

НА ПУТИ К ОБЪЯСНЕНИЮ СОЗНАНИЯ

Дмитрий Валерьевич Иванов – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН. E-mail: ivdmitry@mail.ru

Статья посвящена проблеме сознания, которая заключается в выработке натуралистического объяснения феноменальных аспектов нашего сознательного опыта. Многие философы полагают, что такое объяснение невозможно. Согласно их мнению, мы не можем редуцировать феноменальные качества сознательных состояний, или квалиа, к физическим или функциональным свойствам нашего тела. Основная идея статьи состоит в следующем: для того чтобы продвинуться вперед на пути объяснения сознания, нам следует ответить на вопрос о том, являются ли квалиа свойствами, внутренне присущими сознательным состояниям, а не обсуждать, редуцируемы ли они к физическим или функциональным характеристикам. Если квалиа являются внутренне присущими свойствами, то должен быть мыслим сценарий перевернутого спектра. В статье демонстрируется, что этот сценарий невозможен. Вслед за Гилбертом Харманом в статье предлагается рассматривать квалиа как реляционные свойства репрезентируемых объектов и понимать сознательные состояния как репрезентационные состояния. Такой подход позволяет нам выработать натуралистическое объяснение сознания. В заключение отстаивается тезис о том, что эти репрезентационные состояния принадлежат не мозгу, а всему телу, вовлеченному в систему сложных взаимодействий с окружающей средой.

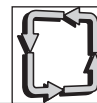
Ключевые слова: философия сознания, проблема сознания, феноменальное сознание, квалиа, аргумент инвертированного спектра, интенциональность, ментальные репрезентации, репрезентационизм.

ON THE WAY TOWARDS EXPLAINING CONSCIOUSNESS

Dmitry Ivanov – Institute of philosophy, Russian academy of sciences.

The article deals with the problem of consciousness. It is the problem of providing naturalistic explanation of phenomenal aspects of our conscious experience. Today many philosophers believe that such explanation is impossible. According to them, we can't reduce phenomenal qualities of conscious states, or qualia, to physical or functional properties of our body. The main idea of the paper is that to move forward towards explanation of consciousness we should answer the question whether qualia are intrinsic properties of conscious states instead of discussing whether they are reducible to physical or functional characteristics. If qualia are intrinsic properties then the inverted spectrum scenario must be conceivable. In the paper it is demonstrated that this scenario is inconceivable. We can demonstrate this inconceivability appealing to Wittgenstein's critics of the theory of private language and using his arguments such as, for example, "beetle in the box" argument. If qualia are not intrinsic properties of conscious states then we must try to explain the phenomenal aspects of conscious experience using the concept of intentionality (or mental representation). Following Gilbert Harman, it is proposed to consider qualia as relational properties of represented objects and treat conscious states as representational states. This approach allows us to provide naturalistic explanation of consciousness. In conclusion it is argued that these representational states belong not to the brain alone but to the whole body that involved in complex relationship with environment.

Key words: philosophy of mind, the problem of consciousness, phenomenal consciousness, qualia, inverted spectrum argument, intentionality, mental representation, representationalism.



1. Объяснение сознания должно начинаться с выделения феноменальных свойств, которыми сознательный опыт характеризуется сущностным образом.

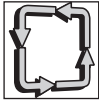
Существуют разные теории объяснения. Наиболее популярной является гемпелевская модель дедуктивно-номологического объяснения. Однако как бы ни понимать объяснение, для любой теории объяснения, как я полагаю, справедливо следующее: прежде чем объяснять природу какого-либо объекта, мы должны каким-то образом выделить этот объект, идентифицировать его как именно этот объект.

В философии ведутся споры по поводу того, каким образом осуществляется индивидуация объекта. Не вникая в метафизические дискуссии, связанные с обсуждением принципа индивидуации или закона Лейбница о тождестве неразличимых объектов, следует признать, что индивидуация, понятая как часть объяснения природы конкретного объекта, должна начинаться с фиксирования его свойств. Только специфицируя свойства конкретного объекта, мы способны начать объяснение его природы.

