. Так что, если Франкиш прав насчет невозможности диетической концепции квалиа, из этого следует, что только насыщенные квалиа могут играть подобную роль.

И все же иллюзионист может настаивать, что нулевых квалиа достаточно для объяснения и обоснования морального статуса переживаний, потому что эти свойства также конституируют то, как переживается соответствующий опыт. И поскольку метаэтический экспериенциалист отсылает именно к таким свойствам, с нулевыми квалиа нет никаких проблем. Но *любые* свойства, которые конституируют то, как переживается опыт, по определению являются квалиа, независимо от того, насколько эти свойства поддаются или не поддаются редукативному объяснению. Их участие в конституировании субъективного характера опыта — это то, что делает их феноменальными, а не какие-либо спорные и проблемные черты, вроде невыразимости, внутренней присущности или безошибочного доступа. Если квазифеноменальные свойства участвуют в конституировании субъективного характера опы-

та, то на самом деле это просто феноменальные свойства, какими их себе представляют квалиа-реалисты.

Опять же, в этом нет особой проблемы, если иллюзионисты, следующие за решениями Горбачева и Юнусова, готовы согласиться на ослабление своей позиции. Но я не вижу никаких возможностей для сильных иллюзионистов, как бы они могли определить нулевые квалиа, чтобы они конституировали субъективный характер опыта, но при этом не были переименованной версией обычных квалиа<sup>29</sup>.

### 7. Ответ Тараса Тарасенко

Последний ответ, которому стоит уделить внимание, был предложен иллюзионистом Тарасом Тарасенко [19]. Он указывает на то, что боль является сложным переживанием. В интроспекции нам открывается множество свойств боли, некоторые из которых, как кажется, не являются феноменальными. Предлагаемое решение нормативной проблемы состоит в том, чтобы признать, что все эти интроспективно доступные свойства боли имеют отношение к ее нормативному статусу. В таком случае устранение из нашей картины мира всего лишь одного из этих свойств или даже целой группы свойств, как кажется, не должно подорвать исходную нормативную оценку<sup>30</sup>.

Это решение, стоит признать, звучит довольно интересно, но оно также не лишено проблем. В первую очередь квалиа-реалист может возразить, что любые интроспектируемые свойства переживаний по определению будут квалиа, так что ничего не останется, если вычесть из интроспектируемых свойств феноменальные<sup>31</sup>. В ответ на это иллюзионист может возразить, что это так лишь в том случае, если верна феноменальная теория интроспекции, которую иллюзионисты явно отвергают [63, с. 136]. Квалиа-реалист может ответить, что ему не нужна какая-то конкретная и спорная теория интроспекции, чтобы приравнивать любые интроспектируемые свойства к феноменальным. Но и иллюзионист может сказать, что решение Тарасенко можно подкрепить любой теорией, которая в принципе допускает интроспективный доступ к каким-либо нефеноменальным свойствам. Дальнейшая дискуссия рискует увязнуть в обсуждении технических аспектов теорий интроспекции, для которых нет места в этом тексте [см.: 9].

Квалиа-реалист может подойти к критике ответа Тарасенко и с другой стороны. Судя по всему, мы должны отвергнуть допущение, что все интроспектируемые свойства переживания имеют отношение к его нормативному статусу. Некоторые из свойств боли, как уже подмечалось выше, являются контингентными, но ее нормативный статус по крайней мере в пруденциальном значении таковым не является. Это значит, что лишь некоторые из интроспектируемых свойств боли относятся к ее нормативному статусу, и иллюзионисту все еще нужно объяснить, какие именно свойства играют такую роль.

По причинам, которые обсуждались ранее, иллюзионист не может утверждать, что это какие-либо из поведенческих или нейрофизиологических свойств. Поведение связано с переживаниями, но мы можем иметь переживания без ассоциированного с ним поведения, и наоборот. Содержание нейронных процессов же неинформативно в том, что касается их нормативного статуса, если только мы не ассоциируем их с определенными пережи-

ваниями. Мы в принципе можем интерпретировать эту ассоциацию как свидетельство тождества мозговых процессов и субъективного опыта, но даже в таком случае нам нужно знать, каким ментальным состояниям они тождественны, чтобы судить о моральном статусе мозговых процессов.

Лучшее, на что может претендовать иллюзионист, — функциональное объяснение качественных субъективных аспектов переживаний. Это сводит решение Тарасенко к вариантам, которые обсуждали Горбачев и Юнусов. И по уже обсуждаемым ранее причинам такой ответ не позволяет иллюзионистам решить нормативную проблему без ослабления их антиреализма в отношении квалиа.

### 8. Заключение

Таким образом, ни одно из рассмотренных выше решений нельзя назвать удовлетворительным. И все же я не предполагаю из-за этого, что метаэтические следствия иллюзионизма катастрофичны. Есть по крайней мере две опции для дальнейшего поиска решений нормативной проблемы.

Во-первых, сильные иллюзионисты могут просто принять, что их позиция предполагает теорию ошибок или что-то подобное, но при этом отрицать, что такая антиреалистическая метаэтика разрушительна для морали. Они могут поддержать *моральный фикционализм* в духе Ричарда Джойса [36, р. 206–231]. Согласно этой позиции, не существует никаких моральных истин, фактов или свойств, однако у нас все равно есть основания придерживаться некоторых моральных принципов, как если бы они были истинны. Такой подход, однако, подразумевает некоторые следствия для нашей моральной практики, которые многим из нас покажутся неприемлемыми. С точки зрения фикционализма, наши основания поступать морально никогда не могут быть решающими. Если мораль — это пусть и полезная, но все же фикция, невообразимо, чтобы для нас было разумно придерживаться этой фикции всегда и во всех случаях. Кроме того, фикционализм также подразумевает релятивизм: ни один фиктивный стандарт не может быть универсально лучше другого. Даже если мы можем критиковать другие моральные стандарты изнутри нашего, у нас нет метастандарта, который позволил бы окончательно разрешить этот конфликт<sup>32</sup>.

Во-вторых, иллюзионисты могут просто выбрать слабую версию своей позиции и не настаивать на строгом антиреализме в отношении квалиа. Насколько я понимаю, слабый иллюзионизм перенимает все положительные стороны сильной версии, но не сталкивается ни с какими нормативными трудностями. Слабые иллюзионисты признают реальность ФС, а потому могут ссылаться на феноменальный характер опыта как на основу его нормативного статуса. При этом даже в отрыве от нормативной проблемы я не вижу хороших оснований предпочитать сильный иллюзионизм слабому<sup>33</sup>.

