

Игорь Гаспаров

Парфит, нигилизм и тождество личности

Традиционно философы пытались решить проблему тождества личности методом концептуального анализа. Однако, кажется, что эта проблема имеет важный онтологический аспект, без понимания которого любое концептуальное решение будет недостаточным. Можно сказать, что содержание онтологического аспекта тождества личности состоит в ответе на вопрос: «В тождестве какой сущности состоит тождество личности?». Можно предположить, что кандидатами на искомую онтологическую сущность могут считаться либо тождество субстанции того или иного рода, например, душа, живой организм или некая «малая материальная частица», либо тождество некоторого отношения, например, отношения непрерывности сознания или отношения физической непрерывности. Позицию, согласно которой тождество личности состоит в тождестве некоторой субстанции можно обозначить как субстанциализм, соответственно позицию, согласно которой тождество личности состоит в тождестве некоторого отношения, – как реляционизм. Наряду с субстанциализмом и реляционизмом можно сформулировать третью онтологическую возможность ответа на вопрос о тождестве личности, которую можно обозначить как «нигилизм». Под «нигилизмом» в дальнейшем понимается следующее утверждение:

(N) Неверно, что личность тождественна какой-либо субстанции, и неверно, что для личности существует какой-либо информативный критерий тождества.

Нигилизм эквивалентен отрицанию субстанциализма и реляционизма. Поскольку первый утверждает тождество личности с субстанцией того или иного рода, а второй, отрицая тождество личности с какой бы то ни было субстанцией, утверждает существование информативного критерия, позволяющего однозначно установить тождество личности во времени посредством тождества подходящего отношения. В истории философии «нигилизм» связан с именем Д. Юма, утверждавшим, что его я есть не более чем «фикция», возникающая из-за склонности приписывать единство дискретной последовательности единичных восприятий, в которой это единство на самом деле отсутствует: «Что касается меня, то когда я самым интимным образом вникаю в нечто именуемое мною своим я, я

всегда наталкиваюсь на то или иное единичное восприятие тепла или холода, света или тени, любви или ненависти, страдания или наслаждения. Я никак не могу уловить свое я как нечто существующее помимо какого-либо восприятия и никак не могу подметить ничего, кроме какого-либо восприятия»¹. В современной философии «нигилизм» имеет широкую популярность. Цель настоящей статьи онтологическое значение нигилизма и его последствий, а также предложить альтернативу нигилизму в рамках субстанциального подхода.

Наиболее известный современный вариант «нигилизма» представлен в работах Дерек Парфита². Парфит, исходя из возможности случаев деления/слияния, полагает, что ни один из возможных кандидатов на критерий тождества личности не может дать адекватного ответа о тождестве исходной личности или исходных личностей с теми, которые получились в результате деления или слияния. Эта неспособность носит, по его мнению, принципиальный характер, так как коренится в самой логике отношения непрерывности, претендующего на роль критерия тождества, которая сущностно отлична от логики тождества. Согласно Парфиту, отношение тождества необходимым образом есть отношение «один к одному», не допускающее ни степени, ни неопределенности, тогда как отношение психологической связанности и непрерывности (R_p) или отношение телесной связанности и непрерывности (R_f), которые традиционный реляционизм выдвигает на роль критерия тождества личности, могут быть отношениями «один к нескольким» и допускают как степень, так и неопределенность. Следовательно, ни R_p , ни R_f сущностно не способны гарантировать тождество личности во времени. По мнению некоторых философов, четырехмеризм³ способен дать адекватный ответ на это возражение Парфита⁴. Однако другие, в том числе и сам Парфит, не считают 4D-концепцию тождества личности во времени убедительной в том смысле, что она способна одновременно удовлетворить двум требованиям: (1) необходимо, что все и только те стадии некоторой личности суть стадии одной и той же личности если и только если они находятся между собой в отношении психологической связанности и непрерывности; и (2) необходимо, что две любые личности тождественны,

¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. – М.: «Канон», 1995, С. 345.

² Parfit D. Personal Identity // The Philosophical Review, Vol. 80, Issue 1, 1971, pp. 3-27; Parfit D. Reasons and Persons. – Oxford: Clarendon Press, 1984.

³ Под «четырёхмеризмом», или 4D-онтологией, понимается тезис о существовании временных частей.

⁴ Lewis D. Survival and Identity // Lewis D. Philosophical Papers, Vol. 1. – Oxford: Oxford University Press, 1983, pp. 55-77; Sider T. Four-Dimensionalism. An Ontology of Persistence and Time. – Oxford: Clarendon Press, 2001; Robinson D. Failing to Agree or Failing to Disagree?: Personal Identity Quasi-Relativism // The Monist, Vol. 87, Issue 4, 2004, pp. 512-536.

если и только если они состоят из одних и тех же стадий⁵. Даже если предположить, что 4D-концепция может дать удовлетворительный ответ на проблему счётности и на проблему должительства, то трудность с примирением двух вышеуказанных требований остается.

Рассмотрим четырехмерную концепцию тождества личности в варианте Д. Льюиса. Льюис утверждает, что если ментальные состояния S_1, S_2, \dots, S_n принадлежат одной и той же личности P , то P тождественна сумме всех ментальных состояний, которые является её частями. Иначе говоря, некоторое отношение единства R_u , определенное на ментальных состояниях, необходимо влечет тождество личности, при условии если допустимо, что две различные личности могут иметь одно и то же ментальное состояние одновременно. Следовательно, верна следующая эквивалентность:

(R_u) $P_1 = P_2$, если и только если S_1 есть ментальное состояние P_1 ; S_2 – ментальное состояние P_2 и между S_1 и S_2 имеет место отношение единства R_u .

Возникает вопрос, в каком случае между ментальными состояниями имеет место отношение единства? Для того чтобы удовлетворить второму требованию, которое было сформулировано выше, необходимо, чтобы была верна не только эквивалентность тождества и отношения единства, но и эквивалентность отношения единства и отношения психологической связанности и непрерывности:

(R_p) Ментальное состояние S_1 и ментальное состояние S_2 суть ментальные состояния одной и той же личности, если и только если между ментальным состоянием S_1 и ментальным состоянием S_2 имеет место отношение психологической связанности и непрерывности R_p .

Очевидно, что как случай деления, так и случай слияния опровергают истинность этой эквивалентности. Например, в случае деления исходной личности на две последующих, одно и то же ментальное состояние S_1 находится в отношении психологической связанности и непрерывности как с ментальным состоянием S_2 , так и с ментальным состоянием S'_2 . Следовательно, согласно R_p , S_1 и S_2 принадлежат одной и той же личности P_1 . S_1 и S'_2 также принадлежат одной и той же личности P_2 . Поскольку

⁵ Parfit D. Lewis, Perry and What Matters // A. Rorty (ed.). – Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1976, pp. 91-107; Maddy P. Is the Importance of Identity Derivative? // Philosophical Studies, Vol. 35, 1979, pp. 151-170.

