

Колледж всех душ,
Оксфордский университет,
Оксфорд, Великобритания

Перевод
с английского
Р. Л. КОЧНЕВ

Омский государственный
технический университет,
г. Омск

ТОЖДЕСТВО ЛИЧНОСТИ¹

В статье анализируется вопрос личного тождества. Используя пример «операции» Уиггинса автор критикует модель личности, предложенную Джоном Локком. Ставится вопрос о важности личного тождества для выживания, сама проблема рассматривается как отношение степени, в которой тождество не ультимативно. Делается вывод о необходимости создания новой модели личности, а также новой этики, учитывающей этот момент.

Ключевые слова: персональная идентичность, отношение, выживание, память, Локк, операция Уиггинса.

Я думаю, что мы вполне способны привести примеры, где нам был бы известен ответ на любой вопрос, кроме вопроса о личном тождестве. Такие примеры выходят за рамки используемых нами критериев тождества личности.

Являются ли они проблемой?

Можно подумать, что нет. Такие примеры могут нам так никогда и не встретиться в действительности. Однако я полагаю, что некоторые из них всё же могут иметь место (по крайней мере, они вполне возможны с научной точки зрения). Поэтому я должен их предъявить, даже если в них нет никакой проблемы.

Мишенями для моей критики станут два представления [beliefs]: о природе личного тождества и о его важности.

Первое представление основывается на признании того, что вопрос о личном тождестве непременно должен иметь ответ.

Никто так не думает, скажем, о нациях или машинах. Ведь наши критерии тождества не являются универсальными. Никто не считает, что в подобных случаях вопросы — «Та же самая ли это нация?» и «Та же самая ли это машина?» — имеют ответы.

Однако некоторые люди полагают, что сами они в этом отношении отличаются от наций или машин. Они согласны с тем, что определённые примеры могут не охватываться нашими критериями личного тождества, но полагают, что природа их собственного тождества во времени такова, что даже в таких примерах вопросы о личном тождестве должны иметь ответы. Подобное представление можно выразить следующим образом: «Что бы

ни происходило между настоящим и любым возможным будущим, я либо все еще буду существовать, либо нет. Либо любой будущий опыт будет моим опытом, либо нет».

Я думаю, первое представление — об особой природе личности — имеет ощутимые последствия. Именно оно вынуждает людей думать, что принцип личного интереса [the principle of self-interest] является более рациональным, чем любой другой моральный принцип. И оно же делает для них более гнетущими мысли о старении и смерти.

Я не вижу способа опровергнуть подобное представление. Я просто приведу проблемный пример, который, кажется, делает такое представление неправдоподобным.

Альтернативный подход мог бы быть таким: предположить, что одной из причин подобного представления служит проекция наших эмоций. Когда мы представляем лично себя в рамках проблемного примера, мы действительно чувствуем, что на вопрос «Будет ли это мною?» обязательно должен последовать ответ. Однако наша озабоченность по поводу факта своего дальнейшего существования [bafflement about a further fact] на деле может оказаться лишь озабоченностью собственными переживаниями [bafflement of our concern].

В рамках данной статьи я не стану подробно развивать это предположение. Но одной из причин этой озабоченности будет представление, которое послужит второй мишенью для моей критики. Дело в том, что до тех пор, пока вопрос о личном тождестве остается без ответа, мы не можем ответить и на некоторые другие важные вопросы (вопросы о выживании, памяти и ответственности).

Чтобы опровергнуть второе представление, я буду утверждать следующее: некоторые важные вопросы действительно предполагают вопрос о личном тождестве, но даже они могут быть свободными от этого предположения. После этого вопрос о тождестве личности теряет свою важность.

I

Мы можем начать с широко обсуждаемого примера человека, который делится, словно амёба².

Недавно Уиггинс сделал этот пример более наглядным [1, р. 50]. Вначале он отсылает к операции, придуманной Шумейкером [2, р. 22]. Допустим, мой мозг пересаживается в чужое (безмозглое) тело. Возникший таким образом человек имеет мой характер и обладает очевидными воспоминаниями о моей жизни. Большинство из нас, подумав, согласится с тем, что подобную личность можно назвать мной. С этим решением я готов согласиться³.

Затем Уиггинс придумывает собственную операцию. Мой мозг делится, и каждая его половина помещается в новое тело. Оба возникающих таким образом человека имеют мой характер и обладают ясными воспоминаниями о моей жизни.

Что происходит со мной в таком случае? Здесь, кажется, есть лишь три возможных ответа: (1) я не выживаю, (2) я выживаю только как один из двух таких людей, (3) я выживаю одновременно как оба человека.

Проблема с (1) заключается в следующем. Мы уже согласились с тем, что я выживаю, если мой мозг успешно пересажен. И люди действительно выживают, когда половина их мозга уничтожена. Из этого следует, что я мог бы выжить, если бы половина моего мозга была успешно пересажена, а другая половина — уничтожена. Но если это так, то как я мог не выжить, если другая половина была также успешно пересажена? Как двойной успех может обернуться неудачей?

Перейдём теперь к (2). Быть может, один единственный выживший — максимально возможный показатель. И возможно, я буду лишь одним из возникающих таким образом людей.

Проблема здесь в том, что в случае операции Уиггинса каждая половина моего мозга в точности похожа на другую, а стало быть, и два возникающих человека также похожи между собой. Так как же я могу выжить только в качестве лишь одного из них? Что именно заставит меня быть кем-то одним из них, а не другим?

Кажется вполне очевидным, что оба ответа — я не выживаю и я выживаю только как один конкретный человек — абсолютно неправдоподобны. Все, кто согласен с ними, должно быть, полагают, что возможны только такие ответы.

Но как насчёт (3): что, если я выживаю одновременно в двух людях?

Кто-то мог бы сказать: «Если идея "выживания" имплицитно содержит в себе идею тождества, такой ответ лишен всякого смысла — вы не можете быть двумя разными людьми одновременно. Если же это не так — подобный ответ не имеет никакого отношения к проблеме тождества».

Позднее я буду отрицать второе из этих замечаний, однако есть способы отвергнуть также и первое. Мы могли бы сказать: «То, что мы назвали "двумя возникающими людьми", — это вовсе не два человека. Это — одна личность. Я действительно

выживаю в ходе операции Уиггинса, получая при этом два тела и разделённое сознание».

Будь такой ответ полностью абсурден, это значительно сократило бы мои аргументы, но я не думаю, что это так. Стоит показать, почему.

Я полагаю, мы способны представить себе разделённое сознание. Мы вполне могли бы вообразить человека, имеющего одновременно два независимых потока опыта, каждый из которых не содержит в себе абсолютно никаких свидетельств о состояниях другого [to be unaware of having the other].

Возможно, от нас даже и не потребуется вообразить нечто подобное. Реальные примеры, на которые ссылается Уиггинс, могут служить здесь лучшей иллюстрацией. Речь идёт об операциях удаления моста между полушариями мозга с целью избавления пациента от эпилепсии. По словам хирургов, подобная операция обычно ведёт к появлению «двух независимых сфер сознания» [8], каждая из которых контролирует только одну половину тела пациента. Переживания потоков опыта каждой из этих половин, по-видимому, испытываются также и самим пациентом.

Но, поскольку после подобных реальных операций часто возникают определённые осложнения, представим себе более простой пример.

Предположим, что мост между моими полушариями находится под контролем моей воли. Это позволяет мне разъединять мои полушария столь же легко, как если бы я просто моргал глазами. Делая так, я бы разделял своё сознание. И после того, как оно было мной разделено, я мог бы также легко соединить его обратно.

Такая моя способность имела бы очевидное практическое применение. Приведём пример: время моего экзамена по математике стремительно истекает, я берусь за последнюю задачу и вижу два способа её решения. Я разделяю своё сознание так, что каждая половина решает задачу одним из способов, чтобы я мог, заново соединив своё сознание, записать наилучший вариант решения.

Что я буду при этом испытывать?

Когда я разъединяю полушария моего мозга, сознание делится на два потока. Но это деление не есть то, что я испытываю. Каждый из двух потоков был полностью непрерывен с моим единым потоком моего сознания, вплоть до момента деления. Заметные изменения в каждом из них — лишь исчезновение половины поля моего зрения, а также потеря чувствительности и контроля над одной из половин моего тела.

Рассмотрим мои переживания в рамках того, что мы могли бы назвать потоком «Правши» [right-handed stream]. Я помню, что поручил своей правой руке более длительные вычисления. Именно этим я и занимаюсь в данный момент. Выполняя вычисления, по движениям своей левой руки я вижу, что и там тоже идут расчёты, относительно которых, однако, я пребываю в полном неведении. Поэтому в моем потоке «Правши», я вполне мог бы задать-ся вопросом, как там обстоят дела у моего потока «Левши» [left-handed stream].

И вот моя работа завершена. Я собираюсь заново соединить свое сознание. Какие именно переживания я ожидаю испытать в каждом моем потоке? Кажется, я просто вспоминаю, что делал два разных вычисления одновременно и, выполняя каждое из них, находился в полном неведении относительно другого. Я полагаю, подобное мы вполне способны себе представить. И при условии, что моё сознание

действительно было разделено, такие воспоминания оказались бы верными.