Таким образом, я вижу только два пути к решению нормативной проблемы без отказа от самого иллюзионизма. Иллюзионисты могут ослабить свой антиреализм в отношении квалиа. Это позволит им использовать феноменальный характер опыта для объяснения его нормативного статуса, но в то же время сохранить свою приверженность физикалистской онтологии. Если же иллюзионисты не желают ослаблять свой антиреализм в отношении квалиа, они могут принять также и антиреа-

лизм в отношении морали, но при этом постараться показать, что эта метаэтическая позиция не столь катастрофична для нашей моральной практики. В любом случае иллюзионистам следует признать, что нормативная проблема является серьезным вызовом для их теории, а ее метаэтическим следствием пока не было уделено достаточно внимания.

### Благодарности / Acknowledgments

Автор выражает глубокую признательность Арине Черепановой, Александру Разину, Аслану Гаджикурбанову, Глебу Милаеву, Вадиму Васильеву, Артёму Беседину, Антону Кузнецову, Евгению Логинову, Алексею Кардашу, Ивану Кудряшову, Кириллу Васильеву, Василисе Бобковой, Анастасии Повечеровой, Максиму Тиханкину, Артёму Юнусову, Максиму Горбачеву, Тарасу Тарасенко, Дмитрию Иванову, Александру Гусеву, Матвею Сысову, Ивану Девятко, Никите Бондаренко, Николаю Некрасову, Василию Устиненко, Дмитрию Турко, Никите Писарькову, Дмитрию Середе, Илье Касаткину, Андрею Прокофьеву, Ольге Артемьевой, Ольге Зубец, а также участникам межсекторского семинара *Современная аналитическая философия* Института философии РАН и Международной научной конференции *Сознание в виртуальной реальности* за полезные комментарии и обсуждения, которые очень помогли в работе над этой статьей.

The author expresses deep gratitude to Arina Cherepanova, Alexander Razin, Aslan Gadzhikurbanov, Gleb Milaev, Vadim Vasilyev, Artem Besedin, Anton Kuznetsov, Evgeny Loginov, Alexey Kardash, Ivan Kudryashov, Kirill Vasilyev, Vasilisa Bobkova, Anastasia Povecherova, Maxim Tikhankin, Artem Iunusov, Maxim Gorbachev, Taras Tarasenko, Dmitry Ivanov, Alexander Gusev, Matvey Sysoev, Ivan Deviatko, Nikita Bondarenko, Nilokai Nekrasov, Vasily Ustinenko, Dmitry Tourko, Nikita Pisarkov, Dmitry Sereda, Ilya Kasatkin, Andrey Prokofyev, Olga Artemyeva, Olga Zubets, as well as the participants of the interdepartmental seminar *Contemporary Analytical Philosophy of the RAS Institute of Philosophy* and the International scientific conference *Consciousness in Virtual Reality* for useful comments and discussions that greatly helped with this article.

### Примечания

<sup>1</sup> В современной аналитической философии сознания слова *физикализм* и *материализм* используются как синонимы, но второй термин все же является более широким. Обычно слово *физикализм* используется только для обозначения современных натуралистических форм материализма из аналитической философии, но не для более ранних исторических его форм, таких как советский диалат, и не для современных континентальных позиций, вроде спекулятивного материализма Квентина Мейясу.

<sup>2</sup> Следуя сложившейся традиции, в этой статье я буду использовать слово *иллюзионизм* только для обозначения позиции, которая отрицает существование ФС и квалиа. Более корректно было бы назвать эту позицию *сильным иллюзионизмом*, поскольку существует также слабая версия. Слабые иллюзионисты — это редуцирующие физикалисты, которые признают существование ФС и квалиа, но утверждают, что некоторые наши стихийные убеждения о них являются интроспективной иллюзией. Например, через интроспекцию нам может казаться, что квалиа — это внутренние, приватные, невыразимые, нефизические, нерепрезентативные и безошибочно доступные свойства опыта, но в реальности квалиа лишены всех или нескольких из этих характеристик.

<sup>3</sup> Несмотря на обилие литературы об иллюзионизме на русском языке, ранее из русскоязычных исследователей к нормативной проблеме обращался только Максим Горбачев [5; 13, с. 68–78]. Очень бегло я также рассматривал эту проблему в другой статье [20, с. 151, 154–155].

<sup>4</sup> Я предполагаю, что возражением Стросона и Бэлог можно придать более сильную и убедительную формулировку, если трактовать их в свете проблем, о которых пишет Каммерер. Но я не буду пытаться сделать это в данной статье. Я также не буду обсуждать дополнительные неучтенные Каммерером аспекты нормативной проблемы, о которых я рассказывал на семинаре САФ [19, тайминг 11:13–43:50].

<sup>5</sup> Противопоставление уважения и продвижения как двух способов отношения к внутренней ценности предложил Филип Петтит [23]. Ранее похожую идею обсуждал Роберт Нозик [24, с. 51–54], хотя корни этого противопоставления можно найти и у более ранних философов, вплоть до Античности.

<sup>6</sup> Существуют разные способы сформулировать основную идею сентиментализма. Часто вместо внутренней ценности говорят об обладании *моральным статусом* или, более конкретно, *реципиентным моральным статусом*. Моральным реципиентом является сущность (например, человек или животное), по отношению к которой действуют непроеизводные моральные ограничения. Так, убивать невинных людей неправильно, как и ломать чужие вещи. Но ломать чужие вещи неправильно лишь производно — это плохо по отношению к владельцу, а не самой вещи. Напротив, убивать невинных людей плохо по отношению к самим невинным людям. В разговорах о людях идея кантовской внутренней ценности также часто формулируется как концепция *человеческого достоинства* [25]. Мэтью Рэй Перри предлагала формулировку сентиментализма через идею *сентиментального достоинства* [26].

<sup>7</sup> Иногда англ. *sentience* переводят как *чувствительность*, но я предпочитаю вариант *сентиментальность* по двум причинам. Во-первых, в рамках данной дискуссии сентиментальность понимается как способность переживать феноменальный опыт, тогда как чувствительность можно понимать как способность реагировать на внешние раздражители, которая необязательно предполагает ФС. Во-вторых, в переводах текстов по моральному статусу животных уже существует устоявшаяся традиция использовать *сентиментальность* для передачи *sentience*.

