



# ИНТРОСПЕКЦИЯ: СОВРЕМЕННЫЕ ПОДХОДЫ И ПРОБЛЕМЫ\*

**Беседин Артем Петрович** – кандидат философских наук, ассистент. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119234, Москва, Ломоносовский просп., д. 27, корп. 4; e-mail: a.besedin@hardproblem.ru

**Волков Дмитрий Борисович** – доктор философских наук, содиректор. Московский центр исследования сознания при философском факультете МГУ им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119121, Москва, ул. Бурденко, д. 14А; e-mail: info@hardproblem.ru

**Кузнецов Антон Викторович** – кандидат философских наук, младший научный сотрудник. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119234, Москва, Ломоносовский просп. д. 27, корп. 4; e-mail: anton.smith@philos.msu.ru

**Логинов Евгений Владимирович** – кандидат философских наук, младший научный сотрудник. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова.

Данная обзорная статья посвящена философским проблемам интроспекции как метода познания, активно обсуждающимся в современной аналитической философии сознания. Статья является результатом дискуссий, прошедших в рамках Летней школы «Сознание и интроспекция», организованной в июле 2020 г. Московским центром исследования сознания при философском факультете МГУ и прошедшей под руководством профессора Д. Столджара, одного из ведущих мировых специалистов в этой области. Цель статьи – познакомить читателей с современными англоязычными исследованиями в этой области. Современные теории интроспекции сформировались в результате дискуссий в философии сознания и эпистемологии XX в. Одна из них – это критика перцептивной модели интроспекции и связанная с ней проблема *самослепоты* (С. Шумейкер). Другая – *транспарентность* опыта (Дж.Э. Мур, Г. Эванс). Наконец, влиятельную критику интроспекции предложил Д. Дрекке. Обсуждение этих тем привело к появлению различных современных теорий: рационалистических (А. Берн, Д. Столджар), теорий знакомства (Б. Гертлер, Д. Чалмерс), конститутивной (С. Шумейкер), простой (Д. Смитис) и других. Важной областью, в которой теории интроспекции находят применение, является философия сознания. В статье рассматривается тезис *откровения*, согласно которому сознательное состояние в интроспекции раскрывает свою сущность: анализируется его отношение к *народной психологии* (Д. Льюис, Д. Столджар), рассматриваются основанные на нем аргументы против физикализма (Ф. Гофф). Наконец, в статье затрагиваются иллюзионистские подходы к интроспекции, базирующиеся на понимании интроспекции как репрезентативной системы (Д. Деннет, К. Франкиш). Сторонники этих подходов выдвигают наиболее острую критику интроспекции, указывая на ее ненадежность как метода познания и, соответственно, неприменимость интроспекции в философии сознания. Против этой позиции выдвигаются, однако, как общие возражения, так и конкретные аргументы, направленные на демонстрацию ее ложности (М. Нида-Рюемлин). Данная работа не претендует на рассмотрение всех существующих сегодня теорий интроспекции и связанных с ней проблем. Однако на основании представленного обзора можно составить представление об основных позициях и проблемах в этой области и оценить перспективы ее развития.

**Ключевые слова:** интроспекция, сознание, самопознание, самослепота, транспарентность, откровение, иллюзионизм, квалиа

\* Исследование выполнено при поддержке Междисциплинарной научно-образовательной школы Московского университета «Мозг, когнитивные системы, искусственный интеллект»



Российская Федерация,  
119234, Москва,  
Ломоносовский просп,  
д. 27, корп. 4;  
e-mail: loginovlosmar@  
gmail.com

**Мерцалов Андрей  
Викторович** – редактор.  
Московский центр  
исследования сознания  
при философском факультете  
МГУ им. М.В. Ломоносова.  
Российская Федерация,  
119121, Москва,  
ул. Бурденко, д. 14А;  
e-mail: a.mertsalov@  
hardproblem.ru



## INTROSPECTION: CONTEMPORARY PROBLEMS AND APPROACHES\*

**Artem P. Besedin** – PhD  
in Philosophy, Assistant  
Lecturer.  
Lomonosov Moscow State  
University.  
27/4 Lomonosovsky Av.,  
Moscow 119234,  
Russian Federation;  
e-mail: a.besedin@  
hardproblem.ru

**Dmitry B. Volkov** – Dsc  
in Philosophy, co-director.  
Moscow Center for  
Consciousness Studies, Faculty

The article is a review of the philosophical problems of introspection as a method of cognition that are actively discussed in the contemporary analytic philosophy of mind. The article is the result of discussions that were held during the Summer School “Consciousness and Introspection” organized in July 2020 by the Moscow Center for Consciousness Studies and led by Professor D. Stoljar, one of the top experts in this field. The purpose of the article is to describe to readers the current state of affairs in the English language research in this area. Modern theories of introspection have been formed as a result of discussions in the philosophy of mind and epistemology in the XX century. One of them is S. Shoemaker’s critique of the perceptual model of introspection and the related problem of self-blindness. Another topic is the transparency of experience (G.E. Moore, G. Evans). Finally, D. Dretske offered an influential critique of introspection

\* This research has been supported by the Interdisciplinary Scientific and Educational School of Moscow University “Brain, Cognitive Systems, Artificial Intelligence”.



of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. 14A Burdenko st., Moscow 119121, Russian Federation; e-mail: info@hardproblem.ru

**Anton V. Kuznetsov** – PhD in Philosophy, Junior Researcher. Lomonosov Moscow State University. 27/4 Lomonosovsky Av., Moscow 119234, Russian Federation; e-mail: anton.smith@philos.msu.ru

**Evgeny V. Loginov** – PhD in Philosophy, Junior Researcher. Lomonosov Moscow State University. 27/4 Lomonosovsky Av., Moscow 119234, Russian Federation; e-mail: loginovlosmar@gmail.com

**Andrey V. Mertsalov** – editor. Moscow Center for Consciousness Studies, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. 14A Burdenko st., Moscow 119121, Russian Federation; e-mail: a.mertsalov@hardproblem.ru

in general. The discussion of these topics led to the arising of various modern theories: rationalistic (A. Byrne, D. Stoljar), acquaintance theories (B. Gertler, D. Chalmers), constitutive (S. Shoemaker), simple (D. Smithies), and others. An important area in which introspection finds their application is the philosophy of consciousness. The article considers the thesis of revelation, according to which the conscious state reveals its essence in introspection: the relation of this thesis to folk psychology is analyzed (D. Lewis, D. Stoljar), arguments against physicalism based on it are considered (P. Goff). Finally, the authors consider illusionist approaches to introspection based on the understanding of introspection as a representative system (D. Dennett, K. Frankish). Proponents of these approaches suggest the most acute criticism of introspection, pointing out its unreliability as a method of cognition, and, accordingly, the inapplicability of introspection in the philosophy of consciousness. Objections to this position are represented by M. Nida-Rümelin. This work does not pretend to consider all the existing theories of introspection and related problems. However, this review can give an idea of the main positions and problems in this area and assess the prospects for its development.