Описывая этот пример, я предполагал, что в нём есть две разные серии мыслей, и обе из них являются моими. Это, несомненно, и есть то, что нам следовало бы говорить в случае, когда две мои руки действительно выполнили два разных вычисления, и я бы при этом утверждал, что помню две соответствующие таким вычислениям серии мыслей.

Если это так, картина сознания человека [a person's mental history] не обязательно должна быть подобна каналу, имеющему одно единственное русло. Такая картина может быть подобна реке с островами, которые делят её на отдельные ручьи [separate streams].

Вернёмся к примеру Уиггинса: мы упомянули взгляд, что в результате подобной операции я получаю два тела и разделённое сознание. Теперь мы не вправе говорить, что такой результат является абсурдом. Однако я продолжаю считать этот ответ неудовлетворительным.

В примере с экзаменом есть две особенности, которые вынуждают нас полагать, что речь в нём идёт лишь об одной-единственной личности: сознание было довольно быстро соединено обратно и имело только одно тело. Если сознание было бы разделено необратимым образом [permanently divided] и его половины развивались бы различными путями, то был бы утрачен смысл говорить о них как об одной-единственной личности. Пример Уиггинса выходит за рамки описанного мною случая именно потому, что в нём речь идёт о двух телах. После того, как я перенес подобную операцию, каждая из двух возникающих таким образом «половинок» будет обладать всеми необходимыми атрибутами отдельной личности. Они могли бы жить на противоположных концах земли. (И даже если бы впоследствии они и встретились, то вполне могли бы не узнать друг друга). А значит, с нашей стороны недопустимо отрицать, что они — разные люди.

Предположим, мы это признаём. Возможно ли тогда утверждать, что я выжил в качестве каждого из них, если мы используем слово «выжить» для указания на тождество?

Я полагаю, что мы вправе так сделать, поскольку два человека вполне могли бы составлять нечто третье. Например, мы могли бы сказать: «Я выжил после операции Уиггинса как два разных человека. Они действительно могли бы быть таковыми и оставаться, все же, при этом мной, точно так же как три короны Папы Римского — одна тиара» [1, p. 40].

Именно таким мог бы быть возможный способ придать смысл утверждению, что я выживаю как два разных человека, если «выживание» означает тождество. Язык тождества здесь сохраняется только за счёт изменений в самом понятии личности [the concept of a person]. Однако против этого есть очевидные возражения⁴.

Альтернативой, которую я стану отстаивать, будет отказ от языка тождества. Мы вправе полагать, что я выживаю как два разных человека, не подразумевая при этом, что я — и есть эти самые люди.

Впервые упомянув об этой альтернативе, я также отметил и очевидное возражение к ней: «Если иной [new] способ говорить не содержит в себе идею тождества, он не способен решать поставленную проблему. Потому как именно о тождестве здесь и ведётся речь. Наша проблема заключается в том, что все возможные ответы на вопрос о тождестве оказываются крайне неправдоподобными».

Теперь мы можем ответить на это возражение.

Начать следует с напоминания самим себе о том, что данное возражение служит таковым только в случае, когда мы имеем одно либо сразу оба представления, о которых я упомянул в самом начале этой статьи.

Первое из них состояло в том, что в любом примере на всякий вопрос о тождестве личности должен быть правильный ответ [true answer]. Для сторонников этого представления пример Уиггинса должен казаться вдвойне озадачивающим. Если все возможные в таком случае ответы неправдоподобны, как понять, который из них нам следовало бы принять? Очень трудно продолжать себя убеждать, что один из них должен оказаться верным. Но проблемы исчезают, стоит нам только отказаться от этих поисков. Я считаю, именно так мы и должны поступить. Пример Уиггинса станет тогда просто одним из многих случаев, когда в силу наличия определенных причин, которые не вызывают у нас недоумения, ответа на вопрос о тождестве просто не существует. (Подумайте: «Остались ли англичане той же самой нацией после 1066?»⁵.)

Пример Уиггинса делает первое представление не только неправдоподобным, но и тривиальным, поскольку он разрушает второе представление, согласно которому и другие важные вопросы имеют отношение к вопросу о тождестве. (Стоит отметить, что сторонники второго представления вовсе не думают о том, что на вопрос о тождестве непременно должен быть ответ, а скорее о том, что ответ на него мы просто выбираем.)

Против этого я утверждаю следующее. Некоторые вопросы на самом деле предполагают вопрос о личном тождестве. И так как подобные вопросы *оказываются* важными, пример Уиггинса действительно содержит в себе проблему. Но мы не решим её, даже ответив на вопрос о тождестве. Мы найдем подходящее решение, только если станем оценивать [prizing] важные вопросы отдельно от вопроса о тождестве. И после того, как мы это сделаем, вопрос о тождестве, как таковой, перестанет представлять для нас интерес (хотя ради полной ясности мы всё ещё могли бы иметь намерение найти на него ответ).

Чтобы придать смысл [fill out] нашему утверждению, нам потребуется некоторое время, поскольку здесь мы имеем дело сразу с несколькими предполагаемыми тождество вопросами.

Для начала мы можем вернуться к вопросу о выживании. Это особый случай, поскольку выживание включает в себя не столько сохранение [retaining] исходного тождества, сколько его некоторого эквивалента. Так что прежде, отдельно от тождества, следует оценить универсальное отношение [the general relation], которое связывает человека до операции и после нее (т.е. выжившего). И уже затем рассмотреть некоторые конкретные, возникающие между ними отношения, например, такие, которые включали бы память и намерения.

Я уже говорил о том, что вопрос «Выживу ли я?» выглядит как эквивалент вопроса «Выживет ли такая личность, которая является той же самой, что и я?».

Я думаю, если мы станем рассматривать эти вопросы как эквивалентные, то сценарий, в котором я выживаю с двумя телами и разделённым сознанием, будет самым удовлетворительным описанием результатов операции Уиггинса.

Некоторые авторы, однако, предположили, что я не есть кто-либо из возникающих таким образом людей. В примере Уиггинса, принимая во внимание эквивалентность вопросов о выживании, я погибаю. Даже если такая операция не является моей смертью в буквальном смысле, мне следовало бы — по причине того, что здесь я не выживаю, — расценивать её именно как собственную смерть. Но это кажется абсурдным.

Я думаю, стоит еще раз объяснить, почему это так. Эмоцию или настрой [attitude] позволительно критиковать, если они основаны на ложном убеждении или непоследовательны. Я полагаю, что тот, кто рассматривает операцию Уиггинса как причину моей смерти, должен быть открыт для критики подобного рода.

Он может думать, что моё отношение к любому из возникающих таким образом людей не содержит в себе нечто действительно важное для выживания. Но разве это может быть правдой? Мы согласились, что некто *будет* считаться выжившим, если сохранит это отношение хотя бы к *одному* из возникающих таким образом людей. Так что не существует никакой особой природы отношения, которая в ходе операции Уиггинса делала бы выживание невозможным, речь ведь идёт о простом дублировании.

Допустим, он принимает подобный аргумент, продолжая, однако, расценивать факт моего деления в примере Уиггинса как свою смерть. Такая его реакция теперь кажется нам безумно [wild] непоследовательной. Он становится похож на человека, которому говорят о препарате, удваивающем годы его жизни, — а он при этом считает, что прием такого препарата вызовет его смерть. Различия состоит только в том, что в случае деления дополнительные годы жизни должны протекать одновременно с основными. Это — интересное различие. Но это вовсе не значит, что жизнь, как таковая, *закончилась* [there are no years to run].

Данные аргументы я приводил для тех, кто считает, что в примере Уиггинса должен быть правильный ответ на вопрос о тождестве. Для них мы можем даже добавить: «Возможно, после операции личность действительно теряет прежнее тождество. Но ведь могут быть и другие способы его утраты, кроме смерти, одним из которых может стать дублирование [multiply] личности. Приравнять такой способ утраты тождества к смерти, значит путать ноль с двойкой».

Для тех, кто считает, что вопрос о тождестве непременно должен иметь ответ, было бы совершенно абсурдным рассматривать операцию Уиггинса как смерть. Судя по всему, они размышляли бы так: «Мы вполне могли бы сказать, что я должен быть кем-то из возникающих людей. Если это так и есть, нам не следовало бы рассматривать подобный результат как смерть. Но раз уж мы решили, что ни один из этих людей не является мной [I am neither person], нам следует думать именно так». Однако такое трудно даже представить [7].

Итак, мой первый вывод будет следующим: отношение донорской личности к каждому человеку, возникающему после операции Уиггинса, содержит всё необходимое, что нас интересует и что имеет значение в любом примере обычного выживания. Вот почему нам требуется придать смысл примерам, в которых одна личность может выжить как две разные [1, p. 54].

Одна из моих целей в оставшейся части статьи — предложить такой смысл. Но прежде мы должны сделать несколько общих замечаний.

II

Тождество является отношением один-к-одному [one-one relation]. Пример Уиггинса свидетельствует нам о том, что на самом деле всё важное для нашего выживания не обязательно должно быть связано с таким отношением.

Операция, которую предлагает Уиггинс, разумеется, вряд ли когда-нибудь станет реальностью. Именно поэтому отношение один-к-одному кажется нам чем-то действительно важным. Мы можем косвенно навязывать [imply the holding] подобные отношения в самом нашем способе использования языка тождества.