<sup>8</sup> Здесь необходимо внести пару уточнений. Нормативный статус боли охватывает два вида нормативности: *пруденциальную* и *моральную* [подробнее см.: 31, р. 113]. Нечто является пруденциально хорошим или плохим в той мере, в которой оно улучшает или ухудшает благополучие конкретного агента. Нечто является морально хорошим или плохим в той мере, в которой оно соответствует беспристрастным требованиям морали. Боль является плохой в обоих смыслах. Боль пруденциально плоха, потому что делает нашу жизнь хуже и для нас разумно избегать боли. Боль морально плоха, потому что неправильно причинять ее другим существам без веских на то оснований. Между пруденциальной и моральной нормативностью в данном случае есть определенная связь, но я не думаю, что один из этих видов нормативности можно полностью свести к другому. Поэтому я допускаю, что иногда может существовать конфликт между пруденциальными и моральными основаниями. Кроме того, следует признать, что основания для действий, которые дает нам нормативный статус боли, не являются решающими во всех случаях. Иногда для нашего благополучия лучше претерпеть некоторую боль, чтобы избежать еще большей боли или других негативных последствий в будущем (например, при лечении зубов). И у нас иногда могут быть моральные основания в пользу того, чтобы причинить кому-то другому боль (например, при наказании преступников, если ретрибутивизм верен). Но эти примеры не означают, что у нас в принципе нет оснований избегать причинения боли себе и другим.

<sup>9</sup> Недавно Тарас Тарасенко предложил интересную версию аргумента разоблачения против квалиа, которая оттал-

кивается от представимости философского зомби [см.: 1, с. 60–61; 34; 35].

<sup>10</sup> Это отличает теорию ошибок от другой влиятельной формы морального антиреализма — *морального нонкогнитивизма*, согласно которому у моральных суждений в принципе нет истинностного значения, например, потому что они выражают эмоции или повеления.

<sup>11</sup> Хотя ранее Хамфри позиционировал себя в качестве иллюзиониста, сейчас он называет свою позицию *феноменальный сюрреализм* [38]. В частном разговоре с Максимом Горбачевым Хамфри сказал, что феноменальный сюрреализм — это 'иллюзионизм, сформулированный на языке квалиа-реализма', так что, возможно, не стоит преувеличивать разрыв между старыми и новыми взглядами Хамфри.

<sup>12</sup> Это возражение независимо друг от друга предложили мне Дмитрий Иванов и Илья Касаткин.

<sup>13</sup> Я подробно рассматривал их в другом месте [40], хотя мои взгляды на природу связи между пруденциальной и моральной нормативностью изменились с момента написания той статьи.

<sup>14</sup> Эта теория морального статуса имеет поверхностное сходство с *мотивационным сентиментализмом* Люка Рулофса [29]. Согласно ему, внутренней ценностью обладают не любые существа с ФС, а только те, кто способен испытывать мотивирующий феноменальный опыт. Позиция Рулофса, таким образом, признает важность как желаний, так и феноменального опыта. Иллюзионист, следующий за решением Каммерера, сохраняет только мотивационный аспект этой теории, но отвергает сентиментистский.

<sup>15</sup> Против этого субъективист может возразить, что мой идеализированный двойник действительно может иметь деструктивные желания, поэтому это не будет замаскированной версией объективизма. Такое возражение предложил мне Дмитрий Серета. Однако в таком случае нет смысла в идеализации: раз она не позволяет избежать деструктивных желаний, нет причин, почему мы не можем ограничиться своими фактическими желаниями, какими бы они ни были.

<sup>16</sup> Серена Олсаретти [47] и Пьетро Интропи [48] отстаивают гибридную теорию благополучия, в которой обосновательную роль выполняют как объективные свойства какого-либо положения дел, так и наше желание реализовать это положение дел.

<sup>17</sup> В частном разговоре Антон Кузнецов предположил, что иллюзионисты могут использовать реактивную диссоциацию как способ решения нормативной проблемы. С этой точки зрения, данный эффект показывает, что мы в принципе можем отделить переживание боли от ее оценки как чего-то негативного. А это значит, что за нормативную оценку боли отвечает не то, как боль переживается. Однако этот ответ также неудовлетворителен. Феноменальный характер боли после приема болеутоляющих меняется (она перестает быть неприятной), поэтому для нас еще естественно объяснить нормативный статус боли ее феноменальным характером. Если реактивная диссоциация вообще что-то говорит о нормативных аспектах боли, то это отсутствие связи этих аспектов с репрезентативным содержанием.

<sup>18</sup> Это также является серьезным доводом против *репрезентационализма* — точки зрения, согласно которой феноменальный характер опыта полностью определяется его репрезентативным содержанием [см.: 55]. Однако это еще не аргумент в пользу радикального квалиа-реализма, поскольку такая реактивная диссоциация может быть объяснена в рамках *императивизма* [см.: 56–57]. Согласно последнему, особый валентный характер некоторых переживаний, вроде боли и радости, объясняется не репрезентативным, а императивным содержанием опыта. Иначе говоря, данный опыт *повелевает* нам избегать его или, наоборот, стремиться его преумножить. Как и репрезентационализм, императивизм является формой *интенционализма*, а потому совместим с редуктивным объяснением квалиа.

<sup>19</sup> Можно возразить, что в таком случае не будет морально неправильным повредить кому-то руку, если вы предварительно дадите ему достаточно сильные болеутоляющие, чтобы он не почувствовал эту боль. Но я не утверждал, что причинение боли — это единственная морально неправильная вещь, которую можно совершить с сентиментальным существом. С последним могут согласиться даже крайние гедонисты, с точки зрения которых основанием для любой внутренней ценности является переживание определенного опыта. Ведь в случае повреждения чьей-либо руки даже под наркозом вы ухудшите его возможности наслаждаться приятным опытом в будущем, а также, весьма вероятно, нанесете ему психологическую травму, которая будет мучить его даже в отсутствие физических болей.

<sup>20</sup> Пытка водой — это форма пытки, при которой человека обездвиживают лежа на спине под наклоном 10–20°, после чего на его лицо, закрытое куском ткани, льют воду. В результате человек переживает опыт, похожий на утопление, хотя в действительности вода не попадает в легкие.

<sup>21</sup> Джонатан Бёрч обсуждал схожую проблему для апостериорного физикализма [58].

<sup>22</sup> *Квазифеноменальные свойства* (или *нулевые квалиа*) — это физические и функциональные свойства опыта, которые кажутся нам феноменальными из-за интроспективного искажения [подробнее см.: 62], хотя на самом деле они такими не являются. Иначе можно также сказать, что это физические и функциональные свойства, которые *преграсполагают* нас к убеждению о существовании феноменальных свойств [63–64].

<sup>23</sup> Кажется, здесь Беседин предполагает, что убеждения сами по себе лишены какого-либо феноменального характера. Однако некоторые квалиа-реалисты считают, что у убеждений также есть свой феноменальный характер, так что мы можем говорить о том, что убеждение о переживании боли тоже феноменально [65–66].

<sup>24</sup> Я полагаю, что у нас действительно есть такие основания. Насколько мне известно, все иллюзионисты согласны со мной в этом.

<sup>25</sup> Лично я считаю, что у нас есть хорошие нерелигиозные основания считать, что инцест морально проблематичен [см.: 69].

