

Колледж всех душ,
Оксфордский университет,
Оксфорд, Великобритания

Перевод с английского
У. В. ДОБРОНРАВОВА

Омский автобронетанковый
инженерный институт,
г. Омск

МЫ — НЕЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ СУЩЕСТВА¹

В статье представлен сравнительный анализ неолоккеевских (Шумейкер, Парфит, Льюис) и анималистских (Олсон, Сноуден, Картер) теорий тождества личности. Критически рассматривается ряд ключевых возражений против психологического критерия (проблема слишком многих мыслителей, проблема слишком многих личностей, проблема мыслящих частей и др.). Базовые интуиции анимализма опровергаются при помощи представлений о телесно воплощенной личности (МакМахан).

Ключевые слова: телепорт, тождество личности, человеческое существо, мозг, анимализм, психологический критерий.

1. Начнем с мысленного эксперимента. Допустим, здесь, на Земле, я захожу в *Телепорт*. Я нажимаю кнопку, и машина уничтожает мое тело, фиксируя точное состояние всех его клеток. Эти данные с помощью радиосигнала отправляют на Марс, где другая машина из органических материалов воссоздает точную копию моего тела. Очнувшись на Марсе, такая личность помнит все события моей жизни, вплоть до момента нажатия кнопки, так же как и во всем остальном она в точности походит на меня.

Некоторые из тех, кто задумывался о подобных экспериментах, убеждены в том, что на Марсе окажусь именно я. Они считают, что телепорт — всего лишь самый быстрый способ перемещаться в пространстве. Другие же, напротив, считают, что, выбирая телепортацию, я тем самым совершаю непоправимую ошибку. По их мнению, очутившаяся на Марсе личность — просто моя Реплика.

Подобные разногласия на самом деле касаются вопросов тождества личности. Для понимания их причин нам следует выделить два вида тождества [sameness]. Очевидно, что два черных бильярдных шара могут быть качественно тождественны друг другу, или быть абсолютно одинаковыми. Нумерически, однако, они не тождественны друг другу, поскольку не являются одним и тем же шаром. Если я выкрашу один из этих шаров в красный цвет, он больше не будет качественно тождественен самому себе, хотя нумерически и останется тем же самым шаром. Рассмотрим теперь следующее утверждение: «После аварии она перестала быть собой». Это утверждение затрагивает оба смысла тождества, поскольку оно говорит, что *она*, оставаясь одной и той же личностью, больше не является *собой*. В таком утверждении нет противоречия, ведь сказанное означает, что характер упомянутой личности претерпел изменения. Оставаясь нумерически

тождественной самой себе, качественно эта личность стала иной.

Обсуждая вопросы тождества личности, люди часто говорят о том, какой личностью некто является или желает быть. Такие вопросы, например, связаны с личностным кризисом [identity crisis]. Но я намерен обсудить вопросы, которые касаются нумерического тождества, ведь именно на нем основаны все наши планы на будущее. Я могу считать, что после свадьбы я стану совсем другой личностью. Однако это не превращает брак в смертельное событие. Как бы сильно я ни менялся, я все же выживаю, если тот, кто является мной, продолжает свое существование. В мысленном эксперименте с телепортом моя Реплика на Марсе качественно была бы тождественна мне, но, по мнению скептика, мной *не являлась бы*. Я просто-напросто прекратил бы свое существование. Естественно, мы считаем, что это очень важно для нас.

В вопросах нумерического тождества мы используем два имени или описания, спрашивая относятся ли они к одной и той же личности. В большинстве случаев мы описываем людей в разные моменты времени. Разговаривая по телефону, например, можно было бы спросить, является ли наш собеседник той же самой личностью, что и вчера. Для ответа на подобные вопросы мы должны иметь представление о *критерии* тождества личности во времени, под которым я подразумеваю связь между личностями, существующими в разные моменты времени, что и делает их одной и той же личностью. Также можно было бы спросить, какого рода сущностями мы *являемся*, ведь разные сущности по-разному поддерживают непрерывность своего существования.

Представления о том, кем мы являемся и каким образом поддерживаем непрерывность своего существования, условно делятся на три группы. В со-

ответствии с первой группой представлений, либо все мы являемся душами, либо — обладаем ими в качестве своей сущностной основы. Душа — это нематериальная делящаяся во времени неделимая сущность, существование которой подчиняется ультимативному принципу «все или ничего». Даже если мы не верим в нематериальные души, многие из нас придерживаются похожих представлений о себе и собственном личном тождестве. Это было бы вполне оправданно лишь в том случае, если бы некоторые такие представления оказались истинными. И хотя подобные взгляды не лишены смысла и могли бы быть истинными, я не собираюсь обсуждать их здесь, поскольку мы имеем весомые свидетельства в пользу того, что они таковыми не являются.

Вторая группа представлений о нашей сущности может быть названа *локкеанской*. Согласно знаменитому определению Локка, личность — «разумное мыслящее существо, которое имеет разум и рефлексии и может рассматривать себя как себя, как то же самое мыслящее существо, в разное время и в различных местах» [1, с. 387]. Локкеанский критерий тождества личности обращается к психологической преемственности [psychological continuity], которая существует в приведенном выше мысленном эксперименте между мной и моей Репликой.

Ранее я уже защищал локкеанские взгляды, именуя такой подход *узким, основанным на мозге психологическим критерием тождества* [the Narrow, Brain-Based Psychological Criterion]. В соответствии с данным критерием, если некая личность в будущем окажется единственным [uniquely] психологическим преемником меня такого, каким я являюсь в настоящем, и у этой преемственности будет естественная основа в виде достаточного объема того же самого мозга, — тогда эта личность будет мной. Если же некая личность в будущем не была бы единственным психологическим преемником меня такого, каким я являюсь сейчас, и при этом не имела бы достаточного объема того же самого мозга, — тогда эта личность *не* являлась бы мной. Во всех остальных случаях мы не сможем ответить на вопрос, будет ли эта личность в будущем мною? И никаких здесь других знаний нам не требуется.

Согласно этим взглядам, моя Реплика не будет мной, потому что у нее нет моего мозга. Однако, как я утверждал, это — не важно, поскольку быть сперва уничтоженным, а затем реплицированным ничем не хуже обычного выживания. Позже я ненадолго вернусь к этому утверждению. Третья группа представлений относительно нашей личности обращается не к психологической, а к биологической преемственности [biological continuity]. Подобные взгляды обычно называют *анимализмом*.

Рассматривая эти разногласия, я сначала опишу некоторые возражения анималистов в отношении локкеанских взглядов, которые в шестидесятые, семидесятые и восьмидесятые годы были выдвинуты Шумейкером, Куинтоном, Перри, Льюисом и мною. По мнению Сноудона, Олсона и других анималистов, мы, локкеанцы, ничего не говорим о человеческих существах, или, используя менее двусмысленное выражение, о человеческих животных, которыми себя считают многие из нас.

Если личность, согласно Локку, является сущностью, способной размышлять о себе самой, непрерывное существование которой необходимым образом связано с психологической преемственностью, — тогда человеческий эмбрион или плод личностями не являются. Тем не менее они явля-

ются, или становятся, человеческими животными. И тело такого животного, по утверждениям локкеанцев, впоследствии становится телом локкеанской личности. Анималисты спрашивают: что же тогда происходит с человеческим животным? Для локкеанцев в этом случае было бы удобным признать, что животное удаляется со сцены, прекращает свое существование и оставляет тело под исключительным контролем вновь возникшей личности. Однако этого не происходит. Большинство человеческих животных продолжает свое существование; они начинают мыслить и обладать другими переживаниями. Таким образом, если локкеанцы проводят различие между личностью и человеческим животным, из этого следует, что всякий раз, когда личность мыслит о чем-либо, человеческое животное мыслит о том же самом. В каждом акте мышления принимают участие два разных мыслителя. Такой вывод кажется абсурдным. Как пишет Макдауэлл, «разумеется, здесь нельзя говорить о том, что есть две отдельные жизни — жизнь человеческого существа... и жизнь личности». Это называется *проблемой слишком многих мыслителей* [The Too Many Thinkers Problem] [2, p. 237].

В данном случае также уместно говорить об *эпистемической проблеме*. Ведь если мои мысли принадлежат двум разным существам — животному и личности, то откуда мне знать, кем именно из них я на самом деле являюсь? Если я считаю себя личностью, анималисты могут возразить, что я ошибаюсь, поскольку на самом деле я — животное.

Существует и третья проблема. Сноудон отметил, что человеческие животные в определении Локка рассматриваются [qualify] в качестве личностей [3, p. 90]. Поэтому, если локкеанцы проводят различие между личностью и человеческим животным, они должны признать, что все наши мысли и другие переживания принадлежат двум отдельным личностям, одна из которых также является животным. Такое возражение может показаться решающим, поскольку оно подрывает весь смысл локкеанского различия. И это называется *проблемой слишком многих личностей* [The Too Many Persons Problem].

Некоторые локкеанцы предложили ответы на подобные возражения. Шумейкер, например, утверждал, что если мы считаем, будто животные являются сущностями, критерий тождества которых является биологическим и требует непрерывного существования большей части их тел, то такие животные не могут думать или переживать другие психические состояния, поскольку понятия, относящиеся к психическим состояниям, применимы только к сущностям, критерий тождества которых является психологическим. И хотя может показаться, что у этих человеческих животных есть мысли и переживания, — на самом деле это не так².