имеет место случай деления, то $P_1 \neq P_2$. Однако, так как отношение психологической связанности и непрерывности транзитивно, то S_2 и S'_2 находятся между собой в этом отношении, то есть принадлежат одной и той же личности. Однако из этого следует, что $P_1 = P_2$. Таким образом, имеет место противоречие. Следовательно, четырехмерционалист не может дать удовлетворительный ответ на возражение Парфита.

Позиция самого Парфита могла бы быть сформулирована следующим образом: поскольку возможен такой случай деления, когда мое тождество с последующими личностями неопределенно, то либо истинно, что личность есть «сущность, существующая отдельно от тела и мозга», либо тождество личности во времени не может состоять ни в одном (психологическом или физическом) отношении. Однако крайне сомнительно, что личность есть «сущность, существующая отдельно от тела и мозга». Следовательно, нужно признать, что тождество личности не может состоять в каком-либо (психологическом или физическом) отношении⁶. Из этого обстоятельства Парфит делает вывод, что выживание личности возможно и без сохранения её тождества. Более того, тождество личности как таковое не имеет значения для моего выживания, так как значение имеет только продолжение моей ментальной жизни в независимости от того, будет ли она продолжена одной и той же личностью или нет. Вышеуказанная дилемма верна при соблюдении двух дополнительных метаусловий. Во-первых, всякий критерий тождества личности должен иметь внутренний характер, то есть Парфит признает истинность принципа, который ранее был обозначен, как принцип «только x и y ». Во-вторых, тождество личности не может зависеть от какого-либо незначительного факта⁷. Например, от того, сохранилось ли в моем мозге несколько нейронов больше или нет.

Парфит считает, что в вопросе о тождестве личности философ может занять одну из двух позиций. Первую из них он обозначает как «антиредукционизм», а вторую – как «редукционизм». «Антиредукционист» полагает, что тождество личности зависит от существования некоего особого «дополнительного факта», в котором состоит тождество личности. Классическим примером «антиредукционизма» для Парфита является картезианство, согласно которому тождество личности состоит в тождестве отдельной сущности, «картезианского Я». «Редукционист» отрицает, что личность есть некая сущность, отдельная от мозга и тела, а также от физических и ментальных событий, составляющих жизнь личности. Парфит не считает, что «антиредукционизм» сам по себе является непоследовательной позицией, однако утверждает, что не существует ни-

⁶ Parfit D. Reasons and Persons, pp. 265-266.

⁷ Ibid., p. 267.

каких положительных фактов, которые бы свидетельствовали в пользу его истинности. Одновременно с этим есть множество эмпирических оснований считать, что наша ментальная жизнь полностью зависит от процессов, происходящих в головном мозге. Возможность сплит-брейна показывает, что сознание может разделиться на два независимых потока. Опираясь на этот факт, Парфит конструирует несколько мысленных экспериментов, цель которых – показать, что возможны случаи, когда вопрос о тождестве личности не имеет определенного ответа.

Речь идет о мысленных экспериментах следующего типа. Предположим, что в автокатастрофе я получил непоправимые травмы тела, а два моих брата-близнеца, Иван и Пётр, – непоправимые травмы мозга. Мой мозг пригоден для пересадки в оставшиеся тела моих братьев. Хирурги произвели пересадку одного полушария в тело Ивана, а другого полушария – в тело Петра. Операция прошла успешно. Оба реципиента выжили и, очнувшись, обнаружили, что каждый из них вспоминает мою жизнь как свою собственную. Но кто из братьев тождествен со мной⁸?

Этот мысленный эксперимент исходит из нескольких редукционистских предпосылок. Во-первых, Д. Парфит предполагает, что носителем моей ментальной жизни является головной мозг, от физических состояний которого зависят мои ментальные состояния. Во-вторых, что некоторой его части вполне достаточно для продолжения моей ментальной жизни. Поэтому если одно из полушарий моего мозга было бы успешно соединено с телом другого человека, то следует считать, что мне была произведена пересадка всех необходимых для жизни органов, а не другому человеку была произведена пересадка части мозга. В-третьих, Д. Парфит предполагает, что, по крайней мере, у некоторых людей способности обеих полушарий высшего мозга приблизительно равны. Поэтому в случае перемещения каждого из полушарий в два различных тела, психологические характеристики возникших личностей, в том числе и их воспоминания, будут практически неразличимы. Если согласиться с этими тремя допущениями, то и Иван, и Пётр после операции будут находиться со мной в отношении психологической связанности и непрерывности. Каждый из них будет думать, что он есть я. Однако если некто считает, что он есть я, то из этого еще нельзя заключить, что это действительно так, особенно если существует несколько претендентов на тождество со мной. Следовательно, можно задать вопрос: «Кто из двух братьев – Иван или Пётр – на самом деле находится со мной в отношении тождества?». На первый взгляд, существуют четыре возможности ответить на этот вопрос: первая – ни Иван, ни Пётр не тождественны со мной; вторая – Иван тождествен со мной, а Пётр не тождествен со мной;

⁸ Ср.: Parfit D. Op. cit., pp. 254-255.

третья – Пётр тождественен со мной, а Иван не тождественен со мной; четвёртая – Иван тождественен со мной и Пётр тождественен со мной. Однако реальными эти возможности являются только для «антиредукциониста», так как с его точки зрения существует некий факт, делающий каждого из братьев либо тождественным со мной, либо нет. В силу наличия или отсутствия этого факта вопрос о тождестве всегда имеет однозначный ответ. Для «редукциониста» дело обстоит иначе. Д. Парфит считает, что на самом деле мы имеем здесь дело не с различными возможностями, а с разными описаниям одной и той же ситуации. Следовательно, в некоторых случаях не существует определенного ответа на вопрос о тождестве и «редукционист» не обязан выбирать там, где для выбора нет оснований. Неопределенность тождества в вышеописанном случае деления происходит не потому, что мы чего-то не знаем. Напротив мы знаем всё, что могли бы знать. Следовательно, проблема заключается в чём-то ином. Д. Парфит полагает, что наиболее разумное решение проблемы в том, чтобы вместо вопроса о тождестве задавать вопрос: «Что имеет значение при выживании?». То есть, если я окажусь в ситуации, когда со мной должно произойти деление, то какова должна быть моя рациональная реакция? Должен ли я рассматривать деление как смерть или как выживание? Что для меня должно быть в этой ситуации наиболее значимым: тождество из одной из последующих личностей или нахождение с ними в отношении психологической связанности и непрерывности⁹? Ответ Парфита: Хотя отношение психологической связанности и непрерывности обычно совпадает с тождеством личности, там, где такое совпадение отсутствует, психологическая непрерывность в любом случае важнее тождества.