<sup>26</sup> Франкиш называет их *классическими квалиа* [63, с. 133]. Это обозначение, как ни странно, не отсылает к тому, что такая концепция является изначальной, а просто использует аналогию с разными вкусами Coca-Cola для различения классических квалиа с диетическими и нулевыми [63, с. 137]. По этой причине я больше предпочитаю называть их *насыщенными квалиа* [19, тайминг 2:40].

<sup>27</sup> Многие авторы, в числе которых Каталин Бэлог [50], Мартина Нида-Рюмелин [51], Майкл Тай [72] и Такуя Ниикава [75], предполагали, что иллюзионисты отрицают ФС не в том же смысле, в котором его признают квалиа-реалисты. Эта критика кажется мне убедительной.

<sup>28</sup> Я не буду обсуждать здесь причины моего несогласия с Франкишем ради экономии объема, а также, потому что планирую написать об этом отдельную статью. В одной из своих работ Александр Гусев также предложил аргументацию в пользу существования диетических квалиа, хотя в той публикации он, подобно иллюзионистам, использует слово квалиа в более узком и теоретически нагруженном значении, обозначая диетическую концепцию выражением *феноменальный характер опыта* [55].

<sup>29</sup> Схожий аргумент против иллюзионизма выдвигает Богдан Фауль [76]. Как он считает, иллюзионисты утверждают, что у нас есть нефеноменальный опыт, который дан нам как феноменальный, но любой опыт, который дан как феноменальный, по определению и есть феноменальный. Это делает иллюзионизм некогерентной позицией.

<sup>30</sup> Можно предположить, что даже в таком случае истинность иллюзионизма предполагает, по крайней мере, то, что

боль не так плоха, как люди о ней думают. Ведь из всех интроспектируемых свойств, конституирующих боль, некоторые являются иллюзией. На это можно возразить, что нормативный статус боли является эмерджентным свойством, которое не сводится просто к сумме всех ее интроспектируемых свойств [ср.: 77, с. 87–97]. Так что иллюзионист мог бы сказать, что мы заблуждаемся, когда приписываем моральную значимость отдельным интроспектируемым свойствам. Но успех этого ответа зависит от характера подобной эмерджентности. Если речь идет о сильной метафизической эмерджентности [20, с. 147], то это подрывает иллюзионизм, потому что в таком случае у нас нет оснований избегать объяснения квалиа как особых эмерджентных свойств.

<sup>31</sup> Такой аргумент против иллюзионизма предлагает Нида-Рюмелин, хотя она предпочитает говорить не о феноменальных, а о *экспериментальных* свойствах. Быть экспериментальным свойством означает просто быть частью чего-либо опыта [51; см. также: 78].

<sup>32</sup> Для многих, включая меня, эти следствия являются вескими основаниями отвергать фикционализм. Однако я вынужден признать, что фикционализм, тем не менее, не создает никаких серьезных препятствий для занятий этикой или самого существования морали как социальной практики. Поэтому я думаю, что, по крайней мере для сильных иллюзионистов, это является недооцененной опцией.

<sup>33</sup> Франкиш квалифицирует теорию сознания Питера Каррутерса как пример слабого иллюзионизма, хотя сам Каррутерс не позиционирует ее таким образом [79]. Методологический иллюзионизм Артёма Беседина также можно рассматривать как слабый иллюзионизм, хотя сам Артём, кажется, больше склоняется к его сильной форме [80]. Феноменальный сюрреализм Хамфри тоже можно охарактеризовать как слабый иллюзионизм [38].

#### Список источников / References

1. Анохин К. В., Беседин А. П., Бечин А. В. [и др.]. Зомби: представимость, возможность, опасность // Финиковый компот. 2024. № 19. С. 4–76. DOI: 10.24412/2587-9308-2024-19-4-76.

Anokhin K. V., Besedin A. P., Bechin A. V. [et al.]. *Zombi: predstavimost', vozmozhnost', opasnost'* [Zombies: Conceivability, Possibility, Hazard]. *Finikovyy kompot. Date Palm Compote*. 2024. No. 19. P. 4–76. DOI: 10.24412/2587-9308-2024-19-4-76. (In Russ.).

2. Тарасенко Т. Н. Иллюзионистское прочтение теории сознания Дэвида Армстронга // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2024. Т. 48, № 1. С. 58–75. DOI: 10.55959/MSU0201-7385-7-2024-1-58-75. EDN: OJLTAJ.

Tarasenko T. N. *Illyuzionistskoye prochtenie teorii soznaniya Devida Armstronga* [An Illusionist Reading of David Armstrong's Theory of Consciousness]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya. Lomonosov Philosophy Journal*. 2024. Vol. 48, no. 1. P. 58–75. DOI: 10.55959/MSU0201-7385-7-2024-1-58-75. EDN: OJLTAJ. (In Russ.).

3. Кузнецов А. В. Элиминация феноменального сознания и его возможность // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2024. Т. 48, № 2. С. 27–45. DOI: 10.55959/MSU0201-7385-7-2024-2-27-45. EDN: PNXBII.

Kuznetsov A. V. *Eliminatsiya fenomenal'nogo soznaniya i yego vozmozhnost'* [The Elimination of Phenomenal Consciousness and Its Possibility]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya. Lomonosov Philosophy Journal*. 2024. Vol. 48, no. 2. P. 27–45. DOI: 10.55959/MSU0201-7385-7-2024-2-27-45. EDN: PNXBII. (In Russ.).

4. Логинов Е. В. Опровергает ли муровский аргумент иллюзионизм? // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2024. Т. 48, № 2. С. 46–68. DOI: 10.55959/MSU0201-7385-7-2024-2-46-68. EDN: FFACSN.

Loginov E. V. *Oprovergayet li murovskiy argument illyuzionizm?* [Does Moorean Argument Refute Illusionism?].

*Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya. Lomonosov Philosophy Journal*. 2024. Vol. 48, no. 2. P. 46–68. DOI: 10.55959/MSU0201-7385-7-2024-2-46-68. EDN: FFACSN. (In Russ.).

5. Горбачев М. Д. Сознание и иллюзия: угрожает ли человеку иллюзионизм // Человек. 2024. Т. 35, № 2. С. 87–102. DOI: 10.31857/S0236200724020054. EDN: ERAKXC.

Gorbachev M. D. *Soznaniye i illyuziya: ugrozhayet li cheloveku illyuzionizm* [Consciousness and Illusion: Does Illusionism Threaten a Human]. *Chelovek. The Human Being*. 2024. Vol. 35, no. 2. P. 87–102. DOI: 10.31857/S0236200724020054. EDN: ERAKXC. (In Russ.).