Такой способ употребления языка вполне удобен, однако, сбивает с толку [astray]. Мы можем заподозрить, что важность здесь имеет *само* тождество, а значит, и связанные с ним свойства.

В примере, где речь идёт о свойстве быть один-к-одному, подобная ошибка не является серьезной. Только оно одно здесь и обладает важностью. Но в примерах, рассматривающих другие свойства, — ошибка *будет* серьезной. Тождество ультимативно: либо оно есть, либо его нет [all-or-nothing]. Большинство же важных для выживания отношений в действительности являются отношениями степени [relations of degree]. Если мы игнорируем существующее между ними различие, мы сталкиваемся с совершенно необоснованными взглядами и представлениями.

Моё утверждение, что большая часть важного для выживания заключена в отношениях степени, пока не доказано. Пример Уиггинса показывает нам лишь то, что такие отношения не должны быть отношениями один-к-одному. Однако ценность примера Уиггинса вовсе не в этом, а в том, что там впервые мы видим разрыв между тем, что действительно важно, и тождеством как таковым. Трудно избавиться от представления, что личность *является* для нас чем-то важным. Это особенно хорошо видно в большинстве дискуссий вокруг проблемных примеров, имеющих место в реальности, — скажем, в случаях амнезии или повреждения головного мозга. Но после того как пример Уиггинса в нашем представлении о важности личности делает первую брешь, избавиться от него становится легче⁶.

Обращаясь к недавним дискуссиям, мы замечаем, что большинство отношений, имеющих для нас важность, можно условно отнести к категории «психологическая преемственность» (которая в том числе включает в себя и каузальную непрерывность). Моё утверждение, таким образом, заключается в признании того, что мы обычно используем язык личного тождества, чтобы косвенно выражать подобного рода преемственность. Оно тесно связано с представлением, согласно которому психологическая преемственность [psychological continuity] является критерием личного тождества.

Уильямс критиковал такое представление при помощи следующего контраргумента. Если тождество представляет собой вид отношения один-к-одному, значит, такое отношение должно логически имплицировать любой критерий тождества. Но психологическая преемственность таким отношением логически никак не предполагается, а стало быть,

она не может служить критерием тождества личности [12].

Некоторые авторы ответили на это простым указанием, что вполне достаточно, чтобы отношение один-к-одному эмпирически всегда имело бы такой характер⁷.

Я предлагаю иной ответ. Психологическая преемственность является поводом говорить об идентичности, когда мы имеем дело с отношением один-к-одному.

Если бы психологическая преемственность имела вид отношения один-ко-многим [one-many] или форму разветвленной структуры [branching form], нам следовало бы, как я уже сказал, отказаться от языка тождества. Но такую возможность расценивать как контраргумент все же нельзя.

Ведь в этом вопросе мы можем занять еще более жесткую позицию, для которой сама такая возможность станет играть роль аргумента.

Подобную позицию мы могли бы защищать следующим образом. Суждения о тождестве личности имеют огромное значение. Важность таких суждений заключается в том, что они косвенным образом утверждают психологическую преемственность. Вот почему в любых примерах такой преемственности, делая суждение о тождестве, мы обязаны (если только это оказывается возможным) предполагать ее наличие, когда выносим суждение о тождестве.

Однако если психологическая преемственность принимает разветвленную форму, никакая согласованная последовательность суждений о тождестве не будет ей соответствовать, а значит, и косвенным образом ее подразумевать. В этом случае мы обязаны придавать каждой ветви такой структуры столько же важности, что и любому нашему суждению о тождестве отдельной личности. Пример отношений разветвленной формы показывает нам, что суждения о тождестве личности на самом деле заимствуют [derive] свою собственную значимость из фактов психологической преемственности, которую они косвенным образом подразумевают. Он помогает нам понять, что во всех случаях, когда мы пытаемся сказать что-либо осмысленное о тождестве, подобные факты служат основанием для наших слов.

Подобный аргумент ссылается на принцип Уильямса [13, р. 44], согласно которому всякие значимые суждения о тождестве должны приниматься и отклоняться, только когда есть существенные различия в их основаниях.

Уильямс использовал этот принцип в примерах психологической преемственности личности Гая Фокса одним-единственным человеком и одновременно двумя разными людьми. Аргумент Уильямса был следующий. Если рассматривать психологическую преемственность как достаточное основание для утверждений о тождестве, мы могли бы признать, что в примере одного-единственного человека есть все основания для тождества между ним и личностью Гая Фокса. Но как только речь заходит о примере психологической преемственности личности Гая Фокса двумя разными людьми одновременно, сделать такое же признание мы не можем, хотя здесь основания для наших суждений о тождестве остаются прежними. Это нарушало бы требования принципа Уильямса. Средство устранения этого затруднения есть — отрицать, что даже один-единственный психологический преемник является Гаем Фоксом, утверждая взамен, что для подлинного тождества

личности необходима одинаковость тел [sameness of the body].

Но принцип Уильямса может дать нам и другой ответ. Допустим, мы считаем психологическую преемственность более важной, чем одинаковость тел⁸. И предположим, что где-то существует некий человек, который обладает психологической преемственностью с Гаем Фоксом (равно как и каузально с ним непрерывен). Существование такого человека в реальности нарушало бы требования принципа Уильямса, поскольку мы должны были бы отрицать, что этот человек и есть Гай Фокс, несмотря на наличие тех же самых важных для тождества личности оснований, которые имеют место в любых обычных случаях. В примере с двумя такими людьми мы снова бы столкнулись с теми же самыми основаниями. Именно поэтому значимость таких оснований необходимо ставить в прямую зависимость от важности самих суждений о тождестве личности. Подобно тому, как это было в примере Уиггинса, мы должны признать, что в отношениях, принимающих форму разветвленной структуры, каждая отдельная ветвь одинаково пригодна для выживания. И это никак не нарушило бы принцип Уильямса.

Подводя итог этим замечаниям можно сказать следующее: психологическая преемственность может служить критерием тождества личности, даже если она ни логически, ни эмпирически не является отношением один-к-одному. Подобное отношение становится возможным только при *неразветвленной* структуре психологической преемственности (которая в таком случае логически будет отношением один-к-одному) [16, 17].

Этот критерий мы можем кратко представить следующим образом: «X и Y являются одной и той же личностью, если они состоят в отношениях психологической преемственности, и не существует никого, кто современен одному из них, но состоит при этом в отношениях психологической преемственности с другим». Однако нам требуется объяснить, что именно мы имеем в виду под «психологической преемственностью», уточнив также, насколько сильной должна быть такая преемственность, чтобы удовлетворять требованиям нашего критерия. После чего, я считаю, следует описать достаточное условие, при наличии которого мы вправе судить о тождестве личности⁹.

Но на этом список наших вопросов для обсуждения не заканчивается. Если мы признаем, что психологическая преемственность может и не быть отношением один-к-одному, следует также объяснить, с чем именно в таких случаях мы имеем дело. Иначе наша позиция, рассматриваемая критиками как неполная и произвольная, окажется открытой для возражений.

Я предположил, что если психологическая преемственность принимает разветвленную форму, нам требуется найти и новый способ описания такого отношения, обладающего для нас такой же важностью, что и тождество. Это и будет ответом на возможные возражения¹⁰.

Теперь мы можем вернуться к нашей дискуссии, чтобы решить оставшиеся три задачи [aims]. Первая — предложить такой смысл «выживания», который даже косвенно не подразумевал бы идею тождества. Вторая — показать, что для выживания важны в основном отношения степени. И наконец, последняя — показать, что подобные отношения не должны иметь таких описаний, которые бы вклю-

чали в себя тождество в качестве предварительного условия.

Мы можем их решать в обратном порядке.

III

Из всех видов частных [particular] отношений самые важные — связи нашей памяти. Мы с легкостью верим, что свидетельства памяти должны прямым образом затрагивать наше тождество¹¹. Слепая вера в нашу память является важнейшей причиной возникновения представлений об особой природе личного тождества. Подобные представления детально рассматривались Шумейкером [16] и Уиггинсом¹², поэтому здесь я буду краток.

Мы способны помнить только свои собственные переживания, и вполне возможно, это утверждение служит нам одной из логических истин. Однако мы могли бы попытаться предложить иное понятие памяти, для которого подобное утверждение окажется ложным. Давайте назовём такое понятие «*q*-память».

Кратко набросаем её определение¹³: я обладаю *q*-воспоминаниями об опыте, если (1) у меня есть представление о некотором имевшем место в прошлом переживании, которое само по себе очень похоже на свидетельство памяти [memory belief], (2) некто в прошлом имел такое же переживание и (3) моё представление основано на таком переживании тем же самым способом (что бы это ни было), который влияет на память о пережитом.

Согласно (1), *q*-воспоминания выглядят как обычные воспоминания. Так что я *q*-помню о *наличии* переживаний [having experiences].

На основании этого можно предположить, что *q*-память предполагает тождество. Можно даже было бы сказать: «*Наличие* явных [apparent] воспоминаний о переживаниях есть не что иное, как наличие несомненных [apparent] свидетельств памяти того, что именно я их переживал. Как же я могу *q*-помнить то, что переживали другие люди?».

