



УДК 141

DOI: 10.25206/2542-0488-2021-6-4-124-129

А. ГЕДДЕС

Университетский колледж Лондона,
Лондон, Великобритания

Перевод с английского
В. А. СЕРМАКШЕВА

Тюменский
государственный университет,
г. Тюмень

ДУМАЙТЕ ДВАЖДЫ — ЭТО НОРМАЛЬНО: АНИМАЛИЗМ, РАЗОБЩЕННОСТЬ И САМОСТЬ

Согласно анимализму, мы состоим в отношениях нумерического тождества с человеческими животными. Для анимализма примеры разобщенности — случаи, когда человеческому животному не хватает некоторой формы психического единства, — часто считаются проблемой. Тим Бэйн недавно предложил ряд новых аргументов против анимализма, основанных на конкретном примере разобщенности, который он называет Цербером: одно животное с двумя головами, в каждой из которых заключен собственный поток сознания. Я показываю, что аргументы Бэйна ошибочны и анимализм вполне способен предложить решение для этого примера.

Ключевые слова: анимализм, пример Цербера, Я-мысли, перспектива от первого лица, тождество личности.

1. Введение. Животные существуют. Одно из многих существующих в настоящий момент животных сейчас сидит на моем стуле. Оно является представителем вида *homo sapiens* и, судя по всему, всегда было там, где был и я, и делало то, что делал я. Естественно было бы думать, что Я и есть это животное. То же самое справедливо для вас и животного (вероятнее всего, человеческого), которое сейчас находится там же, где и вы. Такие рассуждения, понимаемые буквально, ведут нас к анимализму — подходу, согласно которому каждый из нас нумерически тождественен человеческому животному.

Я считаю, что думать так вполне естественно, хотя такой образ мыслей не столь естественен для многих философов. Одной из причин для этого стал широкий спектр мысленных экспериментов, часто проводимых с целью показать, что каждый из нас должен быть каким-то иным видом сущности, пусть даже и некоторым образом связанным с человеческим животным, но определенно ему не тождественным. Некоторые из них можно условно сгруппировать в то, что называется *примерами разобщенности*: случаями, в которых человеческому животному не хватает некоторой формы психического единства. Примеры разобщенности бывают

двух видов: *синхронная* (некоторого рода разобщенность, присутствующая в один и тот же момент времени) и *диахронная* (некоторого рода разобщенность, присутствующая в разные моменты времени).

Данное исследование концентрирует свое внимание на источнике всех синхронных случаев разобщенности, примере Цербера: одном человеческом животном с двумя головами, в каждой из которых заключен собственный поток сознания¹. Недавно Тимом Бэйном был предложен ряд новых аргументов против анимализма, основанных на одном только этом примере² [2, р. 269–294]. Несостоятельность этих аргументов дает нам возможность разобраться в некоторых более широких проблемах, связанных с метафизикой опыта и природой мыслей от первого лица. Более того, подход Бэйна был поддержан Дэвидом Чалмерсом [3], так что демонстрация несостоятельности его аргументов послужит общим предостережением для тех, кто намерен использовать подобный подход в интересах достижения каких-либо существенных метафизических выводов.

2. Цербер и Я-роли. Цербер — двухголовое человеческое животное с двумя потоками сознания ST_{Π} и ST_{Λ} ³. Рассмотрим два конкурирующих описания

данного примера. Согласно первому, есть только одно $Я$: животное Цербер, обладающее обоими потоками сознания — и $ST_{П'}$ и $ST_{А}$. Согласно второму, существуют два $Я$: Цер — с потоком сознания $ST_{П'}$ и Бер — с потоком сознания $ST_{А}$. Какое из этих двух описаний корректно (если такое здесь имеется)?

