

СОЗНАНИЕ КАК ПРОБЛЕМА: СОВРЕМЕННОЕ КАРТЕЗИАНСТВО

Р. Л. Кочнев

Тюменский государственный университет, Россия, 625003, г. Тюмень, ул. Володарского, 6

Статья содержит историко-философский обзор современных рецепций картезианского субстанционального дуализма в качестве подхода к решению проблемы сознания-тела. Исследуются генезис дуалистической метафизики Декарта, ее ключевые аргументы (модальный аргумент представимости), а также характерные для нее систематические затруднения, такие как проблема каузального взаимодействия разных субстанций (так называемый 'скандал интеракционизма'). Рассматриваются альтернативные интерпретации подхода Декарта и картезианства: интеракционизм, окказионализм и конкурентизм. Особое внимание уделено критике субстанционального дуализма в современных дискуссиях: проблеме других сознаний, эпистемической асимметрии, мереологической аргументации и тезису концептуальной автономии ментального. Демонстрируется, что субстанциональный дуализм, несмотря на внутренние противоречия, остается отправной точкой для большинства современных дуалистических и физикалистских концепций сознания.

Ключевые слова: картезианский дуализм, Декарт, проблема сознания-тела, субстанция, интеракционизм, окказионализм, проблема гетерогенности, проблема других сознаний.

Для цитирования: Кочнев Р. Л. Сознание как проблема: современное картезианство // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. 2025. Т. 10, № 4. С. 89–98. DOI: 10.25206/2542-0488-2025-10-4-89-98. EDN: AYHZSE.



© Кочнев Р. Л., 2025.
Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

THE PROBLEM OF CONSCIOUSNESS: RECENT CARTESIANISM

R. L. Kochnev

University of Tyumen, Russia, Tyumen, Volodarskogo St., 6, 625003

The article contains a historical-philosophical review of recent receptions of Cartesian substantial dualism as an approach to solve the mind-body problem. It examines the genesis of Descartes' dualistic metaphysics, its core arguments (including the modal argument of conceivability), and its characteristic systematic challenges such as the problem of the causal interaction between heterogeneous substances (the so-called 'scandal of interactionism'). The author considers alternative interpretations of the Descartes' approach and the Cartesianism: interactionism, occasionalism and concurrentism. Particular attention is paid to the critique of the substance dualism in contemporary debates like the problem of other minds, epistemic asymmetry, mereological arguments, and the thesis of conceptual autonomy of the mental. It is shown that substance dualism, despite its internal contradictions, remains the starting point for most recent dualist and physicalist conceptions of consciousness.

Keywords: Cartesian dualism, Descartes, mind-body problem, substance, interactionism, occasionalism, heterogeneity problem, problem of other minds.

For citation: Kochnev R. L. The problem of consciousness: Recent Cartesianism. *Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity*. 2025. Vol. 10, no. 4. P. 89–98. DOI: 10.25206/2542-0488-2025-10-4-89-98. EDN: AYHZSE.



© Kochnev R. L., 2025.
The content is available under a Creative Commons Attribution 4.0 License.

Ретроспективно современная философия сознания берет свое начало в исследованиях Р. Декарта¹, именно в его работах можно обнаружить генезис основного способа классификации подходов к сознанию на основе 'того, что представляет собой сознание'. В историю философии это вошло как *mind-body problem (MBP)* или проблема соотношения ментального и телесного². Декарт в рамках своего проекта по апологетике Бога предлагает модель описания человека, представленного как определенного рода соотношение двух субстанций, — мыслящей и протяженной [4; 5, с. 122–123]. Опуская детали, данная позиция (называемая также *субстанциональным дуализмом*) может быть представлена следующим образом: на уровне мировой онтологии существуют два типа универсальных начал или субстанций³ — мыслящая и телесная, которые 'связывают' атрибуты между собой и фундируют их как модусы определенных вещей [5, с. 175]. Хотя Декарт отдавал предпочтение мыслящей субстанции, полагая, что он сам, как и всякий человек, является сознанием⁴ [5, с. 24, 28, 138], между нашими сознаниями и нашими телами наблюдается эпистемическая асимметрия — тело очевидным образом является данным или представленным (публичным) материальным объектом, в то время как сознание недоступно для стороннего наблюдателя⁵. Более того, картезианский подход предполагает, что сознание как мыслящая субстанция может независимым образом существовать без физического тела⁶. Свою аргументацию Декарт выстраивает на основании возможной представимости, строгим образом она может быть представлена следующим образом:

(Д1) Все, что представимо, возможно.

(Д2) Если представимо, что *x* мог бы существовать без *y*, то это возможно.

(Д3) Если возможно существование *x* без *y*, то они отличны.

(Д4) Мы способны представить наше 'Я' (сознание) существующим без наших тел.

(Д5) Следовательно, наше 'Я' (сознание) отлично от нашего тела и не тождественно ему⁷.

На этом наборе утверждений (Д1)–(Д5), получившем название *модального аргумента* или *аргумента представимости*⁸, и основывается картезианская идея о противоположности сознания и тела [4, с. 12–13]. Не трудно заметить, что подобного рода аргументация зависит прежде всего от верности первой посылки (Д1), но именно она и представляет собой наибольшее затруднение [14, р. 53–58]. Мы могли бы задаться вопросом: является ли мыслимость или представимость какой-либо вещи достаточным основанием для того, чтобы судить о ее метафизической возможности? С точки зрения картезианства ответ кажется очевидным, однако большое число исследователей, как тогда, так и сейчас, не готовы согласиться с подобной оценкой, что и послужило причиной появления огромного числа дополнительных рассуждений, касающихся понятия представимости, а также его логического и метафизического статуса.

В попытке обосновать возможность независимого существования сознания Декарт описывает все ощущения как модусы мыслящей субстанции [4, с. 29]. Он основывается на том, что мы не просто обладаем определенными физическими восприятиями, но соотносимся с ними, осведомлены о них в смысле полноты данных ощущений: «... я теснейшим образом сопряжен с моим телом и как бы сме-

шан с ним... образуя некое единство... ибо, конечно, ощущения жажды, голода, боли и т.п. суть не что иное, как некие смутные модусы мышления, происходящие как бы от смешения моего ума с телом» [4, с. 65].

Необходимо отметить, что некоторые исследователи усматривают в такой позиции картезианский отход от идей 'классического' дуализма. Ведь наряду с мыслящей субстанцией (отстраненным рефлексивным знанием) и протяженной субстанцией (ощущениями, понимаемыми без феноменальной перспективы) в процитированном выше пассаже Декарта можно обнаружить также и указание на субстанцию ощущающую (*res sentiens*), то есть такой способ существования сознания, который не просто предполагает, но и с *необходимостью требует* наличия актуального тела. Подобную позицию иногда называют *триализмом*, поскольку она подразумевает, что люди в действительности являются третьей независимой субстанцией⁹ [подробнее см. 15, 16].