Если попытаться более точно сформулировать аргумент Парфита, то можно представить его в следующем виде¹⁰:

- (III) Либо существует дополнительный факт, в силу которого личность L = личность L_1 , или личность L = L_2 , или личность L = личность L_1 и личность L = личность L_2 , или личность $L \neq$ личность L_1 и личность $L \neq$ личность L_2 , либо возможен такой случай деления исходной личности L на две последующие личности L_1 и L_2 , что является неопределённым $L = L_1$, или $L = L_2$, или $L = L_1$ и $L = L_2$, или $L \neq L_1$ и $L \neq L_2$.

⁹ Ibid., p. 260.

¹⁰ Ср.: Parfit D. Op. cit., pp. 265-266.

- (П2) Неверно, что существует дополнительный факт, в силу которого $L = L_1$, или $L = L_2$, или $L = L_1$ и $L = L_2$, или $L \neq L_1$ и $L \neq L_2$.
- (B1) Возможен такой случай деления исходной личности L на две последующие личности L_1 и L_2 , что является неопределенным $L = L_1$, или $L = L_2$, или $L = L_1$ и $L = L_2$, или $L \neq L_1$ и $L \neq L_2$. Из (П1) и (П2)
- (П3) Если возможен такой случай деления исходной личности L на две последующие личности L_1 и L_2 , что является неопределенным $L = L_1$, или $L = L_2$, или $L = L_1$ и $L = L_2$, или $L \neq L_1$ и $L \neq L_2$, то неверно, что тождество личности состоит в отношении физической или психологической непрерывности. Мысленный эксперимент
- (B2) Неверно, что тождество личности состоит в отношении физической или психологической непрерывности. Из (П3) и (B1)

Как оценить аргумент Парфита? Кажется, в нем есть немало аспектов, вызывающих серьезные возражения. Во-первых, он предполагает возможность неопределенности тождества. Однако существование объектов, тождество которых онтологически неопределенно, кажется весьма сомнительным, по крайней мере, оно не согласуется со стандартной концепцией тождества¹¹. Сам же аргумент Парфита предполагает истинность стандартной концепции тождества¹². Не вполне ясно, насколько такое изменение концепта тождества не будет затрагивать центральный тезис Парфита о том, что тождество не важно для выживания. Если предположить, что рассуждения Парфита не требуют изменения понятия тождества и отношение тождества, взятое само по себе, не может быть неопределенным, то можно предположить, что, говоря о неопределенности тождества, Парфит хочет сказать, что есть случаи, когда нельзя ответить на вопрос: «Тождественна ли некая личность L_1 , существующая в более раннее время t_1 , с некой личностью L_2 , существующей в более позднее время t_2 , так как просто не существует факта, в силу которого L_1 и L_2 могли бы быть тождественными». Такая интерпретация, кажется, подтверждается рассуждениями самого Парфита, который утверждает, что, рассматривая случай, подобный случаю моего деления на Ивана и Петра,

¹¹ Wiggins D. Sameness and Substance Renewed. – Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 162-163.

¹² Parfit D. Op. cit., pp. 201-202.

мы знаем все факты, касающиеся этого случая, но среди них нет факта, в силу которого мы могли бы ответить на вопрос о тождестве. Парфит проводит аналогию между тождеством личности и тождеством клуба или нации¹³. Предположим, в некоторое время существуют два клуба, не отличающиеся ничем, кроме своих членов. Через какое-то время оба этих клуба, прекращают свое существование. Еще через какое-то время, например, через сто лет, некто основывает клуб с точно таким же правилами, какие были у прежних клубов. С каким из двух существовавших прежде клубов будет тождественен вновь основанный? С точки зрения Парфита, на этот вопрос не существует ответа. Так как, зная факты, описанные выше, мы знаем все факты, но среди ни одного, который бы позволил нам ответить на вопрос о тождестве. В случае личности можно представить себе такую ситуацию, когда производится серия операций, в ходе которых личность постепенно изменяет свои ментальные или/и физические характеристики таким образом, что с каждой последующей операцией, все больше и больше утрачивается психологическая или/и физическая связанность с предшествующими состояниями, пока она, наконец, не исчезает полностью. Где-то в середине этой серии операций мы не будем иметь возможности ответить на вопрос о тождестве той личности, которая сейчас подвергается операции, с первоначальной личностью до начала или в самом начале серии операций, если тождество состоит в отношении психологической связанности и непрерывности. По моему мнению, Парфит ошибается в каждом из этих случаев. В случае клубов, вопрос о тождестве решается однозначным образом, если применить к клубам идею Крипке, что в некоторых случаях для тождества сущностное значение имеет происхождение той или иной вещи. Например, для человека имеет сущностное значение происхождение именно от этих родителей. В случае клубов такое значение могут иметь их основатели. Поэтому клуб *X* тождественен с клубом *Y*, если и только если среди прочего у *X* и *Y* одни и те же основатели. В случае серии операций имеет место другая проблема, однако это скорее проблема подобия, чем проблема тождества. Серия операций делает меня физически/психологически все менее и менее похожим на меня же, каким я был до или в начале этой серии операций, но можно ли сказать, что она делает меня все менее и менее тождественным со мной? Предположим, что во время всей серии операции я ни на мгновение не терял сознания и сам руководил ходом всех физических или психологических манипуляций, которые врачи совершали надо мной. Можно ли сказать, что в начале серии я еще был тождественен самому себе, в середине – мое тождество с самим собой было неопреде-

¹³ Ibid., p. 242.

ленным, а где-то вскоре после середины – я полностью утратил свое тождество. Такой сценарий кажется абсурдным.

Наконец, можно сформулировать общее возражение против парфитовской концепции неопределенности тождества личности. Рассмотрим случай моего деления на две последующие личности Ивана и Петра. Парфит утверждает, что мое тождество или нетождество с Иваном и Петром неопределенно, так как нет факта, в силу которого оно имеет место или не имеет места. Кажется убедительным, что если тождество имеет место в силу наличия какого-либо «факта», как это предполагает Парфит, то разумно так же и предположить, что оно имеет место в силу одного и того же факта во всякое время моего существования. Очевидно, что до деления я был тождественен самому себе. Следовательно, имел место некий факт, в силу которого я был тождественен самому себе. Что произошло с этим фактом после моего деления? Если я пережил деление, как считает Д. Парфит, то я существую и после деления. Разумно предположить, что тот же самый факт, который делал меня тождественным самому себе до деления, делает меня тождественным самому себе и после деления. В стандартной концепции тождество является вневременным отношением, поэтому невозможно, чтобы в одно время я был тождественен самому себе в силу одного факта, а другое время – в силу другого факта. Следовательно, если после деления я не могу быть тождественен самому себе в силу отношения психологической непрерывности, то я не мог быть тождественен самому себе в силу этого отношения и до деления. Следовательно, либо я вообще нетождественен самому себе, либо я не мог утратить тождества с собой, пережив деление. Таким образом, аргумент Парфита несовместим со стандартной концепцией тождества, которая предполагается в качестве одной из его посылок. Поэтому из рассуждений Парфита следует сделать вывод, что либо я вообще нетождественен самому себе, либо мое тождество не может состоять в психологической и/или физической непрерывности. Однако если я не тождественен себе, то в соответствии со стандартным определением существования¹⁴, меня просто нет. Однако сам Парфит не отрицает существование субъектов ментального опыта, или мыслителей, как не отрицает он и того, что эти субъекты отличаются от самого опыта, а мыслители отличаются от мыслей. Просто, с его точки зрения, ни субъект опыта, ни мыслитель не являются «отдельно существующими сущностями»¹⁵. Выражение «отдельно существующая сущность» не совсем ясно. С. Шумейкер предложил понимать парфитовские «личности» как логические конструкции