Это возражение основано на ошибке. Когда мне кажется, что я вспоминаю некие переживания, мне действительно кажется, что я вспоминаю об их *наличии*¹⁴. Но подобное ощущение не может быть частью того, что я, как мне кажется, помню об этих переживаниях, а именно то, что я — конкретная личность, которой кажется в настоящий момент времени, что она вспоминает эти переживания, — и есть тот, кто их переживал¹⁵. То, что это именно я и есть, является тем, что я автоматически домысливаю [assume]. (Мои явные воспоминания иногда приходят ко мне просто в качестве представления, что *Я* имел определенные переживания.) Однако я имею полное право так домысливать только потому, что у меня действительно нет никаких *q*-воспоминаний о переживаниях других людей.

Предположим, что у меня действительно появились такие *q*-воспоминания. Если такое произошло, мне следует прекратить домысливать, что мои явные воспоминания должны быть связаны с моими личными переживаниями. Я должен оценить мои воспоминания, задавшись следующими вопросами: (1) Действительно ли они мне говорят о прошлых переживаниях? (2) И если да, то чьими именно были эти переживания?

Более того (и это — решающее обстоятельство), мои явные воспоминания теперь приходят ко мне как *q*-воспоминания. Рассмотрим такие мои воспоминания, которые являются мне просто как пред-

ставления о моем собственном прошлом: например, «Я сделал это». Если бы я знал, что способен *q*-вспомнить чужие переживания, такие представления пришли бы ко мне в намного более осторожной форме: например, «Кто-то, — вполне вероятно я — сделал это». И возможно, мне придется выяснять, кто же именно это был.

Я предположил, что понятие *q*-памяти является логически оправданным [coherent]. Это отлично иллюстрирует пример Уиггинса. В нем каждый из возникающих после операции людей имеет явные воспоминания о жизни донорской личности. Если они согласятся с тем, что они не являются этой личностью, они должны будут расценивать такие воспоминания лишь как область своей *q*-памяти. И когда, например, у них спрашивают: «Тебе уже доводилось слушать эту музыку раньше?», — им, возможно, придётся дать следующий ответ: «Я точно знаю, что у меня есть такое *q*-воспоминание. Но я не уверен, помню ли я непосредственно само прослушивание этой музыки. Я доподлинно не знаю, кем именно был тот, кто прослушал эту музыку, был ли им я сам или моя донорская личность».

Теперь мы можем показать, что абсолютно любая память, согласно нашему определению, является также и *q*-памятью. Воспоминания есть просто *q*-память о собственных переживаниях. Если это так, мы могли бы отбросить привычное для нас понятие памяти и использовать вместо него более широкое понятие *q*-памяти. После того, как мы это сделали, нам следовало бы так описать отношение между переживанием и тем, что мы сейчас называем «памятью» об этом переживании, чтобы заранее не предполагалось, что они принадлежат одной и той же личности¹⁶.

Такой способ описания отношений между переживанием и воспоминанием имеет определенные преимущества. Такой способ позволяет защищать «критерий памяти» личного тождества от обвинений в порочном круге [charge of circularity]¹⁷; и я думаю, он может нам помочь решить проблему чужих сознаний [the problem of other minds].

Однако нам следует двигаться дальше и рассмотреть отношение между намерением и последующим действием. Должно быть, логической истиной для нас станет утверждение о том, что мы можем намериваться совершать только свои собственные действия. Но наши намерения также могут быть переопределены как *q*-намерения [*q*-intentions]. И тогда одна личность вполне способна иметь *q*-намерение совершить действия другой личности.

И опять пример Уиггинса служит нам отличной иллюстрацией. Мы предполагаем, что ни один из возникающих после операции людей не является донорской личностью. Если это так, мы должны признать, что донорская личность способна иметь *q*-намерения совершить их будущие действия. Например, она могла бы *q*-намереваться, как один из них, продолжить свою нынешнюю карьеру, и как другой, попробовать что-нибудь новое¹⁸. (Я сказал «*q*-намериваться, как один из них» [*q*-intend as one of them], потому что фраза «*q*-намериваться, что один из них» [*q*-intend that one of them] не выражает прямой направленности отношения между ними. Ведь если я имею намерение, чтобы кто-то другой сделал что-то, я не способен вынудить его сделать это, просто формируя в себе соответствующее намерение. Но если я — донорская личность, а он — один из возникающих после операции людей, это вполне мне по силам).

Фраза «*q*-намерение как одного из них» напоминает, что нам необходимо найти смысл, в котором одна личность может выжить как две разные. Но мы можем сначала отметить, что понятия *q*-памяти и *q*-намерения служат моделью для создания других понятий, которые нам необходимы: таким образом возникает человек, который способен *q*-помнить, мог бы *q*-узнать [*q*-recognize] и даже быть *q*-свидетелем [*q*-witness] того, что он никогда не видел, равно как и человек, который может *q*-намереваться, мог бы иметь *q*-амбиции [*q*-ambitions], давать *q*-обещания [*q*-promises] и нести *q*-ответственность [*q*-responsible for].

В общих чертах можно сказать, что психологическая преемственность включает в себя, или является следствием, множества различных отношений. Мы описываем эти отношения такими способами, которые предполагают непрерывное существование одной личности, но могли бы описать их и другими способами, которые этого не делают.

Это наводит нас на самые смелые мысли [bolder claim] о том, что весь наш опыт можно было бы попытаться представить полностью «безличным» образом. Я не стану здесь этого делать. Я лишь попытаюсь описать способ мышления о нашем собственном тождестве во времени, который является более гибким и менее вводящим в заблуждение, чем тот способ, который мы сейчас привычно используем.

Такой способ мышления позволит придать смысл нашей мысли о том, что одна личность может выжить как две разные. Однако более важная его особенность заключается в том, что он рассматривает выживание как вопрос отношения степени.

IV

Вначале мы должны показать необходимость этой особенности. Для этого я использую два воображаемых примера.

Первым примером станет процесс обратный операции Уиггинса: слияние [fusion]. Подобно тому, как деление служит демонстрацией того, что важно для выживания не обязательно должно быть отношением один-к-одному, слияние может нам показать, что выживание может быть вопросом степени.

Физически слияния легко описать: два человека собираются вместе, и пока они без сознания, два их тела превращаются в одно. В итоге просыпается уже один человек.

Психология слияния намного сложнее. В примере с экзаменом мы уже касались одной из деталей этого процесса. Когда мое прежде разделенное сознание соединилось заново, я вспомнил, что имею под рукой два готовых вычисления. Похожим образом возникшая в результате слияния личность может *q*-помнить, как он жил жизнью двух разных людей. В таком случае ни одно из *q*-воспоминаний об этих двух разных жизнях не должно исчезнуть.

Однако кое-что из прежних жизней этих двух людей все же будет утеряно. Мы понимаем, что любые два человека, переживающие операцию слияния, обладают разными чертами характера, разными желаниями и разными намерениями. Но как они могут совмещаться в одном человеке?

Мы могли бы предложить такой ответ. Кое-что окажется совместимым [compatible] и будет способно сосуществовать в одном человеке, а кое-что — нет. Если несовместимые [incompatible] компоненты будут эквивалентны по силе своего влияния на

возникающего после слияния человека, они просто исчезнут, если же они будут иметь различную силу, более влиятельный компонент может ослабнуть. И все эти эффекты слияния могут быть нами предсказаны.

Рассмотрим вначале пример совместимости. Мне нравится Палладио и я намерен посетить Венецию. Я собираюсь слиться с личностью, которая любит Джотто, и намеревается посетить Падую. Поэтому я понимаю, какими именно окажутся вкусы и намерения личности, которой мы станем после слияния. Пример же несовместимости мог бы быть такой. Я ненавижу рыжие волосы и всегда голосую за лейбористов. Другая личность любит рыжие волосы и всегда голосует за консерваторов. И я заранее мог бы сказать, что личность, которой мы станем после слияния, станет безразлична к рыжим волосам и будет голосовать то за одну, то за другую политическую партию [floating voter].

Если бы мы собирались подвергнуться слиянию такого рода, могли бы расценивать это как смерть?

Некоторые из нас, наверное, могли бы. Рассматривать слияние личностей как смерть кажется нам занятием не столь абсурдным, как признавать ее присутствие в примерах деления. Ведь два возникающих после моего деления человека будут абсолютно неразличимы со мной, в то время как личность, возникающая после слияния, не может быть моей точной копией. Поэтому здесь намного легче признать, что «Я не выживу» после слияния, продолжая при этом думать, что вопрос выживания носит ультимативный характер.

Такая реакция менее абсурдна. Но против неё можно привести сразу две возможные аналогии.

Во-первых, слияние предполагает изменение только некоторых наших характеристик и желаний. И только непомерно самодовольная [self-satisfied] личность будет рассматривать это как свою смерть. Многие люди, напротив, с радостью готовы принимать лечение с подобными побочными эффектами.

Во-вторых, личность до слияния имеет такой же «преднамеренный контроль» [intentional control] над действиями возникающего человека, как и личность, которая собирается жениться, заранее «контролирует» действия будущей пары. Поэтому партнер для слияния может подбираться нами так же тщательно, как и партнер для брака. Два будущих «донора» слияния [original people] могли бы проверить (скажем, путем «пробного слияния»), что они действительно имеют совместимые черты характера, желания и намерения.

Я думаю, что слияние, не являясь очевидным примером выживания, не может рассматриваться и как пример полной катастрофы, а это значит — то, что является важным для выживания, может иметь степени.