Другой способ проблематизации 'смешения ума и тела' является, пожалуй, куда более известным. Мы можем задаться вопросом, а как вообще возможно уподобление (необходимое для взаимодействия) двух столь различных и независимых субстанций? В историю философии данное затруднение вошло под именем *проблемы гетерогенности* [17, 18], с легкой же руки Б. Уильямса исследователи стали использовать и выражение «'скандал' картезианского интеракционизма»¹⁰ [19, р. 287].

Первая часть вопроса исключительно метафизическая — если сознание и тело две независимые субстанции, два противоположных начала, то как возможно их взаимное казуальное влияние? Второй вопрос касается больше непосредственной механики взаимодействия: в теле, как протяженной субстанции, нет ничего, что могло бы вызывать или создавать мыслящее существо. Уже современники Декарта поспешили указать ему на эти противоречия и его ответ сложно назвать хотя бы удовлетворительным. Так, в *Письме к божеской принцессе Елизавете* он пишет: «вещи принадлежащие единству души и тела, одним только разумением познаются очень смутно; не познаются они также разумением с помощью воображения. С полной ясностью они познаются чувствами» [20, с. 492–493]. Другими словами, он даже не пытается скрывать, что сам вопрос подобного взаимодействия не доступен рациональному пониманию. Тем не менее современные интерпретации картезианских предположений по вопросу *MBP* усматривают в его работах две альтернативные позиции, допуская как возможность, так и невозможность взаимодействия субстанций в рамках описанной им системы. Разберем последовательно предлагаемые исследователями аргументы и кратко обозначим их уязвимые для критики места.

Кажется, что сторонники интеракционистского прочтения Декарта имеют в своем распоряжении лишь косвенные указания на возможность взаимодействия. Так, часто вспоминают используемую Декартом аналогию с силой тяжести, которая не является примером прямого казуального влияния и которая возможна, например, при непосредственном столкновении двух тел [20, с. 491–492], где, однако, присутствует влияние одного тела на другое. Аналогичным образом, по мнению Декарта, мысль в виде «качества, которое не является реальным» [20, с. 494] соединяется с нашим телом¹¹.

Некоторые защитники картезианского дуализма предлагают рассматривать субстанции через принцип иерархии [9, р. 111–156], [23], когда по причине, если можно так выразиться, предпочтения мыслящей субстанции¹² мы можем сказать, что она обладает большим *совершенством*. Так, в частности, Декарт описывает идею теплоты камня и подмечает, что то, что привнесло эту идею в камень, должно ее превосходить в той же степени, как Бог превосходит созданное им [4, с. 34–41].

Следует заметить, что в попытке доказать наличие взаимодействия между картезианскими субстанциями исследователи ссылаются на отрывки, в которых описываются различия между идеями физических вещей (в особенности их модусов или качеств) и самими протяженными объектами. Наибольшую важность в этом отношении представляет глава 'О различии наших ощущений с вещами, которые их вызывают' из трактата *Мир*, где приводится пример полученного ранения как особого переживания чувства боли, которое, согласно Декарту, не имеет сходства с вещами, которые его вызывают [24, с. 180–182]. В своем примере Декарт, однако, игнорирует тот факт, что рана наносится протяженным предметом другому протяженному предмету, и один только этот аспект уже значительным образом ослабляет картезианские аргументы. Куда более убедительную версию предлагает М. Роземунд [17, р. 449–455], в соответствии с которой имеет место смешение проблемы гетерогенности, то есть проблемы соотношения двух независимых субстанций, и проблемы расхождения (Dissimilarity Problem), то есть вопроса взаимоотношения идей физических тел и их нефизических свойств. И хотя чисто интуитивно кажется, что эти две концепции являются связанными, или, по меньшей мере, коррелятивными друг другу, между ними имеется значимая разница. Во-первых, когда Декарт впоследствии обсуждает непосредственно проблему *MBP*, то он даже имплицитно не отсылает к этим своим размышлениям, а во-вторых, эти две проблемы могут решаться независимо друг от друга и ответы на них могут различаться в зависимости от онтологии, которую мы выстраиваем.

Кажется, что из различения этих двух проблем само по себе затруднение картезианского дуализма никуда не исчезает. Оно не объясняет нам: почему в одном случае мы делаем акцент на различии состояний мозга и продуцированными им конкретными идеями или впечатлениями, но при этом полагаем беспроblemным более общий переход от состояний мозга к ментальной деятельности вообще. Роземунд предполагает, что для Декарта дело в различии каузальных связей в каждом из этих процессов [17, р. 459], она описывает модель взаимодействия, в рамках которого состояния мозга функционируют в качестве причин появления *конкретных* идей, в то время как сами идеи берут свое начало непосредственно в нашем сознании. Одним из видных сторонников подобного подхода является Ричардсон, с его точки зрения, в рамках картезианской метафизики проблема *MBP* понимается скорее как проблема существования единой личности и не имеет прямого отношения к вопросу сознания. Он демонстрирует различие между двумя способами каузации, возвращая нас к фигуре Бога [18, р. 32]. Очевидно, что Бог создал все существующее, в том числе материальный или физический мир, однако Бог не является чем-то протяженным, а значит — на уровне онтологии уже существует способ

межсубстанционального взаимодействия. Схожую идею, пусть с совершенно иным способом аргументации, выстраивает Р. Уокер в своей работе *О чем мы должны думать* [25]. В ней он предлагает использовать кантианские представления о нормативности, а именно разделение на причину действия и разумный довод в пользу действия (*demands of reason*). Из этого различия им делается вывод о том, что только ментальное может быть сферой чувствительной к требованиям доводов, и, как следствие, обладает особой казуальной природой и не может быть последовательно редуцирована к физическим характеристикам. При всем уважении к этике Канта (а также к самому Уокеру, чья попытка использовать кантовские идеи для защиты картезианского дуализма выглядят весьма любопытно), кажется слишком обременительным дополнительно нагружать и без того сложную картезианскую метафизику двух субстанций деонтологическими представлениями о долге¹³. Выводом могут послужить слова самого Декарта: «Если мы пытаемся объяснить трудность посредством не относящегося к ней понятия... как если бы, желая познать способ, каким душа движет тело, мы представляли себе способ, которым одно тело движет другое» [20, с. 491].

Однако мы можем настаивать, что предлагаемая картезианским дуализмом онтология все еще слишком перегружена и находится под угрозой со стороны принципа Оккама. В то же время у дуализма существуют и другие затруднения. Так, Б. Уильямс отмечает, что интеракционизм Декарта основывается на убеждении в возможности мыслящей субстанции двигать или управлять *любой* протяженной или материальной вещью. Но даже если это просто неудачная формулировка (поскольку в противном случае нам следовало бы допустить существование телекинеза), мы должны ограничить влияния ментальной сущности исключительно на одно отдельно взятое и соединенное с ней тело. На первый взгляд подобный вариант кажется вполне корректным, поскольку каждый субъект очевидно способен двигать своей рукой, отдельными пальцами и т. д. Впрочем, сама возможность управления собственным телом ограничена даже на уровне пресловутой шишковидной железы, в которой, согласно представлениям Декарта, и осуществляется непосредственное взаимодействие двух субстанций. Из чего мы могли бы заключить, что сознание не способно оказывать прямое влияние даже на 'ближайшую' к ней физическую сущность [19, р. 274–278].