**Keywords:** introspection, consciousness, self-knowledge, self-blindness, transparency, revelation, illusionism, qualia

Интроспекция – это тот способ познания, при помощи которого мы узнаем о своих собственных ментальных состояниях. Мы можем иметь привилегированный или особый доступ к своим ментальным состояниям. У нас есть привилегированный доступ к собственным ментальным состояниям, если наши убеждения о них, полученные с позиции первого лица, обычно являются более достоверными, чем убеждения стороннего наблюдателя, узнавшего о них с позиции третьего лица. Особый доступ предполагает наличие такого способа познания наших ментальных состояний, который доступен только нам самим и никогда – стороннему наблюдателю [Byrne, 2018, p. 1–14; Schwitzgebel, 2019]. Некоторые философы (такие как Г. Райл [Ryle, 1949], Д. Деннет [Dennett, 1991], К. Франкиш [Frankish, 2016]) отрицают особенность интроспекции и ставят под сомнение ее привилегированность. Однако большинство философов сегодня так или иначе признают обе эти характеристики интроспекции.



## Перцептивный подход и его критика

Термин «интроспекция», понятый буквально, подталкивает к переносу на этот феномен определенного стереотипа чувственного восприятия, к пониманию его таким образом, будто у нас есть некое внутреннее чувство, являющееся источником непосредственного знания о наших ментальных состояниях. Интуицию непосредственности нашего доступа к содержанию сознания развивают теоретики интроспекции как знакомства (*acquaintance*). Этот термин современные философы используют, следуя знаменитому различию Бертрانا Рассела между знанием по описанию и знанием по знакомству [Russell, 1905; Russell, 1910–1911]. Согласно Расселу, многие традиционные философские трудности возникают из-за путаницы между знанием истин и знанием вещей. Знание истин противоположно ошибке, и это возможно именно в силу опосредованности такого рода знания. А вот знание вещей непосредственно, именно так мы постигаем чувственные данные. Если мы знаем X таким образом, то мы можем быть уверены, что X существует. Другая важная особенность этого типа знания – его исчерпывающий характер. Если кто-то знает, что видит нечто красное, то красное есть, и оно есть именно так, как этому кому-то дано. Никакие дополнительные факты, скажем факты о физической природе света или о том, как физиология глаза определяет то, что этот кто-то видит, по Расселу, никак не будут углублять знание о красном как таковом, а будут лишь дополнительными описанием того, что наш кто-то знает по знакомству. Вот эту модель – перцептуальную по своей природе – Рассел перенес и на интроспекцию: некто не только напрямую знает красное, но и напрямую получает знание того, что он знает красное. Это просто то, как обстоит дело, и дальше это объяснить нельзя. От строго перцептуальной модели теории знакомства, прежде всего, отличает утверждение о том, что связь между сознательными состояниями и нашим знакомством с ними является необходимой, тогда как связь между внешними объектами и нашими знаниями о них обычно представляется контингентной. Согласно Расселу, знание красного – это *объект*, который постигается так же, как и само красное [Russell, 2001, p. 27].

Теории, трактующие интроспекцию по аналогии с чувственным восприятием, подверглись жесткой критике в конце XX в. Наиболее масштабную из них, во многом сформировавшую ландшафт современных исследований интроспекции, провел Сидни Шумейкер. Важнейший текст Шумейкера по теории интроспекции – это его лекции «Самопознание и “внутреннее чувство”» [Shoemaker, 1996, p. 201–268]. В них он привел убедительные доводы против понимания интроспекции как внутреннего чувства и предложил ключевой для данной области аргумент *самослепоты*, тем самым открыв путь для дальнейшего развития рационалистических теорий интроспекции.



Критикуя перцептуальный подход, Шумейкер предлагает свой анализ феномена чувственного восприятия. Он разделяет *объектную модель восприятия* (ОМВ) и *широкую модель восприятия* (ШМВ) [Shoemaker, 1996, p. 204]. ОМВ основана на стереотипе восприятия, предполагающем наличие воспринимаемого объекта (как в случае зрения), а ШМВ допускает отсутствие объектов восприятия (таких как видимые объекты). Для ШМВ «объектами» выступают факты или положения дел.

Шумейкер перечисляет восемь черт, присущих большинству случаев чувственного восприятия: (1) наличие органа восприятия; (2) наличие явлений, отличных от объекта восприятия; (3) если восприятие знакомит нас с фактами, это происходит через восприятие объектов; (4) восприятие позволяет идентифицировать объект; (5) в чувственном восприятии мы знакомимся с внутренними, нереляционными свойствами объекта; (6) объекты восприятия могут быть объектами внимания; (7) убеждения, происходящие от восприятия, обычно каузально производятся воспринимаемыми объектами или положениями дел; (8) в восприятии мы имеем дело с вещами или положениями дел, существующими независимо от того, что они воспринимаются [ibid., p. 204–206]. Каждая из перечисленных черт присуща ОМВ, тогда как для ШМВ обязательными являются только свойства (7) и (8). Обсуждая черты (1)–(6), специфичные для ОМВ, Шумейкер показывает, что, хотя интроспекция может удовлетворять критерию (6), она не отвечает критериям (1)–(5): так у нас нет «органа интроспекции», мы не обнаруживаем особых явлений или объектов интроспекции (из-за чего снимается и вопрос об их идентификации) [ibid., p. 206–223]. Этого достаточно, чтобы заключить, что ОМВ неприменима к интроспекции.

Против ШМВ Шумейкер выдвигает аргумент *самослепоты* (*self-blindness*). Если ШМВ в применении к интроспекции верна, то возможны (по крайней мере концептуально) такие ситуации, в которых субъект оказывается слеп по отношению к некоему своему ментальному состоянию М, хотя при этом он пытается выяснить, находится ли он в состоянии М, и обладает необходимым для этого концептуальным аппаратом [ibid., p. 226]. Самослепота оказывается возможной с точки зрения ШМВ именно потому, что эта модель представляет интроспекцию как восприятие, а восприятия определенного типа могут отсутствовать в силу «слепоты», независимо от нашей рациональности и концептуального аппарата.

Представим себе самослепую личность. Для нее было бы нормально вынести такое суждение: «Идет дождь, но я не знаю, убеждена ли я в том, что идет дождь». Или даже: «Идет дождь, но я убеждена, что дождь не идет» [ibid., p. 236–237]. Это парадоксальные суждения по типу парадокса Мура. Б. Гертлер характеризует подобные случаи так: самослепая личность «допускала бы некоторые



концептуальные ошибки, такие как утверждение предложений, нарушающих транспарентность» [Gertler, 2020]. Кроме того, самослепота могла бы привести к нарушению тождества личности: субъект вел бы себя так, будто в нем две личности [Shoemaker, 1996, p. 227–228]. Наконец, самослепая личность была бы в состоянии компенсировать свою самослепоту: она могла бы узнавать о своих ментальных состояниях теми же средствами, при помощи которых о них узнают сторонние наблюдатели [Shoemaker, 1996, p. 229–232].

