

ИЛЛЮЗИОНИЗМ СОВМЕСТИМ С СЕНТИЕНТИЗМОМ

А. П. Беседин

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова,
Россия, 119991, г. Москва, Ленинские горы, 1

В статье рассматривается нормативный вызов для иллюзионизма. Он возникает при принятии сентиентизма — теории, утверждающей моральную значимость феноменальных состояний. Иллюзионизм, отрицающий существование феноменального сознания, может повлечь ревизию некоторых этических установок. Автор статьи демонстрирует, что иллюзионизм способен сохранить моральную значимость субъективных переживаний без необходимости постулировать существование феноменальных свойств.

В работе обосновывается, что понятия боли и удовольствия могут быть переопределены функционально и физикалистски, не теряя своей нормативной силы. Иллюзионизм позволяет переосмыслить моральный статус субъективного опыта, избегая метафизических допущений. С помощью анализа ряда мысленных экспериментов демонстрируется, что иллюзионистская трактовка боли, хотя и отрицает реальность феноменальных качеств, все же способна объяснить, почему боль считается внутренне плохим состоянием. Таким образом, иллюзионизм совместим с сентиентизмом и не противоречит нашим моральным установкам.

Ключевые слова: иллюзионизм, сентиентизм, нормативный вызов для иллюзионизма, моральная философия, субъективный опыт, феноменальные понятия.

Для цитирования: Беседин А. П. Иллюзионизм совместим с сентиентизмом // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. 2026. Т. 11, № 1. С. 101–107. DOI: 10.25206/2542-0488-2026-11-1-101-107. EDN: SZNTWK.



© Беседин А. П., 2026.
Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

ILLUSIONISM IS COMPATIBLE WITH SENTIENTISM

A. P. Besedin

M. V. Lomonosov Moscow State University, Russia, Moscow, Leninskie Gory, 1, 119991

This article addresses a normative challenge for illusionism. It arises from the acceptance of sentientism — a theory that affirms the moral significance of phenomenal states. Illusionism, which denies the existence of phenomenal consciousness, may prompt a revision of ethical frameworks. The author demonstrates that illusionism can preserve the moral relevance of subjective experiences without requiring the postulation of phenomenal properties.

The research argues that the concepts of pain and pleasure can be redefined in functional and physicalist terms without losing their normative force. Illusionism offers a way to reconceptualize the moral status of subjective experience while avoiding metaphysical assumptions. Through the analysis of several thought experiments, it is shown that although the illusionist interpretation of pain denies the reality of phenomenal qualities, it can still explain why pain is considered an intrinsically bad state. Thus, illusionism is compatible with sentientism and does not contradict our moral intuitions.

Keywords: illusionism, sentientism, normative challenge for illusionism, moral philosophy, subjective experience, phenomenal concepts.

For citation: Besedin A. P. Illusionism is compatible with sentientism. *Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity*. 2026. Vol. 11, no. 1. P. 101–107. DOI: 10.25206/2542-0488-2026-11-1-101-107. EDN: SZNTWK.



© Besedin A. P., 2026.
The content is available under a Creative Commons Attribution 4.0 License.

Иллюзионизм — это материалистическая теория сознания, которая утверждает, что феноменальное сознание не существует, однако у нас есть иллюзия его существования [1–4]. Под феноменальным сознанием понимается тот тип сознания, который в литературе обычно характеризуется известной фразой 'каково это — находиться в таком-то состоянии сознания'. Например, каково это — видеть красное, пробовать горькое, ощущать боль и тому подобное [5]. Иногда иллюзионизм трактуется как позиция, отрицающая существование сознания как такового [6], однако это вовсе не так: иллюзионизм не отрицает сознание как когнитивный феномен, поддающийся естественнонаучному объяснению. Иллюзионизм противостоит попыткам расширить онтологию нашего мира за счет включения в него феноменального сознания как самостоятельной сущности. С другой стороны, иллюционисты не принимают физикалистских объяснений феноменального сознания, признающих реальность феноменальных свойств и пытающихся включить их в физическую картину мира. Среди философов распространено мнение, что состояния феноменального сознания обладают качествами, делающими их особенными: они доступны только с точки зрения первого лица с помощью интроспекции, они невыразимы, субъективны, не могут быть описаны в функциональных терминах, просты [5]. Набор свойств отличается от философа к философу. Эти характеристики делают феноменальное сознание неподходящим предметом для натуралистического объяснения. Иллюзионизм, разумеется, не отрицает того, что мы испытываем боль, видим красное и ощущаем горькое. С точки зрения иллюзионистов все это физические состояния нашего тела. А вот те свойства, которые обычно приписываются этим состояниям и плохо поддаются научному объяснению, являются иллюзорными. Это означает, что из-за определенных когнитивных искажений нам кажется, что указанные физические состояния обладают такими свойствами, хотя на самом деле это не так.