Бэйн считает, что, хотя анимализм и влечет за собой первое описание, мы должны предпочесть второе, и поэтому анимализм ложен. Приводя аргументы в защиту второго описания, Бэйн опирается на методологию, поддерживаемую также и Чалмерсом (Chalmers), охарактеризовавшим её следующим образом: «Вместо того, чтобы спрашивать 'Что такое X ?', нам необходимо обратить внимание на роли, которые X играет, и понять, что играет [эти роли]. Роли, о которых здесь идет речь, в принципе могут быть свойствами любых видов: сосредотачивая свое внимание на свойствах, которые мы хотим, чтобы X имел, мы тем самым выясняем, что именно обладает такими свойствами» [3, р. 538]. В примере Бэйна X — это $Я$, и он выделяет три роли⁴ [2, р. 269–270]. Во-первых, роль *владельца* — быть обладателем своих ментальных состояний. Во-вторых, роль *референта* — быть объектом мыслей от первого лица. В-третьих, роль *перспективы* — быть тем, кто имеет собственную точку зрения на мир. Вопрос лишь в том, играет ли Цербер все эти три роли в отношении обоих потоков сознания — как $ST_{П'}$ так и $ST_{А}$?

Для всех трех ролей Бэйн дает отрицательный ответ. Ниже я поочередно разбираю его аргументы по каждой из этих ролей в отдельности.

3. Роль владельца. Способен ли Цербер играть роль владельца? Бэйн думает, что положительный ответ ведет нас к неприемлемой ревизионистской метафизике [2, р. 271–271]. Предположим, что поток сознания $ST_{П}$ свидетельствует о наличии боли, а $ST_{А}$ — нет. Для того, чтобы иметь полное описание подобной ситуации, анималист должен был бы заменить утверждение 'Церберу больно' утверждением 'Цербер испытывает боль в потоке сознания $ST_{П}'$. В противном случае не было бы никакой возможности зафиксировать тот факт, что у Цербера есть поток сознания, в котором он не чувствует боли. Однако подобная замена, как считает Бэйн, делает данные нам в опыте переживания не двуместными отношениями между $Я$ и объектами нашего опыта, а трехместными — между $Я$, объектами нашего опыта и потоками сознания, вынуждая нас тем самым пересмотреть привычную концепцию опыта⁵. На самом деле, продолжает он, ничто не мешает нам считать сами эти потоки сознания подлинными владельцами ментальных состояний. Утверждение о существовании Цера и Бера — единственный способ избежать нежелательной ревизии: Цер испытывает боль, а Бер — нет.

Такая линия аргументации спорна во многих отношениях. Начнем с того, что анималисты не обязаны навязывать нам релятивизацию. Рассмотрим это описание: 'Церберу больно. $ST_{П}$ свидетельствует о наличии боли. $ST_{А}$ — нет'. Оно никак не связано с релятивизацией потоков сознания и, видимо, могло бы служить примером полного описания. Рассматривая подобную ситуацию в более общей форме, анималист имеет право утверждать, что в случаях, когда любой из имеющихся потоков сознания — либо $ST_{П'}$ либо $ST_{А}$ — включает в себя переживание e вида M , Цербер считает, что оба потока его сознания владеют *простым и непосредственным образом* e , так же как и опытом вида M .

Это идеально согласуется с утверждением о том, что один поток содержит в себе e , или опыт вида M , в то время как другой — нет⁶. Цербер действительно может владеть в один и тот же момент времени неограниченным числом переживаний с противоречивым содержанием, либо даже вполне согласованными двойными переживаниями. Подобная возможность может казаться сколь угодно странной. Однако ожидать меньшего нам и стоило; ведь, в конце концов, Цербер — странное существо.

Даже если бы анималисты навязали нам релятивизацию, она вовсе не требовала бы неприемлемой ревизии в предлагаемом Бэйном виде. Во-первых, было бы ошибочным думать, что в этом случае потоки сознания косвенно рассматриваются как кандидаты на роль владельцев. Чтобы в этом убедиться, рассмотрим другой пример релятивизации. В некоторых случаях эндурантисты⁷ склонны релятивизировать экземпляры конкретных свойств относительно разных моментов времени. Но было бы абсурдным считать, что это, в сущности, означало бы трактовать сами моменты времени в качестве вещей, которым мы обычно приписываем свойства, например, *быть зеленым*.