## Проблема транспарентности

Транспарентность («прозрачность» ментальных состояний для интроспекции) – другая важная проблема, связанная с обсуждением интроспекции по аналогии с моделями восприятия, оказавшая определяющее влияние на современные исследования в этой области. Одним из первых философов, сформулировавших эту идею, был Дж.Э. Мур: «...то, что делает ощущение синего ментальным фактом, кажется, ускользает от нас; оно кажется, если мне будет позволено использовать метафору, прозрачным: мы смотрим сквозь него и не видим ничего, кроме самого синего» [Moore, 1903, p. 446]. В современной литературе для иллюстрации идеи прозрачности интроспекции чаще используется пример Г. Эванса: для того, чтобы выяснить, считаю ли я, что будет третья мировая война, я должен обратиться к тем же фактам, к которым я обратился бы, если бы отвечал на вопрос, будет ли третья мировая война [Evans, 1982, p. 225–226]. Мур и Эванс таким образом указывают на отсутствие собственных объектов интроспекции, понятых в смысле ОМВ.

Особую популярность проблеме транспарентности придал ее разворот в эпистемологическом ключе. Здесь центральный вопрос формулирует Фред Дрекке, вынося его в заглавие своей работы: «Откуда вы знаете, что вы не зомби?» [Dretske, 2003b] — или, что в данном случае равносильно, откуда вам известно, что вы вообще сознаёте? Фигуру зомби Дрекке использует исключительно в стилистических целях: не претендуя ни на утверждение возможности их существования, ни даже на соответствие его представлений о зомби философским зомби (см., напр., [Chalmers, 1996; Lyons, 2009; Kirk, 2019]), Дрекке определяет их как человекоподобных существ, лишенных сознания.

Мы не зомби – мы обладаем сознанием – и мы знаем об этом – в этом отношении Дрекке не питает никаких сомнений. Его вопрос: откуда мы это знаем? что говорит нам о том, что мы не зомби? что в нас самих, в нашем сознании, или во внешнем мире, может выступать свидетельством в пользу того, что мы осознаём нечто? Дрекке



последовательно рассматривает наиболее вероятных кандидатов на эту роль, отмечая их одного за другим.

Первым из таких кандидатов отбрасывается восприятие. Оно служит (обычно надежным) источником нашего знания об объектах (свойствах, событиях, фактах и проч.) внешнего мира и собственном теле (через проприоцепцию), позволяя нам справедливо утверждать, например, «Я знаю, что в холодильнике лежит пиво (так как вижу это)». Но оно не способно дать нам основания для утверждений о самих себе вида «Я знаю, что я осознаю, что в холодильнике лежит пиво». Сохраняя различие между *содержанием* восприятия и самим *восприятием* этого содержания, легко показать, что первое не содержит никаких свидетельств о втором – в холодильнике нет ничего, что позволяло бы утверждать, что вы в него смотрите и что-то благодаря этому осознаёте – всё, что мы осознаём посредством восприятия, было бы ровно таким же, если бы мы были зомби, т.е. если бы мы были лишены сознания. От зомби нас отличает не содержание нашего восприятия, не осознаваемые нами посредством восприятия вещи (объекты, факты, свойства), но само наше *осознание* этого содержания – однако восприятие не может служить источником знания о нем.

Во вторую очередь Дрекке уделяет внимание чувствам. Ссылаясь на Рида и Шумейкера, он отмечает, что чувства – боль, жажда, щекотка и т.д. – нередко понимаются как такие ментальные события, которые с необходимостью осознаются: если вы их не осознаёте, то их у вас просто нет, а если они есть, то вы будете осознавать их. Такая трактовка позволяет построить аргумент в пользу возможности знания об осознании чувств – например боли:

(а) я могу знать, что я чувствую боль;

(б) боль, по определению, не может существовать, не будучи осознаваема;  
следовательно,

(в) я могу знать, что я осознаю, что мне больно, – и на этом основании знать, что я не зомби (назовем это аргументом от боли).

Дрекке готов принять определение боли как с необходимостью осознаваемой и согласиться с (б) – при этом он атакует (а): «Если боль – это чувство, которое с необходимостью осознаётся нами, <...> то должно существовать нечто иное – что-то, что не является болью (назовём это *протоболью*), что обладает всеми свойствами, которые вы осознаёте, когда испытываете боль, за исключением реляционного свойства “быть осознаваемой вами”» [Dretske, 2003b, p. 5]. Так как боль с необходимостью осознаваема, то очевидно, что если некто испытывает боль, то он – не зомби. Но протоболь может существовать, не будучи осознаваемой, а значит, она может быть присуща и зомби. И поскольку необходимость вашего осознания – единственное, чем они различаются, возникает вопрос, как вы можете узнать,



испытываете ли вы боль или протоболь – осознаёте ли вы нечто, что не может существовать без этого осознания, или нечто неотличимое, что может без вашего осознания существовать? «Чувства <...> не помогают решить нашу проблему. Они лишь ставят ее несколько иначе. Если осознание X не говорит вам, что вы осознаёте X, – как не говорит этого ваше осознание деревьев или людей (см. выше) – осознание X в случае, когда X – нечто, что с необходимостью осознаётся, также не скажет вам этого» [Dretske, 2003b, p. 4–5].

Наконец, в-третьих, можно было бы попытаться ответить, что мы знаем, что мы не зомби, благодаря осознанию нашего собственного осознания: что, например, боль не является неким объектом, который осознаётся нами, когда мы ее переживаем, но что само ее переживание, сама боль есть осознание чего-то третьего (скажем, физиологического состояния), и что при этом у нас есть некий способ, каким мы можем осознавать саму боль, т.е. осознавать собственное осознание (физиологического состояния). Дрецке отмечает, что для обозначения этого способа есть подходящее название: интроспекция – и что указание на него могло бы служить ответом на исходный вопрос, если бы было понятно, в чем именно этот способ состоит. На вопрос «*Каким образом вы осознаёте (откуда вы знаете), что осознаёте нечто?*» ответ «Посредством осознания, что я осознаю это нечто» был бы явно неудачным – нельзя построить эпистемологию, топнув ножкой [ibid., p. 9]. Дрецке рассматривает трактовки интроспекции по модели восприятия как внутреннего чувства, в целом присоединяясь к их критике Шумейкером. Чем бы интроспекция ни была, она совершенно не похожа на чувственное восприятие: у меня есть опыт восприятия пива в холодильнике, но у меня нет опыта восприятия самого этого опыта восприятия, некой репрезентации второго порядка. Но это означает, что способ (каким бы он ни был), каким наше «внутреннее чувство» могло бы дать нам осознание нашего сознательного опыта, точно не состоит в нашем осознании нашего сознательного опыта: наша осознанность абсолютно прозрачна для нашей собственной осознанности и никак не улавливается ею. А это не просто оставляет без ответа вопрос о том, откуда мы знаем, что сознательны, но и указывает, что на пути интроспекции такого ответа, по всей видимости, быть не может.