Чтобы усилить такое утверждение, мы можем обратиться ко второму примеру. Здесь нам требуется помощь воображаемых существ, которые сильно похожи на нас, но размножаются только в процессе естественного деления.

Мы можем проиллюстрировать истории этих воображаемых существ с помощью диаграммы (рис. 1). Линии на диаграмме представляют пространственно-временные траектории, которые будут проложены телами этих существ. Мы можем назвать каждую отдельную линию (например, двойную) «ветвью», а всю структуру целиком — «древом». И давайте предположим, что каждая «ветвь»

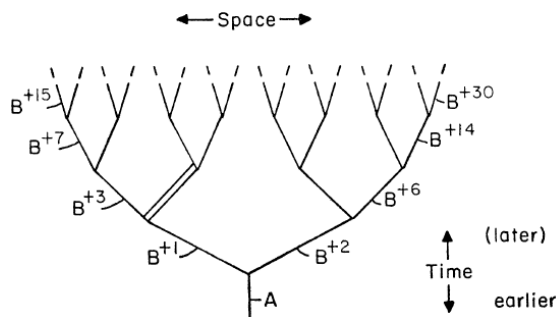


Рис. 1. Первый мир воображаемых существ
[space — пространство, time — время, earlier — раньше, later — позже (по временной шкале)]

соответствует тому, что считается жизнью одного отдельного индивида [one individual].

На нашей диаграмме подобные индивиды именуются как «А», « B_{+1} » и так далее.

Каждый случай размножения воображаемых существ служит для нас примером операции Уиггинса. Так что оба отношения — А к B_{+1} и А к B_{+2} — одинаково пригодны для выживания. Но как насчёт отношения А к B_{+30} ?

Я уже говорил: то, что является важным для выживания, можно условно назвать «психологической преемственностью». Теперь я должен установить различие между такой преемственностью и отношением, которое я стану называть «психологической связностью» [psychological connectedness].

Допустим, что связь между q -памятью и переживанием, которое q -помнит, является «прямой». Другая «прямая» связь имеет место между q -намерением и q -намеренным действием. Третья — между различными выражениями некоторой сохраняющейся во времени q -характерной черты.

«Психологическая связность», согласно моему определению, требует наличия таких прямых психологических связей; она — не транзитивна, так как эти связи не транзитивны. Следовательно, если X q -помнит большую часть жизни Y , а Y q -помнит большую часть жизни Z , это не значит, что X q -помнит большую часть жизни Z . И если X осуществляет q -намерения Y , а Y осуществляет q -намерения Z , это вовсе не значит, что X осуществляет q -намерения Z .

«Психологическая преемственность», напротив, требует лишь наличия не содержащих разрывов цепи прямых психологических связей. Так что она является транзитивным отношением.

Вернёмся к нашей диаграмме. Индивид A *действительно* имеет отношения психологической преемственности с индивидом B_{+30} . Они соединяются не содержащей разрывов цепью отношений. Так что, A имеет q -намеренный контроль над B_{+2} , B_{+2} имеет q -намеренный контроль над B_{+6} и так далее, вплоть до индивида B_{+30} . Или B_{+30} может q -помнить жизнь B_{+14} , B_{+14} может q -помнить жизнь B_{+6} и так далее, назад к индивиду A ¹⁹.

Индивид A , однако, не обязательно должен иметь психологическую связность с индивидом B_{+30} . Она требует наличия прямых связей. И если воображаемые существа похожи на нас, A не может состоять в прямых связях с каждым индивидом в своём бесконечно длинном «дереве». Q -воспоминания со временем поблекнут, а затем и вовсе исчезнут. Место реализованных q -амбиций, займут другие;

q -характеристики будут постепенно меняться. В общем, A будет иметь всё меньше и меньше прямых психологических связей с каждым новым, более удалённым от него индивидом. И если индивид (как, например, B_{+30}) достаточно далеко от него находится в общем «дереве» отношений, то они могут и не иметь *никаких* прямых психологических связей.

Теперь, когда мы установили различие между общими отношениями психологической преемственности и психологической связности, я считаю, что связность является более важным элементом выживания. Так как подобное утверждение касается интересов нашего собственного выживания, оно требует намного больше аргументов, чем я могу себе позволить в данной статье. Но для наших воображаемых существ это очевидным образом так и есть. Индивид A психологически столь же близок индивиду B_{+1} , как я сегодняшний близок себе завтрашнему, но A столь же далёк от B_{+30} , как я сам — от моего праправнука.

И даже если связность не является чем-то более важным, чем преемственность, нам вполне достаточно факта, что одно из них служит примером отношения степени, чтобы показать — то, что имеет значение для выживания, может иметь степени. И в любом случае эти два отношения совершенно разные. Поэтому нашим воображаемым существам обязательно потребуется способ мышления, признающий это различие.

V

Я предлагаю следующее.

Во-первых, A может думать о каждом индивиде, который занимает любое место в его «дереве», как о «Я-потомке» [descendant self]. Такая фраза подразумевает психологическую преемственность. Точно таким же образом всякий более поздний индивид может думать о любом более раннем индивиде, который расположен на единственной траектории [Wiggins D. Identity and Spatio-Temporal Continuity. Oxford: Basil Blackwell, 1967], соединяющей его с индивидом A , как о своём «Я-предке» [ancestral self].

Поскольку психологическая преемственность транзитивна, отношения «быть Я-предком для кого-то» и «быть Я-потомком кого-то» также являются транзитивными.

Чтобы обозначить психологическую связность, я предлагаю использовать фразы «одно из моих будущих Я» [one of my future selves] и «одно из моих прошлых Я» [one of my past selves].

При помощи этих фраз мы можем описать пример Уиггинса. Ведь то, что нам нужно, чтобы иметь себя в прошлом и будущем, — это способ существования, который не подразумевает тождество во времени. В этом смысле донорская личность выживает после операции Уиггинса: два возникающих таким образом человека есть его более поздние Я. И каждый из них может называть его «моим прошлым Я». (Они могут разделять прошлое Я, не будучи при этом тождественными.)

Поскольку психологическая связность не является транзитивной, а является отношением степени, «быть прошлым Я» и «быть будущим Я», как таковые, тоже должны рассматриваться как отношения степени. Поэтому мы допускаем возможность такой серии описаний: «моё ближайшее Я» [my most recent self], «одно из моих ранних Я» [one of my earlier selves], «одно из моих далёких Я» [one

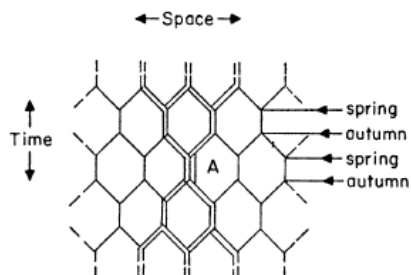


Рис. 2. Второй мир воображаемых существ
[space — пространство, time — время,
spring — весна, autumn — осень]

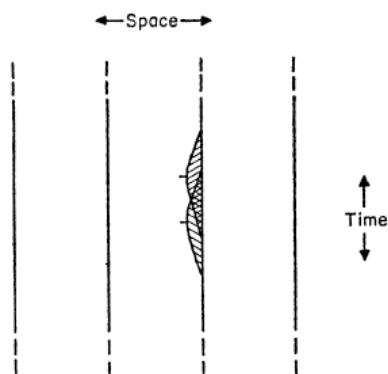


Рис. 3. Третий мир воображаемых существ
[space — пространство, time — время]

of my distant selves], «едва ли одно из *моих* прошлых Я» [hardly one of my past selves] (Я могу *q*-помнить только лишь некоторые его переживания), и наконец, «ни в коем образом не одна из *моих* прошлых личностей — просто Я-предок» [not in any way one of my past selves — just an ancestral self].

Такой способ мышления, несомненно, подойдет нашим вымышленным существам. Но давайте теперь обратимся к другому виду существ. Они размножаются как слиянием, так и делением [Shoemaker S. Persons and Their Pasts // American Philosophical Quarterly. 1970. Vol. 7, no. 4. P. 269—285]. И давайте предположим, что они сливаются каждую осень и делятся каждую весну. В результате получается следующая диаграмма (рис. 2).

Если А есть индивид, чья жизнь представлена трехлинейной «ветвью», двухлинейное «дерево» вокруг него представляет жизни существ, которые состоят с жизнью А в отношениях психологической преемственности. (Не трудно заметить, что каждый индивид имеет свое собственное «дерево», которое перекрывается со многими другими.)

Для воображаемых существ из этого мира фразы «Я-предок» и «Я-потомок» охватывают слишком многое, а потому будут бесполезны. (Вполне вероятно, в таком мире могут иметься такие пары дат, для которых каждый индивид, когда-либо живший до первой из них, был бы «Я-предком» для любого индивида, что когда-либо будет жить после второй из этих дат.) Но, поскольку жизнь каждого индивида длится всего полгода, слово «Я» [I] ох-

ватывает слишком мало, чтобы пользоваться этим словом в том смысле, в котором мы привыкли его употреблять. Для второго вида выдуманных существ часть привычного значения нашего слова «Я» может быть выражена только с помощью терминов «прошлые Я» и «будущие Я».