¹⁴ Под стандартным определением существования понимается следующее:

x существует =_{df} ∃y(y=x).

¹⁵ Ibid., p. 223; pp. 225-226; p. 251.

из ментальных событий, которые для своей идентификации не нуждаются в личностях¹⁶. Однако такое понимание едва ли совместимо «неопределенностью тождества личности», при условии, что каждое ментальное событие, обладает определенным тождеством и условия выживания личности могут быть сформулированы однозначным образом. Следовательно, парфитовская неопределенность тождества может иметь только семантический характер и возникать только как результат того, что тождество личности не может состоять в отношении психологической и/или физической непрерывности. Отсюда можно сделать вывод, что если Парфит прав, то в «личности» нельзя видеть чего-то большего, чем просто предикат с нечёткой семантикой по аналогии «кучи» из известных соритовских парадоксов¹⁷.

К аналогичному выводу пришел Питер Ангер. В известной статье «Я не существую» он предложил аргумент в пользу того, что современная естественно-научная картина не совместима с убеждением, что существуют какие-либо составные вещи обыденного опыта, в том числе и личности, включая меня самого¹⁸. Аргумент Ангера напоминает античные сориты мегарского философа Евбулида. Предположим, что я существую. С одной стороны, научная картина мира утверждает, что если я существую, то я состою из очень большого, но тем не менее конечного числа клеток. С другой стороны, кажется очевидным, что удаление одной из этих клеток не имеет значения для того, существую я или нет. Однако также очевидно, что если последовательно одну за другой без какой-либо замены удалить все составляющие меня клетки, то рано или поздно в месте, где прежде, по предположению, находился я, ничего не останется. Поскольку трудно отрицать как то, что я состою из конечного числа клеток, или может быть других более «элементарных» частей, так и то, что удаление одной клетки не имеет значения для моего существования или несуществования, то, видимо, следует признать, что предположение о существовании было ложным, то есть там, где, как казалось, должен был находиться я, меня никогда не было, нет и не будет¹⁹. Таким образом, если я не являюсь в действительности простой нематериальной субстанцией, то меня нет вообще. Вероятно, этот аргумент в пользу нигилизма может иметь только относительное значение. Он скорее говорит несовместимости «просвещенной естественно-научной картины мира» и наших фундаментальных убеждений о вещах повседневного опыта, ставя

¹⁶ Shoemaker S. Parfit on Identity // J. Dancy (ed.). Reading Parfit. – Oxford: Blackwell Publishers, 1997, p. 139.

¹⁷ Ср.: Parfit D. Op. cit., pp. 231-232.

¹⁸ Unger P. I Do Not Exist // M. Rea. Material Constitution: A Reader. – Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1997, pp. 175-190.

¹⁹ Ibid., p. 182.

перед философами вопрос о возможности их примирения. Это показывает и эволюция взглядов самого П. Ангера, который сейчас выступает с критикой «просвещенного сциентизма» и пытается развивать более «человеческое» понятие о нас самих и о том, что нас окружает²⁰.

Однако какой ответ следует дать на аргументы в пользу радикального нигилизма? Здесь можно выделить несколько стратегий. Во-первых, можно постараться смягчить содержание утверждения о неважности тождества для выживания таким образом, чтобы его можно было совместить с обыденно-реалистическим пониманием личности²¹. Во-вторых, – перевести вопрос о тождестве личности из области онтологии в область концептуального анализа²². В-третьих, – показать недостаточность возможности случаев деления для отрицания важности тождества личности во времени²³. В-четвёртых, – работать в направлении развития адекватной концепции тождества личности, на основе понятия *‘имманентной причинности’*²⁴.

Недавно Д. Брэддон-Митчел и К. Миллер предложили концепцию тождества личности, которую они назвали «логическим конвенционализмом»²⁵. Основной тезис логического конвенционализма состоит в том, что тождество личности, как и тождество наций и т. п., носит конвенциональный характер. В связи с этим ответ на вопрос, пережила ли некоторая личность X некоторое событие E , отчасти зависит от того множества конвенций K , которые определяют, как после E следует обращаться с некоторой личностью Y , если она оказалась в определенном отношении с X . При этом одно множество конвенций K может иметь в качестве следствия, что после E $Y = X$, а другое множество конвенций K' , – что после E $X \neq Y$, даже если все остальные отношения между X и Y одинаковы. С точки зрения Брэддона-Митчела и Миллера, случаи неопределенности тождества личности возникают вследствие того, что то множество конвенций, которое определяет условия тождества личности во времени, не включает в себе те конвенции, которые бы определяли, как относиться к личности, пережившей случай, аналогичный случаю деления. Отсутствие таких

²⁰ Unger P. The Survival of the Sentient // Philosophical Perspectives. Action and Freedom. Vol. 14, 2000, pp. 325-348.

²¹ Braddon-Mitchell D., Miller K. How To Be a Conventional Person // The Monist, Vol. 87, Issue 4, 2004, pp. 457-474.

²² Sider T. Criteria of Personal Identity and the Limits of Conceptual Analysis // Philosophical Perspectives, Vol. 15, 2001, pp. 189-209; Robinson D. Failing to Agree or Failing to Disagree?: Personal Identity Quasi-Relativism // The Monist, Vol. 87, Issue 4, 2004, pp. 512-536.

²³ Johnston M. Human Concerns without Superlative Selves // J. Dancy (ed.). Reading Parfit. – Oxford: Blackwell Publishers, 1997, pp. 149-179.

²⁴ Zimmerman D. Immanent Causation // Philosophical Perspectives. Mind, Causation, and World. Vol. 11, 1997, pp. 433-471.

²⁵ Braddon-Mitchell D., Miller K. How To Be a Conventional Person, p. 458.