## Теории интроспекции

Столь радикальный вывод, разумеется, может быть оспорен. Сам Дрецке, однако, занимает экстерналистскую позицию: «Откуда я знаю <...> что я не зомби? <Я> узнал об этом так же, как и о многих других вещах, – от моей мамы. Она сказала мне об этом. Я говорил





ей, *что* я думал и переживал, а она говорила мне, что я думал и переживал об этих вещах» [Dretske, 2003a, p. 140]. Дрепке отмечает, что дети, по всей видимости, научаются инструментальному владению языковыми конструкциями, указывающими на факт их сознательности (типа «Я думаю, что *p*», «Я убежден, что *p*» и т.п.), гораздо раньше, чем узнают сам этот факт; и то, что каждый из нас узнал о собственной сознательности по (прямым или косвенным) свидетельствам других людей, совершенно не исключает наличия у нас привилегированного и особого доступа к содержанию нашего сознательного опыта. Однако похоже, что такая позиция оказывается уязвима перед аргументом самослепоты Шумейкера: сложно понять, что могло бы уберечь субъекта, подверженного сомнениям в духе «Идет дождь, но я не уверен, осознаю ли я это (а вдруг я стал зомби 5 минут назад, и рядом нет никого, кто бы засвидетельствовал обратное?)», от проблем и ошибок, аналогичных указанным выше.

Шумейкер, в свою очередь, пытается показать, что самослепота невозможна, т.е. что ее предположение ведет к противоречию [Shoemaker, 2012]. Он отстаивает конститутивную теорию интроспекции: убеждение *p* частично конституирует содержание суждения «я убежден, что *p*»; при этом *p* должно быть доступным субъекту: он должен быть предрасположен соглашаться с *p*, использовать *p* как посылку в рассуждениях, действовать, исходя из *p* [ibid., p. 245, 251, *passim*]. Если конститутивная теория верна, то суждение «я убежден, что *p*» предполагает *p* и парадоксальные суждения муровского типа становятся настоящими противоречиями [ibid., p. 252].

Но нужно отметить, что ШМВ не обязательно должна быть видом теории внутреннего чувства [Burne, 2018, p. 28]. Можно защищать тезисы (7) и (8) без того, чтобы интерпретировать интроспекцию как вид восприятия. Так действуют рационалистические теории. Их общая идея такова: переход от ментального состояния *M* к убеждению «я нахожусь в *M*» осуществляется по определенному правилу, соблюдение которого является условием того, чтобы субъект мог считаться рациональным. Алекс Берн предлагает такое правило и называет его BEL: «Если *p*, то верь в то, что ты убежден в *p*» [ibid., p. 102]. Свою критику BEL выдвигают такие авторы, как Гертлер, Шумейкер и Столджар [Gertler, 2011; Shoemaker, 2012; Stoljar, 2018].

Дэниел Столджар предлагает другое правило рациональности, R6: «Если ты находишься в сознательном состоянии *S*, ты поверишь, что ты находишься в *S*» [Stoljar, 2018]. Интересно, что Столджар опирается не только на свойства (7) и (8) в классификации Шумейкера, но и на (6) – утверждение о том, что «объекты» интроспекции могут быть объектами внимания. Именно при помощи понятия внимания Столджар пытается обосновать R6. Тем самым рационалистические концепции стремятся преодолеть разрыв между суждениями о содержании восприятий и о восприятии этого содержания: для перехода от первых



ко вторым не обязательно наличие неких дополнительных свидетельств, как это утверждает Дрекке, – вместо этого достаточно иметь надежное правило вывода, укорененное в самой природе рациональности.

Альтернативой рациональному подходу является так называемая простая теория Деклана Смитис. Простой она называется потому, что вводит фундаментальное понятие интроспективного обоснования [Smithies, 2012, p. 261], которое обладает свойствами самовыявления, безошибочности, неоспоримости и иммунности к случаям Геттиера. Самовыявление означает, что если субъект находится в ментальном состоянии *M*, то у него есть интроспективное обоснование убеждения, что он находится в *M*. Безошибочность, наоборот, говорит о том, что если у субъекта есть интроспективное обоснование, что он находится в *M*, то он находится в *M*. Интроспективное обоснование неоспоримо потому, что его нельзя преодолеть никаким другим обоснованием. Наконец, иммунность к случаям Геттиера предполагает, что, если у кого-то есть интроспективно обоснованное убеждение, что он находится в *M*, то у него есть интроспективное знание, что он находится в *M* [ibid., p. 261–263]. Все эти свойства должны обеспечить истинность главного тезиса этой теории – тезиса интроспективной доступности: «Для некоторого ментального состояния *M* необходимо, что некто находится в *M*, если и только если у него есть интроспективное обоснование убеждения, что он находится в *M* и, таким образом, у него есть интроспективный путь к познанию того, что он находится в *M*» [ibid., p. 263].

Еще одну стратегию предлагают современные сторонники теории знакомства. Развивая идеи Рассела с учетом критики теории внутреннего чувства, они отходят от понимания интроспекции по аналогии с чувственным восприятием, пытаясь при этом сохранить исходную интуицию непосредственности интроспективного доступа к ментальным состояниям. Так, Дэвид Чалмерс определяет интроспекцию как «осведомленность о внутреннем состоянии» [Chalmers, 1996, p. 29]. Свою точку зрения он противопоставляет позиции Деннета: если последний считает, что мы располагаем только публично доступными отчетами о своем сознании и именно их предоставляет нам то, что заслуживает имени «интроспекция», а за суждениями, образующими такие отчеты, стоит лишь темнота, то Чалмерс в себе темноты не видит. В интроспекции он обнаруживает ощущения, который могут сопровождаться публично доступными отчетами – а могут и не сопровождаться [ibid., p. 189]. Важно то, что непосредственные феноменальные понятия, такие как «красное», формируются у нас, когда мы обращаем внимание на качественный аспект опыта, например «красноту», и это внимание тут подобно непосредственному указанию на предмет [Chalmers, 2003]. Подобного рода соображения играют важную роль в чалмерсовской защите тезиса о представимости зомби: если за суждениями о сознательных состояниях стоит некоторый сознательный



опыт, данный сознающему непосредственно, то логически этот опыт можно отделить от суждений об этом опыте и помыслить существо, которое полагает, что сознает, хотя у него все темно внутри [Chalmers, 1996, p. 96]. Похожие идеи играют ключевую роль и в других антифизикалистских аргументах, например в модальном аргументе Сола Крипке и аргументе знания Фрэнка Джексона.