Предложенный нами способ мышления содержит в себе теоретический недостаток. Фраза «прошлое Я» предполагает наличие отношений психологической связанности. Быть прошлым Я рассматривается как отношение степени, а значит — такую фразу можно использовать для обозначения различных степеней психологической связанности. Но эта фраза может подразумевать только степень связанности разных жизней, она не может использоваться внутри рамок одной отдельной жизни. Принятый нами способ разграничения последовательных жизней не имеет никакого отношения к степени их психологической связанности. Поэтому нет никаких гарантий, что фраза «прошлое Я» могла бы быть осмысленным образом использована всякий раз, когда это необходимо. Нет гарантии, что психологическая связанность не изменится в той или иной степени в течение одной отдельной жизни.

Впрочем, этот недостаток не касается наших воображаемых существ. Они слишком часто делятся и сливаются, стало быть, и каждая их отдельная жизнь настолько коротка, что в рамках одной жизни психологическая связанность всегда будет сохранять максимальную степень.

Но давайте, наконец, посмотрим на третий вид воображаемых существ (рис. 3).

В мире этих существ нет ни деления, ни слияния. Просто есть множество вечных тел, которые постепенно меняют свой внешний облик. Здесь прямые психологические связи, как и во всех прежних примерах, держатся только в течение ограниченных периодов времени. Это можно проиллюстрировать третьей диаграммой, на которой две штриховки представляют степени психологической связанности с двумя центральными точками.

Такие существа не могут использовать предложенный нами способ мышления. Поскольку здесь нет ветвления психологической преемственности, они должны были бы считать себя бессмертными. Можно сказать, что это так и есть, но, я полагаю, есть более удачное описание.

Для наших существ есть одна веская причина считать себя бессмертными — в их мире отдельные части каждой «линии» имеют отношения психологической преемственности. Однако не все отдельные части каждой «линии» обладают психологической связанностью. Прямые психологические связи здесь существуют только между теми частями, которые достаточно близко расположены по отношению друг к другу во времени. И по этой причине нашим существам нет смысла думать о каждой «линии» как об одной отдельной жизни. Если бы они думали именно так, они просто-напросто не имели бы никакого способа выразить эти прямые связи. Если бы одно из существ в таком мире сказало: «Я провело некоторое время, делая то-то и то-то», — ни одно другое существо не имело бы права полагать, что говорящее существо имеет хоть какие-либо воспоминания об этом времени, что его характер тогда и сейчас хоть в чём-то похож и что теперь оно реализует какие-либо планы или намерения, которые оно имело тогда, и так далее. Так как использование слова «Я» не предполагает здесь

возможность реального наличия хотя бы одного из таких следствий, оно не имело бы для этих «бессмертных» существ той пользы, которую оно имеет для нас [22].

Чтобы иметь более совершенный способ мышления, мы должны пересмотреть способ мышления, предложенный выше. Ревизия заключается в следующем. Различие между сменяющимися друг друга Я может быть установлено не по ветвлению психологической преемственности, а по степени психологической связанности. Поскольку такая связанность является вопросом степени, процесс нанесения на диаграмму конкретных контуров [drawing] этих различий мог бы быть выполнен только самим говорящим существом и мог бы варьироваться от контекста к контексту.

При таком способе мышления слово «Я» может использоваться для обозначения максимальной степени психологической связанности. Когда она уменьшается, например, происходит какое-либо заметное изменение характера или стиля жизни, или любая заметная потеря памяти, наши воображаемые существа говорят: «Это сделал не я, а какое-то более раннее Я». После чего они могли бы описать, каким именно образом и в какой степени они связаны с этим ранним Я.

Такой более совершенный способ мышления о личности подойдет не только нашим «бессмертным» существам. Это также и способ, которым мы бы сами могли думать о своей жизни. И это, я полагаю, оказалось бы неожиданным образом вполне естественным для нас.

Одна из особенностей такого способа мышления — различие между сменяющимися друг друга Я — уже использовалась некоторыми писателями. Я приведу пример из Пруста: «Мы неспособны, пока мы влюблены, вести себя как достойные предшественники наследующих нас людей, которыми мы рано или поздно сами станем, — в тот самый миг, как прекратим любить...»²⁰.

Хотя Пруст и проводит различие между наследующими друг друга Я, он всё ещё, в сущности, думает о них, как об одной и той же личности. Это не совсем тот способ мышления, который предлагаю я. Если я говорю: «То буду не Я, но одно из моих будущих Я», — в такой фразе вовсе не будет подразумеваться, что именно Я сам и буду одним из таких будущих Я. Он — один из моих более поздних Я, а сам Я — один из его более ранних Я. Здесь просто нет никакой исконной личности [underlying person], которой мы оба являемся.

Укажем на ещё одну особенность такого способа мышления. Когда я говорю: «Нет личности, которой мы оба являемся», я просто предлагаю только своё решение. Другая личность, решив иначе, может сказать: «Это будешь Ты». Нет никаких сомнений в том, что ни одно из этих решений не является ошибкой. Сказать «Я», «один из моих будущих Я» или «Я-потомок» — это вопрос выбора. Фактическая же сторона вопроса, которая требует соглашения, заключается лишь в том, применима ли в этом случае дизъюнкция. (Тогда вопрос «Являются ли X и Y одной и той же личностью?» становится вопросом «Является ли X хотя бы Я-предком [или Я-потомком] для Y?»).

VI

Я пытался показать, что личности для непрерывного существования [continued existence] важны,

прежде всего, отношения степени. И я предложил соответствующий отношениям степени способ думать о личности.

В завершение я укажу на два следствия этого способа и задам один вопрос.

Иногда считается, что предельно рациональным было бы действовать в наилучших для себя интересах. Но я полагаю, что принцип личного интереса не имеет силы. Такой принцип имеет только два подлинных конкурента. Одним из них является принцип пристрастности [the principle of biased rationality]: делай то, что лучше всего позволит достичь действительно желаемого тобой. Другой — принцип беспристрастности [the principle of impartiality]: делай то, что отвечает интересам каждого.

Мнимая сила принципа личного интереса, я думаю, возникает под влиянием этих двух принципов.

Принцип личного интереса обычно подкрепляется принципом пристрастности, ибо большинство людей проявляют заботу о своих будущих интересах.

Но предположим, что подобная опора отсутствует. Допустим, что человеку всё равно, что с ним случится, скажем, в весьма отдалённом будущем. Для такого человека принцип личного интереса может быть подкреплён только принципом беспристрастности. В его случае мы должны сказать: «Даже если тебе всё равно, ты должен в равной степени принимать во внимание всё, что с тобой происходит». Однако для такого особого требования, мне кажется, нет достойных аргументов. Мы можем подкрепить его лишь как часть более общего требования: «Ты должен в равной степени принимать во внимание то, что происходит со всеми»²¹.

Особое требование призывает человека придать *равный* вес всем частям его будущего. Аргументом в пользу этого может быть только то, что все эти части в *равной степени* являются частями *его* будущего. Это — истина. Но она слишком поверхностна, чтобы вынести на себе всю тяжесть аргументации. (Приведём аналогию: единство нации по своей природе является вопросом степени. Соотечественники любого человека действительно в *равной степени* являются его соотечественниками, — но это не более чем поверхностная истина. Такая истина никак не может служить весомым аргументом в пользу национализма²².)

Я предположил, что принцип личного интереса сам по себе не имеет никакой силы. И если это так, мы должны делать то, что может противоречить нашим интересам. В этом нет никакой особой проблемы. Остается только общая проблема: то, что мы должны делать, может оказаться совсем не тем, что мы хотели бы сделать.

Второе следствие, которое я упомяну, предполагается первым. Эгоизм, страх пусть не близкой, но отдалённой смерти, сожаление о том, что наша *единственная* жизнь проходит мимо нас, — всё это, я думаю, не совсем естественные или инстинктивные эмоции. Они основаны на наших представлениях о личном тождестве, которые я здесь критиковал. И если мы откажемся от этих представлений, они также должны ослабнуть.

Поэтому мой последний вопрос в следующем. Все эти эмоции являются дурными [bad], и если мы их ослабляем, то достигаем выгоды. Но можем ли мы достичь её, не ослабляя, скажем, наши чувства верности или любви к другим личностям? Ведь еще Юм предупреждал нас: «Утонченные рассуждения,

которые предлагает нам философия ... не могут ослабить... наши порочные аффекты... не ослабляя... при этом и добродетельных. Они... приложимы ко всем нашим аффектам. Напрасно стали бы мы надеяться направить влияние данных рассуждений только в одну сторону»²³ [25, с. 591].

Такая надежда является тщетной. Однако была у Юма и другая: большинство наших бед покоится на ложных представлениях. Эту надежду разделяю и я.

Примечания

¹ В написании этой статьи мне помогли Д. Уиггинс [D. Wiggins], Д. Ф. Пирс [D. F. Pears], П. Ф. Стросон [P. F. Strawson], А. Дж. Айер [A. J. Ayer], М. Вудс [M. Woods], Н. Ньюман [N. Newman], а также (посредством своих публикаций) С. Шумейкер [S. Shoemaker] [Выражает огромную благодарность главному редактору журнала «Омский научный вестник». Серия «Общество. История. Современность» Нехаеву А. В. за неоценимый вклад в подготовке данного перевода. — Примеч. пер. — Р. К.].