Иллюзионизм неоднократно подвергался критике с разных направлений. Относительно недавним возражением против него стал так называемый нормативный вызов, сформулированный Франсуа Каммерером [7]. Можно сказать, что это критика теории изнутри, потому что сам Каммерер является иллюзионистом. Нормативный вызов состоит в следующем. Многие этические теории утверждают, что такие состояния как боль и удовольствие сами по себе имеют моральное значение. При этом данные состояния обычно рассматриваются не просто как физические состояния какого-то человека, а как субъективные переживания, приятные или неприятные. Иначе говоря, боль, удовольствие и другие подобные состояния имеют моральное значение именно потому, что они являются состояниями феноменального сознания.

Данную точку зрения называют сентиентизмом: «Сентиентизм — это теория морального статуса, согласно которой подобным статусом обладают все сущности, наделенные сентиентностью. Иногда сентиентность определяют как способность реагировать на внешнюю среду или даже более узко — как способность чувствовать боль и удовольствие, однако в философии этот термин используется как синоним феноменального сознания. ... Сентиентизм исходит из того, что определенные феноменальные состояния сами по себе имеют нормативный вес в силу своего качественного аспекта» [8, с. 148].

Сентиентизм можно сформулировать в слабой и сильной форме. Каммерер представляет эти два варианта в виде двух тезисов. Первый тезис: «*Ценность феноменального*: инстанции некоторых стандартных феноменальных свойств обосновывают (или обосновывали бы) внутреннюю ценность» [7, р. 896]. Это соответствует слабому сентиентизму [8, с. 150]. Добавление 'обосновывали бы' нужно для того, чтобы учесть точку зрения иллюзиониста, который, отрицая существование феноменальных свойств, тем не менее мог бы признать, что, если бы они существовали, они бы обосновывали внутреннюю ценность. Таким образом, тезис *ценность феноменального* приемлем с точки зрения иллюзионизма.

Второй, более сильный тезис гласит: «*Эксклюзивная ценность феноменального*: инстанции некоторых стандартных феноменальных свойств обосновывает (или обосновывала бы) внутреннюю ценность и нет нефеноменального свойства, такого, что его инстанция обосновывает внутреннюю ценность» [7, р. 897]. Это соответствует сильному сентиентизму [8, с. 150]. *Эксклюзивная ценность феноменального* уже влечет более серьезные последствия для иллюзионизма. Принятие этого тезиса означает, что иллюзионист либо должен признать, что стандартные феноменальные состояния, примерами которых являются боль и удовольствие, не имеют внутренней ценности, либо, что их внутренняя ценность определяется чем-то другим, например, их значением для достижения целей, которые человек перед собой ставит. Если сторонник иллюзионизма выбирает второй путь, то он предлагает определенную ревизию наших моральных установок. Действительно, нужно согласиться с Каммерером в том, что мы интуитивно убеждены в решающем значении субъективного опыта для приписывания морального статуса боли и удовольствию. Мы считаем, что боль плоха или нежелательна именно из-за того, как она переживается; то же верно и в отношении удовольствия. Каммерер исследует всевозможные ревизионистские траектории, доступные иллюзионистам и приходит к выводу, что им не удастся избежать хотя бы минимальной ревизии наших моральных установок.

Философов, принимающих тезис *эксклюзивной ценности феноменального*, я буду называть *феноменальными моралистами*, а тех, кто просто считает, что феноменальное сознание существует — феноменальными реалистами. Феноменальный реалист не обязательно должен быть феноменальным моралистом. В данной статье нормативный вызов будет пониматься как тезис о несовместимости иллюзионизма и сильного сентиентизма, а ответ на этот вызов — как демонстрация их совместимости.

Субъективный опыт и феноменальное понятие

К счастью для защитников иллюзионизма, аргументы Каммерера могут быть довольно убедительно отведены, что и было проделано Китом Франкишем в его статье *Этические импликации иллюзионизма* [9]. Учитывая, что Франкиш уже выполнил работу по критике, собственно, доводов Каммерера, подробно пересказывать сами доводы и их критику в данной статье я не буду. Я приведу основные аргументы Франкиша в общих чертах и в этом контексте раскрою отдельные аспекты аргументации Каммерера, но моей главной целью в этой статье

будет демонстрация того, что иллюзионизм не влечет никаких контринтуитивных моральных выводов и не предполагает даже минимальной ревизии наших моральных установок.