Все сказанное касается и проблемы объяснения сознания. Какие же свойства сознания позволяют нам выделить его как объект объяснения? Существенный вклад в выявление подобных свойств был сделан прежде всего Р. Декартом. Согласно Декарту, сознательные процессы и состояния характеризуются своей явленностью, кажимостью субъекту. Например, философ пишет: «Я – тот, кто видит свет, слышит звуки, ощущает жар. Все это – ложные ощущения, ибо я сплю. Но достоверно, что мне кажется, будто я вижу, слышу и согреваюсь. Последнее не может быть ложным, и это, собственно, то, что именуется моим ощущением» [Декарт, 1994: 25]. Иначе говоря, существенными свойствами сознательного опыта являются свойства, которые можно обозначить как феноменальные.

Если ментальные процессы и состояния характеризуются сущностным образом только наличием феноменального измерения, то их существование не может зависеть от существования каких-либо телесных объектов. Согласно Декарту, мы должны говорить о них как о модусах мыслящей вещи, особой субстанции, отличной от протяженной субстанции, которая является основой материальных объектов. Позиция Декарта, которую обозначают как дуализм субстанций, не сталкивается с проблемой объяснения сознания. Если сознание является особым супранатуралистическим объектом, то не имеет смысла искать какое-либо натуралистическое объяснение его природы. Однако против позиции дуализма субстанций было высказано уже достаточно много сильных аргументов, которые позволяют нам ее не занимать.

2. Выделяя феноменальные свойства сознания и вместе с тем оставаясь на позициях натурализма, мы сталкиваемся с проблемой сознания.



Отказываясь от дуализма субстанций, но сохраняя положение о том, что сознательные состояния характеризуются прежде всего феноменальными качествами, мы сталкиваемся с проблемой объяснения сознания. В самом общем виде эта проблема может быть представлена как проблема объяснения того, каким образом феноменальные качества вписываются в натуралистическую картину мира.

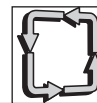
В более специфическом виде проблема представляется многими философами как проблема редукции феноменальных качеств к естественным свойствам и процессам, которые могут исследоваться средствами естественно-научных дисциплин, фундируемых физикой. Иначе говоря, объясняя сознание, мы должны показать, каким образом утверждения о феноменальных качествах дедуцируются из натуралистических утверждений. Именно вокруг проблемы редукции феноменальных свойств к физическим велись основные споры в философии сознания в последней четверти XX в. Многие философы пытались продемонстрировать нередуцируемость ментальных свойств к физическим свойствам. Позицию всех этих философов можно обозначить как дуализм свойств.

Для того чтобы разобраться, возможно ли выработать редукционистское объяснение сознания, следует прежде всего понять, что представляют собой те феноменальные качества, которые мы пытаемся объяснить. Чтобы не усложнять обсуждение данного вопроса, я не буду вдаваться в детали онтологии различных ментальных объектов. Все, что нам важно пока зафиксировать, это то, что мы как физические существа помимо материальных качеств обладаем также какими-то особыми феноменальными свойствами, которые, по мнению ряда философов, не являются физическими свойствами. Эту мысль можно сформулировать точнее. Наши сознательные состояния могут быть представлены как естественные, физические состояния. Однако, как считают дуалисты свойств, помимо своих естественных качеств эти состояния также характеризуются феноменальными свойствами, которые являются нефизическими.

Феноменальные качества, взятые в их наиболее сложном для редуктивного объяснения аспекте, часто обозначаются понятием «квалиа» (qualia)¹. Это понятие призвано зафиксировать качественную составляющую нашего сознательного опыта. Скажем, когда я испытываю боль, последняя может феноменально представляться мне как режущая, колющая, ноющая и т.д.