6. Горбачев М. Д. Иллюзионистская теория сознания как развитие теории тождества ментального и физического // Эпистемология и философия науки. 2024. Т. 61, № 2. С. 114–133. DOI: 10.5840/eps202461229. EDN: DSQUFL.

Gorbachev M. D. *Illyuzionistskaya teoriya soznaniya kak razvitiye teorii tozhdestva mental'nogo i fizicheskogo* [Illusionist Theory of the Mental and the Physical]. *Epistemologiya i filosofiya nauki. Epistemology & Philosophy of Science*. 2024. Vol. 61, no. 2. P. 114–133. DOI: 10.5840/eps202461229. EDN: DSQUFL. (In Russ.).

7. Горбачев М. Д. Иллюзионизм и квалиа // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2023. № 76. С. 18–26. DOI: 10.17223/1998863X/76/3. EDN: TVJYTU.

Gorbachev M. D. *Illyuzionizm i kvalia* [Illusionism and Qualia]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya. Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 2023. No. 76. P. 18–26. DOI: 10.17223/1998863X/76/3. EDN: TVJYTU. (In Russ.).

8. Мельников Д. П. Сознание, восприятие, реальность: проблема интеграции // Analytica. 2023. Т. 8. С. 60–89. DOI: 10.24412/2222-5331-2023-60-89. EDN: POZOTC.

Melnikov D. P. *Soznaniye, vospriyatiye, real'nost': problema integratsii* [Consciousness, Perception, Reality: The Integration Challenge]. *Analytica*. 2023. Vol. 8. P. 60–89. DOI: 10.24412/2222-5331-2023-60-89. EDN: POZOTC. (In Russ.).

9. Беседин А. П., Волков Д. Б., Кузнецов А. В. [и др.]. Интроспекция: современные подходы и проблемы // Эпистемология и философия науки. 2021. Т. 58, № 2. С. 195–215. DOI: 10.5840/eps202158236. EDN: VCTICH.

Besedin A. P., Volkov D. B., Kuznetsov A. V. [et al.]. *Introspektsiya: sovremennyye podkhody i problemy* [Introspection: Contemporary Problems and Approaches]. *Epistemologiya i filosofiya nauki. Epistemology & Philosophy of Science*. 2021. Vol. 58, no. 2. P. 195–215. DOI: 10.5840/eps202158236. EDN: VCTICH. (In Russ.).

10. Чалмерс Д. Сознаний ум: В поисках фундаментальной теории / пер. с англ. В. В. Васильева. Москва: УРСС, ЛИБРОКОМ, 2013. 512 с. ISBN 978-5-397-03778-5. EDN: WABBEV.

Chalmers D. *Soznayushchiy um: V poiskakh fundamental'noy teorii* [The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory] / trans. from Engl. V. V. Vasilyev. Moscow, 2013. 512 p. ISBN 978-5-397-03778-5. EDN: WABBEV. (In Russ.).

11. Франкиш К. Иллюзионизм как теория сознания. Часть I / пер. с англ. М. Д. Горбачева // Вопросы философии. 2022. № 3. С. 110–121. DOI: 10.21146/0042-8744-2022-3-110-121. EDN: NFHNPI.

Frankish K. *Illyuzionizm kak teoriya soznaniya. Chast' I* [Illusionism as a Theory of Consciousness. Part I] / trans. from Engl. M. D. Gorbachev. *Voprosy Filosofii*. 2022. No. 3. P. 110–121. DOI: 10.21146/0042-8744-2022-3-110-121. EDN: NFHNPI. (In Russ.).

12. Франкиш К. Иллюзионизм как теория сознания. Часть II / пер. с англ. М. Д. Горбачева // Вопросы философии. 2022. № 4. С. 59–71. DOI: 10.21146/0042-8744-2022-4-59-71. EDN: PZPGPA.