конвенций авторы объясняют отсутствием в человеческой практике случаев деления, слияния, телепортации и т. п. Однако если такие случаи приобретут в будущем практическое значение, то появятся и соответствующие конвенции. Некоторые философы высказали мнение, что включение социальных или иных конвенций в число необходимых условий тождества личности противоречит реалистическому пониманию человеческой личности²⁶. Поэтому наиболее интересным вопросом, возникающим в связи с логическим конвенционализмом, является вопрос: «Какова природа конвенций, определяющих тождество личности, и не влечет ли признание зависимости тождества личности от конвенций произвольности в определении того, кто является личностью, а кто – нет, а также того, кто есть кто?». Брэддон-Митчел и Миллер отождествляют «конвенции» с «лично-ориентированными практиками». В качестве примера последних они приводят практику награждения и наказания за прошлые поступки, мотивирования к будущим поступкам, передачи собственности, заботы о собственном будущем и т. п.²⁷ Эти практики, по их мнению, не полностью соответствуют стандартному понятию конвенции²⁸, так как возможно, что они являются частью человеческого поведения, закодированного в мозге. Поэтому они не могут быть произвольно заменены на непротиворечивое множество каких-либо других «конвенций», как это возможно в случае, например, единообразной замены левостороннего движения на правостороннее²⁹. Однако для того, чтобы быть личностью человек должен вести в соответствии с этими практиками. В этом смысле они необходимая часть его тождества во времени. Поскольку эти практики устанавливаются и закрепляются в ходе эволюционного развития, постольку возникновение новых ситуаций, подобных случаям деления/слияния, будет способствовать оформлению новых конвенций, касающихся тождества личности во времени³⁰. Авторы концепции «логического конвенционализма» подчеркивают, что их концепция полностью допускает реалистическую интерпретацию высказываний о личностях в том смысле, что эти высказывания способны быть истинными или ложными. Референтом «личностей» в высказываниях о них являются «суммы (fusions) определенных состояний, обладающих сознанием того или иного рода – возможно человеческим, возможно искусственным, возможно инопланетным – таких, что психология этих состояний реализует опреде-

²⁶ Merricks T. Realism About Personal Identity Over Time // *Philosophical Perspectives*, Vol. 15, 2001, pp. 173-187.

²⁷ Braddon-Mitchell D., Miller K. *How To Be a Conventional Person*, p. 457.

²⁸ Lewis D. *Convention: A Philosophical Study*. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.

²⁹ Braddon-Mitchell D., Miller K. *How To Be a Conventional Person*, p. 467-468.

³⁰ *Ibid.*, p. 469.

ленные конвенции»³¹. Человеческие организмы отличаются от личностей тем, что они могут существовать без конвенций, хотя обычно личности и человеческие организмы налагаются друг на друга, так что не ясно, где именно проходят точные временные границы между ними³².

Брэддон-Митчел и Миллер справедливо указывают на тесную взаимосвязь между бытием личностью и включенностью в определенные виды деятельности. Однако вопрос о том, являются ли условия, определяющие эти виды деятельности, конвенциями или же они часть природы личности и в определенном смысле инвариантны, остается открытым. Однако именно от его решения зависит убедительность конвенционализма. Стандартная концепция субстанции приписывает каждому виду субстанций особый отличающей их вид деятельности, в котором выражается сущность этого вида субстанций. В этой связи неясно, почему «личностно-ориентированные практики» должны пониматься именно как «конвенции», а не как виды деятельности, присущие личности как субстанции или какой-либо иной субстанции, которая в силу сущностного обладания способности к осуществлению этих видов деятельности, необходимо является личностью? Ссылка авторов концепции «логического конвенционализма» на возможность эволюционного происхождения личностных «конвенций» говорит скорее против этой концепции, чем в ее пользу, так как эволюция это скорее естественный процесс, чем конвенциональный. Еще одним возражением, которое может быть выдвинуто против «логического конвенционализма», является то, что возникновение определенных конвенций, касающихся случаев деления/слияния, требует некоторого рода идеологии, убедительно объясняющей, почему «конвенция» требует того или иного обращения с личностью после деления; почему мы должны обращаться с ней как с тождественной или как с нетождественной той, с которой мы имели до деления. Например, в случае классического примера конвенциональной сущности, «нации», существовали и существуют различные виды «национализмов», то есть множества различных конвенций относительно того, что значит для определенной группы людей образовывать нацию и быть одной и той же нацией. Если такие конвенциональные конструкции должны отвечать определенным стандартам рациональности и суждения, выражающие подобные конвенции, должны иметь способность быть истинным или ложными, то «логический конвенционализм» сам по себе мало что может сказать о том, какое решение мы должны принять в случае деления/слияния и других случаях, когда тождество личности кажется нам неопределенным. В лучшем случае «логический конвенционализм» мог

³¹ Ibid., p. 470.

³² Ibid.

бы претендовать на роль более подходящей метатеории, избавляющей нас от необходимости всерьёз заниматься метафизикой личности. Однако для этого его сторонникам необходимо иметь более весомые аргументы в пользу того, что личность является конвенциональной конструкцией, а не сущностью иного рода.

По мнению многих сторонников четырехмерной онтологии, споры о тождестве личности имеют, прежде всего, концептуальный, а не онтологический характер. Разногласия между сторонниками психологического и физического критерия возникают главным образом из-за того, что они используют различные концепты личности. Каждый из этих концептов имеет свое основание в языке, но в мире каждому из этих концептов всегда соответствуют те и или иные сущности, а именно определенные суммы временных частей, для выбора между которыми нет основания. Тед Сайдер так выражает эту мысль: «Отсутствует какой-либо факт, в силу которого правильным критерием является физическая или психологическая непрерывность. В дискурсе о личностях, пребывающих во времени, существуют два значения-кандидата, каждый из которых соответствует одному из критериев, но просто нет факта, в силу которого мы имеем в виду один из них»³³. Денис Робинсон опубликовал недавно статью, где попытался показать, что хотя и физический, и психологический критерий оправданы в равной степени, они несовместимы между собой, так как коренятся в различных концептах личности. Свою позицию Робинсон обозначил как «квази-релятивизм», поскольку в отличие от классического релятивизма она считает, что физический и психологический критерий несовместимы³⁴. Для иллюстрации плюрализма кандидатов на роль значения термина личность можно рассмотреть два следующих случая. Например, если кто-нибудь умер, то в равной степени допустимо сказать: «Некто оставил нас» и «Вот некто, здесь в гробу»³⁵. Если некто потерял память, то оба суждения кажутся в равной степени оправданными: «Иван теперь уже не та же самая личность, что прежде» и «Раньше у Ивана была прекрасная память». Первое из суждений имплицитно утверждает нетождество Ивана до потери памяти с Иваном после потери памяти, тогда как второе имплицитно утверждает тождество между ними. В обыденном языке мы имеем дело с переходом из одного контекста в другой. В каждом из контекстов применяются свои условия пребывания личности во времени. При этом ни в естественном языке, ни в большинстве

³³ Sider T. Criteria of Personal Identity and the Limits of Conceptual Analysis // Philosophical Perspectives, Vol. 15, 2001, p. 189.