Во-вторых, степень неприемлемости любой ревизии, несомненно, зависит от степени приемлемости результатов отказа от нее. В данном случае, однако, нет никаких препятствий для принятия в высшей степени ревизионистского утверждения о вещах, способных обладать переживаниями. Бэйн, например, в качестве вывода собственных аргументов берется защищать представление о $Я$, согласно которому оно является всего лишь виртуальной сущностью⁸ [2, р. 289–293]. Так что не вполне понятно, какие принципиальные мотивы должны побудить нас относиться к любой другой форме ревизии исключительно как к неприемлемой?

Мне кажется, что именно в этом скрывается основная проблема подхода Бэйна. Нам следует помнить наш ключевой вопрос: что играет роль владельца по отношению к $ST_{П}$ и $ST_{А}$? Чтобы дать на него ответ, подход Бэйна обращается только лишь к актуальной на данный момент времени концепции подобной роли. Но разве наши представления о вещах, способных обладать переживаниями, не должны формировать представления о самом опыте? Ведь на самом деле представления о природе таких вещей могут оказаться намного более надежными [firmer], чем представления о природе опыта. И если это так, то именно ответ на наш ключевой вопрос должен определять концепцию роли владельца, а не наоборот. Проще говоря, подход Бэйна, кажется, переворачивает всё вверх тормашками. Ниже я к этому еще вернусь.

4. Роль референта. Может ли Цербер ее играть? Бэйн считает, что нет, и его аргумент выглядит следующим образом [2, р. 272–274]. Предположим, что в каждом $ST_{П}$ и $ST_{А}$ есть мысли, которые 'подобны' $Я$ -мыслям [I-thoughts]; будем называть их ' $Я$ -мыслями', пока не установлен их настоящий статус. Бэйн выделяет четыре причины, согласно которым такие $Я$ -мысли должны отличаться от подлинных $Я$ -мыслей Цербера.

Во-первых, осознанные $Я$ -мысли обычно доступны для соединения. Но если, к примеру, Цербер думает {*Мне** жарко} только в $ST_{П}$ и {*Я** голоден} только в $ST_{А}$, он не сгенерирует мысль {*Мне** жарко, и *Я** голоден}. Во-вторых, $Я$ -мысли субъекта обычно чувствительны к его переживаниям. Но если Цербер испытывает чувство жажды только в $ST_{П}$ и ду-

мает {Я* не испытываю жажды} только в ST_A , он не станет менять свою мысль в ST_A на противоположную — {Я* испытываю жажду}. В-третьих, Я-мысли субъекта обычно встраиваются в практические размышления, иницируя и направляя его поведение. Но если Цербер думает {Я* должен стараться не рассыпать сахар} только в ST_H и {Я* рассыпаю сахар} только в ST_A , то он не сформирует намерения прекратить рассыпать сахар. В-четвертых, для субъекта было бы иррациональным иметь явно противоречивые Я-мысли. Но если у Цербера есть переживание жара в ST_H так же как и переживание холода в ST_A , для него было бы вполне рациональным иметь убеждение {Мне* жарко} в ST_H и убеждение {Мне* не жарко} в ST_A .