3. Прояснение природы феноменальных свойств заключается в решении вопроса, присущи ли внутренне (intrinsic) эти свойства нашим сознательным состояниям, а не в спорах о возможности их редукции к физическим свойствам.

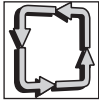
¹ Подробнее см.: [Иванов, 2013а; Иванов, 2013b; Тье, 2013].



Итак, для того чтобы понять сознание, нам необходимо объяснить природу феноменальных свойств, т.е. квалиа. Иначе говоря, объектом объяснения выступают свойства. Как уже отмечалось, прежде чем приступить к объяснению природы какого-либо объекта, мы должны специфицировать свойства, которые позволяют нам индивидуировать этот объект. В случае с объяснением свойств нам необходимо выявить свойства второго порядка. Описывая квалиа, многие философы помимо указания на то, что эти свойства являются феноменальной данностью, часто выделяют такие их качества, как невыразимость, приватность, некорректируемость, доступность для схватывания прямым и непосредственным образом, внутренняя присущность. Относительно того, корректно ли характеризовать феноменальные качества с помощью этих свойств, ведутся дискуссии. По моему мнению, решение этого вопроса зависит от того, принимаем ли мы положение о том, что феноменальные качества являются внутренними (intrinsic) качествами физических объектов.

Как я полагаю, вместо того чтобы решать, являются ли феноменальные качества чем-то физическим или нет, редуцируемы ли они к физическим качествам, нам следует ответить на вопрос, являются ли они внутренне присущими нам как физическим существам. Что имеется в виду под понятием «внутренняя присущность»? На этот вопрос можно ответить следующим образом. Все свойства могут быть дихотомически поделены на два класса. Некоторые свойства не принадлежат объектам самим по себе, а являются результатом того, что объекты, которым они приписываются, находятся в определенных отношениях к другим объектам. Например, какой-либо человек может обладать свойством быть мужем, только если он находится в определенных отношениях к другому человеку. Вне контекста таких отношений не имеет смысла спрашивать о том, присуще ли ему это свойство. Эти свойства могут быть обозначены как реляционные. В отличие от этого класса свойств существуют свойства, о которых мы можем говорить как о принадлежащих объектам самим по себе. Их существование не зависит от того, взаимодействует ли их носитель каким-либо образом с другими объектами. Именно эти свойства можно обозначить как внутренне присущие объектам. Понимая внутреннюю присущность подобным образом, я полагаю, что мы должны ответить отрицательно на вопрос о том, являются ли феноменальные качества свойствами, которые внутренне присущи нам как физическим существам. К такому выводу нас подводят следующие соображения.

4. Если феноменальные свойства являются внутренними свойствами сознательных состояний, то должен быть мыслим сценарий инвертированного спектра. Однако его немыслимость можно



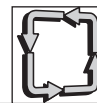
продемонстрировать с помощью рассуждений витгенштейновского типа.

Если мы рассматриваем феноменальные качества как внутренние качества, не зависящие не только от каких-либо отношений, в которых мы как физические существа находимся к внешним объектам, но и от нашей физической организации, то должен быть мыслим сценарий инвертированного спектра. Мысленный эксперимент «инверсия спектра» в философии обсуждается достаточно долго. Уже в текстах Локка он сформулирован следующим образом.