Общая позиция Франкиша по вопросу о нормативном вызове может быть суммирована в следующей цитате: «Будучи правильно понятым, иллюзионизм не отрицает существование сознания и не влечет вывод о том, что сознание не обосновывает этические ценности. Он только лишь предлагает другое объяснение того, что есть сознание и почему оно обосновывает их, и он не в большей степени подрывает наши этические установки, чем другие ревизии нашего представления о человеческой природе, как, например, отрицание жизненной силы» [9, р. 2]. Более детально Франкиш показывает, что иллюзионизм не отрицает существования субъективного опыта¹, не отрицает ценности сознательного опыта и может объяснить его ценность, не уничтожает феноменальные понятия.

Пожалуй, вполне разумно будет принять то положение здравого смысла, которое было описано выше: субъективные переживания боли или удовольствия сами по себе обладают определенной моральной значимостью. Из этого еще не следует, скажем, гедонизм или то, что боль и удовольствие всегда обязательно являются исключительно злом или благом. Упомянутое положение может быть существенно модифицировано в рамках развитой моральной теории, однако в приведенной форме оно может быть признано истинным при прочих равных.

Читатель может обратить внимание на то, что я заменяю 'феноменальное' на 'субъективное', тогда как в описании сентиентизма и в двух тезисах Каммерера фигурирует именно 'феноменальное'. С иллюзионистской точки зрения опора именно на понятие феноменального в данном споре означает предвосхищение вывода всего рассуждения: если мы изначально считаем, что феноменальное имеет моральное значение, то нормативный вызов для иллюзионизма оказывается непреодолимым. Однако использование этого понятия — это следствие принятия теоретической позиции, отождествляющей феноменальное и субъективное, неприемлемое для иллюзионистов, которые вполне могут утверждать, что сентиентизм не теряет своей силы при замене 'феноменального' на 'субъективное'. Далее сентиентизм будет пониматься именно как тезис о наделянии моральным статусом всех существ, способных обладать субъективными переживаниями.

Аргументация Каммерера строится именно на таком отождествлении субъективности переживаний и их феноменальности — отождествлении, которое совершенно естественно для феноменального реалиста, но неприемлемо для иллюзиониста. Франкиш четко формулирует иллюзионистскую позицию по данному вопросу: «Каждый организм имеет субъективную *перспективу* на мир. ... Этот субъективный взгляд совершенно реален, но он не *нередуцируемо* субъективен» [9, р. 3–4]. У существ, обладающих сознанием, имеются субъективные состояния, которые и составляют их сознательный опыт, однако эти состояния имеют физическую природу. У этих физических состояний есть такие свойства (тоже физические), которые заставляют субъекта верить в то, что эти состояния обладают феноменальными свойствами. Иллюзионист может утверждать, что наличие иллюзии феноменального существование для субъективности опыта, однако

он должен отрицать реальность феноменальных свойств.

Одна из предполагаемых проблем для иллюзионистов состоит в том, что подобные состояния не могут называться болью или удовольствием в нашем обычном смысле. По мнению Кэтрин Бэлог, которое обсуждается Франкишем, к ним вообще не могут применяться феноменальные понятия [10]. Именно к такому роду понятий относятся 'боль' и 'удовольствие'. Однако такое возражение основано на определенном взгляде на природу феноменальных понятий. Бэлог полагает, что их значение устанавливается исключительно на основании интроспекции, которой в данном случае следует доверять, поскольку речь идет о понятии явлений, не отличающихся от реальности [10, р. 5].

Иллюзионисты не могут согласиться с таким анализом феноменальных понятий. Приемлемую альтернативу предлагает Дерк Перебум (который, впрочем, сам иллюзионистом не является). Это анализ, предполагающий, что наши феноменальные понятия подобны другим понятиям наподобие 'воды'. Для последнего случая будет верен такой анализ, представляющий собой конъюнкцию интенционалов понятия воды для разных возможных миров:

«Если актуальным является мир, в котором водянистая субстанция в окружающем мире обладает уникальным составом, то понятие 'вода' корректно применяется только к этому составному веществу;

и

если актуальным является мир, в котором водянистая субстанция состоит нескольких составных веществ, то понятие 'вода' корректно применяется к дизъюнктивному составному веществу;

и

если актуальным является мир, в котором водянистая субстанция может быть составлена из многих разных веществ, между которыми нет ясных сходств в их внутренних свойствах, и при этом каждый фрагмент водянистой субстанции экзemplифицирует хорошо очерченную функциональную характеристику, тогда понятие 'вода' корректно применяется к функциональному виду;

и т. д.» [11, р. 32].