Бейкер, в свою очередь, утверждает, что животное и личность являются обладателями одного и того же тела. Такое обстоятельство наделяет их особым онтологическим статусом, позволяя им быть одной и той же сущностью, и одновременно — двумя разными. По этой причине, согласно Бейкеру, даже если и существуют, строго говоря, два разных мыслителя, принимающих участие в актах нашего мышления, мы можем считать их одним целым [5].

Мы также можем принять различие между понятиями, которые являются *субстанциальными сорталями* [substance sortals], применимыми к некоторой устойчивой сущности до тех пор, пока она

сохраняет свое существование, и *фазовыми сорталями* [phase sortals], которые обозначают некоторую сущность в настоящий момент времени, если и только если она обладает определенными свойствами. Двумя примерами таких фазовых сорталей служат понятия подростка и гусеницы. Когда нам исполняется 20 лет, мы перестаем быть подростками, однако при этом мы не прекращаем свое существование. Гусеницы также не перестают существовать, когда становятся бабочками.

Ранее я уже предлагал локкеанцам в ответ на возражения анималистов заявить, что понятие личности — это просто еще одна фазовая сорталя [6]. Это означает, что мы являемся человеческими животными и начинаем свое существование с момента образования эмбриона или плода, хотя тогда мы еще и не были Локкеанскими личностями. И если бы, повредив мозг, мы необратимым образом лишились своего сознания, то мы продолжили бы свое существование, хотя и прекратили бы быть личностями. Одна из целей Локка состояла в том, чтобы дать такое определение личности, которое наиболее полно отражает наши практические и моральные верования. «Личность, — пишет Локк, — это юридический термин [forensic term]» [1, с. 400. — Прим. переводчика], применяемый только к разумным существам, обладающим ответственностью. В этой части можно было бы согласиться с локкеанскими взглядами, признав тем самым, что мы имеем соответствующие причины для наших действий и определенные принципы применимы к нам только тогда, когда мы являемся личностями. Например, я могу показать ультразвуковое изображение эмбриона или плода и сказать: «Вот я. Это был я», — добавив при этом, что, поскольку я в тот момент еще не был личностью, ни один врач не совершил бы преступления, убив меня». Аналогичные утверждения мы могли бы сделать и о понятии человеческого животного. Можно было бы говорить, что, подобно тому, как желудь с одним зеленым побегом — это еще не дуб, эмбрион также еще не является человеческим существом. Мы могли бы утверждать, что и некоторые другие моральные принципы применимы к нам только после того, как мы станем человеческими существами.

Я убежден, что последователи Локка не должны отказываться от подобных утверждений. Но существует еще одна, более сильная локкеанская точка зрения, которая может быть использована против описанных выше возражений анималистов. Она также позволяет избежать ряда проблем, с которыми приходится сталкиваться анималистам. Ниже я представлю их описание.

2. Большинство анималистов считает, что мы будем существовать, если и только если наши тела продолжают свое существование в качестве тел живых существ. Уильямс даже утверждал, что личности — это и *есть* тела [7]. Но допустим, что в мысленном эксперименте *Пересаженная голова* [Transplanted Head] мое собственное тело поражено смертельной болезнью, так же как и мозг Уильямса. Поскольку у нас есть только один здоровый мозг и одно здоровое тело, хирурги соединяют их в общий организм. Мою голову успешно пересаживают на обезглавленное тело Уильямса. В этом случае, по мнению Уильямса, он проснулся бы с моей головой на плечах, был бы психологически мне тождественным, ошибочно полагая при этом, что он — это я.

Большинство из нас сочли бы такое утверждение абсурдным [incredible]. Предположим, что вы

знали нас обоих — меня и Уильямса — и решили навестить возникшую в результате операции личность в послеоперационной палате. Вы смотрите на мою голову на подушке и долго беседуете с кем-то, кого считаете мной. И если медсестра поднимет одеяло на кровати и вы увидите остальную часть тела, принадлежащего Уильямсу, вы ведь из-за этого не станете думать, что на самом деле разговаривали не со мной. Вы будете считать, что человек с моей головой — это я. Многие анималисты сами признают, что это широко распространенное убеждение, называемое иногда *интуицией пересадки* [Transplant Intuition], является сильным доводом против их взглядов.

Олсон полагает, что анималисты могут объяснить, почему большинство из нас считают это возражение правдоподобным [8, р. 21–25]. По мнению Олсона, во всех актуальных случаях, если некая существующая в настоящем личность оказывается психологическим преемником личности в прошлом, это становится веским доказательством, что люди также обладают одним и тем же телом, являясь тем самым тождественной личностью. Неудивительно, хотя и ошибочно думать поэтому, что, если бы наш мозг и психика посредством операции были перенесены в другое тело, мы бы очнулись в этом другом теле. Мы продолжили бы считать основанный на мозге психологический критерий правдоподобным, даже если бы (как полагают анималисты) он оказался ложным.

Я считаю, что данные утверждения не снимают возражений против анимализма. Сравнивая различные критерии тождества, следует обращать внимание на случаи, в которых эти критерии противоречат друг другу. Если в воображаемых случаях критерий *A* кажется гораздо более правдоподобным, чем критерий *B*, — мы не можем защитить *B*, просто сказав, что *A* кажется таким правдоподобным лишь потому, что во всех или в большинстве актуальных случаев *A* совпадает с *B*. Допустим, *основанный на отпечатках пальцев критерий тождества* [Finger Print Criterion] устанавливает, что некая личность в будущем окажется тождественна личности, существующей в настоящем, если и только если эти люди будут обладать качественно тождественными отпечатками пальцев. Отвергая подобный критерий, можно сослаться на то, что, если какой-нибудь пластический хирург изменит отпечатки чьих-либо пальцев, мы все будем считать, что такая личность продолжит свое существование, с тем же мозгом и психологией, хотя и с другими отпечатками пальцев. Дактилоскописты могли бы ответить, что основанный на мозге психологический критерий, вступив в противоречие с критерием отпечатков пальцев, кажется более правдоподобным лишь потому, что почти во всех актуальных случаях люди с одинаковым мозгом и психологией обладают также и одинаковыми отпечатками пальцев. Но это был бы слабый ответ. То, что критерий отпечатков пальцев в ситуации противоречия кажется нам гораздо менее правдоподобным, чем психологический, *становится* серьезным возражением против данного критерия. Подобные замечания относятся и к интуиции пересадки. Если кажется очень правдоподобным, что человек с моей головой и туловищем Уильямса будет мной, — это станет сильным возражением против утверждений анималистов, что этот человек является Уильямсом.

Некоторые анималисты полагают, что все животные обладают одинаковым критерием тождества

во времени. Поскольку у многих животных, вроде устриц, нет не только психики, но даже мозга, такие анималисты отвергли бы основанный на мозге психологический критерий тождества. Другие же анималисты могли бы утверждать, что разные виды животных по-разному сохраняют свое существование и с разными критериями тождества. По крайней мере, они могли бы утверждать, что человеческое животное таковым остается только вместе с мозгом. И они согласились бы с тем, что в мысленном эксперименте *Пересаженная голова* человеком, возникающим в результате операции, буду я.

Может показаться, что подобная версия анимализма совпадает со взглядами сторонников Локка, а значит — разногласия преодолены. Однако это не так. Следует различать головной мозг, или верхний мозг [upper brains], и мозговой ствол. Именно от головного мозга зависит вся наша умственная деятельность. Мозговой ствол управляет работой нашего тела иными способами. Большинство анималистов полагают, что, если разрушить головной мозг, то мозговой ствол продолжит поддерживать работу сердца, легких и большинства других органов. В этом случае мы, как человеческие животные, продолжим свое существование, хотя и в бессознательном вегетативном состоянии, или коме.

Поэтому мы добавим новые детали к нашему мысленному эксперименту. Предположим, что в эксперименте *Пересаженная голова* мой мозговой ствол не использован для трансплантации. На мозговой ствол Уильямса и его тело успешно пересаживают только мою голову и головной мозг. Благодаря оставшемуся мозговому стволу, мое тело будет телом животного, хотя и лишенным сознания. Было бы неправдоподобно утверждать, что теперь это будет *другое* животное, потому что животное, которое раньше владело этим телом, со своим головным мозгом трансплантировано в другое тело.

Предположим теперь, что в другом примере, который называется *Живая голова* [Surviving Head], мою голову и головной мозг не пересаживают на чужой мозговой ствол и тело, а сохраняют ее живой при помощи системы искусственной поддержки.

Как и в предыдущем эксперименте, вы посещаете послеоперационную палату, видите мою голову на подушке и разговариваете с человеком, которого принимаете за меня. Если медсестра поднимет одеяло на кровати, и вы увидите не человеческое тело, а систему искусственной поддержки, вы не поверите в то, что сознательное существо, с которым вы только что беседовали, *не является* мной. Некоторые анималисты могут заявить, что это сознательное существо будет тем же самым животным, что и я. Но против этого есть иное возражение. Сознательное существо, возникающее в результате операции, следует считать личностью в локкеанском смысле. Однако эта личность, голова которой сохраняет жизнь благодаря искусственной системе, не есть животное.

Чтобы усилить подобное возражение, предположим, что в мысленном эксперименте *Живой мозг* [Surviving Cerebrum], от моего тела отделили не голову целиком, а только лишь мозг, жизнедеятельность которого поддерживает искусственная система. Получившаяся сущность, по данным нейрофизиологических свидетельств, обладает сознанием. Особое устройство позволяет этому сознательному существу общаться с внешним миром,

поскольку активность мозга, связанная с произвольными умственными действиями, помогает ему излагать свои мысли в словесной форме, а другое устройство — позволяет отправлять ответы. При помощи подобных устройств вы общаетесь с этим сознательным существом, которое утверждает, что является мной, хранит все мои воспоминания, и даже может надиктовывать оставшуюся часть моей незаконченной книги.