Все это, по мнению Бэйна, показывает, что Я-мысли Цербера не способны играть функциональную роль Я-мыслей. И хотя подлинные Я-мысли, по его словам, тоже иногда бывают вырожденными и не способными функционировать так, как необходимо, для Я-мыслей подобное просто-напросто невозможно. Отсюда следует, что они не подчиняются нормам, которые регулируют Я-мысли, а значит, таковыми и вовсе не являются. Тем самым Бэйн приходит к следующему утверждению: «Цербер способен думать о себе посредством множества моделей представления (как о Цербере; как о существе, которое он видит в зеркале; как о любимом сыне своей матери), но он не может это делать, используя Я-мысли, — он не может думать о себе как о себе самом» [2, р. 274]. Пусть даже он и не завершает этим свою аргументацию, вывод, который мы должны принять, очевиден: Цербер не играет роли референта. В свою очередь, это дает нам основания считать, что здесь есть два Я: Цер и Бер, каждый из которых играет роль референта по отношению к одному из потоков сознания; Я-мысли в ST_H являются подлинными Я-мыслями Цера, а Я-мысли в ST_A являются подлинными Я-мыслями Бера.

Подобные взгляды сталкиваются со множеством проблем. Для начала отметим, даже в рамках подхода Бэйна, Я-мысли Цербера будут обладать рядом свойств, которые мы обычно принимаем за отличительные признаки Я-мыслей: они гарантируют существование референта, всегда указывают на своего мыслителя, определенные основания (вроде интроспекции) делают их невосприимчивыми к ошибкам из-за неправильной идентификации и многое другое. (По крайней мере, любой аргумент в пользу того, что Я-мысли обладают либо не обладают такого рода свойствами, кажется нам очевидным аналогом для соответствующего аргумента о свойствах Я-мыслей Цербера). Иными словами, есть очень веские причины полагать, что Я-мысли Цербера являются на самом деле подлинными Я-мыслями. Этого должно быть вполне достаточно, чтобы мы поставили аргумент Бэйна под сомнение. Функционал Я-мыслей может быть открыт нами только посредством выявления мыслей от первого лица и последующего изучения роли, которую они играют.

Нельзя определить, какие именно мысли являются примерами Я-мыслей при помощи исследования их функционала. Если Я-мысли Цербера обладают отличительными признаками подлинных Я-мыслей без наличия типичного для них функционала, то это скорее повод для ревизии наших представлений о функциональной роли Я-мыслей, нежели основания для вывода о том, что Я-мысли Цербера таковыми не являются.

При условии, что сказанное нами выше имеет смысл, было бы разумным потребовать представить альтернативные характеристики для функционала Я-мыслей (или скорее для тех компонентов, которые выделяет сам Бэйн). И здесь, мне кажется, мы имеем, как минимум, два варианта. Во-первых, можно настаивать на том, что актуальная характеристика даже в её нынешнем виде более или менее приемлема. Чтобы понять, как она может работать, рассмотрим примеры доступного соединения некоторых Я-мыслей в потоках сознания Цербера. Конечно, такие мысли, как {Мне* жарко} в ST_H и {Я* голоден} в ST_A , не доступны для соединения. Но мысли {Мне* жарко} в ST_H и {Я* хочу пить} в ST_H — доступны. Было бы откровенной ложью утверждать без каких-либо оговорок, что Я-мысли Цербера не способны генерировать соединения. Точно так же было бы ложным думать, что они не чувствительны к его переживаниям, или что они не встраиваются в его практические размышления, или что для Цербера не было бы иррациональным иметь явно противоречивые Я-мысли. Нет сомнений, что Я-мысли Цербера не могут генерировать некоторые соединения (или проявлять чувствительность к некоторым его переживаниям и пр.) в случаях, когда соответствующие мысли (переживания и пр.) расположены в разных потоках сознания. Но это только означает, что они не следуют нормам, которые идеальным образом регулируют наши собственные Я-мысли, а не то, что они не способны им следовать.

Во-вторых, мы можем охарактеризовать роль, которую должны играть Я-мысли, в терминах потоков, а не субъектов. Если Я-мысли субъекта и должны взаимодействовать выделенными Бэйном способами, они обязаны это делать не со всеми ко-субъективными [co-subjective] ментальными состояниями, а лишь с ко-потоковыми [co-streamal]. Вполне возможно, чтобы каждый конкретный экземпляр мыслей и переживаний субъекта возник бы в одном отдельном потоке — в таких случаях оба требования были бы эквивалентны. Но главное, чему нас может научить пример Цербера, так это то, что, когда речь заходит о подлинных Я-мыслях, имеет значение лишь поведение в отношении к ко-потоковым мыслям и переживаниям.