«Впрочем, идея голубого, имеющаяся у одного человека, может отличаться от этой идеи у другого. В наших простых идеях не было бы ничего от ложности и в том случае, если бы вследствие различного строения наших органов было бы так определено, что один и тот же предмет в одно и то же время производил бы в умах нескольких людей различные идеи; например, если бы идея, вызванная фиалкой в уме одного человека при помощи его глаз, была тождественна с идеей, вызванной в уме другого ноготками, и наоборот. Ведь этого никогда нельзя было бы узнать, потому что ум одного человека не может перейти в тело другого, чтобы воспринять, какие представления вызываются с помощью органов последнего; и потому не перепутались бы ни идеи, ни имена и ни в тех, ни в других не было бы никакой ложности. В самом деле, если все вещи, имеющие строение фиалки, будут постоянно вызывать в ком-нибудь идею, которую он назовет “голубое”, а все вещи, имеющие строение ноготков, будут постоянно вызывать идею, которую он также постоянно будет называть “желтое”, то, каковы бы ни были эти представления в его уме, он будет в состоянии так же правильно различать по ним вещи для своих надобностей и понимать и обозначать эти различия, отмеченные именами “голубое” и “желтое”, как если бы эти представления или идеи в его уме, полученные от этих двух цветков, были совершенно тождественны с идеями в умах других людей» [Локк, 1985: 444].

В этом мысленном эксперименте нам предлагается представить ситуацию, когда два существа, тождественные физически и функционально, оказываются наделенными разными феноменальными качествами. В XX в. аргумент от инверсии спектра обсуждался прежде всего в контексте аналитической философии сознания. Несмотря на множество доводов в его поддержку, возражения, выдвинутые его оппонентами, на мой взгляд, все же заставляют нас признать, что в каком-то важном смысле перевернутый спектр немалосмыслен. Здесь нет места для подробного анализа всех дискуссий, которые возникали по поводу этого аргумента, однако общую направленность возражений можно представить следующим образом².

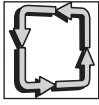
² Подробнее см.: [Иванов, 2011; Иванов, 2013b].



Рассуждая о статусе квалиа, мы сталкиваемся со следующей дилеммой. Если ментальные термины, обозначающие феноменальные качества, указывают на внутренние свойства сознательного опыта, то единственным критерием правильного употребления этих терминов являются свидетельства субъекта этого опыта, никто другой не может удостовериться, правильно ли фиксируются данными терминами и фиксируются ли вообще эти свойства. Однако, как отмечал Витгенштейн, критикуя идею приватного языка, в этом случае вообще не может быть каких-либо критериев правильности употребления данных ментальных терминов. Если кто-то настаивает на том, что для себя самого он правильно фиксирует этими терминами внутренние свойства своего опыта, то ему можно возразить словами Витгенштейна: «“Я закрепляю для себя связь” может означать только одно: этот процесс обеспечивает то, что впоследствии я *правильно* вспоминаю эту связь. Но ведь в данном случае я не располагаю никаким критерием правильности. Так и тянет сказать: правильно то, что мне всегда представляется правильным. А это означает лишь, что здесь не может идти речь о “правильности”» [Витгенштейн, 1994: 175].

Если же ментальные термины в своем употреблении ничем принципиально не отличаются от любых других слов, то онтологический статус квалиа оказывается подобен статусу жука в коробке из мысленного эксперимента Витгенштейна: «Предположим, что у каждого была бы коробка, в которой находилось бы что-то, что мы называем “жуком”. Никто не мог бы заглянуть в коробку другого; и каждый говорил бы, что он только по внешнему виду своего жука знает, что такое жук. При этом, конечно, могло бы оказаться, что в коробке у каждого находилось бы что-то другое. Можно даже представить себе, что эта вещь непрерывно изменялась бы. Ну, а если при всем том слово “жук” употреблялось бы этими людьми? В таком случае оно не было бы обозначением вещи. Вещь в коробке вообще не принадлежала бы к языковой игре даже в качестве некоего *нечто*: ведь коробка могла бы быть и пустой. Верно, тем самым вещь в этой коробке могла бы быть “сокращена”, снята независимо от того, чем бы она ни оказалась» [Витгенштейн, 1994: 183].