Как и во всех предыдущих примерах, такое сознательное разумное существо было бы личностью в локкеанском смысле, и многие из нас считали бы, что это — я. Однако анималистам намного сложнее отстаивать утверждение, что это сознательное существо, физическая основа которого представлена лишь головным мозгом, является животным — таким же полноценным животным, каким являюсь и я.

Тем не менее некоторые анималисты все же придерживаются подобного мнения. Они говорят о том, что эмбрион на ранних стадиях развития — это человеческое животное, хотя и без полного набора свойств живого организма. Это же можно сказать и о моем отделенном от тела головном мозге, жизнедеятельность которого поддерживает искусственная система.

Если бы анималисты приняли такое утверждение, их мнение перестало бы противоречить взглядам сторонников Локка. Ведь, согласно локкеанскому, основанному на мозге психологическому критерию, некая личность в будущем являлась бы мной, если бы она была моим психологическим преемником по причине наличия у нее моего мозга. Данный критерий подразумевает, что сознательное существо в мысленном эксперименте *Живой мозг* будет той же самой личностью, что и я. Однако ключевое утверждение анималистов в этой дискуссии заключается в том, что психологический критерий тождества в корне ошибочен, ведь мы являемся человеческими животными, и поэтому критерий нашего тождества должен быть биологическим. Если же теперь анималисты заявляют, что в эксперименте *Живой мозг* сознательное разумное существо — это животное, которое является мной, они тем самым соглашаются, что для развитых человеческих животных истинным критерием тождества является разновидность локкеанского психологического критерия³. Поскольку в этом случае анималисты стали бы сторонниками Локка, я здесь намерен говорить только о той части анималистов, которые считали бы, что в эксперименте *Живой мозг* сознательное существо, оставаясь личностью в локкеанском смысле, тем не менее не было бы животным.

По мнению таких анималистов, этот факт совместим с утверждением, что большинство личностей являются животными. Ведь возможно существование некоторых сознательных существ, которые могут быть личностями в локкеанском смысле, но при этом не являться животными. Однако тогда нам следовало бы спросить: как это сознательное существо могло бы быть связано с человеческим животным, Парфитом, которому этот мозг ранее принадлежал?

Для ответа на этот вопрос у анималистов есть две альтернативы. Они могут утверждать, что при отделении головного мозга от остального тела возникает новое сознательное разумное существо. Но, как пишут Джонстон и Олсон, в подобное утверждение трудно поверить. Сложно понять, как мы можем создать новое сознательное существо, просто отделив мой головной мозг от тела.

Предположим далее, что, после того как это сознательное существо проведет много дней в общении с нами, мой головной мозг отсоединят от системы искусственного жизнеобеспечения и успешно пересадят на мозговой ствол и тело другого человеческого животного. Возникшее в результате существо тогда стало бы человеческим животным. Но что было бы с самим этим сознательным существом, которое поддерживало свою жизнь в течение некоторого времени, не будучи при этом животным? Анималистам было бы удобным признать, что такая не являющаяся животным локкианская личность прекратила свое существование в тот момент, когда мой мозг был пересажен в чье-либо тело. Тем не менее нам сложно понять, каким образом, просто соединив это сознательное существо с остальной частью тела другого человека, мы вынуждаем его прекратить свое существование. Анималисты отвергают взгляды локкеанцев, полагая неправдоподобным утверждение о том, что после того, как неразвитое [young] человеческое животное становится личностью, оно исчезает. Аналогичная проблема (только в обратном порядке) возникает и здесь. Анималисты не могут предложить правдоподобное описание причин, вынуждающих Локкеанскую личность исчезнуть сразу же после того, как мой головной мозг оказывается трансплантирован в тело животного. Как пишет Олсон, «анималисты, по-видимому, считают, что отделенный от остального тела мозг является отдельной личностью, которая возникает в момент его извлечения и прекращает свое существование, когда мозг пересаживают в новую голову. Но это выглядит абсурдным» [8, р. 21]. Олсон называет это *проблемами возникновения и исчезновения личности* [the Creation and Destruction Problems].

Чтобы избежать подобных проблем, анималисты могут заявить: сознательное существо уже есть в тот момент, когда мой головной мозг находится в моем теле, и оно продолжает существовать как во время искусственного жизнеобеспечения, так и после трансплантации в тело другого человеческого животного. Однако, делая такое утверждение, они сталкиваются с аналогом проблемы слишком многих мыслителей. Ведь помимо человеческого животного, владеющего моими мыслями, здесь появлялось бы другое сознательное существо, которое, не будучи животным, обладало бы теми же самыми мыслями. Более того, эта проблема возникла бы не только в нашем воображаемом примере; она была бы актуальна в случае каждого развитого человеческого животного. Согласно таким анималистическим взглядам, любые мысли человеческого животного также являлись бы мыслями другого сознательного существа.

Как следствие, анималисты, по мнению Олсона, сталкиваются с дилеммой: «Если в вашем мозге сейчас происходит процесс мышления, налицо проблема слишком многих мыслителей; если это не так, выходит, что живые существа могут приобретать или терять умственные способности совершенно непонятным образом» [8, р. 33]. Олсон называет это *проблемой мыслящих частей* [the Thinking Parts Problem] и считает ее «значительно более серьезной, чем контринтуитивные следствия анимализма в примерах трансплантации мозга», добавляя, что «у нее нет очевидного решения» [9, р. 216].

3. Я же считаю, что у этой проблемы есть очевидное решение. Согласно взглядам некоторых локкеанцев, личность и животное, как я уже упоминал,

обладают одним и тем же телом, вследствие чего они, хотя и не тождественны нумерически, но и не разделены полностью. С этой точки зрения, совершенно верно, что каждой мыслью одновременно владеют два мыслителя — личность и животное; однако мы можем считать, что они являются единым целым.

Согласно другим, более обоснованным мнениям, мы не являемся ни животными, ни даже целыми человеческими существами. Мы есть то, что Мак-Махан называет сознательными, мыслящими и контролирующими *частями* человеческого существа. Это можно назвать *представлениями о телесно воплощенных частях* [Embodied Part View]. И здесь проблема мыслящих частей имеет соответствующее решение.

С этой точки зрения, нет никаких проблем возникновения и исчезновения личности. Если отделить мой головной мозг от остальной части тела и искусственным образом поддерживать в нем жизнь, не возникнет никакого нового сознательного существа. Сознательное существо также не исчезнет таинственным образом, если позднее мой головной мозг пересажен в другое человеческое тело. Одно и то же сознательное существо будет сначала мыслящей, контролирующей частью одного человеческого животного, затем некоторое время будет существовать само по себе, а после — станет мыслящей, контролирующей частью другого человеческого животного.

Подобные представления также позволяют избежать и проблемы слишком многих мыслителей. Животные переваривают пищу, обладая соответствующей частью тела — желудком, который переваривает пищу. Животные чихают при помощи такой части своего тела, как нос, через который и происходит чихание. Все эти факты не создают проблемы слишком многих переваривателей или слишком многих чихателей. Аналогичным образом мы можем утверждать, что человеческие животные мыслят, обладая соответствующей частью, которая мыслит. Нет никаких слишком многих мыслителей.

Некоторые анималисты иногда обращались к представлениям о телесно воплощенных частях. Олсон пишет: «Если мы не являемся ни животным, ни материальной сущностью, образованной телом животного, мы могли бы быть частями животных».

Но затем Олсон отвергает эти представления, называя их «бесполезной уловкой» [desperate ploy], высказывая сомнение в том, что кто-либо решится «отстаивать их всерьез» [8, р. 36].

Олсон отказывается от этих представлений, поскольку соглашается с тем, что мыслящая часть животного должна быть представлена его мозгом. И хотя Олсон считает «вполне вероятным, что такие взгляды на роль мозга могут быть правдой», он исключает подобный взгляд из набора «рабочих гипотез» [live options], достойных внимания. Джонстон же прямо заявляет: если мы примем точку зрения, в соответствии с которой думает именно наш мозг, то придем к абсурдным выводам [10, р. 54–55].

То, что Олсон называет «такими взглядами на роль мозга», на самом деле лишь одна из версий представлений о телесно воплощенных частях. На мой взгляд, данная версия не лишена смысла. Некоторые анималисты утверждают, что мы не столько обладаем телом, сколько сами являемся телами. В соответствии с этим взглядом, именно наше тело переживает наш опыт и обладает нашими мыслями. Если бы эти анималисты приняли

представления о телесно воплощенных частях, они могли бы заявить, что сознательная мыслящая часть животного является не всем его телом целиком, а только головным мозгом, или верхним мозгом. Тогда, к примеру, вместо того чтобы сказать, что тело Эйнштейна открыло общую теорию относительности, они сказали бы, что это открытие совершил его мозг. Многие из нас сочли бы такое утверждение более правдоподобным. В известной радиопередаче слушатели соревнуются за титул «Мозг Британии». А Эркюль Пуаро, постукивая себя по лбу, говорит: «Все дело в маленьких серых клеточках».

Однако если мы принимаем взгляды сторонников представлений о телесно воплощенных частях, нам не нужно делать подобных утверждений. Мы могли бы сказать, что мыслящая часть человеческого животного связана с головным мозгом, или верхним мозгом этого животного примерно так же, как это животное, связано со всем своим телом. Большинство из нас различают себя и свое тело. Если мы отрицаем, что человеческие животные тождественны своим телам, аналогичным образом мы могли бы отрицать, что мыслящая часть этих животных является их верхним мозгом.