Таким образом, на основании приводимых сторонниками картезианской теории аргументов можно зафиксировать основную претензию к субстанциональному дуализму, а именно — указание на способ или характер взаимодействия между разными субстанциями. Другими словами, критиками ставится под сомнение сама возможность беспроblemного перехода от физического к нефизическому и наоборот [ср. с этим тезис концептуальной автономии в прим. 2]. Такая критика исходит из обоснованного убеждения, что отдельное явление и его причина должны быть однородными по своей природе или характеру. Однако, как показывает Р. Уотсон, именно это положение и отрицается сторонниками 'ортодоксального картезианства'¹⁴ [26, р. 64–88].

Альтернативой интеракционистскому прочтению метафизики Декарта является позиция окказионализма, согласно которой проблема *MBP* в субстан-

Таблица 1. Теории 'божественного вмешательства'
Table 1. Theories of the 'Divine Intervention'

	Действующая каузальная причина любого события содержится в Боге	Действующая каузальная причина любого события содержится в самом мире
Консервационизм	—	✓
Конкурентизм	✓	✓
Окказионализм	✓	—

циональном дуализме решается не через реальную действующую причинность, а через случайную причину (а если быть более точным, то посредством божественного вмешательства). Несмотря на довольно богатый историко-философский бэкграунд¹⁵, в настоящее время сторонники данного лагеря крайне малочисленны.

Наиболее часто упоминаемым свидетельством в пользу того, что мы имеем дело не просто с исследовательской интерпретацией, но и с аутентичной позицией Декарта, является следующий отрывок из уже цитируемых ранее писем к Елизавете Богемской: «... все доводы в пользу существования Бога и того, что он есть первая и незыблемая причина всех следствий, не зависящих от свободного выбора человека, как мне кажется, доказывают таким же образом, что он — причина и всех тех следствий, какие от этого выбора зависят. Ведь нельзя доказать, что он существует, если только не рассматривать его как в высшей степени бытие; а бытие это не могло бы быть в высшей степени совершенным, если бы в мире происходило что-либо, что от него не полностью зависит» [20, с. 527]. Другими словами фигура Бога может выступать в качестве решения проблем модального аргумента. Бог, создавая связь между двумя различными субстанциями (конституируя тем самым наши человеческие существа), лишает нас необходимости даже минимального обоснования взаимосвязи сознания и тела. Основная проблема состоит в том, что это и некоторые другие замечания Декарта необходимо согласовать с разрабатываемой им концепцией реального взаимодействия между сознанием и телом.

Здесь следует сделать отступление и подробнее остановиться на локальной классификации теорий 'божественного вмешательства'. В современной исследовательской литературе принято выделять три основных подхода: (1) консервационизм (Conservationism), (2) конкурентизм (Concurrentism) и (3) окказионализм (Occasionalism). Лучшее всего описать различия между этими позициями через представление их в качестве спектра, где (1) это создание Богом возможности для реального взаимодействия посредством поддержания существования без прямого вмешательства, а (3) это прямое божественное вмешательство в каждый отдельный процесс (табл. 1).

В настоящее время существуют реконструкции картезианских позиций, опирающиеся на все перечисленные выше подходы (или, по крайней мере, сочетающиеся с ними). Для удобства изложения рассмотрим эти подходы в обратном порядке.

Традиционно окказионалистское прочтение Декарта связывают с фигурой его последователя Н. Мальбранша, пытавшегося таким образом решить уже упомянутую ранее проблему гетерогенности [34, с. 95–101]. Такая позиция весьма уязвима для критики: согласно картезианской метафизике,

Бог также является мыслящей субстанцией¹⁶, поэтому попытка описать взаимодействие физических и ментальных субстанций через его действенную (т. е. казуально действующую) волю приводит лишь к переописанию, а вовсе не к решению проблемы. Тем не менее за счет постулата о всемогуществе Бога мы можем построить следующий аргумент:

(M1) Бог — это всемогущее существо.

(M2) Из всемогущества Бога следует, что он является действующей причиной.

(M3) Бог отличен от естественных вещей.

(M4) Естественные вещи, в отличие от Бога, не могут служить действующими причинами.

(M5) Следовательно, существует единственная действующая причина и это Бог.

Мальбранш утверждает, что божественная причинность исключает каузальность мира физических вещей, поскольку только божественная причинность может выполнять роль необходимого условия любого действия [34, с. 99]. Однако у этого есть не только теологическая проблематичность, но и вполне метафизическая — теперь нам необходимо не только постулировать наличие двух независимых субстанций, но и вводить сложное различие между естественной и божественной каузальностью.

С очень похожими проблемами сталкиваются и сторонники конкурентизма (2). Отрицая посылку (M4), они полагают необходимым для действия наличие сразу двух причин — материальной и божественной.

Возвращаясь к окказионалистским интерпретациям взглядов Декарта, можно заметить схожую линию аргументации для разных исследователей. Они все указывают на постепенное изменение в отношении восприятия. В его *Шестых возражениях* описывается модель ощущений, в которой акциденции или воспринимаемые качества физических на самом деле являются проекциями мыслящей субстанции, и которые лишь благодаря божественной силе могли бы существовать вне субъектов [5, с. 306–307]. Однако, как уже обсуждалось ранее, данные вопросы следует отличать от МВР и выделить в отдельную проблему, обозначенную как проблема расхождения. В конце концов, даже прямое отрицание взаимодействия сознания и тела не предполагает с необходимостью окказионалистских позиций, поскольку для этого следует также сделать утверждение не просто о наличии божественного вмешательства как действующей причины, но еще и допустить божественное вмешательство как единственный способ взаимодействия. Таким образом, рассуждения окказионалистов можно представить через набор следующих тезисов, которые они должны принять и для которых нам нужно найти соответствующее текстуальное подтверждение в картезианских исследованиях:

(ОК1) Без взаимодействия тела и души (сознания) невозможно объяснить появление идей и/или ощущений.

(ОК2) Прямое каузальное взаимодействие двух субстанций невозможно.

(ОК3) Взаимодействие происходит только посредством вмешательства Бога как действующей причины.

(ОК3*) Бог не является исключительно только ментальной субстанцией или превосходит ее.