Бри Гертлер, также защищающая теорию интроспекции как знакомства, предлагает своему читателю ущипнуть самого себя и, сосредоточив свое внимание на феноменальной стороне ощущения, которое появится в результате этого действия, обнаружить таким образом знание о своем нынешнем состоянии [Gertler, 2012]. В ее теории, как и в подходе Чалмерса, демонстративы типа «это» в таких выражениях, как «вот *это* значит чувствовать щипок», реферирует к инстанцированному феноменальному свойству, доступному нам благодаря вниманию. Иногда, полагает Гертлер, мы напрямую схватываем феноменальные качества нашего опыта и на этом основании формируем эпистемически значимые понятия о том, что мы пережили, и это и есть то, что правильно называть интроспекцией. Таким образом, наше постижение опыта красного можно представить как пересечение между феноменологической реальностью и эпистемической сферой. По отношению к подходу Рассела подход Гертлер является сужением понятия «знакомства» до интроспективной сферы. Кроме того, она, как и Чалмерс, уже не мыслит то, что нам интроспективно дано, как объекты: вместо этого она полагает, что интроспективно мы схватываем фрагменты опыта, которые являются инстанциациями феноменальных свойств. При этом эпистемическая привилегированность интроспективного знания перед знанием объектов внешнего мира сохраняется. Однако Гертлер не предполагает, что теоретик интроспекции как знакомства должен утверждать, что мы никогда не ошибаемся в своих интроспективных суждениях. Таким образом она блокирует аргументы против теорий, основанных на идее неуловимости в интроспекции тонких, но реальных различий между сознательными состояниями [Williamson, 2000, p. 93–113]: из того, что феноменальные свойства иногда превосходят нашу способность их познавать напрямую, не следует, что такой способности у нас нет. Для теории знакомства достаточно, что есть такие знания, которые подтверждаются только самими сознательными состояниями субъекта.

### **Интроспекция и тезис откровения**

Дискуссии о природе интроспекции, знания о сознании, касаются и вопроса об онтологическом статусе сознания. В дебатах между физикалистами и их противниками можно найти немало аргументов. Часто



центральное место в них занимает вопрос о семантике феноменальных понятий, определенная трактовка которой может угрожать физикализму. Так, некоторые философы считают, что основа такой семантики скрывается в уникальном познавательном отношении, в котором субъект находится к своему сознательному опыту. Это отношение может быть выражено при помощи тезиса откровения.

В нестрогом смысле он заключается в том, что если вы находитесь в сознательном состоянии, то вы знаете его сущность. Этот тезис похож на очевидность картезианского *cogito*, и можно утверждать, что он давно известен в философии. Однако в явном виде он был сформулирован лишь в конце XX в. М. Джонстоном [Johnston, 1992] применительно к цветовому восприятию. Дэвид Льюис [Lewis, 1995] смещает акцент обсуждения на вопросы онтологии сознания, где тезис откровения расширяется на всю сферу сознательного опыта. Однако закрепляется он в онтологических дискуссиях о сознании во многом благодаря Столджару [Stoljar, 2006; Stoljar, 2009].

Несмотря на богатство его формулировок, большинство авторов сходятся в том, что тезис откровения не предполагает автоматического раскрытия сущности некоего сознательного состояния лишь из-за того, что субъект в нем находится, – для этого должны быть удовлетворены некоторые условия, которые позволяют субъекту находиться в позиции знать сущность своего сознательного состояния (например, рационалистское условие понимания того, в каком сознательном состоянии находится субъект [Stoljar, 2009, p. 120–122]). Также большинство авторов согласны с тем, что тезис откровения несовместим с физикализмом. Последнее кратко можно продемонстрировать так.

Физикализм: сущностью сознательного состояния *S* является некоторое физическое свойство (или свойства).

В сознательном состоянии *S* субъекту не могут открываться физические свойства этого состояния *S*.

Тезис откровения: если вы находитесь в сознательном состоянии *S*, то вы знаете его сущность.

Следовательно, сущностью этого состояния *S* не являются физические свойства.

Несовместимость: очевидно, если физикализм истинен, то тезис откровения ложен, и наоборот.

Льюис считает откровение одной из установок народной психологии о природе опыта, полагая, что тезис откровения очевиден [Lewis, 1995, p. 141–142]. При этом сам Льюис в статье 1995 г. не использует термин «откровение», а говорит о тезисе идентификации. Но разница здесь только терминологическая: в статье 1997 г. он рассуждает уже об откровении [Lewis, 1997]. (Интересно, что философы, которые выстраивают свою критику физикализма на основании



идеи откровения, зачастую не пользуются этим термином. Одна из причин заключается в том, что идея откровения приходит из дискуссии о природе феноменальных понятий и обсуждения стратегии феноменальных понятий в защиту физикализма [Stoljar, 2006, p. 113]. Например, Мартина Нида-Рюмелин говорит о схватывании (*grasping*) вместо откровения (*revelation*) [Nida-Rümelin, 2007].)

В тезисе откровения речь идет о раскрытии сущности особых свойств сознательного опыта: квалиа. Это феноменальные свойства сознания, переживаемая сторона сознательного опыта, составляющая основу перспективы от первого лица, свойства *каково это быть* субъектом некоторого сознательного опыта. Традиционными примерами квалиа являются сенсорные характеристики – цвета, звуки, тактильные ощущения и так далее.

Льюис пытается доказать, что откровение как установка народной психологии является не тем, чем кажется, и может быть трансформировано в два схожих, но безопасных для физикализма тезиса.

Первый тезис: в сознательном состоянии посредством *знакомства* нам может быть известно некоторое свойство опыта, но знание свойств по знакомству не раскрывает их сущность. Например, в опыте красного есть *квале красноты*, но это еще не раскрывает сущность *опыта красного*. В терминах Льюиса, у нас есть знание *de re* некоторого квале, но без знания *de dicto*: есть *знание свойства*, но нет *знания пропозиции*, которое и раскрывало бы сущность. На этом основании Льюис критикует знаменитые аргументы Крипке против теории тождества [Kripke, 1980], предполагая, что откровение является универсальным основанием антифизикалистской аргументации.

Второй тезис: мы знаем квалиа нашего опыта в нетребовательном повседневном смысле «знания-что», а оно не предполагает знания сущности. Более того, Льюис замечает в примечании [Lewis, 1995, p. 143–144], что даже если условия откровения будут удовлетворены, то оно все еще не будет указывать на сущность по двум причинам: нельзя отличить хорошую информированность от знания сущности; и знание некоторой сущности порождает вопрос о том, что является сущностью сущности и так далее – таким образом невозможно знать сущность. Полностью Льюис не отказывается от тезиса откровения, загадочно замечая, что он может быть верен для случаев отношения целого-части [Lewis, 1997, p. 353]. Среди современных последователей Льюиса можно выделить Мишель Лиу, которая развивает его стратегию понимания тезиса откровения [Liu, 2019; Liu, 2020].

Иной линии понимания тезиса откровения придерживается Столджар [Stoljar, 2006; Stoljar, 2009]. Он поддерживает общую мысль Льюиса о несовместимости тезиса откровения и физикализма, но отходит от понимания тезиса откровения как одной из установок народной психологии. Разрыв связи этого тезиса с народной психологией (см. также [Dammjanovic, 2012; Trogdon, 2017]) одновременно указы-



вает на отсутствие у него универсальной роли в антифизикалистской аргументации: тезис откровения может быть основанием антифизикалистской критики, но это не значит, что вся антифизикалистская критика с необходимостью должна строиться на нем.