На мой взгляд, лучшим среди немногих опубликованных исследований в защиту представлений о телесно воплощенных частях, является работа МакМахана, в которой он утверждает, что мы являемся разумом человеческого животного. МакМахан называет это *представлениями о телесно воплощенном сознании*⁴ [Embodied Mind View] [14, р. 66–94].

Некоторые анималисты близки к тому, чтобы принять данную точку зрения. Картер предлагает мысленный эксперимент, в котором мозг президента Никсона пересаживают в пустой череп сенатора Макговерна⁵. По мнению Картера, разум Никсона тогда станет разумом Макговерна. Картер пишет: «Разум Макговерна может вспомнить, что он был частью личности, которая садилась в президентский вертолет после своего ухода в отставку» [15, р. 13].

Если бы мы пересадили мозг Никсона в тело Макговерна, добавляет Картер, то Макговерн мог бы нести некоторую моральную ответственность за бомбардировку Камбоджи, поскольку разум Никсона, который теперь стал разумом Макговерна, оставался бы все тем же самым «разумом, принявшим решение совершить эти ужасные действия».

Поскольку Картер заявляет, что решения принимаются нашим разумом, от него можно было бы также ожидать и утверждения, что мы являемся теми, кто принимает решения, — т.е. самим этим разумом. С этой точки зрения, было бы справедливым считать Макговерна ответственным за более ранние решения Никсона. Но Картер отвергает подобные представления, поскольку считает, что «люди обладают руками и ногами, но не разумом, а значит, мы не должны отождествлять людей с их разумом» [15, р. 7]. Некоторые здесь могли бы возразить: если мы не можем утверждать, что мозг мыслит или принимает решения, не следует делать подобные утверждения и относительно *разума*. Джонстон, например, пишет: «Если мы говорим, что нечто... мыслит... субъектом данного утверждения должно быть животное или личность»⁶ [10, р. 54]. Защитники телесно воплощенных частей могли бы делать такие же утверждения. Ведь третья версия подобных представлений предполагает, что человеческие животные думают благодаря своим сознательным мыслящим частям, которые являются личностями в локкеанском смысле. Это можно назвать

представлениями о телесно воплощенной личности [Embodied Person View]. Я считаю, что это лучшая версия представлений о телесно воплощенных частях⁷.

И хотя проблема мыслящих частей, по мнению Олсона, не имеет решения, он настаивает на том, что у нас «нет причин принимать какие-либо иные взгляды, кроме анимализма» [9, р. 216]. На самом деле это не так. Напротив, такая проблема становится веским доводом в пользу того, чтобы принять представления о телесно воплощенных частях, поскольку это — единственная точка зрения, благодаря которой данная проблема исчезает.

Подобные представления не являются очередной философской выдумкой [philosophical invention]; в них просто с большей ясностью отражены взгляды, которые многие философы принимают, либо готовы принять после недолгих размышлений. Олсон пишет: «Никто не думает, что мы — это головы». Согласитесь, никто и не думает, что мы — это *только* головы. Но ведь мы могли бы быть *телесно воплощенными* головами. И большинство из нас было бы согласно, что для выживания достаточно того, чтобы наша голова сохранила свою жизнь, оставаясь при этом головой сознательного существа. Остальное же наше тело, расположенное ниже шеи, в действительности не является существенной частью нас самих.

Помимо прочего, мы могли бы упомянуть о реальных случаях с сиамскими близнецами, у которых большая часть тела ниже шеи, как правило, является общей, но которые, однако, имеют две головы, разные мысли и переживания. Никто не сомневается в том, что это — головы двух разных людей.

Может оказаться менее очевидным, что для выживания нам было бы достаточно нашего головного мозга. Если любящие меня люди, вместо моей головы на подушке, увидели бы лишь искусственно поддерживаемый мозг, плавающий в колбе, они вполне могли бы засомневаться: я ли это? Однако представленное этим головным мозгом сознательное существо, с помощью надиктованных сообщений, способно было бы показать, что оно психологически похоже на меня, хранит все мои воспоминания и т.д. Немного поразмыслив, большинство из нас готово было бы поверить, что это все-таки я. Мое существование не может зависеть от того, сохранил ли мой исправно функционирующий головной мозг свое внешнее покрытие из кожи и кости, поэтому такое сознательное существо все еще оставалось бы мной.

Существует множество похожих примеров. Одним из них может служить «Дело Нэнси Крузан», — женщины, чей головной мозг перестал функционировать, хотя мозговой ствол поддерживал ее тело в вегетативном состоянии в течение семи лет до тех пор, пока Верховный суд США не удовлетворил просьбу ее родителей об отключении зонда искусственного питания⁸. На могильном камне Крузан ее родители написали: «Скончалась 11 января 1983 года. Упокоена 26 декабря 1990 года». Когда головной мозг Крузан был необратимым образом поврежден, ее родители решили, что Крузан как личности больше не существует, хотя как человеческое животное она продолжала жить — сердце её билось, а легкие дышали до тех пор, пока после удаления зонда искусственного питания и остановки сердца она не оставила этот мир.

В данном примере мы обращаемся не только к интуиции. У нас есть причины для подобных ут-

верждений. В частности, защищая анимализм, Олсон пишет: «Если ваши мысли одновременно принадлежат двум существам, и одно из них мыслит самостоятельно, а другое опосредованно, вы — то существо, которое мыслит самостоятельно» [8, р. 32; см. также: 19, р. 104]. Однако этот вполне правдоподобный принцип, в соответствии с которым существует лишь *один собственник мышления* [own-thinker principle], поддерживает скорее не анимализм, а представления о телесно воплощенных частях. Мышление живого существа осуществляется не им самим, но той частью, физическим носителем которой является головной мозг, — человек как животное не мыслит самостоятельно, без этой части тела он вообще не способен мыслить. Сознательная мыслящая часть тела, напротив, *может* думать самостоятельно, мы видим это в мысленных экспериментах, которые уже рассматривали. И если, как утверждает Олсон, мы являемся «существами, которые мыслят самостоятельно», тогда мы — не животные, а сознательные мыслящие существа, телесно воплощенные локкианские личности.

Обсуждая подобные эксперименты, Джонстон обращается к принципу собственника мышления. Он считает, что предположение, в соответствии с которым личность и животное обладают одинаковыми мыслями, не содержит никакой головоломки, поскольку здесь мы не говорим о двух разных мыслителях. С этой точки зрения, (1) «личность "считается лишь опосредованным мыслителем" [thinker derivatively], она мыслит только "потому, что мыслит животное"».

Джонстон отвергает подобные взгляды, утверждая, что они «приводят к ошибкам». По его словам, «если бы мне пришлось выбирать, с кем именно я тождественен, с личностью или животным, мне следовало бы предпочесть того, кто *не является опосредованным субъектом мышления*. Согласно нашему предположению... таковым должно быть животное, а не личность, поскольку именно оно является собственником мышления... Однако на самом деле мы бы хотели отождествлять себя с личностью» [10, р. 50]. Поскольку такое предположение искажает действительность, очевидно, нам взамен следует принять другое: (2) «мы тождественны не животному, а личности, которая является непосредственным мыслителем и собственником нашего мышления». Джонстон близок к тому, чтобы принять предположение (2), поскольку он разделяет взгляды, в соответствии с которыми у любого человеческого животного есть «психический орган [mental organ], зависящий от его мозга, деятельность которого и составляет мышление животного», и также утверждает, что, будучи личностями, мы должны считать себя «непосредственным или первичным источником своего мышления». Эти утверждения поддерживают предположение, согласно которому (3) «мы, личности, являемся частью животного, которое мыслит». Хотя и это предположение (3) Джонстон отвергает. Подводя итоги по проблеме слишком многих мыслителей, он пишет: «У Олсона есть веский аргумент... который определяет все дальнейшее обсуждение тождества личности. Мы — *животные*» [10, р. 48]. Джонстон лишь добавляет, что в своей *сущности* мы, как личности, животными не являемся, поскольку он убежден, что в мысленных экспериментах *Живая голова* и *Живой мозг* мы продолжаем существовать как личности, хотя при этом и перестаем быть животными. Впрочем, другие утверждения Джонстона подра-

зумевают, что мы являемся частью животного, которое мыслит, и вера в то, что мы животные, вынуждает его отказаться от своего убеждения.

4. Теперь я перехожу к возможным возражениям против представлений о телесно воплощенных частях, лучшая версия которых, на мой взгляд, представлена взглядами на телесно воплощенные личности.

Одно из возражений состоит в том, что, как утверждает Картер, мы не можем *быть* нашими умами, поскольку у нас есть руки и ноги, а у наших умов их нет. Оспаривая точку зрения, согласно которой мы скорее тождественны своим мозгам, а не умам, Олсон использует аналогичный контраргумент: «Неужели всерьез можно утверждать... что мы ростом около десяти сантиметров и весим около шести килограммов?» [9, р. 76]. Это можно назвать *возражением от физических свойств* [Physical Properties Objection]. В соответствии с данным возражением, у нас есть множество физических свойств, которыми не обладает наша мыслящая сознательная часть, вне зависимости от того, назовем ли мы ее мозгом, разумом или Локкеанской личностью. И поскольку мы действительно обладаем такими физическими свойствами, мы должны быть животными, а не какими-либо их частями.

На это возражение можно ответить. Если мы *телесно воплощенные личности*, мы можем объяснить, как и на каких основаниях мы вполне осмысленно утверждаем, что обладаем физическими свойствами наших тел. На самом деле мы уже это делаем, если проводим различие между собой и своим телом, как, например, в ситуации, когда я заявляю, что мой рост равен 6 футам [≈182 сантиметра. — Прим. переводчика], а вес — 160 фунтам [≈72,5 килограмма. — Прим. переводчика], потому что мое тело обладает этими свойствами.