Ключевым тезисом для окказионалистского решения *МВР* является ОК3. Но именно к нему реконструкции Д. Гарбера [36] и Дж. Бротон [37] предлагают лишь косвенные аргументы, в то время как они пытаются доказать от обратного и основную свою задачу видят, скорее, в указании на противоречия между интеракционизмом и отдельными высказываниями Декарта, в которых он описывает отношение между ощущениями и движениями ума через не каузальные термины [ср.: 38, р. 110–116]. Куда любопытнее аргументы С. Надлера — в своей реконструкции он описывает окказиональную причинность в работах Декарта, игнорируя ОК3 [39]. Ее суть можно представить следующим образом: событие *A* (причина) не оказывает прямое и непосредственное влияние на событие *B* (следствие), вместо этого *A* лишь создает условие, обуславливающее (occasion) событие *B*. Для того чтобы описать принцип работы такого слабого варианта причинности, Надлер приводит следующую иллюстрацию: представим себе рабочих, выполняющих свою работу (ее характер в данном случае неважен), очевидно, что если стоящая перед ними задача будет ими выполнена (событие *B*), то только они могут быть названы действующей причиной (событием *A*), но к данному действию рабочих побуждает приказ руководителя или обещание награды, которые, хоть и не являются частью казуального перехода от *A* к *B*, однако обеспечивают саму возможность подобного перехода. Таким образом, становится возможным избежать введения в картезианскую метафизику Бога как способа описания *МВР*, когда отсутствует сходство между причиной и следствием.

Тем не менее даже 'квазиокказионализм' Надлера угрожает целостности (мета)физического картезианского проекта, по крайней мере именно об этом говорят контраргументы Д. Скотта. Помимо указания на чисто текстуальные несостыковки Скотт указывает на противоречия, с которыми сталкивается картезианское доказательство внешнего мира, которое, если мы соглашаемся хотя бы со слабым вариантом окказионализма, оказывается не способным преодолеть скептический вызов: если в самом мире ничто не является источником наших ощущений, то как мы можем сделать обоснованный вывод не только об отдельных характеристиках этого мира, но даже о самой его реальности [40]?

Альтернатива, как уже было сказано выше, опирается на конкурентистское прочтение Декарта, то есть на признание, что для любого действия с необходимостью существуют два вида причинности — божественная и каузально-физическая [41, 42]. Детальный разбор имеющихся реконструкций данного прочтения картезианства не входит в задачи данного исследования по целому ряду причин. Во-первых, как уже было сказано, конкурентизм представляет собой решение причинно-следственных вопросов метафизики, и лишь косвенным образом затрагивает *МВР*. Во-вторых, как и в случае с окказиональными прочтениями Декарта, здесь мы неизбежно

сталкиваемся с бритвой Оккама, поскольку вынуждены дополнительно нагружать нашу метафизику не только картезианскими субстанциями, но и фигурой Бога, как действующей причины, влияющей на все естественные процессы. В-третьих, вполне очевидно, что и конкурентистское и консервационистское прочтение¹⁷ неизбежно предполагают взаимодействие между двумя субстанциями, что, с одной стороны, лишь еще больше усиливает претензии из первого пункта, а с другой — позволяет (при желании) характеризовать данные реконструкции как 'интеракционистские'.

Несмотря на то, что подходы, предполагающие наличие у нас привилегированного доступа к нашим собственным ментальным процессам, являются крайне привлекательными, они имеют серьезный теоретический недостаток: а именно проблематичность (или даже невозможность) доказательства существования сознания у других людей, поскольку в этом случае ни о каком прямом доступе, естественно, не может быть и речи¹⁸. В историю философии эта головоломка вошла как *проблема других сознаний*, и, хотя она и не фигурирует в картезианских размышлениях напрямую, данная проблема является прямым следствием скептического подхода Декарта к вопросам познания внешнего мира. Наиболее известным и широко тиражируемым исключением является вскользь брошенное замечание: «Из этого можно заключить, будто я воспринимаю... глазами, а не одним лишь умозрением, если только я не приму во внимание, что всегда говорю по привычке, будто вижу из окна людей, переходящих улицу..., а между тем я вижу всего лишь шляпы и плащи, в которые с тем же успехом могут быть облачены автоматы. Однако я выношу суждение, что вижу людей»¹⁹ [4, с. 26–27]. Для того, чтобы разобраться в этом вопросе, необходимо внимательно изучить данный аргумент в версии Дж. Милля [52, р. 243]:

(МИ1) Я обладаю сознанием.

(МИ2) Я знаю, что причиной моего поведения являются мои сознательные (ментальные) процессы.

(МИ3) Другие люди обладают телом, похожим на мое, и ведут себя схожим образом.

(МИ4) По аналогии можно предположить, что их поведение также вызывается сознательными процессами.

(МИ5) Следовательно, другие люди обладают сознанием.

Помимо очевидного индуктивного характера послышки (МИ4) у данного аргумента есть еще один серьезный изъян. Очевидно, что Декарт, отстаивающий привилегированный доступ к нашему собственному сознанию, однозначно поддержал бы послышки (МИ1) и (МИ2), однако многие современные исследователи ставят под сомнение непогрешимость интроспекции подобного рода. Таким образом, проблема других распадается на две эпистемические субпроблемы: обоснованность наличия сознания при (1) наличии перспективы от первого лица (*проблема специфики знания о себе* или *self-knowledge-problem*) и (2) при ее отсутствии (непосредственно сама проблема других сознаний).

Возвращаясь к процитированному отрывку, можно согласиться с позицией Ф. Питте и А. Аврамидес, что данный фрагмент некорректно рассматривать в качестве полноценного аргумента как такового. Во-первых, в картезианском подходе приобретение знания основывается на интеллекту-

альной интуиции (т. е. посредством рационального познания), а не через обобщение наблюдаемых характеристик. Во-вторых, сами аналогии используются Декартом лишь как иллюстрации и никогда не используются как самостоятельные аргументы. И наконец, в-третьих, подобное сравнение возможно только в случае доверия чувственным ощущениям, чем Декарт никогда не отличался. Лучше всего будет зафиксировать, что картезианский подход не предполагает никакого аргумента по аналогии, именно потому что им игнорируется проблема других сознаний как таковая. Это значит, что нами было обнаружено еще одно возражение против картезианского субстанциального дуализма.

Также следует признать, что у современных 'классических' дуалистов (склоняющихся к картезианскому представлению о дуализме) не так много хороших аргументов в пользу ментального реализма, то есть убеждения в существовании таких особых сущностей, как ментальные состояния. Зачастую их аргументация строится вокруг проблем, связанных с полностью физикалистскими системами описания работы сознания, сильнее всего в этом контексте бросается в глаза апелляция к безусловной *значимости* ментальных переживаний (в первую очередь это касается чувств и эмоций, которые мы испытываем) — даже если речь идет не об их полной утрате, но об их редукции к физическим параметрам (состояниям мозга и пр.), и в этом случае все наши приватные убеждения и ценности становятся продуктом физических процессов. Это делает их для нас случайными, не имеющими реальной значимости [22, р. 1–26].