В интересах аргументации, давайте предположим, что для Я-мыслей действительно требуется функционал, которого так не хватает Я-мыслям Цербера. Разве в этом случае Цербер не способен играть роль референта? Кажется, что так и есть, ведь в потоках сознания ST_H или в ST_A не может быть ни одной Я-мысли, объектом которой он мог бы быть. Однако это дает нам основание отвергнуть анимализм только в том случае, если роль референта все-таки должна быть кем-то сыграна, поскольку лишь в этом случае мы будем вынуждены утверждать, что её играют Цер и Бер. Иными словами, нам требуется какая-то веская причина, чтобы думать, что Я-мысли должны наделяться соответствующим функционалом, а значит, и быть в конце концов подлинными Я-мыслями. Но ни одной такой причины нам не предоставили.

Отступив на шаг назад, мы заметим, что Бэйн полагается на два основания, которые на самом деле находятся в противоречии. С одной стороны, ему необходима исходная интуиция о том, что Я-мысли в ST_H и в ST_A являются Я-мыслями. С другой стороны, ему требуется твердая установка, что Я-мысль считается таковой, только если она обла-

дает функционалом с выделенными им очень специфическими компонентами. Однако в той мере, в которой последнее основание верно, открывается и перспектива появления мыслей, имеющих так много общего с *Я*-мыслями, что исчезает любая возможность найти обоснование для каких-либо интуиций, предписывающих нам относить *Я*-мысли Цербера в ST_{Γ} и в ST_{Δ} скорее к одному виду, нежели к другому.

В таком случае анималист может просто утверждать, что *Я*-мысли Цербера — идеальный пример квазимышления от первого лица [quasi-first-person thought]. Назовем мысли такого особого рефлексивного типа '*У*-мыслями' [Y-thoughts]. Как уже указывалось выше, *У*-мысли будут обладать большинством отличительных признаков *Я*-мыслей, но иметь немного иной функционал, определяемый, возможно, в терминах ко-поточкового, а не ко-субъективного взаимодействия. Поэтому, даже если Цербер и будет играть роль референта, он сыграет роль *У*-референта: он будет объектом *У*-мыслей.

Цитируемый пассаж, которым Бэйн завершает изложение своего аргумента, кажется, призван был подчеркнуть нечто абсурдное во взглядах, которые, как он считает, навязаны анималистам. Но теперь мы видим, что его представления об этом не отличаются полнотой: ведь, хотя Цербер и не может думать о себе при помощи подлинных *Я*-мыслей, он все же 'представлен себе особым и примитивным образом, каким он не представлен никому другому', а именно посредством *У*-мыслей⁹. Его способность к рефлексивным мыслям может сильно отличаться от нашей, однако, нельзя сказать, что она полностью попорвана [improverished].

Несмотря на все отличия, нам кажется более предпочтительным принимать *Я*-мысли Цербера за *Я*-мысли. Подход Бэйна вынуждает его думать иначе, только потому что он излагает наше понимание роли референта, включая природу *Я*-мыслей, как нечто, высеченное в камне. Но точно так же, как мы должны позволить лучшему кандидату на роль владельца определять метафизику нашего опыта, лучший кандидат на роль референта должен направлять наши описания *Я*-мыслей.

5. Роль перспективы. Я не буду подробно рассматривать данную роль; лишь вкратце упомяну о ней для полноты картины. Аргумент Бэйна здесь довольно прост: поскольку не существует сущности вроде Цербера, «Цербер, как таковой, не обладает феноменальными перспективами» [2, р. 274].