Порой мы используем местоимения «Я» и «Мы» в довольно широком смысле, имея в виду нечто большее, чем наше тело. Например, я могу сказать, что испачкался, хотя на самом деле испачкались только мои брюки. И будь я мусульманкой, открытой чадрой, я мог бы сказать, что некий человек видел меня, хотя он видел лишь мою одежду. Если мы являемся сознательной контролирующей частью животного, тогда мы должны быть очень тесно связаны с остальным телом этого животного, с помощью которого мы можем испытывать ощущения — видеть, слышать, обонять и осознать окружающий нас мир. Как писал Декарт, защищая свою версию представлений о телесно воплощенных частях, которая включала в себя понятие души, эта контролирующая часть не находится в нашем теле просто как штурман на корабле. И поскольку мы можем объяснить, как и почему мы утверждаем, что обладаем свойствами наших тел, возражение от физических свойств является несостоятельным.

Далее нам следует вернуться к эпистемической проблеме, которая ставит под сомнение любые взгляды, основанные на различии между личностью и человеческим животным. Если мы придерживаемся таких взглядов, пишет Олсон, «тогда откуда нам знать, кем именно мы являемся? Вы можете думать, что вы — личность. Но что бы вы там ни думали, точно такие же мысли будут принадлежать и животному. Так же как и вы, животное... будет считать, что *оно* — личность... Но это было бы заблуждением. Если бы вы *являлись* животным, а не личностью, вы все равно думали бы, что вы — личность. В любом случае оказалось бы, что

вы тот, кто заблуждается» [20, р. 190]. Олсон думает, что такие местоимения, как «Я» и «Вы», имеют совершенно определенное значение [unambiguous] и всегда отсылают нас к одним и тем же сущностям.

Я так не думаю. Мы используем местоимение «Я» в разных значениях и различными способами. Часто приходится сталкиваться с утверждением, что это местоимение недвусмысленным образом относится к тому, кто обладает некоторой мыслью от первого лица [I-involving thought] или произносит предложение со словом «Я». Однако само это утверждение оказывается примером двусмысленности. Человеческое животное способно произнести любое предложение. Однако, когда дело касается наших мыслей от первого лица, мы обычно не имеем намерения ссылаться на человеческое животное. Мы можем думать о себе как о непосредственном мыслителе и собственнике своего мышления, кем бы этот мыслитель ни был. Он может оказаться не животным, но только лишь той частью животного, которая мыслит. Именно такого мыслителя я и называю Локкеанской личностью.

Если наши местоимения в этом смысле неоднозначны, эпистемическая проблема частично исчезает. В своем описании данной проблемы Олсон отмечает: «Предположим, что вы — животное, а не личность». Но мы не можем *предположить* ни того, что мы являемся животными, ни того, что мы являемся личностями, — ведь в этом случае нам следовало бы принять ошибочное представление, в соответствии с которым слова «Я» и «Мы» во всех контекстах указывают на одни и те же сущности. В некоторых случаях употребление данных слов содержит ссылки на животное, а в некоторых — на личность. Подобная двусмысленность характерна и для названий наций. Они могут относиться к национальному государству, как, например, в высказывании «Франция объявила войну», а также — к определенной части земной поверхности, как, например, в высказывании «Франция представляет собой грубо очерченный шестиугольник». На основании такой двусмысленности мы не можем утверждать, что Франция должна быть либо национальным государством, либо некоторой частью земной поверхности, хотя при этом мы и не знаем, чем именно она, в конечном счете, является.

Это должно помочь нам разобраться с нашими местоимениями. Размышляя о самих себе, мы можем использовать выражение «Внутреннее-Я» [Inner-I] для обозначения Локкеанской личности, и «Внешнее-Я» [Outer-I], чтобы обозначить человека как животное. Точно таким же образом мы можем добавить слова «внутренний» и «внешний» к местоимениям ты, он, она, они, мы, нас и т.д. Далее, предположим, что некто думает сразу две мысли: (А) «Внутреннее-Я — это личность, сознательная, мыслящая, контролирующая часть этого животного, которая сейчас непосредственно мыслит данную мысль» и (В) «Внешнее-Я — это животное, которое мыслит опосредованно благодаря своей части, Внутреннему-Я, мыслящей непосредственно». Согласно представлениям о телесно воплощенной личности, животное и личность мыслят обе эти мысли одновременно. И независимо от того, кто из них на самом деле является собственником мышления, обе эти мысли являются истинными.

На это можно было бы возразить, что если животное думает (А) «Внутреннее-Я — это личность», животное тем самым ошибочно полагает, будто *оно*

является личностью, поскольку использует местоимение «Внутреннее-Я» и глагол «являюсь» [am], формируя тем самым некоторое убеждение о себе самом. Но это не так. Животное вполне могло бы понимать эти новые, более точные местоимения, благодаря своей части, которая их понимает, и быть при этом убежденным как в (В), так и в (А), опять же благодаря своей части, которая имеет такие убеждения. Если подобное использование слова «Я» кажется обманчивым [misleading], мы могли бы переформулировать эти мысли следующим образом: (С) «Внутреннее-Я — это личность, которая непосредственно мыслит эти мысли, а Внешнее-Я — это животное, которое мыслит их опосредованно». Думая о себе, мы также можем использовать глагол в третьем лице, а не в первом, например, как это делал генерал де Голль всякий раз, когда думал, что «Де Голль — спаситель Франции». Как и прежде, высказывание (С) является истинным, независимо от того, кто на самом деле собственник мышления — личность или животное.

Вернемся теперь к утверждению Олсона о том, что, если бы одновременно существовали два мыслителя всех наших мыслей — личность и животное, ни один из них не мог бы понять, кем именно он является. Олсон выдвигает это возражение, оспаривая версию мысленного эксперимента с телепортом, которую я назвал *Примером ветвления* [the Branch Line Case] [21]. Предположим, что новый улучшенный репликатор сканирует мой мозг и тело, не уничтожая их, а затем создает копию меня в комнате, которая похожа на мою. Олсон утверждает, что Я и моя Реплика были бы в этом случае абсолютными подобиями друг друга и, находясь в совершенно одинаковой обстановке, каждый из нас верил бы, что именно он является мной, хотя при этом не мог бы знать точно, кто же из нас прав на самом деле. По словам Олсона, аналогичное возражение может быть адресовано и локкеанским взглядам, согласно которым нам следует проводить различие между личностью и животным. Однако такая аналогия обманлива. Если бы каждый из нас — Я и моя Реплика, — считая себя мной, задался вопросом, кто же из нас прав, мы имели бы два разных сознательных психических процесса или эпизода мышления. Локкеанские взгляды не позволяют сделать подобное утверждение. С этой точки зрения, точно так же, как существует только один эпизод чихания в ситуации, когда животное чихает, благодаря соответствующей части своего тела — носу, есть только один эпизод мышления, когда животное думает, обладая частью, которая мыслит.

Рассмотрим далее утверждение Джонстона о том, что нам следует считать себя «непосредственным или первичным источником своего мышления». Мы могли бы выделить два вида опосредованного мышления. Часть мышления является опосредованной в том смысле, что мы снова мыслим о том, о чем до нас мыслил кто-то другой, и тем самым заставляем нас об этом задуматься. Платоники, например, могут опосредованно мыслить о том же, о чем размышлял в свое время Платон. Луна сияет ночью, отражая свет, исходящий от Солнца, которое является непосредственным или основным источником света нашей звездной системы. Но такие утверждения неприменимы к животному и его сознательной мыслящей части. Когда человеческое животное мыслит при помощи своей мыслящей части, в данном процессе нет ничего, что соответ-

ствовало бы опосредованному сиянию Луны. Здесь нет двух разных мыслителей, один из которых мыслит бы опосредованно, повторно обдумывая то, что мыслит другой. Мысли животного являются опосредованными в ином, более строгом смысле. Когда Внутреннее-Я, или Локкеанская личность, мыслит о чем-либо, можно вполне обоснованно утверждать, что именно по этой причине Внешнее-Я, или животное, мыслит о том же самом. Но животное не мыслит само по себе. Оно просто не может мыслить способом, который Олсон называет *споргом* или непосредственным.

Теперь мы можем ответить на возражение, согласно которому, если бы личность и животное оказались мыслителями одной и той же мысли, нельзя было бы понять, кто именно — животное или личность — на самом деле является собственником этой мысли. Когда Декарт задался вопросом о том, что он может знать, несмотря на аргументы скептиков, в качестве ответа он принял утверждение: «Я мыслю, следовательно, существую». Декарт пришел к выводу, что он обладает достоверным знанием о себе, как нематериальной мыслящей субстанции. По мнению Лихтенберга, на самом деле Декарт мог лишь прийти к выводу: «Это — мышление мысли, следовательно, существует мышление»⁹. *Cogito* Декарта не отвечает на вопрос о том, каким образом всякая мысль должна иметь своего мыслителя. Мы также оставим этот вопрос открытым. Просто сделаем допущение, что любое сознательное существо, которое способно мыслить о себе и своем тождестве, является, по крайней мере, Локкеанской личностью, независимо от того, кем бы ни было это существо, предполагая тем самым, что существует некто, который думает: (С) «Внутреннее-Я — это личность, которая непосредственно мыслит эти мысли, а Внешнее-Я — это животное, которое мыслит их опосредованно». Чтобы объяснить значение местоимения «Внутреннее-Я», мы можем заявить, что оно, будучи используемым в некоторых мыслях, относится к личности, которая является непосредственным мыслителем этой мысли. И когда любой непосредственный мыслитель использует это местоимение, зная, что оно обозначает, он также знает и то, что оно относится к нему самому. Тем самым, если Внутреннее-Я, или личность, делает утверждение (С), оно знает, что является не животным, а личностью.