Таким образом, феноменальные свойства, рассмотренные сторонниками возможности инверсии спектра как внутренние свойства сознательного опыта, доступ к которым имеет только субъект этого опыта, оказываются исключенными из контекстов, в которых мы способны обсуждать и сравнивать психические феномены. О них можно сказать словами Витгенштейна: «Они не нечто, но и не ничто! Вывод состоял бы лишь в том, что ничто выполняло бы такую же функцию, как и нечто, о котором ничего нельзя сказать» [Витгенштейн, 1994: 185]. Однако если мы не можем сравнивать непосредственно квалита-



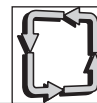
тивный опыт двух субъектов, то это означает, что гипотеза инвертированного спектра немыслима.

5. Если феноменальные качества не являются внутренними свойствами нашего сознательного опыта, то феноменальные аспекты этого опыта должны мыслиться с помощью понятия интенциональности.

Что мы имеем в виду, когда говорим, что сознательные состояния наделены феноменальными свойствами? Очевидным ответом будет указание на то, что когда мы находимся в этих состояниях, нечто явлено, дано нам определенным образом. Более того, то, что мы воспринимаем, представлено нам уникальным образом, из перспективы первого лица. Каким образом следует понимать то, что субъективные феномены воспринимаются в перспективе первого лица? Согласно мнению многих философов, это означает, что сознательный опыт интенционален. Существенной чертой интенциональных состояний является их аспектуальность. Она объясняет перспективный характер нашего опыта, т.е. тот факт, что субъективные феномены всегда даны нам определенным образом. Как пишет Сёрл, «обращать внимание на перспективный характер сознательного опыта – это хороший способ напомнить себе о том, что *всякая интенциональность аспектуальна*... Каждое интенциональное состояние имеет то, что я называю *аспектуальной формой*» [Сёрл, 2002: 131]. Сказать, что интенциональное состояние обладает аспектуальной формой, фактически означает указать на то, что это состояние имеет содержание, фиксирующее объект, на который оно направлено, в определенных аспектах.

Обсуждая проблему внутренних качеств сознательного опыта, Гилберт Харман отмечает следующие важные аспекты интенциональности [Harman, 1997]. Прежде всего наличие содержания интенционального состояния фиксирует тот факт, что субъект находится в определенном отношении к окружающей его среде. Другой важный аспект заключается в том, что содержание этих состояний не обязательно схватывает то, что действительно существует. Скажем, испанский конкистадор Понсе де Леон прибыл во Флориду в поисках фонтана вечной молодости. Он пытался найти конкретный объект, наделенный соответствующими свойствами. Об этом объекте можно говорить как об интенциональном объекте, поскольку как реальный объект он не существовал в действительности. Харман сравнивает эту ситуацию с картиной, изображающей единорога, которая, несомненно, обладает определенным содержанием. Можно сказать, что она фиксирует определенный интенциональный объект. Однако, как и фонтан вечной молодости, этот объект не существует в действительности.

Проводя параллели между изображением единорога и ментальными репрезентациями несуществующих объектов, например тех



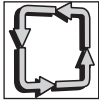
же единорогов, Харман подчеркивает, что «это не значит предположить, что ментальное воспроизведение единорога включает в себя осведомленность о свойствах самого этого ментального воспроизведения единорога». Он пишет: «Я сравниваю ментальное изображение чего-либо с картиной, но не с восприятием картины... Представление единорога отличается от представления изображения единорога... Важно проводить различие между свойствами репрезентируемого объекта и свойствами репрезентации этого объекта» [Harman, 1997: 665].

Игнорирование подобного различия приводит к представлению о существовании особых внутренних качеств сознательного опыта. Часто это представление подкрепляется аргументом от иллюзии. Харман описывает его следующим образом.