Вода в нашем мире попадает под такое понятие 'воды', потому что соответствует первом конъюнкту: она обладает уникальным составом H_2O . В цели данной статьи не входит защита подобного анализа понятий, для данного рассуждения важно только то, что этот анализ может быть легко применен к феноменальным понятиям. В качестве такого понятия Перебум использует 'феноменально красный', понимая под ним не красный цвет как свойство вещей, а именно субъективное переживание красного. В нижеприведенной формулировке опущено условие 'если актуальным является мир...', его можно легко добавить к P1, P2 и P3. Также опущен союз 'и'.

«P1. Понятие 'феноменальный красный' корректно применяется к свойству, которое похоже на интроспективную репрезентацию феноменального красного.

P2. Понятие 'феноменальный красный' корректно применяется к свойству, которое является типичной причиной интроспективных репрезентаций феноменального красного.

P3. Понятие 'феноменальный красный' корректно применяется к какому угодно свойству, которое вызывает (или могло бы вызвать) случаи интроспек-

тивной репрезентации феноменального красного» [11, р. 34–35].

Феноменальные реалисты настаивают на том, что P1 — это единственный корректный анализ феноменальных понятий, остальные опции не могут быть даже сформулированы. Однако данное утверждение подрывается так называемой гипотезой квалитативной неточности, выдвигаемой Перебумом. Эта гипотеза имеет силу как для реалистов в отношении феноменального сознания, так и для иллюзионистов. Будучи сформулированной в упрощенном виде, она гласит, что мы не можем быть уверены в том, что интроспекция точно передает сущность феноменальных состояний сознания. Обсуждение аргументации в пользу данной гипотезы означало бы отход от рассматриваемого в этой статье соотношения иллюзионизма и моральных установок. Кратко можно отметить, что если читатель не принимает самой такой возможности, то иллюзионизм для него будет просто абсурдной теорией, и в этом случае нет никакого смысла обсуждать его соотношение с моралью. Если уж мы обсуждаем саму эту тему, то нужно допускать иллюзионизм, по крайней мере, как возможную опцию.

Для иллюзиониста корректным анализом понятий 'феноменально красный' и 'боль' будут P2 или P3 (в случае с 'болью' Перебум убедительно показывает, что наиболее правдоподобным анализом будет именно P3, потому что 'болью' мы склонны называть все то, что интроспективно репрезентруется как 'боль' независимо от того, что именно вызвало эту репрезентацию) [11, р. 38]. Представление о том, что корректный анализ понятия 'боль' — это физическое свойство, которое вызывает (или могло бы вызвать) случаи интроспективной репрезентации боли, аналогично представлению, что корректный анализ понятия 'вода' — это 'вещество с формулой H₂O'. Данный анализ понятия 'боль' объясняет то, как именно иллюзионисты понимают субъективный опыт.

Утверждение корректности одного лишь варианта P1 при анализе феноменальных понятий предполагает совпадение их первичного и вторичного интенционалов. В пользу этого приводятся известные аргументы [12, с. 160–174], однако они не являются бесспорными. Иллюзионисты полагают, что, как и для других понятий, их вторичный интенционал должен открываться в ходе научного исследования.

Моральный статус боли — не проблема для иллюзионизма

Сидни Шумейкер однажды иронично отметил, что «боль — это любимое ментальное состояние философов» [13, р. 226]. Действительно, философы постоянно обсуждают боль как пример ментального свойства в философии сознания и в этике. А в данной статье, обсуждающей пересечение двух этих сфер, боль оказывается вдвойне важна. Именно на ее примере я постараюсь показать, что иллюзионизм обходится с моральным статусом боли, приписываемым ей сентиентизмом, ничуть не хуже феноменального реализма, а значит, иллюзионизм совместим с сентиентизмом.

В качестве подтверждения того, что иллюзионизм угрожает ценности сознательного опыта, Каммерер приводит такой мысленный эксперимент:

«*Чистое зомби-страдание*. Зомби-Петр ... страдает от редкого заболевания. Каждую ночь он просыпается и в течение часа переживает состояние, которое физическое и функционально неотличимо

от того состояния Петра, в котором он испытывает самую мучительную боль, которую только можно представить. В течение этого часа зомби-Петр не способен двигаться или говорить (и даже демонстрировать какое бы то ни было наблюдаемое поведение), и все из-за того состояния, в котором он находится. Несмотря на то, что у него нет никакого феноменального опыта, все его ментальные состояния, понятия функционально — желания, суждения и т.д. — сходны с теми, которые Петр испытывает, когда на самом деле страдает: он переживает *чистое зомби-страдание*. Затем зомби-Петр засыпает. Утром он всегда забывает обо всем, что случилось с ним ночью; эти ночные эпизоды зомби-боли не оставляют никаких воспоминаний, сознательных или бессознательных, и не меняют его психологических диспозиций» [7, р. 906].