Теперь мы можем спросить, что в таком случае могло бы знать животное? Поскольку животное мыслит только потому, что имеет в качестве одной из своих частей мыслящую Локкеанскую личность, оно может знать нечто только благодаря тому, что у него есть такая часть — личность, которая обладает этим знанием. Поскольку личность знает, что Внешнее-Я — это животное, которое мыслит любые мысли опосредованно, животное тем самым опосредованно знает, что Внешнее-Я и есть это животное. Животное также не ошибается, поскольку оно не может делать никаких ошибочных утверждений, кроме тех, что делает его мыслящая часть, а она, Локкеанская личность, в данном случае не ошибается.

Поэтому я прихожу к выводу о том, что нет никакой эпистемической проблемы. Используя представления о телесно воплощенной личности, локкеанцы могут ответить и на другие возражения анималистов в свой адрес. Поскольку животное мыслит только благодаря своей мыслящей части, нет никакой проблемы слишком многих мыслите-

лей. И поскольку животное является личностью лишь опосредованно, по причине того, что оно имеет в качестве своей части Локкеанскую личность, здесь нет и никакой проблемы слишком многих личностей.

5. В названии данного текста сказано, что мы не являемся человеческими существами в том смысле, что мы не тождественны человеческим животным. Может показаться, что некоторые мои высказывания опровергают [undermined] это утверждение. Ведь если, согласно моему предположению, используемые нами местоимения являются двусмысленными, разве я могу надеяться показать, что мы не являемся человеческими существами, или животными, а мыслящими, контролирующими частями этих животных?

На самом деле я нигде не вступаю в противоречие с собственным утверждением. Если бы мы сняли вопрос о двойственности местоимений, установив четкое различие между их внутренним и внешним смыслами, тогда они не могли бы обладать равным статусом и значением для нашей концептуальной схемы.

Вернемся к мысленному эксперименту, где моя голова и головной мозг успешно пересажены на мозговой ствол и тело другого человека. Мой собственный мозговой ствол продолжит поддерживать жизнедеятельность моего тела, которое по-прежнему будет телом живого, но лишенного сознания человеческого животного.

Большинство из нас готово согласиться с тем, что человек, который очнется после операции с моей головой и телом другого человека, будет мной. И если бы мы использовали более точные местоимения, у нас были бы все основания считать, что очнувшийся человек, который продолжит жить моей жизнью с новым телом ниже шеи — это Внутреннее-Я, личность в локкеанском смысле. Внешнее-Я, или человеческое животное, продолжит свое существование в вегетативном состоянии. Оно больше не будет оказывать никакого влияния на Внутреннее-Я, на нашу личность. Если представить, что нам предстоит такая операция, большинство из нас согласилось бы с тем, что мы будем личностью, которая продолжит жить моей жизнью, а не животным, пребывающим в вегетативном состоянии.

Поскольку внутренние смыслы наших местоимений имеют большее значение, мы могли бы использовать для их выражения более лаконичный [briefer], привычный способ. Я обязуюсь, что отныне буду использовать слово «Я» в другом, более точном значении, которое выразил при помощи фразы «Внутреннее-Я». И я также призываю ваши Внутренние-Я, других Локкеанских личностей, сделать то же самое. Тогда мы действительно сможем утверждать, что мы не человеческие существа в том смысле, который относится к человеческим животным, но лишь являемся наиболее важными частями этих животных, которые делают то, что наиболее характерно для них, как сознательных мыслящих разумных существ.

Олсон считает, что, поскольку наши местоимения двусмысленны, нет однозначного ответа на вопрос о том, что мы за существа. Хотя он и является анималистом, Олсон пишет: «Если слово "Я", произнесенное мной, иногда относится к мыслящему существу, а иногда к немыслящему... [например, моему телу], тогда наш интерес должен быть сосредоточен именно на мыслящих существах. Не

стоит много внимания уделять референциальному значению личных местоимений. Это просто было бы очередным эссе по метафизике. Наш же вопрос относится к природе существ, занимающихся познанием. А значит, мы можем его перефразировать в вопрос... «Каким существам принадлежат наши мысли..?» [9, р. 13]. Ответ, как я уже говорил, заключается в том, что этими существами являются Локкеанские личности. Олсон также задается вопросом: «Разве не могло оказаться так, что есть некто, кроме меня, кому принадлежат мои мысли, тогда как я сам думаю эти мысли только лишь в каком-то слабом, второпорядковом смысле?» [9, р. 79]. Это так и есть, поскольку Олсон является Локкеанской личностью — частью человеческого животного, которой принадлежат мысли Олсона в строгом, первопорядковом смысле [first-rate sense].

Но если, как я уже говорил, мы не являемся человеческими животными, то что тогда это могло бы значить для нас?

Наиболее строгие моральные требования касаются начала и конца жизни каждого человека. Согласно *Катехизису* католической церкви, «человеческую жизнь необходимо... защищать с самого зачатия. С первого мгновения своего существования человек должен обладать правами личности... первым же неприкосновенным правом человеческой личности является её право на жизнь» [25, р. 547. — Прим. переводчика]. Многие люди разделяют подобные убеждения.

Если мы, Локкеанские личности, не являемся человеческими животными, эти требования на нас не распространяются. Они также не имеют силы в случаях, когда наш головной мозг умер и мы перестали существовать, хотя наш мозговой ствол поддерживает жизнь человеческого животного. Как утверждает МакМахан, ни ранний аборт, ни удаление зонда искусственного питания не могут убить кого-либо из нас. И хотя такие действия ставят моральные вопросы, они не нарушают права личности.

Если мы не являемся человеческими животными, то с теоретической точки зрения это почти ничего не меняет. В книге, последние правки к которой я внес несколько месяцев назад, первое предложение выглядит следующим образом: «Мы — животные, которые могут как понимать доводы разума, так и реагировать на них» [26, р. 1]. И только во время подготовки этого текста я пришел к выводу, что мы — не животные, а сознательные, мыслящие и контролирующие части этих животных. И хотя первое предложение моей новой книги, как мне кажется, вводит в заблуждение, я не стану его пересматривать, а лишь добавлю уточнение. Мое предложение близко к тому, чтобы быть истинным. Каждый из нас является частью человеческого животного, и, благодаря нам, это животное способно опосредованно понимать и реагировать на доводы разума. Внешние-Мы в этом смысле являемся разумными животными, потому что Внутренние-Мы — разумные личности.

Существуют и другие теоретические следствия. В последнее время дискуссии между локкеанской (психологической) и анималистической (биологической) теориями приобрели особую важность для философов, которые считают, что у нас нет души в смысле постоянной нематериальной субстанции. Анимализм, как пишет Шумейкер, «представляет собой серьезный вызов неолоккеанским взглядам. И суть внешних дискуссий... заключается в том,

насколько этот вызов успешен» [27, р. 315]. Я пытался показать, что он таковым не является. Анималисты справедливо утверждают, что сторонникам Локка не следует игнорировать вопрос о том, являемся ли мы животными, ведь именно они выдвинули большинство решительных возражений против локкеанских взглядов. Однако я уверен, если локкеанцы, обратившись к представлениям о телесно воплощенной личности, пересмотрят свои взгляды, им удастся ответить на данные возражения. Более того, эти представления позволяют избежать и некоторых серьезных возражений против самого анимализма. Поэтому, если бы анималисты также обратились к этим представлениям, им удалось бы преодолеть свои разногласия с локкеанцами и мы вместе достигли бы философского прогресса.

Я хочу завершить текст личным замечанием. В моих предыдущих работах, посвященных этим вопросам, я не столько стремился защитить локкеанский критерий тождества личности, сколько хотел показать, что, размышляя о личном тождестве или о том, что связано с продолжением нашего существования, большинство из нас в той или иной степени ошибается. Например, мы убеждены, что, если потеряем сознание, то, очнувшись, мы либо останемся собой, либо нет. Такие убеждения, как я утверждал, ошибочны. Личное тождество не является в равной степени ни столь важной [deer] и ни столь простой проблемой, как думает большинство из нас. Даже если бы мы не знали, очнемся ли снова, мы, тем не менее, могли бы достоверно знать, что именно будет происходить далее. Поскольку мы во многом ошибаемся относительно того, что связано с продолжением нашего существования, мы можем также ошибаться и в том, что касается рационального и морального значения тождества личности. И хотя на самом деле у нас есть причины беспокоиться о нашем будущем, они обусловлены, как мы полагаем, вовсе не тем, что это будущее будет *нашим*. Наша смерть — отнюдь не столь значима, как думают многие из нас. Именно это я хотел выразить своим знаменитым, но несколько вводящим в заблуждение, утверждением — «личное тождество не имеет значения» [например, см.: 28, р. 217].

Защищая подобные представления, я обращался к мысленному эксперименту, в котором два человека в будущем становятся моими психологическими преемниками, потому что у каждого из них есть половина моего мозга. Но это только лишь один пример. И мне было трудно убедить некоторых в том, что в иных случаях личное тождество не имеет значения. Я не могу убедить этих людей, например, в том, что если их сперва уничтожить, создав затем их точную копию, то не имеет никакого значения факт, что такая Реплика в будущем не будет тождественна им, и что сами они уже никогда не очнутся.