Еще одним возражением против субстанционального дуализма является сам статус ментальной сущности. Часто подобного рода контраргументация указывает на невозможность зафиксировать мыслящую субстанцию какими бы то ни было научными средствами. Кажется ироничным, но подобные вещи высказывают не только представители физикализма (от которых такое возражение смотрится вполне естественно и органично), но и некоторые представители некоторых других форм дуализма [см. например: 53, р. 42–43]. Во многом это связано с постепенным дрейфом сторонников дуализма в натуралистический лагерь в той мере, в которой позволяет сама отстаиваемая ими доктрина. Помимо уже разобранных выше концепций можно вспомнить также и *либеральный натурализм* Г. Розенберга [54]. Поскольку его позиция является достаточно показательной, следует подробным образом ее описать:

(P1) Сознание является свойством, но, в отличие от дуализма свойств, оно возникает лишь в некоторых физических системах.

(P2) Сознание имеет опытное содержание (experiential content), которое не может быть полностью объяснено через апелляцию к физическим законам.

(P3) Сознание не исключается из причинно-следственных отношений, оно оказывает влияние на поведение и функционирование физических систем.

Рассмотрение *MBP* подобным образом позволяет, с одной стороны, найти точки сближения с дуализмом свойств, поскольку обе исследовательские позиции полагают, что ментальные свойства не могут быть объяснены исключительно через физические законы и процессы, а с другой — позволяет дистанцироваться от идеи, что ментальные процес-

сы представляют собой полностью отдельную сущность или сферу нашей реальности, что, как нам станет видно позднее, служит одним из наиболее проблемных мест дуализма свойств. Здесь можно было бы назвать сторонников подобных представлений эпифеноменалистами, однако это было бы не совсем точным обозначением, хотя нам и следует признать, что подобное сравнение не является полностью обоснованным. Так, К. Кэмпбелл эксплицитно обозначает свою позицию как *новый эпифеноменализм* — сознание действительно возникает только в некоторых системах (поэтому он даже саркастически называет свою позицию «материализм нервной системы плюс [феноменальные состояния]»), но при этом ряд их состояний может быть описан исключительно в феноменальных терминах — боли или восприятия цвета [55].

Очевидно, что многими своими преимуществами, привлекательными в глазах исследователей, субстанциональный дуализм обязан утверждению не-физической, а следовательно, и недоступной эмпирическим наблюдениям и проблемам, сущности нашей души. Однако подобный подход несет в себе не только плюсы, но и значительные издержки. Самым известным и, пожалуй, наиболее серьезным возражением против субстанционального дуализма в контексте проблемы *MBP* и вопроса каузации является проблема сопряженности (Pairing Problem), которую очень кратко можно изложить следующим образом:

(ПС1) Только физические (реальные) объекты обладают пространно-временным расположением.

(ПС2) Ментальная субстанция не является физическим объектом.

(ПС3) Следовательно, ментальная субстанция не обладает пространно-временным расположением.

(ПС4) С точки зрения современных физических теорий, каузальные взаимодействия между объектами невозможны без такой характеристики, как пространственно-временное расположение.

(ПС5) Следовательно, ментальная субстанция не может каузально влиять на физические объекты.

Из (ПС1) выводимо, например, очевидное следствие о взаимодействии двух ударяющихся бильярдных шаров. На шар *B* влияет только находящийся в непосредственной близости шар *A*, на него не влияет шар *C*, находящийся на соседнем игровом столе. Однако в силу своего принципиально иного метафизического статуса души, кажется, не обладают требуемым основанием для влияния на конкретное тело [56; также см.: 57; но ср. с этим: 58, р. 52–69; 59]. В подобном случае мы сталкиваемся со своеобразным переосмыслением проблемы других сознаний: если допустить, что каждый из шаров обладает душой, то почему душа *A* связана именно с физическим телом *B*, а не с телом *C* и наоборот? На этот вопрос картезианская метафизика не имеет хорошего ответа.

Подводя итог нашему обзору современных интерпретаций картезианства, следует отметить, что субстанциональный дуализм, будучи подходом, во многом предопределяющим линии развития дискуссий в области философии сознания, сталкивается с рядом серьезных затруднений, которые повлекли за собой не только появление различных прочтений картезианского наследия, но и альтернативные концепции, которые во многих своих чертах уже ближе к дуализму свойств или эпифеноменализму.

¹ Подобная позиция часто служит стартовой точкой для огромного числа исследователей. Наиболее показательным в этом отношении является комментарий Д. Розенталя о том, что новизна подхода Декарта заключалась не в демонстрации связи между сознанием (consciousness) и разумом (mind), поскольку нечто подобное, пусть и в других терминах, встречается уже в разных работах Аристотеля и средневековых схоластов, но в «разработке теории разума, в соответствии с которой само наше понимание ментальности должно быть представлено в терминах сознания» [1, р. 229–230].

² Ядром проблемы является вопрос об отношениях между ментальными и физическими свойствами в контексте существования и функционирования сознания. Вслед за некоторыми исследователями удобнее всего представить данную проблему в виде четырех несогласующихся между собой тезисов: (МВР1) Некоторые вещи обладают ментальными свойствами (реалистический тезис); (МВР2) Ментальные свойства не могут быть концептуально редуцированы к не-ментальным (физическим) свойствам, и, следовательно, ни одно суждение о не-ментальных сущностях не является достаточным основанием для суждения о ментальных сущностях (тезис концептуальной автономии); (МВР3) Из конститутивного описания вещи следует полное описание всех ее свойств (тезис конститутивного объяснительной достаточности); (МВР4) Конституирующие составляющие вещей не имеют ментальных свойств как таковых (тезис конститутивного не-ментализма) [см. например: 2, р. 10–11]. Основу (МВР4) иногда составляет так называемый *эпистемологический аргумент*, согласно которому физические объекты не имеют феноменальных или интенциональных свойств [3, р. 82–87]. Причем некоторые противники объективного существования ментальных свойств настаивают на еще более радикальной формулировке последнего тезиса: (МВР4*) Конституирующие составляющие вещей являются физическими по своей природе (тезис конститутивного физикализма). Противоречия между именно этими тезисами и представляют основное затруднение для дискуссий по вопросу природы и существования сознания.

³ Подробнее о картезианском понимании субстанции см. [6, р. 207–234; 7, р. 17–25; но ср. с этим: 8].

⁴ Во многом это строится на довольно очевидной интуиции о наличии привилегированного доступа к собственному сознанию и его безошибочности. Например, в одной из работ Суинбёрна мы читаем: «Некто обладает привилегированным доступом к свойству *P*, инстанцированному в нем, в том смысле, что логически возможно, чтобы он мог узнать об этом свойстве различными способами, какими о нем могут узнать другие, но он также обладает еще одним способом, каким он мог бы о нем узнать (посредством его переживания), и логически невозможно, чтобы этим способом о нем могли бы узнать другие» [9, р. 68].