- Frankish K. Illyuzionizm kak teoriya soznaniya. Chast' II [Illusionism as a Theory of Consciousness. Part II] / trans. from Engl. M. D. Gorbachev. *Voprosy Filosofii*. 2022. No. 4. P. 59–71. DOI: 10.21146/0042-8744-2022-4-59-71. EDN: PZPGPA. (In Russ.).
13. Горбачев М. Д. Иллюзионистская теория сознания: границы и перспективы развития: дис. ... канд. филос. наук. Москва, 2025. 246 с.
- Gorbachev M. D. Illyuzionistskaya teoriya soznaniya: granitsy i perspektivy [Illusionist Theory of Consciousness: Boundaries and Prospects of Development]. Moscow, 2025. 246 p. (In Russ.).
14. Strawson G. J. A Hundred Years of Consciousness: "A Long Training in Absurdity". *Estudios De Filosofia*. 2019. No. 59. P. 9–43. DOI: 10.17533/udea.ef.n59a02.
15. Balog K. The Abolition of Phenomena: A Voyage Among the Zombies. *Kl̄esis Revue Philosophique*. 2023. No. 55. P. 1–17.
16. Kammerer F. The Normative Challenge for Illusionist Views of Consciousness. *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy*. 2020. Vol. 6, no. 32. P. 891–924. DOI: 10.3998/ergo.12405314.0006.032.
17. Kammerer F. Ethics Without Sentience: Facing Up to the Probable Insignificance of Phenomenal Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*. 2022. Vol. 29, no. 3–4. P. 180–204. DOI: 10.53765/20512201.29.3.180. EDN: HPHRQV.
18. Frankish K. The Ethical Implications of Illusionism. *Neuroethics*. 2024. Vol. 17, no. 2. P. 1–15. DOI: 10.1007/s12152-024-09562-5. EDN: CIPWOG.
19. Морозов К. Е., Беседин А. П. Метаэтические следствия иллюзионизма. Дискуссия // YouTube-канал 'Институт философии РАН'. 2025. URL: [https://youtu.be/\\_RmWzEIM8PQ](https://youtu.be/_RmWzEIM8PQ) (дата обращения: 19.08.2025).
- Morozov K. E., Besedin A. P. Metaeticheskiye sledstviya illyuzionizma. Diskussiya [Metaethical Implications of Illusionism. Discussion]. YouTube-kanal 'Institut filosofii RAN'. *YouTube Channel 'RAS Institute of Philosophy'*. 2025. URL: [https://youtu.be/\\_RmWzEIM8PQ](https://youtu.be/_RmWzEIM8PQ) (accessed: 19.08.2025). (In Russ.).
20. Морозов К. Е. Нормативная проблема для панпсихизма // Эпистемология и философия науки. 2025. Т. 62, № 2. С. 144–161. DOI: 10.5840/eps202562227. EDN: HZKTEK.
- Morozov K. E. Normativnaya problema dlya panpsikhizma [The Normative Problem for Panpsychism]. *Epistemologiya i filosofiya nauki. Epistemology & Philosophy of Science*. 2025. Vol. 62, no. 2. P. 144–161. DOI: 10.5840/eps202562227. EDN: HZKTEK. (In Russ.).
21. Lee A. Y. Metaethical Experientialism. *The Importance of Being Conscious* / Eds. G. Lee, A. Pautz. Oxford: Oxford University Press, 2025. P. 1–35. URL: <https://philpapers.org/archive/LEEMEF-2.pdf> (accessed: 19.08.2025).
22. Bradley B. Two Concepts of Intrinsic Value. *Ethical Theory and Moral Practice*. 2006. Vol. 9, no. 2. P. 111–130. DOI: 10.1007/s10677-006-9009-7. EDN: SCDFNS.
23. Pettit P. Consequentialism and Respect for Persons. *Ethics*. 1989. Vol. 100, no. 1. P. 116–126. EDN: HHIBID.
24. Нозик Р. Анархия, государство и утопия / пер. с англ. Б. Пинскера. Москва, Челябинск: Социум, 2020. 424 с. ISBN 978-5-91603-563-6.
- Nozick R. Anarkhiya, gosudarstvo i utopiya [Anarchy, State, and Utopia] / trans. from Engl. B. Pinsker. Moscow, Chelyabinsk, 2020. 424 p. ISBN 978-5-91603-563-6. (In Russ.).
25. Артемьева О. В. Человеческое достоинство в моральном измерении // Философия и практика / ред. А. А. Гусейнов, сост. Н. Б. Афанасов. Москва, Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив, 2024. С. 244–263. ISBN 978-5-98712-487-1. EDN: KAXCXC.
- Artemyeva O. V. Chelovecheskoye dostoinstvo v moral'nom izmerenii [Human Dignity in the Moral Dimension]. *Filosofiya i praktika. Philosophy and Practice* / ed. by A. A. Guseynov, comp. N. B. Afanasov. Moscow, Saint Petersburg, 2024. P. 244–263. ISBN 978-5-98712-487-1. EDN: KAXCXC. (In Russ.).
26. Perry M. W. Sentient Dignity and the Plausible Inclusion of Animals. *Politics, Philosophy & Economics*. 2025. P. 1–29. DOI: 10.1177/1470594X251314191. EDN: CESCICQ.
27. Allen C., Trestman M. Animal Consciousness. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* / Eds. E. N. Zalta, U. Nodelman. 2016. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/consciousness-animal/> (accessed: 19.08.2025).
28. Lee A. Y. Speciesism and Sentientism. *Journal of Consciousness Studies*. 2022. Vol. 29, no. 3–4. P. 205–228. DOI: 10.53765/20512201.29.3.205. EDN: SEQPLQ.
29. Roelofs L. Sentientism, Motivation, and Philosophical Vulcans. *Pacific Philosophical Quarterly*. 2023. Vol. 104, no. 2. P. 301–323. DOI: 10.1111/papq.12420. EDN: POOZMY.
30. Birch J. The Edge of Sentience: Risk and Precaution in Humans, Other Animals, and AI. Oxford: Oxford University Press, 2024. 384 p. ISBN 978-0-19-196672-9. DOI: 10.1093/9780191966729.001.0001.
31. Arneson R. J. Human Flourishing versus Desire Satisfaction. *Social Philosophy & Policy*. 1999. Vol. 16, no. 1. P. 113–142. DOI: 10.1017/S0265052500002272.
32. Mackie J. L. Ethics: Inventing Right and Wrong. New York: Penguin Books, 1977. 256 p. ISBN 978-0-14-021957-9.
33. Chalmers D. J. The Meta-Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*. 2018. Vol. 25, no. 9–10. P. 6–61. EDN: OPDYX.
34. Тарасенко Т. Н. Что, если зомби не могут существовать? // Наука, технологии и ценности в неустойчивом мире: сб. науч. ст. IV Конгресса Русского общества истории и философии науки. Москва: РОИФН, 2024. С. 592–595. ISBN 978-5-605-12122-0. EDN: HGXAAF.
- Tarasenko T. N. Chto, esli zombi ne mogut sushchestvovat'? [What If Zombies Cannot Exist?]. *Nauka, tekhnologii i tsennosti v neustoychivom mire. Science, Technology and Values in an Unstable World*. Moscow, 2024. P. 592–595. ISBN 978-5-605-12122-0. EDN: HGXAAF. (In Russ.).
35. Тарасенко Т. Н., Фауль Б. В., Сысоев М. С. [и др.]. Иллюзионизм и философские зомби // YouTube-канал 'Институт философии РАН'. 2025. URL: <https://youtu.be/100skEJfqfM> (дата обращения: 19.08.2025).
- Tarasenko T. N., Faul B. V., Sysoev M. S. [et al.]. Illyuzionizm i filosofskiy zombi [Illusionism and Philosophical Zombies]. YouTube-kanal 'Institut filosofii RAN'. *YouTube Channel 'RAS Institute of Philosophy'*. 2025. URL: <https://youtu.be/100skEJfqfM> (accessed: 19.08.2025). (In Russ.).
36. Street S. A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value. *Philosophical Studies*. 2006. Vol. 127, no. 1. P. 109–166. DOI: 10.1007/s11098-005-1726-6. EDN: UJXVFD.
37. Joyce R. The Myth of Morality. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 264 p. DOI: 10.1017/CBO9780511487101.
38. Humphrey N. Redder than Red Illusionism or Phenomenal Surrealism? *Journal of Consciousness Studies*. 2016. Vol. 23, no. 11–12. P. 116–123.
39. Хамфри Н. Сознание. Пыльца души / пер. с англ. И. Ющенко. Москва: Карьера-Пресс, 2014. 304 с. ISBN 978-5-904946-90-6.
- Humphrey N. Soznaniye. Pyl'tsa dushi [Soul Dust. The Magic of Consciousness] / trans. from Engl. I. Yushchenko. Moscow, 2014. 304 p. ISBN 978-5-904946-90-6. (In Russ.).
40. Морозов К. Е. Почему мораль объективна? // *Insolarance Cult* / ред. А. М. Кардаш, И. С. Кудряшов, К. Е. Морозов. 2023. URL: <https://insolarance.com/objective-morality/> (дата обращения: 19.08.2025).
- Morozov K. E. Pochemu moral' ob'ektivna? [Why Is Morality Objective?]. *Insolarance Cult* / Eds. A. M. Kardash, I. S. Kudryashov, K. E. Morozov. 2023. URL: <https://insolarance.com/objective-morality/> (accessed: 19.08.2025). (In Russ.).
41. Heathwood C. Desire Satisfactionism and Hedonism. *Philosophical Studies*. 2006. Vol. 128, no. 3. P. 539–563. DOI: 10.1007/s11098-004-7817-y. EDN: NBMVYE.