Трудно понять, что нам предлагается с этим делать. Несомненно, это нужно читать так: Цербер, как таковой, не имеет *ни одной* феноменальной перспективы. Разумно предположить, что обладание феноменальной перспективой требует всего лишь наличия некоторых сознательных состояний, которые просто конституируют её в потоке сознания. Согласно анималистам, у Цербера целых два потока сознания. Так что, Цербер определенно должен обладать двумя такими перспективами, а значит, и дважды играть требуемую роль. Подобно Парфиту, нам просто следовало бы заметить: «Как двойной успех может обернуться неудачей?» [5, с. 95]. И тот факт, что нет никакой 'единой сущности', вроде Цербера, не имеет никакого значения.

6. Заключение. Из всего этого можно извлечь два основных урока. Во-первых, анимализм может представить адекватное описание для примеров человеческих животных с двумя потоками сознания. Во-вторых, с метафизической точки зрения, подход

и аргументы Бэйна способны вводить нас в заблуждение.

Теперь должно стать ясным, в чем именно я вижу здесь проблемы. Подход Бэйна переоценивает значимость наших представлений о ролях, которые вещи должны играть. Например, то, что необходимо, как мы думаем, для роли владельца, само по себе является гибким, ведь нам еще неизвестна точная природа опыта. Необходимы некоторые компромиссы между нашим представлением о ролях, которые вещи должны играть, и пониманием играющих эти роли вещей. И в тех случаях, когда наше понимание вещей оказывается гораздо более надежным, чем представление об играемых ими ролях, мы должны позволить самим вещам направлять наши рассуждения.

Также должно быть понятным, что альтернативный подход свидетельствует в пользу анимализма. Человекоподобные существа вокруг нас, как правило, играют *Я*-роли, и биология говорит нам, что эти существа — животные определенного вида. Нам следует просто признать, что подобные животные действительно играют эти роли, и принять любые метафизические выводы, которые будут из этого следовать¹⁰. Разумеется, если мы сможем показать, что нет никакого разумного способа понять, почему они должны играть эти роли, мы будем вынуждены признать, что вместо них *Я*-роли играют какие-то другие существа. Однако, по крайней мере, пример с Цербером ничего подобного нам не показывает.

Благодарности

Огромная благодарность Рори Маддену за комментарии. Кроме того, я признателен своей аудитории в Стирлинге и Будапеште. Также я хотел бы выразить свою благодарность за финансовую поддержку кафедре философии Университетского колледжа Лондона.

Примечания

¹Вероятно, что каждое человеческое существо, имеющее две головы, скорее всего, было бы не одним животным, а парой сиамских близнецов. В интересах данного исследования я проигнорирую подобные опасения. Рассматриваемые ниже аргументы требуют только того, чтобы два отдельных потока сознания не могли бы сливаться в один общий. Головы же нам необходимы лишь для яркого акцента на этом важном условии.

²Данный пример позаимствован из работы Питера ван Инвагена [1, р. 191–212]. Бэйн прямо нигде не указывает, является ли Цербер человеком. Хотя для того, чтобы иметь какое-либо отношение к анимализму, всякое существующее в нашем примере *Я* должно быть в соответствующем смысле 'одним из нас'. А для этого необходимо, чтобы Цербер был человеческим животным.

³Я предполагаю, что оба потока сознания — и ST_{Γ} и ST_{Δ} — в равной и достаточной степени хорошие кандидаты на право принадлежать Церберу. Обратите внимание, что здесь речь идет о тонком смысле 'принадлежности', вполне совместимом с потоками, принадлежащими Церберу, в которых он владеет своими состояниями только лишь производно, (скажем) посредством конституирования владельца(ев) этих состояний.

⁴Чалмерс имеет возможность принять концепцию *Я* в качестве 'основания' [3, р. 543–557], и поэтому он мог бы в данном случае не одобрить использование подобной методологии.

⁵Довольно сомнительно, что мы обычно постигаем свой опыт в качестве двуместных отношений между нашим *Я*

и объектами опыта. (Что за объект мы переживаем, когда испытываем головокружение? Или гнев? Или приподнятое настроение?) Хотя и вполне правдоподобно не думать о наших переживаниях как о сущностях, связанных с потоками сознания, а это все, что от нас требует данный аргумент.