³⁴ Robinson D. Failing to Agree or Failing to Disagree?: Personal Identity Quasi-Relativism // The Monist, Vol. 87, Issue 4, 2004, p. 512.

³⁵ Sider T. Criteria of Personal Identity and the Limits of Conceptual Analysis, p. 199.

онтологических теорий, кажется, нет ничего, что указывало бы на то, какой из критериев тождества нам следует предпочесть. В целом с аргументом Сайдера можно согласиться. Однако, по мнению самого Сайдера, радиус действия этого аргумента ограничен редукционистскими теориями тождества личности³⁶. То же самое следует помнить в отношении аргументов Робинсона³⁷. Важно отметить, что если истинна дуалистическая или какая-либо иная нередукционистская концепция тождества личности, то вопрос о тождестве может рассматриваться не как проблема концептуального, а как проблема онтологического анализа. Иными словами, то обстоятельство, является ли личность *X* тождественной личности *Y* зависит не от семантики наших концептов, а от того имеет ли место некоторый факт, в силу которого личность *X* тождественна или не тождественна с личностью *Y*. Поэтому главной задачей антиредукциониста является убедительно показать, что это за факт, от которого зависит тождество личности.

Марк Джонстон попытался показать, что аргументы, подобные аргументам Парфита, недостаточны для обоснования отказа от важности тождества и концепта личности. Джонстон полагает, что нет необходимости признавать существование «картезианских Я» для того, чтобы осмысленно заботиться о своем будущем. Свой аргумент Джонстон развивает в контексте «минимализма». «Минимализм» утверждает, что разумность того или иного убеждения и связанного с ним образца поведения не зависит от истинности определенного метафизического обоснования этого убеждения³⁸. Поэтому из ложности определенной метафизики не следует ложность наших обыденных убеждений и способов поведения. Применительно к аргументу Парфита это означает, что несмотря на то, что картезианское обоснование нашей заботы о себе ложно, забота о себе, своей семье, своей жизни и т. п. является совершенно разумным делом³⁹. Джонстон обвиняет Парфита в неверном обобщении частного случая деления. По мнению Джонстона, Парфит рассуждает так, что если в случае деления мое тождество с одним из будущих продуктов деления не имеет значения, то и в обычной жизни, в которой нет случаев деления, тождество личности тоже не имеет значение. В ответ на это Джонстон утверждает, что случай деления не требует отказа от важности тождества личности в обычной жизни, достаточно просто расширить понятие заботы о себе таким образом, чтобы в случае деления оно включало бы заботу о каждом

³⁶ Ibid., p. 204.

³⁷ Robinson D. Failing to Agree or Failing to Disagree?: Personal Identity Quasi-Relativism, p. 513.

³⁸ Johnston M. Human Concerns without Superlative Selves // J. Dancy (ed.). Reading Parfit. – Oxford: Blackwell Publishers, 1997, pp. 149-150.

³⁹ Ibid., pp. 156-159.

из продуктов деления. Тем не менее, у нас есть все основания избегать случаев деления как практически нежелательных и странных отклонений⁴⁰. Аргумент Джонстона поднимает важный вопрос о статусе модальных рассуждений. Кажется, что аргумент Парфита следует понимать как метафизический аргумент. Сам Парфит прямо говорит об этом: «Я верю, что мои утверждения применимы ко всем личностям, во все времена»⁴¹. Если принять допущение о метафизическом характере аргумента, то его схему можно представить в следующем виде:

(P1)	Если тождество имеет значение для выживания личности, то необходимо, что тождество имеет значение для выживания.	Необходимость тождества
(P2)	Если необходимо, что тождество имеет значение для выживания личности, то невозможно, чтобы личность выжила без сохранения тождества.	Определение необходимости
(P3)	Возможно, чтобы личность выжила без сохранения тождества.	Случай деления
(B1)	Неверно, что необходимо, что тождество имеет значение для выживания личности.	МТ из (P2) и (P3)
(B2)	Тождество не имеет значения для выживания личности.	МТ из (P1) и (B1)

Если понимать метафизическую истину как истину во всех возможных мирах, то очевидно, что нет оснований отрицать, что аргумент Парфита валиден. Однако сам случай деления, точнее его описание, которое дает Д. Парфит и которое принимается большинством редукционистки настроенных философов, вызывает определенные возражения. В частности сам Джонстон указывает на то, что парфитовское описание случая деления противоречит традиционному тезису о «сущностном единстве» субстанции⁴². Поэтому если личность есть субстанция, то она обладает сущностным единством, следовательно, деление одной личности на две последующие личности так, чтобы каждый из продуктов деления находился к исходной личности в таком же отношении, в котором временные части исходной личности находились между собой до деления, невозможно. Сам Джонстон в большей степени симпатизирует редукционизму, полагая, что можно аргумент Парфита можно отвергнуть, исходя из ре-

⁴⁰ Ibid., p. 170.

⁴¹ Parfit D. *Reasons and Persons*, p. 273.

⁴² Johnston M. *Human Concerns without Superlative Selves*, p. 161.

дукционистских оснований⁴³. Для того, чтобы тождество личности имело значение при выживании, по его мнению, достаточно обыденных фактов заботы о себе, своей семье, своих друзьях, и нет необходимости в обращении к картезианскому Я. С доводами Джонстона можно согласиться в той части, что может быть картезианская концепция личности действительно не является единственно возможным метафизическим основанием важности тождества личности, и что из ее ложности действительно не следует, что наши практики, предполагающие важность тождества личности, лишены смысла. Однако едва ли было бы правильным сделать вывод, что эти практики вообще лишены всякого метафизического основания; или что поиск этого основания лишен какого-либо смысла. Если же поиск метафизического основания тождества личности имеет смысл, то явно позиция самого Джонстона не способна его раскрыть это основание, так как из нее не ясно, каким образом существование человеческих практик, предполагающих тождество личности, может являться метафизическим основанием для самого тождества личности⁴⁴. Таким образом, я думаю, что вывод, который следует сделать из слов Джонстона, заключается в необходимости поиска более адекватной метафизической теории тождества личности.