Отрицание Столджаром связи народной психологии и откровения имеет два главных основания. Во-первых, нельзя понять, почему среди всех тезисов знания о сознании именно откровение является частью народной психологии, а, например, не тезис о том, что субъект может знать, в *каком* сознательном состоянии он находится без знания сущности этого состояния. Во-вторых, если откровение – часть народной психологии, то оно должно быть чем-то очень простым. Столджар разделяет тезис откровения на два – для понимания и для опыта, где тезис понимания является необходимым для тезиса опыта: если вы понимаете каков опыт, то в состоянии знать его сущность. Очевидно, что без рациональной способности понимать, в каком сознательном состоянии субъект находится, он не в состоянии знать его сущность. Но в таком случае тезис откровения не может быть простым.

Это ведет Столджара к вопросу о том, является ли откровение основанием аргумента представимости зомби [Chalmers, 1996]. И он отвечает «нет». Во-первых, хотя этот аргумент предполагает некоторое понятие опыта, это еще не значит, что оно обязательно связано с откровением. Основанием аргумента представимости являются семантические идеи Крипке. В пику Льюису Столджар утверждает, что они не базируются на откровении, так как они не требуют опоры на тезис понимания, являющийся необходимой частью откровения (это подразумевает, что субъекту может быть известно значение феноменального понятия боли, но одновременно он может быть не в состоянии понимать, что испытывает боль, – как в случае пограничных состояний). Значит, даже если тезис откровения ложен, физикализму все еще угрожает аргумент представимости. Во-вторых, если бы откровение являлось основанием аргумента представимости зомби, то и все другие аргументы представимости должны были бы полагаться на откровение (вроде аргумента представимости против бихевиоризма [Putnam, 1965]), но это очевидно не так.

Резюмируя, Столджар говорит, что понятие сознательного опыта не подразумевает откровение и поэтому конфликт между опытом и физикализмом не заключается в тезисе откровения. Все это помогает ему защищать собственную позицию – тезис неведения [Stoljar, 2006, p. 87].

Как явный аргумент против физикализма откровение использует сторонник панпсихизма Филипп Гофф [Goff, 2015; Goff, 2017]. Тезис откровения связывается Гоффом с прозрачностью феноменальных понятий (это не та прозрачность, которая относится к дискуссиям об интроспекции): «феноменальные понятия раскрывают полную при-



роду сознательных состояний, к которым они реферируют» [Goff, 2017, p. 124]. С точки зрения Столджара [Stoljar, 2018], аргумент Гоффа работает только против теории тождества, но не работает против фундирующего физикализма, поскольку Гофф признаёт, что схватывание сущностного свойства не влечет схватывание свойства, которое его фундирует [Goff, 2017, p. 198]. Позднее Столджар будет различать частичное и полное откровение, утверждая, что частичное совместимо с физикализмом, поскольку в частичном откровении раскрывается лишь часть сущностных свойств, а Гофф отстаивает именно такой тезис [Stoljar, 2020]. Конечно, можно попытаться защищать полное откровение, но похоже, что оно предполагает принципиальный разрыв между феноменальным и нефеноменальным [Chalmers, 2017, p. 39], а это разрушает позицию Гоффа, делая невозможным панпсихистское объяснение сознания.

Гофф пытается ответить на критику [Goff, 2019], однако его позиция остается уязвимой в базовом компоненте: неясно, почему вообще стоит принимать представление о прозрачности феноменальных понятий. Одних доводов от интуитивности этого тезиса здесь недостаточно. Также похоже, что позиция Гоффа, как и откровение в целом, ведет к очень грубой перцептивной теории интроспекции. Такая теория требует свидетельств и аргументов в свою пользу, однако тезис откровения так устроен, что подобные свидетельства и аргументы уже не требуются. Это является дополнительным доводом в пользу неправдоподобности этого тезиса.

## Иллюзионизм и интроспекция

Подрывающий тезис откровения подход выстраивают сторонники иллюзионизма: философы Д. Деннет [Dennett, 1991], Д. Перебум [Pereboom, 2011], К. Франкиш [Frankish, 2016], нейробиолог М. Грациано [Graziano, 2019], нейропсихолог Н. Хамфри [Humphrey, 2011] и др. Согласно иллюзионистам, интроспекция выполняет функцию репрезентации внутренних состояний, побуждающей субъекта выносить феноменальные суждения, за которыми в действительности ничего феноменального не скрывается. Интроспективная репрезентация предполагает, что свойства одного типа, физические или нейрофизиологические, представляются свойствами другого типа, например ментального. Особенностью любой репрезентации является возможность некорректного отражения. Базовые свойства могут не отражаться в производных свойствах или отражаться с искажением. Так, Луна низко над горизонтом зрительно кажется больше, чем расположенная высоко в небе, несмотря на то что ее угловой размер сохраняется. Это искажение, иллюзия чувственного восприятия. Но ана-



логичной иллюзией являются *квалиа*, феноменальные свойства сознания. Так считают иллюзионисты.

Прояснить характер и возможность связи свойств мозга и сознательных состояний от первого лица трудно или даже невозможно. В прояснении именно этой связи состоит «трудная проблема» сознания, которой занимаются многие современные философы. Странники иллюзионизма, однако, считают, что соотношение *феноменального сознания* и нейрофизиологических состояний мозга – псевдопроблема. Они предполагают, что интроспекция систематически искажает отображение внутренних состояний субъекта, наделяя их уникальными, несуществующими в реальности свойствами. (Под реально существующими они имеют в виду свойства, независимые от убеждений субъекта.) Иллюзионисты предлагают искать объяснения не тому, как могут возникать квалиа, а тому, почему и зачем возникает эта иллюзия, каковы механизмы ее возникновения. Решение этой проблемы иллюзионисты видят в исследовании когнитивных механизмов и их реализации в нейрофизиологии [Frankish, 2016, p. 37]. По мнению Д. Деннета, постановка исследовательской задачи таким образом является услугой, которую философия оказывает науке. Она предупреждает ученых от бесперспективных попыток объяснять «реальные чудеса» вместо поиска объяснений «сценических фокусов». В этом смысле иллюзионизм – более консервативная позиция, не требующая пересмотра фундаментальных установок науки.

Основным аргументом в пользу иллюзионизма, с точки зрения его сторонников, является соответствие этой теории современной научной парадигме. Допуск в онтологию нередуцируемых *частных* качественных внепространственных сущностей, к которым субъект имеет *прямой и безошибочный* доступ, таких как «переживание боли», «переживание красного», «переживание запаха сирени» и т.п., ведет, согласно многим философам, к дуализму и сопутствующим ему проблемам: нарушению объяснительного принципа экономии, принципа каузальной замкнутости физического мира и др. Эти принципы важны для науки, и жертвовать ими нежелательно. Если есть основания усомниться в достоверности данных интроспекции, то так и нужно сделать. И основания для сомнения есть.

Эксперименты показывают систематическую неточность в оценке собственных состояний субъектом. Ошибки интроспекции проявляются в неверной оценке собственной предвзятости, влиянии конформности и авторитета, ощущении иллюзорного контроля, *слепоте по невниманию* [Деннет, 2005, p. 82–91]. Субъекты не только часто не способны регистрировать часть передаваемых в зрительную кору стимулов, но, что еще более значимо, они проявляют *слепоту к выбору*: после сделанного выбора субъекты не всегда замечают, что получают результат, не соответствующий выбору. Более того, новый нежелательный результат они оправдывают как свой рациональный





выбор. То есть мотивация выбора определяется ретроспективно, а вовсе не благодаря непосредственному доступу к памяти. По мнению некоторых психологов [Nisbett, Wilson, 1977], субъекты *post factum* придумывают основания поступков, а не вспоминают их, при этом сами не отдавая себе в этом отчет. «Интроспекция скорее похожа на литературную критику, в которой текстом являемся мы» [Wilson, 2002, p. 162], — считают они.