⁵ Хотя подобная позиция провоцирует определенные значимые проблемы, оно также является и весомым преимуществом, которым субстанциальные дуалисты пользуются по целому ряду метафизических вопросов. Например, интересным аргументом в пользу данного подхода является мерееологический аргумент, основанный на 'проблеме многих' (Problem of the Many), одной из наиболее известных проблем мерееологии [9, р. 11–71]. Рассматривая совершенно любой макрообъект (стол, стул и т. д.), мы оцениваем его как объект, содержащий конечный набор атомов *S*, в то же самое время есть множественное число атомов, граничащих с атомами столами, которые тем не менее могут рассматриваться в совокупности, поскольку подобное не будет продуцировать никакое различие, которое было бы значимо для макромира. Например, у нас может быть стол *S**, который отличается от стола *S* одним единственным атомом, который 'добавляется' в набор атомов стола. В этом случае столы *S* и *S** занимают одно и то же пространство, будучи качественно различными объ-

ектами. Аналогичным образом, разница лишь на один атом может быть распространена на гипотетические столы *S''*, *S'''* и т. д. (можно даже комбинировать прилегающие атомы различным образом, например, в стол *S'''* будут входить атомы *A*, *B* и *C*, а в стол *S''''* будут входить атомы *A*, *B* и *F*). Существование гипотетических столов *S'*, *S''*, *S'''*, являющихся своего рода 'онтологическим мусором', служит источником путаницы для нашей онтологии. Для того, чтобы избежать такого рода онтологической путаницы, сознание или 'Я' лучше всего вовсе не рассматривать как макрообъект, или какой-либо физический объект. Хорошей опцией в этом случае мог бы стать субстанциальный дуализм, отождествляющий 'Я' с нематериальной сущностью или душой [10, р. 362–460.].

⁶ Существует устойчивое мнение, что картезианское представление о душе напрямую инспирировано его христианскими религиозными взглядами, что подчеркивал и сам Декарт во вступлении к своим *Размышлениям* [4, с. 4–8], однако из этого историко-философского факта не следует с необходимостью, что все философы-христиане обязаны разделять взгляды субстанционального дуализма [см. например: 11].

⁷ Позиция самого Декарта описана в [4, с. 62–63]. Аргументы против представимости можно обнаружить в [12, р. 128–129]. В настоящее время обсуждение представимости эволюционировало в проблему представимости особой сущности — философского зомби. Однако это слишком обширная и разветвленная дискуссия, чтобы подробно ее анализировать в рамках данной статьи.

⁸ Существует множество разных версий данного аргумента. Наибольшее распространение (в особенности в русскоязычной исследовательской среде) получила версия Р. Суинбёрна [13, р. 322–323], которая может быть изложена следующим образом:

(C1) Я — сознающий субъект, существующий в 1984 году.

(C2) Если я существую в 1984 году, логически возможно, что я продолжу существование в 1985 году.

(C3) Если в 1984 году мое тело будет уничтожено, то мое существование в 1985 году логически невозможно, если только я не существовал в 1985 году без тела.

(C4) Единственная возможность моего существования без тела в 1984-м — это обладание душой.

(C5) Следовательно, если я сознающий субъект, существующий в 1984 году, то в 1984 году я обладаю душой.

⁹ Тем не менее исследователи не всегда согласны, что подобный подход представляет проблему для дуализма [например, ср. с этим: 14, р. 44].

¹⁰ Более узкой, но при этом крайне популярной разновидностью данного затруднения стала проблема ментальной каузальности (Problem of Mental Causation).

¹¹ Иногда можно встретить мнение, что в картезианском подходе мы имеем дело исключительно с односторонним воздействием: сознание влияет на работу нашего тела, оставаясь при этом недоступным для обратного влияния. В противном случае, как полагает часть исследователей, это вошло бы в противоречия с идеей о возможности бестелесного существования, о которой было сказано выше. Причина отсутствия подобного влияния может быть, например, в отсутствии у тела казуального влияния как такового [21, р. 73–75], очень похожую трактовку Дж. Фостер опровергает в [22, р. 172–200].

¹² Можно вспомнить большое количество прямых цитат из работ Декарта, указывающих на подобное 'предпочтение', например: «... наше грубое тело несколько не содействует твоему мышлению... и потому ты мыслишь независимо от него» [24, с. 205].

¹³ Дополнительные проблемы у данного подхода могут возникнуть при попытке доказать верность кантовской этики (концепции долга, в частности), однако это отдельный исследовательский вопрос.

¹⁴ Добавим, что это относится также и к некоторым современным представителям субстанционального дуализма и/или исследователям наследия французского философа:

Э. О'Нил [27], Д. Раднер [28], Э. Чавес-Арвисо [29], Т. Винци [30]. Схожим образом действуют 'картезианские антиредукционисты', например, Д. Яндел [31] и Л. Аланен [32]. Они считают взаимосвязь сознания и тела 'примитивным понятием', которое не должно редуцироваться к понятиям мышления и/или протяженности, и может быть понято только в контексте эмоциональной (страстной) жизни человека. Отдельно стоит выделить Р. Суинберна, который дополняет интеракционизм Декарта через базовость интенций субъекта относительно физической реальности [9, р. 101], однако здесь стоит согласиться с А. Павловым, что подобная переформулировка (предоставленная, к тому же, без сильной дополнительной аргументации) является не чем иным, как банальным постулированием наличия непосредственного взаимодействия между ментальной и физической субстанциями [33, с. 184].

¹⁵ Следует также заметить, что окказионализм — это, в первую очередь, способ описания существующего мира, а потому его способ решения МВР является лишь частным случаем общей выстраиваемой онтологической модели. Однако аргументы окказионалистов, насколько это возможно, будут рассматриваться исключительно в контексте их валидности и применимости по отношению к МВР.

¹⁶ Альтернатива предполагает пересмотр концепции субстанции. Так, например, О. Козырева прямо указывает, что традиция рассмотрения мыслящих и протяженных вещей как субстанций — это распространенное заблуждение и непонимание схоластических корней картезианской метафизики. С ее точки зрения, единственной реальной субстанцией является лишь фигура Бога [35, с. 79–80]. Следует признать, что подобное замечание имеет под собой веские основания, но в данной статье подобные историко-философские тонкости рассматриваться не будут.

¹⁷ Как ни странно, но именно такой взгляд на картезианское наследие в исследовательской среде является наименее распространенным. Возможно, данной точки зрения придерживаются исследователи исключительно МВР в контексте картезианских размышлений, но большая часть из них не пишет об этом напрямую. В качестве исключения, например, см. [43], аналогичную позицию могли бы поддержать Б. Лефтоу, который предлагает 'решение' МВР через описание взаимодействия субстанций в рамках физической каузальности [44, р. 24–26], и С. Вагнер [45].

¹⁸ Однако в определенном смысле данный аргумент работает и в обратную сторону, то есть против сторонников физикализма. Так, например, Т. Спригге резонно замечает, что «нет ничего физического, что могло бы полностью доказать существование сознания у другого человека» [46, р. 9].

¹⁹ Согласно широко распространенному убеждению, в этом отрывке Декарт не только обозначает проблему других сознаний, но также намечает и ее наиболее известное решение — аргумент по аналогии [47, р. 191; 48, р. 8–13; 49, р. 71]. Следует подчеркнуть, что некоторые исследователи, которые целенаправленно занимаются данным историческим сюжетом, напротив, отрицают какую бы то ни было связь между картезианской концепцией сознания и проблемой других сознаний. С их точки зрения, это является следствием невнимательного отношения к аутентичным взглядам французского философа [50, 51].