Сравним это с примером, который Каммерер называет *Чистым страданием*. В этом примере все происходит точно так же, как и в *Чистом зомби-страдании*, за исключением того, что ночью Петр переживает не зомби-боль, а самое настоящее феноменальное страдание. Кажется, что между данными случаями есть явное различие. В *Чистом страдании* Петр претерпевает ночью состояние, которое может быть негативно оценено с моральной точки зрения. Это такое состояние, от которого его следовало бы избавить. В *Чистом зомби-страдании* Петр переживает все те же самые физические состояния, однако они не сопровождаются феноменальной болью. Пожалуй, это состояние тоже морально нежелательно и Петра следовало бы излечить от этой болезни (именно такое слово использует Каммерер), но, наверное, оно не настолько плохо, как то же самое состояние плюс переживание феноменальной боли.

Мысленный эксперимент, который предлагает Каммерер, приблизительно в таких же выражениях и приблизительно для тех же целей уже был сформулирован в литературе. Его предлагает Питер Карразерс по аналогии с хорошо известными случаями слепого зрения, при которых люди с определенными повреждениями мозга утверждают, что ничего осознанно не видят, но в то же время могут достаточно эффективно пользоваться (после обучения) своим зрением для категоризации стимулов, избегания препятствий и тому подобного.

Нельзя ли представить слепую боль, при которой человек демонстрирует болевое поведение, но не испытывает феноменального переживания боли?

«Предположим, что некоторый субъект — Мэри — никогда не осознает боли в своих ногах. Но когда эти части ее тела повреждаются, она демонстрирует вполне нормальное болевое поведение. ... Но она искренне утверждает, что она ничего не ощущает. ... Такой случай ясно представим. Это возможный (физически и логически) пример неосознаваемой боли, то есть события, которое выполняет обычную каузальную роль боли, но о котором субъект не может думать сознательно и спонтанно. Должны ли мы испытывать симпатию к Мэри? Возможно, мы могли бы испытывать симпатию к ее состоянию, потому что это явно нежелательная ситуация во многих отношениях. Но нам не следует испытывать симпатию в связи с конкретным повреждением, потому что ясно, что она не страдает. Без осознания какой бы то ни было боли ее ментальное состояние не является подходящим объектом моральной заботы» [14, р. 513].

Если состояния зомби-Петра и Мэри сводятся только к этому, то вывод о том, что они заслуживают меньше моральной заботы, чем их двойники, испытывающие феноменальную боль, кажется вполне приемлемым. Однако иллюзионисты, как должно быть ясно из предшествующего изложения, не утверждают того, что все мы переживаем именно слепую боль, а не настоящую. Карразерс специально подчеркивает, что случай Мэри является физически возможным, и это означает, что физическая реализация слепой боли и обычной боли отличаются. Если есть такое отличие в физической реализации, то иллюзионист может использовать его для объяснения различия наших моральных интуиций для двух случаев. И это не будет решением *ad hoc*, потому что физическое состояние человека, который испытывает настоящую боль, будет сопровождаться интроспективно распознаваемым состоянием боли, которое обладает иллюзорными феноменальными свойствами, именно такое физическое состояние будет референтом нашего обычного слова «боль». Иллюзионисты вовсе не должны утверждать, что интроспекция всегда нас обманывает. Интроспекция вполне надежно знакомит нас с нашими собственными состояниями. Например, я знаю, что сейчас я вижу экран компьютера, именно благодаря интроспекции. Но репрезентации некоторых наших состояний интроспекция искажает, придавая им феноменальные свойства.

Каммерер, в отличие от Карразерса, не говорит, что между Петром и его зомби-двойником есть какое-то физическое различие. Скорее, предполагается, что его нет. В этом случае иллюзионистский ответ на данный довод будет таким (его уже дал Франкиш): «Сомнительно, что разница [между Петром и зомби-Петром] может быть распознана самим субъектом. Потому что, если иллюзионизм истинен, парадигмальная боль интроспективно репрезентируется как феноменальная, и поэтому Петр и зомби-Петр будут иметь одни и те же интроспективные репрезентации» [9, р. 8]. Очень важно отметить, что с точки зрения иллюзионизма наш опыт устроен так, как если бы феноменальные свойства действительно существовали. То есть, если я существую в мире, где инстанцированы такие свойства, а мой зомби-двойник — в мире, где таких свойств нет, то наш с ним опыт с нашей собственной точки зрения различаться не будет.