Одной из важных проблем при обсуждении аргумента Парфита является проблема возможности деления. Некоторые философы полагают, что деление в той форме, в какой оно описано Парфитом, невозможно⁴⁵. Разумеется, речь идет не просто о технической невозможности провести подобную операцию. Проблема заключается в концептуальной невозможности представить себе подобный случай, когда в результате пересадки двух полушарий коры моего головного мозга в два различных тела возникают две личности, каждая из которых обладает моими воспоминаниями и считает себя мной. Конечно, нельзя отрицать возможность сплит-брейна, поскольку, как совершенно справедливо замечает Парфит, то, что имело место, должно быть возможным⁴⁶. Однако можно спросить, насколько мысленные эксперименты самого Парфита являются корректной интерпретацией известного естественно-научного факта. Если не останавливаться в деталях на крайне запутанной проблеме соотношения различных видов возможности и представимости, то можно сказать, что некоторое положение дел возможно, если существует логически непротиворечивое описание этого положения дел. Однако кроме описания самого

⁴³ Ibid., p. 162.

⁴⁴ Ср.: Zimmerman D. Theories of Masses and Problem of Constitution // *Philosophical Review*, Vol. 104, Issue 1, 1995, p. 87.

⁴⁵ См.: Thomson J. J. *People and Their Bodies* // J. Dancy (ed.). *Reading Parfit*. – Oxford: Blackwell Publishers, 1997, pp. 202-229.

⁴⁶ Parfit D. *Reasons and Persons*, p. 247.

положения дел в узком смысле существует и более широкий контекст, который включает в себя некоторое множество пропозиций, имеющих значение для оценки возможности того или иного положения дел. В случае деления в число таких пропозиций входит принцип «только x и y », эксплицитно признаваемый Парфитом⁴⁷. Принцип «только x и y » утверждает, что тождество x и y может зависеть только от внутренних отношений между ними. Обычно это понимается так, что наличие или отсутствие других кандидатов не может иметь значения для тождества x и y . Однако этот принцип можно понять и как необходимость наличия отношения имманентной причинности между x и y или их соответствующими стадиями. Отношение психологической связанности и непрерывности среди своих необходимых условий имеет и каузальный элемент. Например, это отношение отсутствует в случае, если мои воспоминания внушены кому-либо гипнотическим путем. Парфит в своих мысленных экспериментах исходит из того, что при пересадке тканей мозга содержание мозга сохраняется, так же как сохраняется и внутренний характер отношения между донором и реципиентом. Однако можно ли быть уверенным в этом? Вероятно, что телепортация не может быть признана имманентной причиной сохранения личности во времени, поскольку она сама по себе является достаточной причиной существования моего двойника⁴⁸. В этом смысле сравнение телепортации как способа передвижения в пространстве, сохраняющего путешественника, с искусственным глазом, которое предлагает Парфит, некорректно, так как искусственный глаз сам по себе недостаточен для видения, тогда как телепортационное устройство способно создать любое количество двойников при наличии соответствующей информации. А подобная информация может быть введена в устройство даже и без наличия оригинала. Поскольку мой «двойник» мог бы существовать и при моем отсутствии, то телетранспортер сам по себе является достаточной причиной его существования.

Что касается операции по пересадке мозга, то здесь возникает целый ряд вопросов. Во-первых, следует ли считать лицо, чей кортекс пересаживается, донором или реципиентом? Во-вторых, имеет ли место между ментальными состояниями исходной личности и ментальными состояниями личностей, возникших в результате деления, отношение имманентной причинности? Отвечая на первый вопрос, Парфит считает, что лицо, чей кортекс подвергается пересадке, является реципиентом постольку, поскольку мозг или некоторая его часть является носителем пси-

⁴⁷ Ibid., p. 267.

⁴⁸ Zimmerman D. Immanent Causation // Philosophical Perspectives. Mind, Causation, and World. Vol. 11, 1997, p. 454.

хологических характеристик личности⁴⁹. Однако другие, например, Эрик Олсон, придерживаются мнения, что только весь мозг в целом, включая его ствол, может рассматриваться в качестве реципиента⁵⁰. Если исходить из того, что мозг является целостной системой⁵¹, то, вероятно, разумно предположить, что воспоминания и другие ментальные характеристики не хранятся в мозге подобно тому, как деньги или другие ценности, хранятся в банковских сейфах. Поэтому невозможно с уверенностью говорить о том, что одна пересадка кортекса или даже всего мозга сама по себе способна гарантировать сохранение тождества личности. Само оперативное вмешательство, кажется, уже нарушает требование имманентности каузального процесса. Поэтому даже если в результате пересадки мозга содержание моего сознания сохранится, то почему мы должны рассматривать этот случай по аналогии с причинными отношениями, которые имеют место при обычном выживании, а не по аналогии с передачей воспоминаний гипнотическим путем? Предположим, что правильное соединение мозга, или его функционального аналога, с другими органами и системами, функционально подобными органам и системам человеческого организма, является достаточным условием возникновения сознания и мыслительной деятельности, характерных для личностей. Как в этом случае ответить на вопрос: «Будет ли подобное соединение мозга, прежде поддерживавшего мою ментальную жизнь, с какими-либо органическими системами, способными поддерживать нормальное функционирование этого мозга, достаточным условием продолжения или восстановления моего существования?».

Рассмотрим следующий случай. Я попал в автокатастрофу. Мое тело, за исключением мозга, получило повреждения, несовместимые с жизнью. Хирурги извлекли мозг и с помощью криотехнологий обеспечили его сохранность. С помощью биопсии были получены клетки, подходящие для последующего клонирования. В результате клонирования возник человеческий организм с мозгом, не способным поддерживать ментальную деятельность, характерную для нормальной человеческой личности. Тогда врачи вспомнили о некогда извлеченном из меня мозге, который до того времени находился в криоустановке. По счастливой случайности им удалось имплантировать мозг в клонированный организм. Более того, возникшая в результате личность через определенное время, скажем, лет через семь, вспомнила или квази-вспомнила мою прошлую

⁴⁹ Ibid., p. 253.

⁵⁰ Olson E. T. *The Human Animal: Personal Without Psychology*. – Oxford: Oxford University Press, 1997, pp. 44-45; Van Inwagen P. *Material Beings*. – Ithaca: Cornell University Press, 1990, pp. 172-181.

⁵¹ Greenfield S. *Soul, Brain and Mind* // M. Crabbe (ed.). *From Soul to Self*. – London, N. Y.: Routledge, 1999, p. 110.