Интроспекция часто ошибочно определяет содержание внутреннего мира субъекта. Кроме того, она не дает возможности верификации некоторых данных с позиции третьего лица. В первую очередь — данных о феноменальном характере состояний. От частных случаев ошибок иллюзионисты делают вывод о ненадежности, ошибочности интроспекции в целом: нельзя исключать, что вместе с несуществующими мотивами интроспекция создает иллюзию квалиа. Субъекты придумывают квалиа наподобие того, как медиумы придумывают существование эктоплазмы для объяснения существования вызванных ими призраков. Зачем кому-то убеждать себя в существовании квалиа? Это сложный вопрос для иллюзионистской теории. Но ответить на него проще, чем объяснять природу призраков. Например, убеждение в существовании квалиа может повышать ценность жизни в глазах самого субъекта, что должно положительно влиять на выживаемость биологического вида [Humphrey, 2011, 155–202].

Тем не менее главная интенция иллюзионистов — сохранить онтологию в том виде, в котором ее сейчас представляют нам наши лучшие физические теории, — сама может быть поставлена под вопрос. Почему, собственно, мы должны считать, как считал вдохновитель многих современных иллюзионистов Дэвид Льюис, что современная физика не только экономически успешное предприятие, но и целостная и практически полная картина того, что есть [Lewis 1994]? Ведь современная наука очень сложна, а в сложных построениях разумно ожидать немалое количество ошибок — особенно если та наука, которую рисуют иллюзионисты, противоречит фактам, известным нам, как кажется, прямо и непосредственно: фактам нашего сознания.

Аргумент против иллюзионизма предлагает Мартина Нида-Рюмелин [Nida-Rümelin, 2016a; Nida-Rümelin, 2016b]. Она считает, что само понятие феноменальных свойств некорректно и его использование делает иллюзионизм привлекательнее, чем он того заслуживает. Дело в том, что само обсуждение в терминах феноменальных свойств и того, на чем они реализованы, подталкивает нас к возможности мыслить первое и второе как нечто различное. А это различие предполагает, что между человеком, который сознает нечто красное, и феноменальным свойством «быть красным» нет необходимой связи. Это открывает путь для скептицизма в отношении нашего доступа к содержанию сознательных состояний. А такой скептицизм — источник иллюзионизма. Вместо термина «феноменальное свойство»



Нида-Рюмелин предлагает термин «опытное свойство». Быть опытным свойством означает быть частью чьего-то опыта. Если кто-то имеет опыт красного, то он, по определению, переживает опыт красного. А это значит, что иллюзионизм ложен: места для питающих его сомнений просто не остается.

## Заключение

Интрорспекция сегодня рассматривается главным образом как проблема эпистемологии, имеющая, тем не менее, прямую связь с метафизикой. В конце XX в. были сделаны важнейшие шаги к формированию современного понимания интрорспекции: если в Новое время и в середине прошлого столетия господствовала перцептивная теория (Локк, Кант, Расселл), то сегодня она почти повсеместно считается опровергнутой. Разрушительная критика Шумейкера привела к появлению проблемы *самослепоты*, которая, вместе с проблемой транспарентности, формирует проблемное поле сегодня. В ответ на эти проблемы возникли такие теории, как конститутивная, рационалистическая, простая, знакомства и другие. Все они не могли получить исчерпывающее освещение в данной статье. В области метафизики сознания особую роль играет тезис откровения: если этот тезис истинен, то он дает, пожалуй, самые надежные основания для критики физикализма. Полностью противоположными откровению оказываются экстернализм и иллюзионизм, предлагающие наиболее радикальную критику интрорспекции как способа познания своих ментальных состояний.

Таким образом, исследования интрорспекции сегодня являются активно развивающейся областью философии, объединяющей эпистемологическую и метафизическую проблематику. Все темы, обсуждаемые в связи с интрорспекцией, не могут быть даже кратко затронуты в рамках одной статьи.

## Благодарности

Данная статья стала возможна благодаря Летней школе «Сознание и интрорспекция», организованной Московским центром исследования сознания при философском факультете МГУ летом 2020 г. в рамках исследовательской программы по интрорспекции, проводимой Центром. Авторы выражают признательность Дэниелу Столджару, выступившему основным лектором на школе, Роберту Хауэллу, проводившему курс подготовительных семинаров, а также Дональду Нордблomu, Вадиму Валерьевичу Васильеву и всем участникам школы за продуктивное обсуждение проблем интрорспекции.



## Список литературы / References

Braddon-Mitchell, 2007 – Braddon-Mitchell, D. “Against Ontologically Emergent Consciousness”, in: McLaughlin, B. and Cohen, J. (eds.). *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell, 2007, pp. 287–299.

Burne, 2018 – Burne, A. *Transparency and Self-Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2018, 240 pp.

Chalmers, 1996 – Chalmers, D.J. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press, 1996, 432 pp.

Chalmers, 2003 – Chalmers, D. “The Content and Epistemology of Phenomenal Belief”, in: Q. Smith and A. Jokic (eds.). *Consciousness: New Philosophical Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2003, pp. 220–271.

Chalmers, 2017 – Chalmers, D. “Panpsychism and Panprotopsychism”, in: Brüntrup, G., Jaskolla, L. (eds.). *Panpsychism: Contemporary Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 19–47.

Damnjanovic, 2012 – Damnjanovic, N. “Revelation and Physicalism”, *Dialéctica*, 2012, vol. 66 (1), pp. 69–91.

Dennett, 1991 – Dennett, D.C. *Consciousness Explained*. New York: Little, Brown and Co, 1991. xiii, 511 pp.

Dennett, 2005 – Dennett, D.C. *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press, 2005. xiii, 199 pp.

Dretske, 2003a – Dretske, F. “Externalism and Self-Knowledge”, in: Nuccetelli, S. (ed.). *New Essays on Semantic Externalism and Self-Knowledge*. Cambridge MA: A Bradford Book, 2003, pp. 131–142.

Dretske, 2003b – Dretske, F. “How Do You Know You Are Not a Zombie?”, in: Gertler, B. (ed.). *Privileged Access: Philosophical Accounts of Self-Knowledge*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2003, pp. 1–13.

Evans, 1982 – Evans, G. *The Varieties of Reference*. New York: Oxford University Press, 1982, 436 pp.

Frankish, 2016 – Frankish, K. “Illusionism as a Theory of Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies*, 2016, no. 23 (11–12), pp. 11–39.

Gertler, 2011 – Gertler, B. “Self-Knowledge and the Transparency of Belief”, in: Hatzimoyisis, A. (ed.). *Self-Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2011, pp. 125–145.