Данный пункт является, пожалуй, центральным для иллюзионизма, и, защищая иллюзионизм от нормативного вызова, нужно показать, что он не влечет за собой негативных последствий для морали. Для демонстрации этого я использую мысленный эксперимент *Куб агонии*. В романе Дюна Фрэнка Герберта (и в его экранизациях) есть такой предмет — куб агонии. Если положить туда руку, то человек будет испытывать невероятно сильную боль. В *Дюне* куб агонии используется для испытания главного героя — Пола Атрейдеса. Его переживания описаны так: «Ему казалось, что он чувствует, как кожа на его руке обугливается, как расплывается и исчезает плоть и остаются одни кости». Однако куб не причиняет физических увечий: «Пол рывком выдернул руку и с удивлением уставился на нее. Никаких следов ожога на ней не было». Как устроен куб, не объясняется. «Кое-кто отдал бы многое за тайну этого кубика», — говорит Гайя-Елена Мойям, которая испытывала Пола. Гайя-Елена бросает такую фразу: «Это только возбуждение нервов». Однако это ничего не говорит нам об устройстве

куба, потому что, очевидно, что, чтобы человек что-то ощущал, нужно, чтобы нейроны активировались.

Рассмотрим сценарий *Куба агонии* с нейтральной точки зрения, допускающей как верность феноменального реализма, так и истинность иллюзионизма. Учитывая то, что куб не наносит физических увечий, вполне правдоподобным будет предположение о том, что он вызывает у субъекта не феноменальную боль, а сильное убеждение, что он испытывает боль. Это можно сравнить с гипнозом. Человеку в состоянии гипноза говорят: «Перед вами тигр», — и он верит в то, что перед ним действительно тигр. Из того, что боль Пола — это лишь сильное убеждение в том, что он испытывает феноменальную боль, интроспективно не отличимое от переживания феноменальной боли как таковой, нельзя сделать вывод о том, что состояние Пола не является плохим. Более того, из-за такой интроспективной неотличимости мы можем называть состояние Пола болью (особенно в том случае, если мы принимаем анализ слова 'боль' по схеме РЗ, то есть признаем болью любое состояние, интроспективно распознаваемое как боль).

Я начал эту статью с утверждения морального значения субъективных переживаний. Если феноменальный моралист не согласится с тем, что состояние Пола столь же плохо, как и состояние его гипотетического двойника, испытывающего феноменальную боль, то он нарушит изначальное условие всего спора: он будет утверждать, что два одинаковых субъективных состояния в зависимости от способа их реализации будут иметь разное моральное значение. Разумеется, феноменальный моралист может отрицать сам тезис об интроспективной тождественности иллюзий и феноменальных состояний, но в таком случае речь уже должна идти не о согласованности иллюзионизма и морали, а о состоятельности этой теории как таковой.

Опираясь на данные доводы, можно утверждать, что боль в иллюзионистском понимании может выполнять все те функции, которые выполняет боль для феноменального моралиста. Иллюзионист может объяснить моральное значение боли таким образом: «Так же, как мы все согласны с идентификацией парадигмальных примеров боли, все мы можем согласиться, что боль — это парадигмальный пример внутренне плохого состояния. Это согласие руководит нашими этическими практиками, и оно совместимо с рядом теоретических подходов, касающихся того, что обосновывает плохое качество боли и суждения о нем. (Под *внутренне* плохим состоянием я имею в виду состояние плохое само по себе, а не из-за какого-то другого состояния, к которому оно ведет. Внутренне плохое состояние в этом смысле может быть функциональным состоянием вещи, которая им обладает). ... Короткий ответ состоит в том, что болевые состояния плохи из-за того, как они влияют на нас» [9, р. 9].

Пример Каммерера *Чистое страдание*, как кажется, должен показать, что боль может быть плохой, даже если она на нас никак не влияет. Но он этого не показывает. Каммерер настаивает на том, что боль, которую испытывает Петр, не проявляется в его поведении, а потом Петр вообще о ней забывает. Последнюю оговорку вообще можно игнорировать, так как она указывает только на то, что испытанная ночью Петром боль может не иметь морального значения для Петра утром, но это может объясняться отсутствием психологической континуальности между ночным и утренним Петром².