42. Lin E. Against Welfare Subjectivism. *Noûs*. 2017. Vol. 51, no. 2. P. 354–377. DOI: 10.1111/nous.12131.
43. Sobel D. Full-Information Accounts of Well-Being. *Ethics*. 1994. Vol. 104, no. 4. P. 784–810. EDN: HHGLNF.
44. Kagan S. Well-Being as Enjoying the Good. *Philosophical Perspectives*. 2009. Vol. 23, no. 1. P. 253–272. DOI: 10.1111/j.1520-8583.2009.00170.x.
45. Scanlon T. M. What We Owe to Each Other. Cambridge: Harvard University Press, 1998. 432 p. ISBN 978-0-674-24895-3. DOI: 10.2307/j.ctv134vmmr.
46. Скэнлон Т. М. Основания для поступков никогда не зависят от наших желаний // Финиковый компот. 2020. № 15. С. 241–255. DOI: 10.24412/2587-9308-2020-15-241-255. EDN: HCYDXI.
- Scanlon T. M. Osnovaniya dlya postupkov nirogda ne zavisiyat ot nashikh zhelaniy [Reasons for Action Never Depend on One's Desires]. *Finikovyy kompote. Date Palm Compote*. 2020. No. 15. P. 241–255. DOI: 10.24412/2587-9308-2020-15-241-255. EDN: HCYDXI. (In Russ.).
47. Olsaretti S. Freedom's Value: Some Persisting Questions for Amartya Sen's Capability Approach. *Jurisprudence*. 2014. Vol. 5, no. 2. P. 369–375. DOI: 10.5235/20403313.5.2.369.
48. Intropi P. Hybrid Wellbeing and the Value of Freedom. *Economics & Philosophy*. 2025. Vol. 41, no. 3. P. 465–483. DOI: 10.1017/S0266267124000439.
49. Parfit D. On What Matters. Oxford: Oxford University Press, 2011. Vol. 1. 592 p. ISBN 978-0-19-926592-3.
50. Balog K. Illusionism's Discontent. *Journal of Consciousness Studies*. 2016. Vol. 23, no. 11–12. P. 40–51.
51. Nida-Rümelin M. The Illusion of Illusionism. *Journal of Consciousness Studies*. 2016. Vol. 23, no. 11–12. P. 160–171.
52. Raja S. N., Carr D. B., Cohen M. [et al.]. The Revised International Association for the Study of Pain Definition of Pain: Concepts, Challenges, and Compromises. *Pain*. 2020. Vol. 161, no. 9. P. 1976–1982. DOI: 10.1097/j.pain.0000000000001939. EDN: ONJDII.
53. Block N. Mental Paint. *Consciousness, Function, and Representation: Collected Papers*. Cambridge: MIT Press, 2007. Vol. 1. P. 533–563.
54. Dennett D. C. Why You Can't Make a Computer that Feels Pain. *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*. Cambridge: MIT Press, 1978. P. 190–229.
55. Гусев А. А. Квалиа-реализм и репрезентационализм // Философия науки и техники. 2021. Т. 26, № 1. С. 107–121. DOI: 10.21146/2413-9084-2021-26-1-107-121. EDN: OEOELX.
- Gusev A. A. Kvalia-realizm i reprezentatsionalizm [Qualia Realism and Representationalism]. *Filosofiya nauki i tekhniki. Philosophy of Science and Technology*. 2021. Vol. 26, no. 1. P. 107–121. DOI: 10.21146/2413-9084-2021-26-1-107-121. EDN: OEOELX. (In Russ.).
56. Klein C. What the Body Commands: The Imperative Theory of Pain. Cambridge: MIT Press, 2015. 224 p. DOI: 10.7551/mitpress/10480.001.0001.
57. Barlassina L., Hayward M. K. More of Me! Less of Me!: Reflexive Imperativism About Affective Phenomenal Character. *Mind*. 2019. Vol. 128, no. 512. P. 1013–1044. DOI: 10.1093/mind/fzz035.
58. Birch J. Materialism and the Moral Status of Animals. *Philosophical Quarterly*. 2022. Vol. 72, no. 4. P. 795–815. DOI: 10.1093/pq/pqab072. EDN: GOKXFM.
59. Декарт Р. Рассуждение о методе / пер. с фр. Г. Г. Слюсарева // Сочинения. В 2 т. Москва: Мысль, 1989. Т. 1. С. 250–296.
- Descartes R. Rassuzhdeniye o metode [Discourse on the Method] / trans. from French G. G. Slyusarev. Moscow, 1989. Vol. 1. P. 250–296. (In Russ.).
60. Васильев В. В., Олсон Э. Т., Столджар Д. [и др.]. Дискуссия. Локальная естественная супервентность и причинность // Финиковый компот. 2021. № 16. С. 2–27. DOI: 10.24412/2587-9308-2021-16-2-27. EDN: TLJHFP.
- Vasilyev V. V., Olson E. T., Stoljar D. [et al.]. Diskussiya. Lokal'naya estestvennaya superventnost' i prichinnost' [Discussion. Local Natural Supervenience and Causation]. *Finikovyy Kompote. Date Palm Compote*. 2021. No. 16. P. 2–27. DOI: 10.24412/2587-9308-2021-16-2-27. EDN: TLJHFP. (In Russ.).
61. Беседин А. П. Аргумент куба агонии // Telegram-канал 'Беседин'. 2024. URL: [https://t.me/phil\\_besedin/617](https://t.me/phil_besedin/617) (дата обращения: 19.08.2025).
- Besedin A. P. Argument kuba agonii [Agony Box Argument] // Telegram-kanal 'Besedin'. *Telegram Channel 'Besedin'*. 2024. URL: [https://t.me/phil\\_besedin/617](https://t.me/phil_besedin/617) (accessed: 19.08.2025). (In Russ.).
62. Gorbachev M. D., Frankish K. Illusionism and the Distortion Thesis. *Synthese*. 2025. Vol. 205, no. 6. P. 1–22. DOI: 10.1007/s11229-025-05095-3.
63. Фрэнкиш К. Кваинирование диетических квалиа. Часть I / пер. с англ. М. Д. Горбачева // Вопросы философии. 2024. № 7. С. 131–138. DOI: 10.21146/0042-8744-2024-7-131-138. EDN: DATZDO.
- Frankish K. Kvaynirovaniye dieticheskikh kvalia. Chast' I [Quining Diet Qualia. Part I] / trans. from Engl. M. D. Gorbachev. *Voprosy Filosofii*. 2024. No. 7. P. 131–138. DOI: 10.21146/0042-8744-2024-7-131-138. EDN: DATZDO. (In Russ.).
64. Фрэнкиш К. Кваинирование диетических квалиа. Часть II / пер. с англ. М. Д. Горбачева // Вопросы философии. 2024. № 8. С. 48–59. DOI: 10.21146/0042-8744-2024-8-48-59. EDN: RJQTCF.
- Frankish K. Kvaynirovaniye dieticheskikh kvalia. Chast' II [Quining Diet Qualia. Part II] / trans. from Engl. M. D. Gorbachev. *Voprosy Filosofii*. 2024. No. 8. P. 48–59. DOI: 10.21146/0042-8744-2024-8-48-59. EDN: RJQTCF. (In Russ.).
65. Strawson G. J. Real Intentionality. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2005. Vol. 3, no. 3. P. 287–313. DOI: 10.1023/b:phen.0000049306.63185.0f. EDN: XZJSQT.
66. Horgan T., Tienson J. The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality. *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings* / Ed. D. J. Chalmers. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 520–533.
67. Кузнецов А. В. Сознание без прямого доступа // Наука, технологии и ценности в неустойчивом мире: сб. науч. ст. IV Конгресса Русского общества истории и философии науки. Москва: РОИФН, 2024. С. 570–573. ISBN 978-5-605-12122-0. EDN: CRRRIP.
- Kuznetsov A. V. Soznaniye bez pryamogo dostupa [Consciousness Without Direct Access]. *Nauka, tekhnologii i tsennosti v neustoychivom mire. Science, Technology and Values in an Unstable World*. Moscow, 2024. P. 570–573. ISBN 978-5-605-12122-0. EDN: CRRRIP. (In Russ.).
68. Hare J. E. God's Command. Oxford: Oxford University Press, 2015. 350 p. ISBN 978-0-19-960201-8.
69. McKeever N. Critiquing Consensual Adult Incest. *The Routledge Handbook of Philosophy of Sex and Sexuality* / Eds. B. D. Earp, C. Chambers, L. Watson. New York: Routledge, 2022. P. 452–467.
70. Levin J. Qualia [revised]. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. 2011. URL: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/qualia/v-2/sections/physicalist-responses> (accessed: 19.08.2025).
71. Kind A. Qualia. *Internet Encyclopedia of Philosophy* / Eds. J. Fieser, B. Dowden. URL: <https://iep.utm.edu/qualia/> (accessed: 19.08.2025).
72. Tye M. Qualia. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* / Eds. E. N. Zalta, U. Nodelman. 2021. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/qualia/> (accessed: 19.08.2025).
73. Иванов Д. В. Квалиа // Большая российская энциклопедия. 2022. URL: <https://bigenc.ru/c/kvalia-e96c0b> (дата обращения: 19.08.2025).