Этот аргумент начинается с непротиворечивой посылки о том, что вещи, будучи представлены в восприятии, не всегда таковы, какие они в действительности. Элоиза видит нечто коричневое и зеленое. Но перед ней нет ничего коричневого и зеленого; все это иллюзия или галлюцинация. Из этого аргумент ошибочно выводит, что коричневое и зеленое, которые видит Элоиза, не являются чем-то внешним по отношению к ней и соответственно должны быть чем-то внутренним или ментальным. Поскольку верное, не иллюзорное, не галлюцинаторное восприятие может быть качественно неотлично от иллюзорного или галлюцинаторного восприятия, в аргументе делается вывод о том, что во всех случаях восприятия Элоиза непосредственным образом осознает что-то внутреннее и ментальное и только опосредованно осознает внешние объекты, такие, как деревья и листья» [Harman, 1997: 665].

Если применить это рассуждение к картине, изображающей единорога, или к поискам фонтана вечной молодости, то следует сказать, что картина не может изображать единорога, поскольку он не существует, и что она скорее изображает что-то иное, скажем, идею единорога, имеющуюся в сознании художника. Понсе де Леон также не мог искать фонтан вечной молодости, поскольку тот не существует, скорее он искал какую-то идею этого фонтана. Однако это очевидно не так. Поиски Понсе де Леона были именно поисками определенного объекта, а не его идеи, и художник, если только он не художник-концептуалист, нацеленный на передачу на полотне идей, также стремился изобразить самого единорога.

Ошибочность данного аргумента может заключаться в необоснованном предположении о том, что восприятие в случае отсутствия в действительности объекта восприятия должно быть направлено на какой-то иной внутренний, ментальный объект. Однако если мы можем говорить о поисках, нацеленных на объект, который не существ-

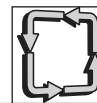


вует в действительности, то мы можем точно так же представлять и восприятие, и другие интенциональные состояния.

6. Феноменальные качества, квалиа, которые мы считали внутренними свойствами сознательных состояний, следует рассматривать как реляционные свойства репрезентируемых объектов.

Исходя из сказанного об интенциональности и внутренних свойствах опыта, каким образом следует мыслить феноменальные качества? Когда мы созерцаем внешний объект, скажем, дерево, то зеленый и коричневый цвета воспринимаются нами как качества этого дерева, а не как внутренние качества нашего опыта. Харман отмечает: «Посмотрите на дерево и попытайтесь направить внимание на внутренние свойства вашего визуального опыта. Вы обнаружите, что единственные свойства, на которые вы направили внимание, будут свойства дерева, включая реляционные свойства дерева, как оно видится “отсюда”» [Harman, 1997: 667]. Иначе говоря, феноменальные качества, или квалиа, являются реляционными свойствами репрезентируемых объектов. Важно подчеркнуть, что это не просто свойства объекта, а свойства объекта, наблюдаемого из определенной перспективы, или, можно сказать, свойства интенционального объекта. Именно в таком качестве они принадлежат нашему сознательному опыту.

Ситуацию восприятия объектов можно описать иным образом. Воспринимая объекты окружающей его действительности, субъект находится в определенном отношении (состоянии) к миру. Именно этот факт особого отношения к миру схватывается нами, когда мы говорим о наличии содержания у данного конкретного состояния. Содержание объясняет наличие у него перспективы, т.е. аспектуальности, которая позволяет нам говорить о данном состоянии как о феноменальном. Несомненно, мы можем говорить о факте особого отношения субъекта к миру, а значит, и о наличии определенного содержания у соответствующего репрезентационного состояния, даже когда в действительности не существует объекта, на который нацелен акт восприятия этого субъекта. Подобно книге, содержание которой представляет вымышленного героя в реальном мире, скажем, Шерлока Холмса, в содержании сознательного состояния может репрезентироваться несуществующий объект. Если вымышленный герой может обладать свойствами (например, курить трубку), то и несуществующий объект, представленный в определенном состоянии сознания, также может обладать какими-нибудь качествами. Обсуждение онтологического статуса интенциональных объектов и их свойств должно вестись, на мой взгляд, только с точки зрения того, каким содержанием обладает интенциональное состояние.

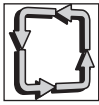


7. Интенциональные состояния являются состояниями не мозга, а всего организма, деятельностно включенного в окружающую среду.