Рассмотрим Петра в те ночные часы, когда он испытывает боль и на протяжении которых его психологические состояния континуальны. Нельзя сказать, что в это время боль никак не влияет на Петра, ведь он испытывает интроспективную репрезентацию боли и этого достаточно, чтобы утверждать, что он находится в состоянии, плохом самом по себе.

Иллюзионисты не обязаны придерживаться бихевиористских взглядов и утверждать, что боль всегда сопровождается болевым поведением. Их теория может объяснить даже то, что Дэвид Люис называет сумасшедшей болью (*mad pain*). Имеется в виду не сильная боль, а боль, сопровождающаяся ненормальными проявлениями: «Может существовать такой странный человек, который иногда испытывает боль точно так же, как мы, но чья боль очень сильно отличается от нашей в своих связях причин и действий. ... Интенсивная боль не имеет никакой тенденции заставлять его стонать или корчиться, но она приводит к тому, что он скрещивает ноги и щелкает пальцами. Он несколько не мотивирован избегать боли или избавляться от нее. Короче говоря, он испытывает боль, но его боль не выполняет типичную каузальную роль боли» [16, р. 216]. С точки зрения иллюзионизма сумасшедшая боль — это боль, потому что она сопровождается интроспективной репрезентацией боли. (То есть, по крайней мере, такая каузальная роль должна быть присуща боли: она вызывает соответствующую интроспективную репрезентацию).

Заключение: иллюзионизм не ведет к ревизии наших моральных установок

Таким образом, можно сделать вывод о том, что иллюзионизм вполне совместим с сентиентизмом. Однако из самой такой совместимости еще не следует вывода о том, что иллюзионизм не влечет никаких последствий для наших моральных установок. Каммерер считает, что, даже если иллюзионисты смогут обосновать внутреннее моральное значение таких состояний, как боль и удовольствие, все равно они будут вынуждены произвести определенную моральную ревизию: «Если кто-то допускает, например, что феноменальная боль и феноменальное удовольствие могли бы обосновать ценность (положительную или отрицательную), естественным последствием этого будет то, что предположительно феноменальные удовольствие и страдание *не столь хороши или плохи*, как в случае, если бы реалисты были правы (что не означает, что у них совсем нет ценности)» [7, р. 906]. То есть, даже несмотря на то, что боль и удовольствие субъективно неразличимы в мире зомби и мире с феноменальным сознанием, феноменальная боль будет все равно хуже, чем иллюзионистская.

Трудно понять, почему Каммерер считает это предположение столь естественным. Будучи иллюзионистом, Каммерер в этом рассуждении неизбежно должен принимать такую дилемму: либо феноменальные свойства что-то меняют в физическом состоянии субъекта, и тогда миры с феноменальным сознанием и без него будут различаться; либо они ничего не меняют, и тогда любой физикалист должен признать принципиальную неясность того, каким образом они могут ухудшать или улучшать что-то в состояниях субъекта.

Защитник феноменального сознания может возразить, что все рассуждения, приведенные в этой статье, в лучшем случае показывают лишь то, что мы не можем достоверно знать о существовании

феноменальных свойств, но вовсе не то, что физически тождественные друг другу миры, различающиеся только в отношении упомянутых свойств, будут аксиологически различны³. Нужно признать, что это так, но такой результат достигается путем прибавления к физическому миру свойства, которое по определению служит для того, чтобы увеличивать ценность этого мира. Квалиа-реалист, с точки зрения иллюзиониста, не может привести убедительные доказательства не только существования феноменального сознания, но и какой-то особой его ценности. Все апелляции к внутреннему опыту, как было показано в статье, могут быть проинтерпретированы в иллюзионистском духе: наши интуиции о моральном статусе субъективных состояний, в целом, корректны и относятся к нашим физическим состояниям. Постулирование существования нефизических свойств, обладающих особой ценностью, таким образом, совершенно не обосновано и, с точки зрения иллюзиониста, не имеет никакого смысла.

Автор данной статьи полагает, что лучшая стратегия для иллюзиониста в моральной философии — это сохранение наших интуиций относительно моральной значимости сознательных состояний и принятие сентиентизма. Но иллюзионисты не обязаны следовать строго по этому пути. Им все еще доступно отрицание сентиентизма как такового и пересмотр наших этических установок. Наконец, не стоит впадать в наивную веру, что само по себе принятие феноменального реализма решает все проблемы: совместимость, по крайней мере, некоторых форм, феноменального реализма с сентиентизмом также неочевидна [8].