² Этот пример в неявном виде содержится в [3, с. 394–395]; позднее он (среди прочего) обсуждался в [4–7].

³ Не стоит считать, что несогласные с такой позицией допускают ошибку. Для них мой аргумент нуждается в другом примере. Например, речь могла бы идти о многократной пересадке. В таком случае им будет трудно поверить, что на вопрос о тождестве личности непременно должен быть ответ, и они увидят, что в этом вопросе не скрывается ничего важного.

⁴ Допустим, возникающие в результате такой операции люди сражаются на дуэли. Значит ли это, что в сражении принимает участие три человека: по одному с каждой стороны и один на стороне обоих? Предполагая, что один из них застрелен. Имеют ли здесь место сразу два события — одно убийство и одно самоубийство? И сколько именно людей осталось в живых? Один? Два? (Вряд ли в этом случае мы могли бы ответить: «Полтора».) В таком ключе мы можем продолжать диалог и дальше. Но вместо того, чтобы полагать, что эти люди и есть донорская личность (другими словами, считать, что два человека образуют на самом деле три сущности), нам гораздо проще было бы рассматривать их именно как отдельную пару людей и описывать их отношение к донорской личности [the original person] каким-то иным способом. (Предложенным здесь способом разговора и возражениями против него я обязан Майклу Вудсу.)

⁵ По-видимому, речь идет о знаменитой битве при Гастингсе (14.10.1066) между войсками англосаксонского короля Гарольда II Годвинсона и армией нормандского герцога Вильгельма I, которая стала решающим эпизодом в ходе нормандского завоевания Англии. — Примеч. пер. — Р. К.

⁶ Весьма актуальна здесь работа Бернарда Уильямса [9], в которой он рассматривает ряд проблемных примеров и задается вопросом: «Должен ли я в таких случаях выжить?». Затем он показывает, насколько естественно полагать для нас: (1) что на такой вопрос непременно должен быть дан ответ, (2) что этот ответ должен иметь ультимативный характер [the answer must be all-or-nothing] и, наконец, (3) что всегда есть «соблазн» [risk] найти на него неверный ответ. Поскольку эти представления столь естественны для нас, их прежде следует разрушить, чтобы затем иметь возможность обсудить причины их возникновения. Я думаю, они коренятся в неправильных интерпретациях того, что нам следует помнить [см. раздел III настоящей статьи] и предвидеть [10], а также в том, как определенные черты нашей эгоистической заботы, — например, её простота и применимость ко всем воображаемым случаям, — «проецируются» на свой объект. (Другой актуальный взгляд содержится в заключительных главах работы Теренса Пенелумы [11].)

⁷ Некоторые авторы настаивают на включении этого утверждения в каузальную теорию [например, см. 13, 14].

⁸ По причинам, указанным Энтони Куйнтоном [15].

⁹ Но такое условие не будет необходимым, так как при отсутствии психологической преемственности может быть вполне достаточно одного только телесного тождества.

¹⁰ Уильямс выдвинул еще одно возражение против «психологического критерия», которое затрудняет объяснение разницы между понятиями тождества и точного сходства [13, р. 48]. Но если мы включим требование о каузальной непрерывности, мы избежим подобного возражения (а также, в частности, возражения, сделанного Уиггинсом в примечании № 47 [1, р. 72–73]).

¹¹ Начиная с Дж. Батлера, философов, которые придерживались подобного представления, было так много, что для нас нет никакой разумной возможности на них ссылаться.

¹² На момент публикации настоящей статьи (1971 г.) упоминаемая Парфитом работа Д. Уиггинса, в которой подробно разбирались возражения, высказанные Дж. Батлером против Дж. Локка, еще не вышла из печати. Позднее (1976 г.) она была опубликована в виде отдельной статьи на страницах влиятельного кембриджского журнала «Philosophy» [18]. — Примеч. пер. — Р. К.

¹³ В принимаемом здесь определении я придерживаюсь взглядов Шумейкера на «квази-память», см. также взгляды Пенелумы на «ретро-познание» [19].

¹⁴ Мне кажется, как пишет Шумейкер, что я будто бы помню этот опыт «изнутри» [17, р. 273].

¹⁵ Многие авторы упустили это из виду. См., например, фрагмент работы Томаса Рида «Опыты об интеллектуальных способностях человека»: «Моя память свидетельствует мне не только о том, что это было сделано, но также и о том, что это сделал именно я, — тот, кто теперь вспоминает об этом» [20, р. 203]. Подобную ошибку довольно подробно обсуждал австралийский философ А. Пальма [21, р. 57].

¹⁶ Нет никакой логической необходимости в том, чтобы мы *q*-помнили только о своем собственном опыте. Однако это может оказаться необходимым в силу иных оснований. Подобная возможность внимательно исследуется Шумейкером в статье «Личности и их прошлое» [16]. В частности, он показывает нам, что *q*-воспоминания способны дать знание о мире только в том случае, если прошлые наблюдения, образующие область *q*-памяти, регистрируют достаточно непрерывные пространственно-временные траектории. Если бы такие ставшие *q*-воспоминаниями наблюдения регистрировали сеть постоянно переплетающихся траекторий, я думаю, было бы абсолютно нецелесообразным приписывать их неким постоянно существующим наблюдателям, нам требовалось бы ссылаться на них другим, более сложным способом. На самом деле ставшие *q*-воспоминаниями наблюдения обычно регистрируют уникальные и обособленные [separate] траектории; и именно поэтому мы можем приписывать их самим себе. Иными словами, есть эпистемологическая необходимость в том, чтобы образующие область *q*-памяти прошлые наблюдения удовлетворяли определенному общему условию, одна особая [particular] форма которого позволяла бы *q*-воспоминаниям быть полезными средствами самоописания.

¹⁷ См. исследование Уиггинса о возражениях Батлера против Локка [18].

¹⁸ Здесь есть осложнение следующего характера. Он мог бы формировать *несовпадающие q*-намерения только в том случае, если бы был способен заранее различать возникающих людей (например, как «Левша» и «Правша»). И он мог бы быть уверен, что такие *несовпадающие q*-намерения будут реализованы, только если он имеет все необходимые основания полагать, что ни один из возникающих людей не изменит своё (унаследованное) сознание. Предположим, он разрывался бы между долгом и желанием. Он не был бы способен, однако, решить свою дилемму *q*-намереваясь в качестве одного из возникающих людей выполнить свой долг, а в каче-

стве другого — поступить в соответствии со своим желанием. В подобном случае возникший человек, который унаследует q -намерение по выполнению долга, столкнётся с той же самой дилеммой.

¹⁹ Разворачивающаяся во времени цепь преемственности должна идти только в одном направлении — именно поэтому B_{+2} , в моём понимании, не имеет отношений психологической преемственности с B_{+1} .

²⁰ В статье Парфит предлагает собственный английский перевод этой фразы с французского языка, который немного отличается от русского перевода, сделанного с языка оригинала А. Фёдоровым: «Но если, любя, мы не в состоянии поступить так, как подобало бы достойному предшественнику человека, которым мы вскоре сделаемся и который уже не будет любить...» [23, с. 80]. — **Примеч. пер.** — **Р. К.**

²¹ Томас Нагель предлагает подходящее обоснование особого требования в рамках общего [24].

²² Единство нации мы редко воспринимаем как нечто большее, чем оно есть. Отчасти так происходит потому, что мы обычно думаем о нациях не как о едином целом, а более сложным образом. Если бы мы думали о себе так, как я предложил, мы могли бы с меньшей вероятностью принять наше собственное тождество за нечто большее, чем оно есть. Например, нам иногда говорят: «Действовать против твоих собственных интересов неразумно. В конце концов ты об этом пожалеешь». На это мы могли бы ответить: «Нет, не Я. И даже ни один из моих будущих Я. Сожалеть будет просто какой-то Я-потомок».

²³ Русский перевод А. Н. Чанышева философского эссе Юма «Скептик» был изменен в соответствии с используемой Парфитом парафразой. — **Примеч. пер.** — **Р. К.**

Библиографический список

1. Wiggins D. Identity and Spatio-Temporal Continuity. Oxford: Basil Blackwell, 1967. 84 p.
2. Shoemaker S. Self-Knowledge and Self-Identity. Ithaca: Cornell University Press, 1963. 276 p.
3. Локк Д. Опыт о человеческом разумении // Сочинения. В 3 т. Т. 1 / под ред. И. С. Нарского, И. С. Субботина. М.: Мысль, 1985. 621 с.
4. Prior A. N. Opposite Number // The Review of Metaphysics. 1957. Vol. 11, no. 2. P. 196–201.
5. Prior A. N. Time, Existence and Identity // Proceedings of the Aristotelian Society. 1966. Vol. 66, no. 1. P. 183–192. DOI: 10.1093/aristotelian/66.1.183.
6. Bennett J. The Simplicity of the Soul // The Journal of Philosophy. 1967. Vol. 64, no. 20. P. 648–660. DOI: 10.2307/2024461.
7. Chisholm R., Shoemaker S. The Loose and Popular and the Strict and Philosophical Senses of Identity // Perception and Personal Identity: Proceedings of the 1967 Oberlin Colloquium in Philosophy / Eds. N. Care, R. H. Grimm. Cleveland: Press of Case Western Reserve University, 1969. P. 82–106.
8. Sperry R. W. Brain Bisection and Mechanisms of Consciousness // Brain and Conscious Experience / Ed. J. C. Eccles. NY: Springer, 1966. P. 298–313.
9. Williams B. The Self and the Future // The Philosophical Review. 1970. Vol. 79, no. 2. P. 161–180. DOI: 10.2307/2183946.
10. Williams B. Imagination and the Self // Proceedings of the British Academy. 1966. Vol. 52. P. 105–124.