Список источников / References

1. Rosenthal D. Consciousness and the Mind. *Jerusalem Philosophical Quarterly*. 2002. Vol. 51, no. 2. P. 227–251.
2. Kirk L. The Mind-Body Problem: An Overview. *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind* / Eds. S. Stich, T. A. Warfield. Bodmin: Wiley-Blackwell, 2003. P. 2–46.
3. Brenner A. Personal Ontology: Mystery and its Consequences. Cambridge: Cambridge University Press, 2024. 241 p.
4. Декарт Р. Размышления о первой философии, в которых доказывается существование Бога и различие между

человеческой душой и телом // Сочинения. В 2 т. Москва: Мысль, 1994. Т. 2. С. 4–72.

Descartes R. Razmyshleniya o pervoy filosofii, v kotorykh dokazyvayetsya sushchestvovaniye Boga i razlicheye mezhdu chelovecheskoy dushoy i telom [Meditations on First Philosophy, in which the Existence of God and the Immortality of the Soul are Demonstrated] // Sochineniya. V 2 t. [Works in 2 vols.]. Moscow, 1994. Vol. 1. P. 4–72. (In Russ.).

5. Декарт Р. Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше «Размышлений» с ответами автора // Сочинения в 2 т. Москва: Мысль, 1994. Т. 2. С. 73–417.

Descartes R. Vozrazheniya nekotorykh uchenykh muzhey protiv izlozhennykh vyshe «Razmyshleniy» s otvetami avtora [Objections and Replies to the Meditations] // Sochineniya. V 2 t. [Works in 2 vols.]. Moscow, 1994. Vol. 2. P. 73–417. (In Russ.).

6. Clarke D. Descartes's Theory of Mind. 1st ed. Oxford: Oxford University Press, 2003. 267 p.

7. Hoffman J., Rosenkrantz G. S. Substance: Its nature and Existence. London: Routledge, 1997. 218 p.

8. Schechtman A. Substance and Independence in Descartes. *The Philosophical Review*. 2016. Vol. 125, no. 2. P. 155–204. DOI: 10.1215/00318108-3453167.

9. Swinburne R. Mind, Brain and Free Will. Oxford: Oxford University Press, 2013. 251 p.

10. Unger P. All the power in the World. Oxford: Oxford University Press, 2006. 670 p.

11. Baker L. R. Need a Christian Be a Mind/Body Dualist? *Faith and Philosophy*. 1995. Vol. 12, no. 4. P. 489–504. DOI: 10.5840/faithphil199512446.

12. Lowe E. Why my Body is not Me: The Unity Argument for Emergentist Self-body Dualism. In *Emergence in Science and Philosophy* / Eds. A. Corradini, T. O'Connor. London: Routledge, 2010. P. 127–148.

13. Swinburne R. The Evolution of the Soul. Oxford: Oxford University Press, 1986. 360 p.

14. Taliaferro C. Substance Dualism: A Defense. *The Blackwell Companion to Substance Dualism* / Eds. J. J. Loose, A. J. Louis Menuge, J. P. Moreland. Oxford: Wiley-Blackwell. 2018. P. 41–60.

15. Cottingham J. Cartesian Trialism. *Mind*. 1985. Vol. 94, no. 374. P. 218–230. DOI: 10.1093/mind/xci.374.218.

16. Hoffman P. The Unity of Descartes's Man. *The Philosophical Review*. 1986. Vol. 95, no. 3. P. 339–370. DOI: 10.2307/2185464.

17. Rozemond M. Descartes on Mind-Body Interaction: What's the Problem? *Journal of the History of Philosophy*. 1999. Vol. 37, no 3. P. 435–467. DOI: 10.1353/hph.2008.0799.

18. Richardson R. S. The 'Scandal' of Cartesian Interacnionism. *Mind*. 1982. Vol. 92, no. 361. P. 20–37. DOI: 10.1093/mind/xci.361.20.

19. Williams B. Descartes: The Project of Pure Enquiry. Hassocks: Routledge, 1978. 320 p.

20. Декарт Р. Из переписки 1643–1649 // Сочинения. В 2 т. Москва: Мысль, 1994. Т. 2. С. 489–588.

Descartes R. Iz perepiski 1643–1649 [From the Correspondence of 1643–1649] // Sochineniya. V 2 t. [Works in 2 vols.]. Moscow, 1994. Vol. 2. P. 489–588. (In Russ.).

21. Garber D. Descartes' Metaphysical Physics. Chicago: University of Chicago Press, 1992. 404 p.

22. Foster J. The Immaterial Self: A Defence of the Cartesian Dualist Conception of the Mind. London: Routledge, 1991. 312 p.

23. De Rosa R. Descartes' Causal Principle and the Case of Body-to-Mind Causation. *Canadian Journal of Philosophy*. 2013. Vol. 43, no. 4. P. 438–459. DOI: 10.1080/00455091.2013.847347.

24. Декарт Р. Мир, или Трактат о свете // Сочинения. В 2 т. Москва: Мысль, 1994. Т. 1. С. 179–249.

Descartes R. Mir, ili traktat o svete [The World, or Treatise on Light] // Sochineniya. V 2 t. [Works in 2 vols.]. Moscow, 1994. Vol. 1. P. 179–249. (In Russ.).