Примечания

¹ Под 'субъективным опытом' понимаются не феноменальные качества как особые сущности, а комплекс физических состояний субъекта, (i) доступных из перспективы первого лица через интроспективный мониторинг, (ii) интегрированных в 'я-модель' и систему контроля поведения, и (iii) ошибочно репрезентируемых субъектом как обладающих феноменальными свойствами (иллюзия). Доступность, с точки зрения первого лица, не влечет здесь недоступность третьему лицу, а, скорее, характеризует роль состояния в когнитивной архитектуре: оно дано субъекту как *его собственное* и участвует в оценке, мотивации и саморегуляции.

² О моральном значении континуальности и связности психологических состояний см. [15, р. 204–209].

³ Я благодарю анонимного рецензента за данное замечание.

Список источников / References

1. Франкиш К. Иллюзионизм как теория сознания. Часть I / пер. с англ. М. Д. Горбачёва // Вопросы философии. 2022. № 3. С. 110–121. DOI: 10.21146/0042-8744-2022-3-110-121. EDN: NFNHPI.
- Frankish K. Illuzionizm 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: NFNHPI. (In Russ.).
2. Франкиш К. Иллюзионизм как теория сознания. Часть II / пер. с англ. М. Д. Горбачёва // Вопросы философии. 2022. № 4. С. 59–71. DOI: 10.21146/0042-8744-2022-4-59-71. EDN: PZPGPA.
- Frankish K. Illuzionizm 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.).
3. Фрэнкиш К. Квайнирование диетических квалиа. Часть I / пер. с англ. М. Д. Горбачёва // Вопросы философии. 2024. № 7. С. 131–138. DOI: 10.21146/0042-8744-2024-7-131-138. EDN: DATZDO.
- Frankish K. Quaynirovaniye 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.).
4. Фрэнкиш К. Квайнирование диетических квалиа. Часть II / пер. с англ. М. Д. Горбачёва // Вопросы философии. 2024. № 8. С. 48–59. DOI: 10.21146/0042-8744-2024-8-48-59. EDN: RJQTCF.
- Frankish K. Quaynirovaniye 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.).
5. 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).
6. 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.
7. 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.
8. 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]. *Epistemology and Philosophy of Science*. 2025. Vol. 62, no. 2. P. 144–161. DOI: 10.5840/eps202562227. EDN: HZKTEK. (In Russ.).
9. 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.
10. Balog K. The Abolition of Phenomena: A Voyage among the Zombies. *Klēsis Revue Philosophique*. 2023. No. 55. P. 1–17.
11. Pereboom D. Consciousness and the Prospects of Physicalism. New York: Oxford University Press, 2011. 208 p. ISBN 978-0-199-7640-37.
12. Чалмерс Д. Сознательный 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. J. 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.).
13. Shoemaker S. "Self-Knowledge and 'Inner Sense': Lecture II: The Broad Perceptual Model". *The First-Person Perspective and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 224–245. ISBN 0-521-56871-4.
14. Carruthers P. Brute Experience. *The Journal of Philosophy*. 1989. Vol. 86, no. 5. P. 258–269. DOI: 10.2307/2027110.
15. Parfit D. Reasons and Persons. Oxford: Oxford University Press, 1984. ISBN 978-0-19-824908-5.
16. Lewis D. Mad Pain and Martian pain. *Readings in the Philosophy of Psychology*. 1980. Vol. 1. P. 216–222. DOI: 10.4159/harvard.9780674594623.c24.
-
- БЕСЕДИН Артем Петрович**, кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, г. Москва.
SPIN-код: 9271-3007
AuthorID (РИНЦ): 734657
ORCID: 0000-0001-8799-3161
AuthorID (SCOPUS): 56912249500
ResearcherID: K-7977-2015
Адрес для переписки: a.besedin@hardproblem.ru
- Прозрачность финансовой деятельности:** автор не имеет финансовой заинтересованности в представленных материалах и методах. Конфликт интересов отсутствует.
- Статья поступила в редакцию 14.01.2026; одобрена после рецензирования 02.02.2026; принята к публикации 10.02.2026.
- BESEDIN Artem Petrovich**, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the World Philosophy Department, M. V. Lomonosov Moscow State University, Moscow.
SPIN-code: 9271-3007
AuthorID (RSCI): 734657
ORCID: 0000-0001-8799-3161
AuthorID (SCOPUS): 56912249500
ResearcherID: K-7977-2015
Correspondence address: a.besedin@hardproblem.ru
- Financial transparency:** the author has no financial interest in the presented materials or methods. There is no conflict of interest.
- The article was submitted 14.01.2026; approved after reviewing 02.02.2026; accepted for publication 10.02.2026.