Ivanov D. V. Kvalia [Qualia]. Bol'shaya rossiyskaya entsiklopediya. *Big Russian Encyclopedia*. 2022. URL: <https://bigenc.ru/c/kvalia-e96c0b> (accessed: 19.08.2025). (In Russ.).

74. Nagel T. What Is It Like to Be a Bat? *The Philosophical Review*. 1974. Vol. 83, no. 4. P. 435–450. DOI: 10.2307/2183914.

75. Niikawa T. Illusionism and Definitions of Phenomenal Consciousness. *Philosophical Studies*. 2021. Vol. 178, no. 1. P. 1–21. DOI: 10.1007/s11098-020-01418-x. EDN: FBIMCW.

76. Фауль Б. В. Без названия // Telegram-канал 'Ленивый Философ | Богдан Фауль'. 2024. URL: <https://t.me/LenPhil/202> (дата обращения: 19.08.2025).

Faul B. V. Bez nazvaniya [Untitled] // Telegram-kanal 'Lenivyy Filosof | Bogdan Faul'. *Telegram Channel 'Lazy Philosopher | Bogdan Faul'*. 2024. URL: <https://t.me/LenPhil/202> (accessed: 19.08.2025). (In Russ.).

77. Мур Дж. Э. Принципы этики / пер. с англ. Л. В. Коноваловой. Москва: Прогресс, 1984. 327 с.

Moore G. E. Printsipy etiki [Principia Ethica] / trans. from Engl. L. V. Konovalova. Moscow, 1984. 327 p. (In Russ.).

78. Nida-Rümelin M. The Experience Property Frame Work: A Misleading Paradigm. *Synthese*. 2018. Vol. 195, no. 8. P. 3361–3387. DOI: 10.1007/s11229-016-1121-1. EDN: TSIINM.

79. Carruthers P. Phenomenal Consciousness: A Naturalistic Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 347 p. DOI: 10.1017/CBO9780511487491.

80. Беседин А. П. Методологический иллюзионизм в отношении квалиа // После постпозитивизма: материалы Третьего Междунар. Конгресса Русского общества истории и философии науки. Москва: РОИФН, 2022. С. 87–90. ISBN 978-5-6047228-6-2. EDN: TRJYVO.

Besedin A. P. Metodologicheskiy illyuzionizm v otnoshenii kvalia [Methodological Illusionism Regarding Qualia]. Posle postpozitivizma. *After Postpositivism*. Moscow, 2022. P. 87–90. ISBN 978-5-6047228-6-2. EDN: TRJYVO. (In Russ.).

**МОРОЗОВ Константин Евгеньевич**, младший научный сотрудник сектора этики Института философии РАН, г. Москва; аспирант кафедры этики философского факультета Московского государ-

ственного университета имени М. В. Ломоносова, г. Москва.

SPIN-код: 5861-7110

AuthorID (РИНЦ): 1225399

ORCID: 0000-0003-3677-801X

AuthorID (SCOPUS): 58648298500

ResearcherID: LMP-8679-2024

Адрес для переписки: [lovecraft.wittgenstein@gmail.com](mailto:lovecraft.wittgenstein@gmail.com)

**Прозрачность финансовой деятельности:** автор не имеет финансовой заинтересованности в представленных материалах и методах. Конфликт интересов отсутствует.

Статья поступила в редакцию 25.08.2025; одобрена после рецензирования 15.09.2025; принята к публикации 29.12.2025.

**MOROZOV Konstantin Evgenyevich**, Junior Researcher of the Ethics Department, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow; Postgraduate at the Ethics Department, Philosophy Faculty, Lomonosov Moscow State University, Moscow. SPIN-code: 5861-7110

AuthorID (RSCI): 1225399

ORCID: 0000-0003-3677-801X

AuthorID (SCOPUS): 58648298500

ResearcherID: LMP-8679-2024

Correspondence address: [lovecraft.wittgenstein@gmail.com](mailto:lovecraft.wittgenstein@gmail.com)

**Financial transparency:** the author has no financial interest in the presented materials or methods. There is no conflict of interest.

The article was submitted 25.08.2025; approved after reviewing 15.09.2025; accepted for publication 29.12.2025.