25. Walker R. C. S. On What We Must Think. *Contemporary Dualism: A Defense* / Eds. A. Lavazza, H. Robinson. New York: Routledge, 2014. P. 171–190.
26. Watson R. The Downfall of Cartesianism, 1673–1712: A Study of Epistemological Issues in Late 17th Century Cartesianism. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966. 159 p.
27. O'Neill E. Mind-Body Interaction and Metaphysical Consistency: A Defense of Descartes. *Journal of the History of Philosophy*. 1987. Vol. 25, no. 2. P. 227–245. DOI: 10.1353/hph.1987.0026.
28. Radner D. Is There a Problem of Cartesian Interaction? *Journal of the History of Philosophy*. 1985. Vol. 23, no. 1. P. 35–49. DOI: 10.1353/hph.1985.0012.
29. Chávez Arvizo E. Descartes's Interactionism and His Principle of Causality. *The European Legacy*. 1997. Vol. 2, no. 6. P. 959–976. DOI: 10.1080/10848779708579829.
30. Vinci T. Mind-Body Causation, Mind-Body Union and the 'Special Mode of Thinking' in Descartes. *British Journal for the History of Philosophy*. 2008. Vol. 16, no. 3. P. 461–488. DOI: 10.1080/09608780802200414.
31. Yandell D. What Descartes Really Told Elisabeth: Mind-Body Union as a Primitive Notion. *British Journal for the History of Philosophy*. 1997. Vol. 5, no. 2. P. 249–273. DOI: 10.1080/09608789708570966.
32. Alanen L. Reconsidering Descartes's Notion of the Mind-Body Union. *Synthese*. 1996. Vol. 106, no. 1. P. 3–20. DOI: 10.1007/BF00413611.
33. Павлов А. С. Субстанциальный дуализм Ричарда Суинбёрна: современное состояние и критика // Философский журнал. 2020. Т. 13, no. 3. С. 175–188. DOI: 10.21146/2072-0726-2020-13-3-175-188. EDN: TRORJB.
- Pavlov A. S. Substantial'nyy dualizm Richarda Suinbërna: sovremennoye sostoyaniye i kritika [The Substance Dualism of Richard Swinburne: Current State and Criticism]. *Philosophical Journal*. 2020. Vol. 13, no. 3. P. 175–188. DOI: 10.21146/2072-0726-2020-13-3-175-188. EDN: TRORJB. (In Russ.).
34. Мальбранш Н. Разыскания истины. Санкт-Петербург: Наука, 1997. 650 с.
- Malebranche N. Razyskaniya istiny [The Search after Truth]. Saint Petersburg, 1997. 650 p. (In Russ.).
35. Козырева О. А. Субстанциальный дуализм и приватность ментального в философии Р. Декарта: критика поверхностной интерпретации // Вестник Томского государственного университета. 2020. № 452. С. 79–87. DOI: 10.17223/15617793/452/9. EDN: OYJGPT.
- Kozyreva O. A. Substantial'nyy dualizm i privatnost' mental'nogo v filosofii R. Dekarta: kritika poverkhnostnoy interpretatsii [Substance Dualism and the Privacy of Mind in Rene Descartes's Philosophy: A Critique of the Superficial Interpretation]. *Tomsk State University Journal*. 2020. No. 452. P. 79–87. DOI: 10.17223/15617793/452/9. EDN: OYJGPT. (In Russ.).
36. Garber D. Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy Through Cartesian Science. New York: Cambridge University Press, 2000. 337 p.
37. Broughton J. Adequate Causes and Natural Change in Descartes' Philosophy. *Human Nature and Natural Knowledge* / Eds. R. S. Cohen, M. W. Wartofsky. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1986. P. 107–127.
38. Platt A. One True Cause: Causal Powers, Divine Concurrence, and the Seventeenth-Century Revival of Occasionalism. Oxford: Oxford University Press, 2020. 420 p.
39. Nadler S. Descartes and Occasional Causation. *British Journal for the History of Philosophy*. 1994. Vol. 2, no. 1. P. 35–54. DOI: 10.1080/09608789408570891.
40. Scott D. Occasionalism and Occasional Causation in Descartes' Philosophy. *Journal of the History of Philosophy*. 2000. Vol. 38, no. 4. P. 503–528. DOI: 10.1353/hph.2005.0041.
41. Gorham J. Cartesian Causation: Continuous, Instantaneous, Overdetermined. *Journal of the History of Philosophy*. 2004. Vol. 42, no. 4. P. 389–423. DOI: 10.1353/hph.2004.0066.
42. Pessin A. Descartes's Nomic Concurrentism: Finite Causation and Divine Concurrence. *Journal of the History of Philosophy*. 2003. Vol. 41, no. 1. P. 25–49. DOI: 10.1353/hph.2002.0104.
43. Schmaltz T. Descartes on Causation. Oxford: Oxford University Press, 2008. 237 p.
44. Leftow B. Time and Eternity. Ithaca: Cornell University Press, 1991. 392 p.
45. Wagner S. Descartes's Arguments for Mind-Body Distinctness. *Philosophy and Phenomenological Research*. 1983. Vol. 43, no. 4. P. 499–517. DOI: 10.2307/2107644.
46. Sprigge T. The Importance of Subjectivity. Oxford: Clarendon Press, 2011. 355 p.
47. Plantinga A. God and Other Minds. London: Cornell University Press, 2000. 288 p.
48. Ryle G. The Concept of Mind. London: Routledge, 2009. 377 p.
49. Techio J. Seeing Souls: Wittgenstein and Cavell on the «Problem of Other Minds». *Conversations: The Journal of Cavellian Studies*. 2013. No. 1. P. 63–84. DOI: 10.18192/cjcs.v0i1.953.
50. Manning G. Descartes, Other Minds and Impossible Human Bodies. *Philosophers' Imprint*. 2012. Vol. 12, no. 16. P. 1–24.
51. Lagerspetz O. Was Descartes Responsible for the Problem of Other Minds? *Philosophical Investigations*. 2025. Vol. 48, no. 3. P. 249–268. DOI: 10.1111/phin.12458.
52. Mill J. S. An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy. Boston: Adamant Media Corporation, 2004. 694 p.
53. Campbell K. Body and Mind. 2nd. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984. 168 p.
54. Rosenberg G. A Place for Consciousness: Probing the Deep Structure of the Natural World. Oxford: Oxford University Press, 2004. 325 p.
55. Campbell K. Comments on: Mark Woodhouse, 'A New Epiphenomenalism'. *Australasian Journal of Philosophy*. 1974. Vol. 52, no. 2. P. 170–173. DOI: 10.1080/00048407412341171.
56. Kim J. Lonely Souls: Causality and Substance Dualism. *Philosophy of Mind: Contemporary Readings* / Eds. T. O'Connor, D. Robb. London: Routledge, 2003. P. 65–78.
57. Cucu A. C., Pitts J. B. How Dualists Should (Not) Respond to the Objection from Energy Conservation. *Mind and Matter*. 2019. Vol. 17, no. 1. P. 95–121. DOI: 10.48550/arXiv.1909.13643.
58. Brenner A. Personal Ontology: Mystery and its Consequences. Cambridge: Cambridge University Press, 2024. 241 p.
59. Bailey A. M., Rasmussen J., Horn L. No Pairing Problem. *Philosophical Studies*. 2011. Vol. 154, no. 3. P. 349–360. DOI: 10.1007/s11098-010-9555-7.
- КОЧНЕВ Роман Леонидович**, кандидат философских наук, доцент кафедры «Философия, медиа и журналистика» Тюменского государственного университета, г. Тюмень.
SPIN-код: 7887-8053
AuthorID (РИНЦ): 961891
ORCID: 0000-0001-9064-1175
ResearcherID: AAZ-6320-2021
Адрес для переписки: r.l.kochnev@utmn.ru
- Прозрачность финансовой деятельности:** автор не имеет финансовой заинтересованности в представленных материалах и методах. Конфликт интересов отсутствует.
- Статья поступила в редакцию 16.07.2025; одобрена после рецензирования 01.11.2025; принята к публикации 06.11.2025.

KOCHNEV Roman Leonidovich, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Philosophy, Media and Journalistic Department, University of Tyumen, Tyumen.
SPIN-code: 7887-8053
AuthorID (RSCI): 961891
ORCID: 0000-0001-9064-1175
ResearcherID: AAZ-6320-2021
Correspondence address: r.l.kochnev@utmn.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 16.07.2025; approved after reviewing 01.11.2025; accepted for publication 06.11.2025.