Gertler, 2012 – Gertler, B. “Renewed Acquaintance”, in: D. Smithies and D. Stoljar (eds.). *Introspection and Consciousness*. New York: Oxford University Press, 2012, pp. 93–128.

Gertler, 2020 – Gertler, B. “Self-Knowledge”, in: Zalta, E.N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 Edition)*. [https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/self-knowledge/, accessed on 17.11.2020].

Goff 2015 – Goff, P. “Real Acquaintance and Physicalism”, in: Coates, P. and Coleman, S. (eds.). *Phenomenal Qualities: Sense, Perception, and Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 121–143.

Goff, 2017 – Goff, P. *Consciousness and Fundamental Reality*. New York: Oxford University Press, 2017, 304 pp.

Goff, 2018 – Goff, P. “Revelation, Consciousness+ and the Phenomenal Powers View”, *Topoi*, 2018, vol. 39, pp. 1089–1092.



Graziano, 2019 – Graziano, M.S.A. *Rethinking Consciousness: A Scientific Theory of Subjective Experience*. New York: W.W. Norton & Co, 2019, 256 pp.

Hill, 2014 – Hill, C. *Meaning, Mind, and Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2014, 344 pp.

Humphrey, 2011 – Humphrey, N. *Soul Dust: The Magic of Consciousness*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011, xii, 243 pp.

Johnston, 1992 – Johnston, M. “How to Speak of the Colors”, *Philosophical Studies*, 1992, vol. 68 (3), pp. 221–263.

Kirk, 2019 – Kirk, R. “Zombies”, Zalta E.N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019 Edition)*. [<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/zombies/>, accessed on 17.11.2020].

Kripke, 1980 – Kripke, S. *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell, 1980, 172 pp.

Lewis, 1994 – Lewis, D. “Reduction of Mind”, in: Guttenplan, S. (ed.) *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell, 1994, pp. 412–431.

Lewis, 1995 – Lewis, D. “Should a Materialist Believe in Qualia?”, *Australasian Journal of Philosophy*, 1995, vol. 73 (1), pp. 140–144.

Lewis, 1997 – Lewis, D. “Naming the Colours”, *Australian Journal of Philosophy*, 1997, vol. 75 (3), pp. 325–342.

Liu, 2019 – Liu, M. “Phenomenal Experience and the Thesis of Revelation”, in: Shottenkirk, D., Curado, M. and Gouveia, S.S. (eds.). *Perception, Cognition and Aesthetics*. London: Routledge, 2019, pp. 227–252.

Liu, 2020 – Liu, M. “Explaining the Intuition of Revelation”, *Journal of Consciousness Studies*, 2020, vol. 27 (5–6), pp. 99–107.

Lyons, 2009 – Lyons, J.C. *Perception and Basic Beliefs: Zombies, Modules and the Problem of the External World*. New York: Oxford University Press, 2009, 216 pp.

McLaughlin, 2003 – McLaughlin, B. “Color, Consciousness, and Color Consciousness”, in: Smith, Q. and Jovic, A. (eds.). *Consciousness: New Philosophical Perspectives*. New York: Oxford University Press, 2003, pp. 97–154.

Moore, 1903 – Moore, G.E. “The Refutation of Idealism”, *Mind. New Series*, 1903, vol. 12, no. 48, pp. 433–453.

Nida-Rümelin, 2007 – Nida-Rümelin, M. “Grasping Phenomenal Properties”, in: Alter, T. and Walter, S. (eds.). *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*. New York: Oxford University Press, 2007, pp. 307–336.

Nida-Rümelin, 2016a – Nida-Rümelin, M. “The Experience Property Framework – a Misleading Paradigm”, *Synthese*, 2016, vol. 195, pp. 3361–3387.

Nida-Rümelin, 2016b – Nida-Rümelin, M. “The Illusion of Illusionism”, *Journal of Consciousness Studies*, 2016, vol. 23, no. 11–12, pp. 160–171.

Nisbett, Wilson, 1977 – Nisbett, R.E., Wilson, T.D. “Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes”, *Psychological Review*, 1977, no. 84 (3), pp. 231–259.

Pereboom, 2011 – Pereboom, D. *Consciousness and the Prospects of Physicalism*. New York: Oxford University Press, 2011, 208 pp.

Putnam, 1965 – Putnam, H. “Brains and Behavior”, in: R.J. Butler (ed.). *Analytical Philosophy. 2nd Series*. Oxford: Blackwell, 1965, 193 pp.

Russell, 1910–11 – Russell, B. “Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1910–11, no. 11, pp. 108–128.



Russell, 1995 – Russell, B. “On Denoting”, *Mind*, 1905, vol. 14, no. 56, pp. 479–493.

Russell, 2001 – Russell, B. *The Problems of Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2001, 128 pp.

Ryle, 1949 – Ryle, G. *The Concept of Mind*. London: Hutchinson, 1949, 334 pp.

Schwitzgebel, 2019 – Schwitzgebel, E. “Introspection”, in: Zalta, E.N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition)*. [<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/introspection/>, accessed on 31.10.2020].

Shoemaker, 1996 – Shoemaker, D. *The First-Person Perspective and other Essays*. New York: Cambridge University Press, 1996, xiii + 278 pp.

Shoemaker, 2012 – Shoemaker, S. “Self-Intimiation and Second-Order Belief”, in: Smithies, D. and Stoljar, D. (eds.). *Introspection and Consciousness*. New York: Oxford University Press, 2012, pp. 239–257.

Smithies, 2012 – Smithies, D. “A Simple Theory of Introspection”, in: Smithies, D. and Stoljar, D. (eds.). *Introspection and Consciousness*. New York: Oxford University Press, 2012, pp. 259–293.

Stoljar, 2006 – Stoljar, D. *Ignorance and Imagination: The Epistemic Origin of the Problem of Consciousness*. New York: Oxford University Press, 2006, 262 pp.

Stoljar, 2009 – Stoljar, D. “The Argument From Revelation”, in: Braddon-Mitchell, D. and Nola, R. (eds.). *Conceptual Analysis and Philosophical Naturalism*. Cambridge MA: MIT Press, 2009, pp. 113–138.

Stoljar, 2018 – Stoljar, D. “Review of Consciousness and Fundamental Reality, by Philip Goff”, *Notre Dame Philosophical Reviews*, 9 February, 2018. [<https://ndpr.nd.edu/news/consciousness-and-fundamental-reality/>, accessed on 31.10.2020].

Stoljar, 2019 – Stoljar, D. “Evans on Transparency: a Rationalist Account”, *Philosophical Studies*, 2019, vol. 176, pp. 2067–2085.

Trogon, 2017 – Trogon, K. “Revelation and Physicalism”, *Synthese*, 2017, vol. 194 (7), pp. 2345–2366.

Williamson, 2000 – Williamson, T. *Knowledge and Its Limits*. Oxford: Oxford University Press, 2000, xi, 340 pp.

Wilson, 2002 – Wilson, T.D. *Strangers to Ourselves: Discovering the Adaptive Unconscious*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2002, 262 pp.