Если бы анимализм был правдой, тогда подобные представления было бы легче отстаивать. Предположим опять, что, поскольку ваше тело ниже шеи поражено смертельной болезнью, равно как и головной мозг другого человека, врачи успешно пересаживают вашу голову и головной мозг на его мозговой ствол и обезглавленное тело. Согласно анималистам, это будет другой человек, который проснется с вашей головой и, будучи психологически точно таким же, как и вы, он будет ошибочно отождествлять себя с вами. Если бы мы приняли подобные взгляды анималистов, нам было бы легче принять и идею о том, что тождество личности

не имеет значения. Стало бы ясно, что, когда некто другой просыпается с вашей головой и оказывается психологически в точности похожим на вас, этот факт не имеет никакого практического или морального значения и на самом деле это неважно, что такая личность уже была бы не вами. Защищая анимализм, Олсон также пишет: «Отделяя тождество от психологической преемственности, биологический подход подразумевает, что эти два типа практических отношений еще менее надежно связаны с понятием нумерического тождества, нежели утверждали Парфит и Шумейкер» [29, р. 70–71].

Однако если анимализм, как я и доказывал выше, окажется ложным, мои представления о том, что имеет значение, уже нельзя будет защищать при помощи этого мысленного эксперимента. Это дает мне повод *желать*, чтобы анимализм был правдой. Но это не повод *считать*, что он таковым и является. Поэтому я искренне сожалею о том, что анимализм — весьма правдоподобная и ныне широко распространенная позиция (которой странным образом пренебрегали до тех пор, пока Сноудон, Олсон и другие не привлекли к ней заслуженное внимание), — по видимому, является ложной теорией.

Примечания

¹ Данный текст составлен на основе материалов, подготовленных при поддержке исследовательского гранта Фонда Аммония [The Ammonius Foundation], которому я очень признателен за проявленную щедрость. Позднее я надеюсь опубликовать остальные части этого исследования. В работе над материалами мне очень помогли комментарии Эрика Олсона, Сидни Шумейкера и Ингмара Персона.

² В дальнейшем я не буду оспаривать точку зрения Шумейкера [4], а предложу другой, более простой способ мышления о себе.

³ Эти анималисты могли бы добавить лишь то, что сторонники локкеанских взглядов не смогли показать, что их критерий также применим к человеческим животным. Однако это не стало бы аргументом против сторонников Локка.

⁴ Идея о телесно воплощенных частях была предложена Ингмаром Персоном в работе *Our Identity and the Separability of Persons and Organisms* [11]. Однако позднее Персон от нее отказался, проявив, как мне кажется, излишний скептицизм [см. также: 12; 13].

⁵ Джордж Стенли Макговерн (19.07.1922/21.10.2012) — американский политик, представитель Демократической партии, сенатор от штата Южная Дакота. В начале 1960-х гг. публично выступил против политики американского военного вмешательства в дела Юго-Восточной Азии, а позднее был одним из наиболее последовательных и влиятельных критиков войны во Вьетнаме. В 1972 г. по итогам праймериз стал кандидатом на пост президента США от Демократической партии. С этой президентской кампанией связаны события знаменитого «Уотергейтского скандала», в результате которого одержавший победу на выборах Ричард Никсон был вынужден досрочно уйти в отставку. [Прим. переводчика].

⁶ Много материалов по этой теме, которые я надеюсь обсудить в другом месте, можно найти в работе Джонстона *Surviving Death* [16].

⁷ Представления о телесно воплощенных частях можно также применить к таким животным, как собаки, чьи сознательные, мыслящие и контролирующие части могли бы служить пограничными примерами локкеанской личности.

⁸ В возрасте 25 лет Нэнси Крузан стала жертвой автомобильной аварии, в результате которой ее головной мозг около двадцати минут не получал кислорода. Доставленная в больницу штата Миссури, она находилась в вегетативном состоянии,

хотя при этом сохранила рефлекторные реакции на окружающие звуки и болевые ощущения, что, по мнению врачей, объяснялось прогрессирующей спастической квадриплегией. Они полагали, что в таком состоянии Крузан может прожить около тридцати лет. Родители Крузан, выступающие в качестве опекунов, просили прекратить искусственное кормление через зонд, но, поскольку врачи отказались это сделать без решения суда, они подали иск, добываясь декламационного решения о прекращении использования зонда для искусственного кормления. После слушания дела окружной суд штата Миссури вынес решение о том, что Крузан не желает далее продолжать питание и гидратацию, в качестве обоснования ссылаясь на положение, в соответствии с которым ни один государственный интерес не может перевешивать право на свободу. Верховный суд штата Миссури, однако, отменил такое решение, мотивируя это тем, что зонд для кормления ни был «болезненным вторжением» в тело пациента, либо «слишком обременительным». И, кроме того, постановил, что «заинтересованность государства в сохранении жизни» в случае, если пострадавшее лицо не является неизлечимо больным, перевешивает конституционное право на «неприкосновенность частной жизни», равно как и право пациента на отказ от лечения. Тем не менее апелляция, поданная родителями Крузан в Верховный суд США, была все же удовлетворена на том основании, что «из предыдущих решений Нэнси Крузан можно сделать вывод», что она имеет «конституционно охраняемое свободное право» на отказ от лечения (свидетели под присягой показали, что в частных доверительных беседах она неоднократно высказывалась в пользу прекращения своего лечения в случае потери способности вести нормальную жизнь) [подробнее об этом см.: 17; также см.: 18]. [Прим. переводчика].

⁹ В 1793–1794 гг. немецкий физик, философ и литератор Георг Кристоф Лихтенберг (1.07.1742/24.02.1799) в одной из своих рабочих тетрадей (Heft K 74–86, K 76) записал свою знаменитую фразу: «Мы знакомы только с существованием наших ощущений, представлений и мыслей. “Мышление происходит” — вот что следует говорить, подобно тому, как мы говорим: “Происходит удар молнии”. Говорить же “Cogito” — нельзя, если мы переводим это как “Я мыслю”» [22, S. 412; подробнее об этом также см.: 23; 24]. [Прим. переводчика].

Библиографический список

1. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Сочинения. В 3 т. М.: Мысль, 1985. Т. 1. С. 78–620.
2. McDowell J. Reductionism and the First Person // Reading Parfit / Ed. J. Dancy. Oxford: Blackwell, 1997. P. 230–250.
3. Snowdon P. F. Persons, Animals, and Ourselves // The Person and the Human Mind: Issues in Ancient and Modern Philosophy / Ed. C. Gill. Oxford: Clarendon Press, 1990. P. 83–107.
4. Shoemaker S. On What We Are // The Oxford Handbook of the Self / Ed. S. Gallagher. NY: Oxford University Press, 2011. P. 352–371. ISBN 9780199548019.
5. Baker L. R. Persons and Bodies: A Constitution View. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 234 p. ISBN 9781139173124; 9780521592635.
6. Parfit D. Persons, bodies, and human beings // Contemporary Debates in Metaphysics / Eds.: T. Sider, J. Hawthorne, D. W. Zimmerman. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. P. 177–208.
7. Williams B. Are Persons Bodies? // Problems of the Self: Philosophical Papers, 1956–1972. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. P. 64–81. ISBN 9780511621253.
8. Olson E. T. Animalism and the Remnant-Person Problem // Philosophical Perspectives on the Self / Eds.: J. Fonseca, J. Goncalves. Bern: Peter Lang AG, 2015. P. 21–40.
9. Olson E. T. What Are We? A Study in Personal Ontology. Oxford: Oxford University Press, 2007. 250 p.

10. Johnston M. «Human Beings» Revisited: My Body Is Not an Animal // *Oxford Studies in Metaphysics* / Ed. D. W. Zimmerman. Oxford: Oxford University Press, 2007. Vol. 3. P. 33–74.
11. Persson I. Our Identity and the Separability of Persons and Organisms // *Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie*. 1999. Vol. 38, Issue 3. P. 519–534. DOI: 10.1017/S0012217300046874.
12. Persson I. Self-Doubt: Why We Are Not Identical to Things of Any Kind // *Ratio*. 2004. Vol. 17, Issue 4. P. 390–408. DOI: 10.1111/j.1467-9329.2004.00262.x.
13. Persson I. *The Retreat of Reason. A Dilemma in the Philosophy of Life*. Oxford: Clarendon Press, 2005. 494 p. ISBN 0199276900.
14. McMahan J. *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. NY: Oxford University Press, 2002. 540 p.
15. Carter W. R. How to Change Your Mind // *Canadian Journal of Philosophy*. 1989. Vol. 19, Issue 1. P. 1–14. DOI: 10.1080/00455091.1989.10716464.
16. Johnston M. *Surviving Death*. Princeton: Princeton University Press, 2010. 408 p. ISBN 9780691130132.
17. U.S. Reports: *Cruzan v. Director, MDH*, 407 U.S. 261, 110 S. Ct. 2841, 111 L. Ed. 2d 224 (1990). URL: <https://tile.loc.gov/storage-services/service/l1/usrep/usrep497/usrep497261/usrep497261.pdf> (дата обращения: 26.06.2020).
18. Glover J. J. The Case of Ms. Nancy Cruzan and the Care of the Elderly // *Journal of the American Geriatrics Society*. 1990. Vol. 38, Issue 5. P. 588–593. DOI: 10.1111/j.1532-5415.1990.tb02413.x.
19. Chisholm R. M. *Person and Object: A Metaphysical Study*. La Salle, IL: Open Court, 1976. 230 p.
20. Olson E. T. Thinking Animals and the Reference of 'I' // *Philosophical Topics*. 2002. Vol. 30, Issue 1. P. 189–207. DOI: 10.5840/philtopics20023016.
21. Олсон Э. Тождество личности / пер. с англ. А. Слащевой. URL: <https://brickofknowledge.com/articles/personal-identity> (дата обращения: 26.06.2020).
22. Lichtenberg G. *Sudelbücher // Schriften und Briefe*. Munich: Carl Hanser Verlag, 1971. S. 7–564. ISBN 3446108009; 978-3446108004.
23. Hennig B. *Lichtenberg's Point // Grazer Philosophische Studien*. 2018. Vol. 95, Issue 2. P. 265–286. DOI: 10.1163/18756735-000040.
24. Peacocke C. I — Christopher Peacocke: *Descartes Defended // Aristotelian Society Supplementary Volume*. 2012. Vol. 86, Issue 1. P. 109–125. DOI: 10.1111/j.1467-8349.2012.00210.x.
25. *Catechism of the Catholic Church*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1992. 904 p.
26. Parfit D. *On What Matters* / Ed. S. Scheffler. Oxford: Oxford University Press, 2011. 592 p. ISBN 9780199572809.
27. Shoemaker S. *Persons, Animals, and Identity // Synthese*. 2008. Vol. 162, no. 3. P. 313–324. DOI: 10.1007/s11229-007-9253-y.
28. Parfit D. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1986. 560 p. ISBN 9780198249085.
29. Olson E. T. *The Human Animal: Personal Identity without Psychology*. NY: Oxford University Press, 1997. 190 p. ISBN 0195105060; 0195134230; 9780195134230.