Интерпретируя феноменальные качества как реляционные свойства репрезентируемого объекта, мы вполне способны выработать натуралистическое объяснение природы интенциональных состояний (ментальных репрезентаций). Как я полагаю, для этого нам нужно разобраться лишь с вопросом о том, являются ли ментальные репрезентации состояниями мозга. Последний вопрос отличается от вопроса о том, являются ли феноменальные качества внутренними свойствами ментальных репрезентаций, тем, что он требует не концептуального решения, а скорее, эмпирического. Тот, кто полагает, что ментальные состояния являются состояниями мозга, рассматривает их либо как физические, либо как функциональные состояния мозга. Однако, по мнению ряда философов и ученых, есть эмпирические свидетельства того, что онтология процессов в мозге не является онтологией ментальных состояний. Такую позицию можно обозначить как элиминативизм.

Представители элиминативизма исходят из того, что наши повседневные представления о природе психических процессов формируют определенную теорию, которую элиминативисты обозначают термином «народная психология». Подобно любой другой теории, народная психология может оказаться ложной теорией. Согласно элиминативистам, именно таковой она и является. Ее объекты, такие, как мысли, эмоции, желания и т.д., используемые для объяснения нашего когнитивного поведения, должны не объясняться посредством редукции, а элиминироваться подобно тому, как были элиминированы такие сущности, как флогистон или, скажем, *elán vital*.

Очевидно, элиминативизм предлагает достаточно радикальный подход к пониманию психических феноменов. Такой взгляд не мог не вызвать критику. Однако, как я полагаю, не обязательно принимать все положения элиминативизма. Вполне можно допустить существование ментальных состояний, как они постулируются народной психологией, и при этом признать, что онтология процессов в мозге, обеспечивающих функционирование когнитивной сферы, не может быть понята как онтология ментальных репрезентаций, задаваемых народной психологией. Признавая справедливость этого положения элиминативизма, но не отказываясь от народной психологии, мы приходим к взгляду, согласно которому ментальные состояния, как они фиксируются народной психологией, не являются состояниями мозга. В таком случае ментальные состояния должны пониматься как состояния всего организма. Онтологически ментальные состояния являются просто положениями дел (*states of affairs*), которые заключаются в том, что организм находится в определенных отношениях с



окружающим миром. Такое понимание может быть совместимо с энактивизмом – современным подходом, разрабатываемым в контексте когнитивных наук, согласно которому сознательные состояния должны пониматься как состояния организма, зависящие не только от работы мозга, но и от его телесной организации, и от характера его деятельностной включенности в окружающую среду. В случае человека мы также можем говорить о зависимости сознательных состояний от языка и культуры.

Библиографический список

- Витгенштейн, 1994 – *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Л. Витгенштейн. Философские работы. М., 1994. Ч. 1. С. 75–321.
- Декарт, 1994 – *Декарт Р.* Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Р. Декарт. Соч. В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 3–73.
- Иванов, 2011 – *Иванов Д.В.* Функционализм и инверсия спектра // Эпистемология и философия науки. 2011. № 3. С. 86–98.
- Иванов, 2013а – *Иванов Д.В.* Что такое квалиа? // Сознание. Практика. Реальность: Памяти Нины Степановны Юлиной. М., 2013. С. 30–45.
- Иванов, 2013б – *Иванов Д.В.* Природа феноменального сознания. М., 2013.
- Локк, 1985 – *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // Дж. Локк. Соч. В 3 т. М., 1985. Т. 1. С. 78–567.
- Сёрл, 2002 – *Сёрл Дж.* Открывая сознание заново. М., 2002.
- Harman, 1997 – *Harman G.* The Intrinsic Quality of Experience // The Nature of Consciousness. Cambridge, Mass., 1997. P. 663–677.
- Tye, 2013 – *Tye M.* Qualia // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2013 Edition). – <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/qualia/>