⁶Сравните такое утверждение со следующим: если какое-либо из двух моих легких содержит в себе опухоль, я *простым и непосредственным образом* обладаю данной опухолью, даже если она находится только в моем правом легком, а в левом её нет [ср. с этим также: 1, p. 196–202].

⁷Эндурантизм — метафизическая презумпция, согласно которой всякая вещь в каждый момент времени своего существования присутствует целиком и полностью. Альтернативная метафизическая презумпция — пердурантизм, напротив, предполагает, что в каждый момент времени существования всякой вещи присутствует только лишь одна её пространственно-временная часть, сама же вещь является простой мерологической суммой всех своих пространственно-временных частей. (Прим. переводчика.)

⁸Данный взгляд сам по себе очень плохо согласуется с предполагаемой неприкосновенностью привычной для нас концепции опыта. Разве мы обычно не думаем об опыте как о переживаниях, которыми обладают некие реальные сущности? И если это так, почему тогда мы считаем, что наша привычная концепция опыта должна определять именно метафизику отношений, но не самих связанных этими отношениями вещей [relata]?

⁹Здесь мы имеем дело с хорошо знакомой характеристикой представлений от первого лица Фреге [4, с. 38]; в равной степени она применима и к способам представлений, задействованным в У-мыслях.

¹⁰В основе всего этого лежит знакомая позиция (в различных формах её можно найти у Крипке [6], Патнэма [7], Льюиса [8, 9]), согласно которой термин сохраняет свою способность указывать на вещи, несмотря на ошибки в их описаниях либо наличие чрезмерной идеализации в наших представлениях о них. Подобная позиция применима к терминам 'опыт', 'Я-мысли' и 'человеческое Я' в той же самой степени, что и к таким терминам, как 'вода' или 'золото'.

Библиографический список

1. Inwagen P. Material Beings. Ithaca: Cornell University Press, 1990. 300 p.
2. Bayne T. The Unity of Consciousness. Oxford: Oxford University Press, 2010. 341 p.
3. Chalmers D. Verbal Disputes // The Philosophical Review. 2011. Vol. 120, Issue 4. P. 515–566. DOI: 10.1215/00318108-1334478.

4. Фреге Г. Мысль: логическое исследование: моногр. / пер. с немец. В. А. Суровцев // Логико-философские труды. Новосибирск: Сибирское университетское изд-во, 2008. С. 28–54. ISBN 978-5-379-00760-7.

5. Парфит Д. Тожество личности = Parfit D. Personal Identity / пер. с англ. Р. Л. Кочнева // Омский научный вестник. Серия Общество. История. Современность. 2019. Т. 4, № 2. С. 94–107. DOI: 10.25206/2542-0488-2019-4-2-94-107.

6. Kripke S. A. Naming and Necessity. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001. 172 p.

7. Патнэм Х. Значение 'значения' / пер. с англ. Л. Б. Макеевой, О. А. Назаровой, А. Л. Никифорова // Философия сознания. Москва: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 164–235.

8. Lewis D. New Work for a Theory of Universals // Australasian Journal of Philosophy. 1983. Vol. 61, Issue 4. P. 343–377. DOI: 10.1080/00048408312341131.

9. Lewis D. Putnam's Paradox // Australasian Journal of Philosophy. 1984. Vol. 62, Issue 3. P. 221–236. DOI: 10.1080/00048408412340013.

Сведения о переводчике:

СЕРМАКШЕВА Валерия Александровна, бакалавр по направлению «Биология» Института биологии. Адрес для переписки: lerasermaksheva04841@gmail.com

Источник перевода:

Geddes A. Think Twice, It's All Right: Animalism, Disunity and the Self // Proceedings of the Aristotelian Society. Vol. 113, Issue 3_pt_3. P. 371–380. DOI: 10.1111/j.1467-9264.2013.00359.x.