Сведения о переводчике:

ДОБРОПРАВОВА Ульяна Владимировна, кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин.

SPIN-код: 8094-5276

AuthorID (РИНЦ): 774824

Источник перевода:

Parfit D. We are not human beings // *Philosophy*. 2012. Vol. 87, Issue 1. P. 5–28. DOI: 10.1017/S0031819111000520.

Ссылка на полный текст статьи:

https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge-core/content/view/D9289B6416C760FFBF81544ED9B57E5E/S0031819111000520a.pdf/we_are_not_human_beings1.pdf

Адрес для переписки: ulianazhilina@gmail.com

Для цитирования

Парфит Д. Мы — нечеловеческие существа = Parfit D. We are not human beings / пер. с англ. У. В. Добронравовой // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. 2020. Т. 5, № 4. С. 82–95. DOI: 10.25206/2542-0488-2020-5-4-82-95.

Перевод поступил в редакцию 06.10.2020 г.

© Д. Парфит

All Souls College,
University of Oxford,
Oxford, UK

Translated from English

U. V. DOBRONRAVOVA

Omsk Tank-Automotive
Engineering Institute,
Omsk, Russia

WE ARE NOT HUMAN BEINGS

The article presents a comparative analysis the views on the problem of personality identity by Neo-Lockeanism (Shoemaker, Parfit, Lewis) and Animalism (Olson, Snowden, Carter). A certain of main objections to the psychological criterion (the problem of too many thinkers, the too many persons problem, the thinking parts problem, etc.) are critically examined. Basic animalist intuitions are refuted by the embodied person view (McMahan).

Keywords: teletransporter, personal identity, human being, brain, animalism, psychological criterion.

References

1. Locke J. Opyt o chelovecheskom razumenii [An Essay Concerning Human Understanding] // Sochineniya v 3 t. [Works in 3 vols.]. Moscow, 1985. Vol. 1. P. 78–620. (In Russ.).
2. McDowell J. Reductionism and the First Person // Reading Parfit / Ed. J. Dancy. Oxford: Blackwell, 1997. P. 230–250. (In Engl.).
3. Snowden P. F. Persons, Animals, and Ourselves // The Person and the Human Mind: Issues in Ancient and Modern Philosophy / Ed. C. Gill. Oxford: Clarendon Press, 1990. P. 83–107. (In Engl.).
4. Shoemaker S. On What We Are // The Oxford Handbook of the Self / Ed. S. Gallagher. NY: Oxford University Press, 2011. P. 352–371. ISBN 9780199548019. (In Engl.).
5. Baker L. R. Persons and Bodies: A Constitution View. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 234 p. ISBN 9781139173124; 9780521592635. (In Engl.).
6. Parfit D. Persons, bodies, and human beings // Contemporary Debates in Metaphysics / Eds.: T. Sider, J. Hawthorne, D. W. Zimmerman. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. P. 177–208. (In Engl.).
7. Williams B. Are Persons Bodies? // Problems of the Self: Philosophical Papers, 1956–1972. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. P. 64–81. ISBN 9780511621253. (In Engl.).
8. Olson E. T. Animalism and the Remnant-Person Problem // Philosophical Perspectives on the Self / Eds.: J. Fonseca, J. Goncalves. Bern: Peter Lang AG, 2015. P. 21–40. (In Engl.).
9. Olson E. T. What Are We? A Study in Personal Ontology. Oxford: Oxford University Press, 2007. 250 p. (In Engl.).
10. Johnston M. «Human Beings» Revisited: My Body Is Not an Animal // Oxford Studies in Metaphysics / Ed. D. W. Zimmerman. Oxford: Oxford University Press, 2007. Vol. 3. P. 33–74. (In Engl.).
11. Persson I. Our Identity and the Separability of Persons and Organisms // Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie. 1999. Vol. 38, Issue 3. P. 519–534. DOI: 10.1017/S0012217300046874. (In Engl.).
12. Persson I. Self-Doubt: Why We Are Not Identical to Things of Any Kind // Ratio. 2004. Vol. 17, Issue 4. P. 390–408. DOI: 10.1111/j.1467-9329.2004.00262.x. (In Engl.).
13. Persson I. The Retreat of Reason. A Dilemma in the Philosophy of Life. Oxford: Clarendon Press, 2005. 494 p. ISBN 0199276900. (In Engl.).
14. McMahan J. The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life. NY: Oxford University Press, 2002. 540 p. (In Engl.).
15. Carter W. R. How to Change Your Mind // Canadian Journal of Philosophy. 1989. Vol. 19, Issue 1. P. 1–14. DOI: 10.1080/00455091.1989.10716464. (In Engl.).
16. Johnston M. Surviving Death. Princeton: Princeton University Press, 2010. 408 p. ISBN 9780691130132. (In Engl.).
17. U.S. Reports: Cruzan v. Director, MDH, 407 U.S. 261, 110 S. Ct. 2841, 111 L. Ed.2d 224 (1990). URL: <https://tile.loc.gov/storage-services/service/ll/usrep/usrep497/usrep497261/usrep497261.pdf> (accessed: 26.06.2020). (In Engl.).
18. Glover J. J. The Case of Ms. Nancy Cruzan and the Care of the Elderly // Journal of the American Geriatrics Society. 1990. Vol. 38, Issue 5. P. 588–593. DOI: 10.1111/j.1532-5415.1990.tb02413.x. (In Engl.).
19. Chisholm R. M. Person and Object: A Metaphysical Study. La Salle, IL: Open Court, 1976. 230 p. (In Engl.).
20. Olson E. T. Thinking Animals and the Reference of 'I' // Philosophical Topics. 2002. Vol. 30, Issue 1. P. 189–207. DOI: 10.5840/philtopics20023016. (In Engl.).
21. Olson E. Tozhdestvo lichnosti [Personal Identity] / Trans. from Engl. A. Slashcheva. URL: <https://brickofknowledge.com/articles/personal-identity> (accessed: 26.06.2020). (In Russ.).
22. Lichtenberg G. Sudelbücher // Schriften und Briefe. Munich: Carl Hanser Verlag, 1971. S. 7–564. ISBN 3446108009; 978-3446108004. (In Germ.).
23. Hennig B. Lichtenberg's Point // Grazer Philosophische Studien. 2018. Vol. 95, Issue 2. P. 265–286. DOI: 10.1163/18756735-000040. (In Engl.).

24. Peacocke C. I — Christopher Peacocke: Descartes Defended // Aristotelian Society Supplementary Volume. 2012. Vol. 86, Issue 1. P. 109–125. DOI: 10.1111/j.1467-8349.2012.00210.x. (In Engl.).

25. Catechism of the Catholic Church. Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1992. 904 p. (In Engl.).

26. Parfit D. On What Matters / Ed. S. Scheffler. Oxford: Oxford University Press, 2011. 592 p. ISBN 9780199572809. (In Engl.).

27. Shoemaker S. Persons, Animals, and Identity // Synthese. 2008. Vol. 162, no. 3. P. 313–324. DOI: 10.1007/s11229-007-9253-y. (In Engl.).

28. Parfit D. Reasons and Persons. Oxford: Oxford University Press, 1986. 560 p. ISBN 9780198249085. (In Engl.).

29. Olson E. T. The Human Animal: Personal Identity without Psychology. NY: Oxford University Press, 1997. 190 p. ISBN 0195105060; 0195134230; 9780195134230. (In Engl.).

About the translator

DOBRONRAVOVA Uliana Vladimirovna, Candidate of Philosophical Sciences, Senior Lecturer of Humanitarian and Socio-Economic Disciplines Department.

SPIN-code: 8094-5276

AuthorID (RSCI): 774824

Address for correspondence: ulianazhilina@gmail.com

For citations

Parfit D. We are not human beings / trans. from Engl. U. V. Dobronravova // Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity. 2020. Vol. 5, no. 4. P. 82–95. DOI: 10.25206/2542-0488-2020-5-4-82-95.

Received October 6, 2020.

© **D. Parfit**