11. Penelhum T. Survival and Disembodied Existence. London: Routledge & Kegan Paul, 1970. 114 p.

12. Williams B. Personal Identity and Individuation // Proceedings of the Aristotelian Society. 1957. Vol. 57, no. 1. P. 229–253. DOI: 10.1093/aristotelian/57.1.229.

13. Williams B. Bodily Continuity and Personal Identity: A Reply // Analysis. 1960. Vol. 21, no. 2. P. 43–48. DOI: 10.1093/analysis/21.2.43.

14. Shorter J. M. More about Bodily Continuity and Personal Identity // Analysis. 1962. Vol. 22, no. 4. P. 79–85. DOI: 10.1093/analysis/22.4.79.

15. Quinton A. The Soul // The Journal of Philosophy. 1962. Vol. 59, no. 15. P. 393–409. DOI: 10.2307/2022957.

16. Shoemaker S. Persons and Their Pasts // American Philosophical Quarterly. 1970. Vol. 7, no. 4. P. 269–285.

17. Shoemaker S. Wiggins on Identity // The Philosophical Review. 1970. Vol. 79, no. 4. P. 529–544. DOI: 10.2307/2184293.

18. Wiggins D. Locke, Butler and the Stream of Consciousness: And Men as a Natural Kind // Philosophy. 1976. Vol. 51, no. 196. P. 131–158. DOI: 10.1017/S003181910002057X.

19. Penelhum T. Personal Identity // Encyclopedia of Philosophy. Vol. 6 / Ed. P. Edwards. NY: Macmillan, 1967. P. 95–107.

20. Reid T. Essays on the Intellectual Powers of Man // Ed. by A. D. Woozley. London: Macmillan, 1941. 456 p.

21. Palma A. B. Memory and Personal Identity // Australasian Journal of Philosophy. 1964. Vol. 42, no. 1. P. 53–68. DOI: 10.1080/00048406412341041.

22. Duncan-Jones A. Man's Mortality // Analysis. 1968. Vol. 28, no. 3. P. 65–70. DOI: 10.1093/analysis/28.3.65.

23. Пруст М. Под сенью девушек в цвету. М.: АСТ, 2016. 640 с. ISBN 978-5-17-100555-9.

24. Nagel T. The Possibility of Altruism. Oxford: Clarendon Press, 1970. 148 p.

25. Юм Д. Скептик // Сочинения в 2 томах. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 578–598.

Сведения о переводчике

КОЧНЕВ Роман Леонидович, аспирант, учебный мастер кафедры «История, философия и социальные коммуникации».

SPIN-код: 7887-8053

AuthorID (РИНЦ): 961891

Источник перевода: Parfit D. Personal Identity // The Philosophical Review. 1971. Vol. 80, no. 1. P. 3–27.

Ссылка на полный текст статьи: <http://home.sandiego.edu/~babar/metaphysics/readings/Parfit.PersonalIdentity.pdf>

Адрес для переписки: r-kochnev@mail.ru

Для цитирования

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

Статья поступила в редакцию 02.04.2019 г.

© Д. Парфит

All Souls College,
University of Oxford,
Oxford, UK

Translated
from English
R. L. KOCHNEV

Omsk State
Technical University,
Omsk, Russia

PERSONAL IDENTITY

The article analyzes the question of personal identity. Using the example of Wiggins's case («operation»), the author criticizes the model of personality proposed by John Locke. The question of the importance of personal identity for survival is raised, the problem itself is viewed as a relation of degree to which identity is not all-or-nothing. In the conclusion author made claim about the need to create a new model of personality, as well as a new ethics, based on it.

Keywords: personal identity, relation, survival, memory, Locke, Wiggins' operation.

References

1. Wiggins D. Identity and Spatio-Temporal Continuity. Oxford: Basil Blackwell, 1967. 84 p. (In Engl.).
2. Shoemaker S. Self-Knowledge and Self-Identity. Ithaca: Cornell University Press, 1963. 276 p. (In Engl.).
3. Locke J. Opyt o chelovecheskom razumenii [An Essay Concerning Human Understanding] // Sochineniya. V 3 t. T. 1 [Works. In 3 vols. Vol. 1] / Eds. I. S. Narskiy, I. S. Subbotin. Moscow: Mysl' Publ., 1985. 621 p. (In Russ.).
4. Prior A. N. Opposite Number // The Review of Metaphysics. 1957. Vol. 11, no. 2. P. 196–201. (In Engl.).
5. Prior A. N. Time, Existence and Identity // Proceedings of the Aristotelian Society. 1966. Vol. 66, no. 1. P. 183–192. DOI: 10.1093/aristotelian/66.1.183. (In Engl.).
6. Bennett J. The Simplicity of the Soul // The Journal of Philosophy. 1967. Vol. 64, no. 20. P. 648–660. DOI: 10.2307/2024461. (In Engl.).
7. Chisholm R., Shoemaker S. The Loose and Popular and the Strict and Philosophical Senses of Identity // Perception and Personal Identity: Proceedings of the 1967 Oberlin Colloquium in Philosophy / Eds. N. Care, R. H. Grimm. Cleveland: Press of Case Western Reserve University, 1969. P. 82–106. (In Engl.).
8. Sperry R. W. Brain Bisection and Mechanisms of Consciousness // Brain and Conscious Experience / Ed. J. C. Eccles. NY: Springer, 1966. P. 298–313. (In Engl.).
9. Williams B. The Self and the Future // The Philosophical Review. 1970. Vol. 79, no. 2. P. 161–180. DOI: 10.2307/2183946. (In Engl.).
10. Williams B. Imagination and the Self // Proceedings of the British Academy. 1966. Vol. 52. P. 105–124. (In Engl.).
11. Penelhum T. Survival and Disembodied Existence. London: Routledge & Kegan Paul, 1970. 114 p. (In Engl.).
12. Williams B. Personal Identity and Individuation // Proceedings of the Aristotelian Society. 1957. Vol. 57, no. 1. P. 229–253. DOI: 10.1093/aristotelian/57.1.229. (In Engl.).
13. Williams B. Bodily Continuity and Personal Identity: A Reply // Analysis. 1960. Vol. 21, no. 2. P. 43–48. DOI: 10.1093/analys/21.2.43. (In Engl.).
14. Shorter J. M. More about Bodily Continuity and Personal Identity // Analysis. 1962. Vol. 22, no. 4. P. 79–85. DOI: 10.1093/analys/22.4.79. (In Engl.).
15. Quinton A. The Soul // The Journal of Philosophy. 1962. Vol. 59, no. 15. P. 393–409. DOI: 10.2307/2022957. (In Engl.).
16. Shoemaker S. Persons and Their Pasts // American Philosophical Quarterly. 1970. Vol. 7, no. 4. P. 269–285. (In Engl.).
17. Shoemaker S. Wiggins on Identity // The Philosophical Review. 1970. Vol. 79, no. 4. P. 529–544. DOI: 10.2307/2184293. (In Engl.).
18. Wiggins D. Locke, Butler and the Stream of Consciousness: And Men as a Natural Kind // Philosophy. 1976. Vol. 51, no. 196. P. 131–158. DOI: 10.1017/S003181910002057X. (In Engl.).
19. Penelhum T. Personal Identity // Encyclopedia of Philosophy. Vol. 6 / Ed. P. Edwards. NY: Macmillan, 1967. P. 95–107. (In Engl.).
20. Reid T. Essays on the Intellectual Powers of Man // Ed. by A. D. Woozley. London: Macmillan, 1941. 456 p. (In Engl.).
21. Palma A. B. Memory and Personal Identity // Australasian Journal of Philosophy. 1964. Vol. 42, no. 1. P. 53–68. DOI: 10.1080/00048406412341041. (In Engl.).
22. Duncan-Jones A. Man's Mortality // Analysis. 1968. Vol. 28, no. 3. P. 65–70. DOI: 10.1093/analys/28.3.65. (In Engl.).
23. Proust M. Pod sen'yu devushek v tsvetu [A l'ombre des jeunes filles en fleurs]. Moscow: AST Publ., 2016. 640 p. ISBN 978-5-17-100555-9. (In Russ.).
24. Nagel T. The Possibility of Altruism. Oxford: Clarendon Press, 1970. 148 p. (In Engl.).

25. Hume D. Skeptik [Sceptic] // Sochineniya v 2 tomakh. T. 2 [Works in 2 vols. Vol. 2]. Moscow: Mysl' Publ., 1996. P. 578–598. (In Russ.).

About the translator

KOCHNEV Roman Leonidovich, Graduate Student, Educational Master of Philosophy and Social Communication Department.

SPIN-code: 7887-8053

AuthorID (RSCI): 961891

Address for correspondence: r-kochnev@mail.ru

For citation

Parfit D. Personal Identity / trans. from Engl. R. L. Kochnev // 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.

Received 2 April 2019.

© **D. Parfit**