Ссылка на полный текст статьи: https://academic.oup.com/aristotelian/article-abstract/113/3_pt_3/371/1821754?redirectedFrom=fulltext

Для цитирования

Геддес А. Думайте дважды — это нормально: анимализм, разобщенность и самость = Geddes A. Think Twice, It's All Right: Animalism, Disunity and the Self / пер. с англ. В. А. Сермакшевой // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. 2021. Т. 6, № 4. С. 124–129. DOI: 10.25206/2542-0488-2021-6-4-124-129.

Перевод поступил в редакцию 25.06.2021 г.

© А. Геддес

THINK TWICE, IT'S ALL RIGHT: ANIMALISM, DISUNITY AND THE SELF

According to animalism, each of us is numerically identical to a human animal. Disunity cases — cases in which a human animal lacks some form of mental unity — are often thought to pose a problem for animalism. Tim Bayne has recently offered some novel arguments against animalism based on one particular disunity case, namely Cerberus: a single animal with two heads, each housing its own stream of consciousness. I show that Bayne's arguments are flawed, and that animalism is capable of handling the case.

Keywords: animalism, the case of Cerberus, I-thoughts, the first-person perspective, personal identity.

Acknowledgments

Many thanks to Rory Madden for comments. Thanks also to audiences in Stirling and Budapest. Financial support from the UCL Philosophy Department is gratefully acknowledged.

References

1. Inwagen P. *Material Beings*. Ithaca: Cornell University Press, 1990. 300 p. (In Engl.).
2. Bayne T. *The Unity of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2010. 341 p. (In Engl.).
3. Chalmers D. Verbal Disputes // *The Philosophical Review*. 2011. Vol. 120, no. 4. P. 515–566. DOI: 10.1215/00318108-1334478. (In Engl.).
4. Frege G. Mysl': logicheskoye issledovaniye [The Thought: A Logical Inquiry] / trans. from Germ. V. A. Surovtsev // *Logiko-filosofskiye trudy* [Logical and Philosophical Works]. Novosibirsk, 2008. P. 28–54. ISBN 978-5-379-00760-7. (In Russ.).
5. Parfit D. Tozhdestvo lichnosti [Personal Identity] / trans. from Engl. R. L. Kochnev // *Omskiy nauchnyy vestnik. Seriya: Obshchestvo. Istoriya. Sovremennost'. Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity*. 2019. Vol. 4, no. 2. P. 94–107. DOI: 10.25206/2542-0488-2019-4-2-94-107. (In Russ.).
6. Kripke S. A. *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001. 172 p. (In Engl.).

7. Putnam H. Znacheniyе 'znacheniya' [The Meaning of 'Meaning'] / trans. from Engl. L. B. Makeeva, O. A. Nazarova, A. L. Nikiforov // *Filosofiya soznaniya. Philosophy of Mind*. Moscow, 1999. P. 164–235. (In Russ.).

8. Lewis D. New Work for a Theory of Universals // *Australasian Journal of Philosophy*. 1983. Vol. 61, Issue 4. P. 343–377. DOI: 10.1080/00048408312341131. (In Engl.).

9. Lewis D. Putnam's Paradox // *Australasian Journal of Philosophy*. 1984. Vol. 62, Issue 3. P. 221–236. DOI: 10.1080/00048408412340013. (In Engl.).

About the translator:

SERMAKSHEVA Valeriya Aleksandrovna, Bachelor in Biology, Institute of Biology.
Address correspondence: lerasermaksheva04841@gmail.com

For citations

Geddes A. Think Twice, It's All Right: Animalism, Disunity and the Self / trans. from Engl. V. A. Sermaksheva // *Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity*. 2021. Vol. 6, no. 4. P. 124–129. DOI: 10.25206/2542-0488-2021-6-4-124-129.

Received June 25, 2021.

© A. Geddes