жизнь до аварии. Означает ли возможность такого сценария, что я благополучно пережил автокатастрофу. На первый взгляд, можно сказать, что между мной до аварии и личностью-клоном имеет место нечто вроде отношения психологической связанности и непрерывности, R -отношения. Поэтому если R -отношение есть то, что имеет значение для выживания, то из этого следует сделать вывод, что я действительно благополучно пережил автокатастрофу. Однако отвечает ли отношение, имеющее место между мной и личностью-клоном, требованию имманентности причинно-следственных связей, вовлеченных в это отношение? Назовем отношение, отвечающее этим требованиям, «подлинным R -отношением», а отношение, не отвечающее этим требованиям, однако во всем остальном подобное «подлинному R -отношению» «квази- R -отношением». Можно сказать, что отношение $R+$ есть «подлинное R -отношение», если и только если среди причин, в силу которых $R+$ имеет место, есть, по крайней мере, одна имманентная причина и эта причина не является тривиальной. Отношение R^* есть «квази- R -отношение», если и только если R^* подобно «подлинному R -отношению», но среди причин, в силу которых R^* имеет место, нет одной имманентной причины, или она является тривиальной. Используя различие между «подлинным R -отношением» и «квази- R -отношением», можно охарактеризовать вышеописанный случай как случай, в котором между мной и личностью-клоном имеет место «квази- R -отношение», поскольку личность-клон обладает мозгом, сохранившим воспоминания о моей жизни только в силу усилий хирургов, а не в силу имманентных причинно-следственных связей. Это отличает данный случай от пересадки сердца, где моя жизнь сохраняется не только благодаря усилиям хирургов, но и в силу имманентных каузальных связей, в силу которых сохраняется непрерывность моего организма.

Подводя итог дискуссии вокруг проблемы «нигилизма», можно сказать, что «нигилистическая» критика реляционизма ставит теории этого типа перед весьма серьезным вызовом. Аргументы Парфита показывают, что отношение тождества нельзя редуцировать к какому-либо другому отношению, поэтому реляционист должен выбирать между тождеством и «психологической» или «физической непрерывностью». Кроме того, реляционист сталкивается с весьма опасной для него «проблемой множества». Неудовлетворительность реляционизма, как показывает нигилистическая критика, носит необходимый характер. Можно сказать, что реляционизм как метафизическая теория, претендующая на объяснение тождества личности во времени, является ложной априори. Поэтому если личность действительно является конкретной сущностью, обладающей собственным тождеством во времени, то основой этого тождества может быть только тождество субстанции. Однако для того, чтобы субстанция-

лизм мог стать респектабельной теорией тождества личности, ему необходимо интегрировать ряд интуиций, традиционно связываемых с реляционизмом. Во-первых, психологические характеристики имеют значение. Сущность, лишенная этих характеристик, не может быть признана кандидатом на значение предиката «быть личностью». Во-вторых, концепция тождества личности должна давать убедительное объяснение того, как личность может пребывать во времени, то есть приобретать и утрачивать свойства, изменяться и т. п. В этом смысле адекватная концепция тождества личности не должна пройти мимо разработанного в рамках реляционизма понятия *‘временной части’*.

В дальнейшем я попробую в общих чертах наметить, как могло бы выглядеть возможное решение проблемы тождества личности во времени в рамках субстанциальной онтологии. Кажется, что наиболее подходящим для этой цели является «аристотелевское» в широком смысле понимание субстанции. Согласно этому пониманию, некая сущность, являющаяся субстанцией, должна обладать следующими основными признаками: (1) быть способной к независимому существованию в логическом смысле; (2) быть носителем свойств, одни из которых являются для неё сущностными, а другие – акцидентальными; (3) обладать некоторым «естественным» принципом активности; (4) быть субъектом изменений, происходящих с ней во времени. «Аристотелевская» концепция субстанции часто подвергалась критике. Однако, как было показано во второй главе, большинство приводимых против нее аргументов не достигают своей цели. Тем не менее, традиционная «аристотелевская» концепция субстанции обладает некоторыми существенными недостатками, не позволяющими признать её адекватной онтологической моделью тождества личности во времени. Одним из таких недостатков является то, что можно назвать «проблемой композиционного единства» субстанции. В так называемых «субстанциальных» книгах «Метафизики» Аристотель не дает однозначного ответа на поставленный им самим же вопрос: что является первой сущностью, т. е. искомой субстанцией: форма, материя или то, что составлено из материи и формы? На первый взгляд, ни один из упомянутых выше кандидатов не подходит на эту роль, если субстанция должна быть действительно первой сущностью. Поскольку если допустить, что субстанцией является материя или форма, то очевидно, что либо они должны быть признаны чем-то вроде трансцендентных принципов бытия, и, следовательно, не будут находиться в пространстве и времени, играть каузальную роль, следовательно, не будут реальными субъектами изменения во времени. Либо они не будут обладать достаточной независимостью, поскольку форма всегда должна быть формой чего-либо, а материя – материей чего-либо. Если предположить, что субстан-

цией является то, что состоит из материи и формы, то при таком понимании возникает опасность редукции субстанции к её составным частям. Следовательно, субстанцию как то, что состоит из материи и формы, нельзя будет признать онтологически первой по отношению к её частям.

Можно ли исправить этот недостаток «аристотелевской» теории субстанции? На мой взгляд, да, если считать субстанции примитивными сущностями, данными субъектам с подходящими когнитивными способностями как предмет разумной интуиции. По крайней мере, такая разумная интуиция есть у меня о самом себе. Ведь на первый взгляд трудно отрицать, что я обладаю логически независимым существованием, являюсь носителем как сущностных, так и акцидентальных свойств, обладаю неким принципом, определяющим мою деятельность, являюсь субъектом изменений во времени. Утверждение, что я есть некая субстанция равнозначно утверждению, что я есть нечто, что удовлетворяет вышеуказанным характеристикам. При этом необходимо отличать саму интуицию субстанции от теории, в терминах которой описывается субстанция. Разумная интуиция может быть охарактеризована как особого рода опыт постижения, одной характеристик которого является уверенность субъекта этого опыта, происходящая из непосредственного знакомства субъекта с тем, что вовлечено в этот опыт. Попытка описать опыт требует некоторой более или менее развитой теории, в терминах которой опыт может быть описан и эксплицирован. В связи с этим интуитивная примитивность субстанций не означает их неанализируемости. Анализ субстанции в смысле выделения в ней некоторых «частей» представляется основной задачей философской теории субстанции. Однако «части» субстанции необязательно должны пониматься как индивиды, из которых она состоит, наподобие того, как молекулы состоят из атомов, или дом состоит из кирпичей. Понятие части часто мыслится исключительно по этой схеме, однако даже обыденное словоупотребление показывает, что значение термина «часть» гораздо богаче. Сравним следующие суждения, которые на первый взгляд могут быть поняты в терминах композиции:

- (1) Забор состоит из досок.
- (2) Забор состоит из дерева.
- (3) Забор состоит из левой и правой половины.

Суждение (1) предполагает, что некоторый объект состоит из более мелких объектов, каждый из которых может быть отделен от него или заменен другим функционально аналогичным объектом. Суждения (2) и (3) не предполагают такой возможности. Дерево нельзя отделить от деревянного забора, который оно конституирует. Тем не менее, дерево может быть

названо частью забора. То же самое можно сказать о левой и правой половине забора. Между суждениями (2) и (3) также есть существенная разница. То, что дерево есть часть забора, не зависит от чьего-либо ментального отношения к забору, так как дерево является объективной материей, из которой сделан забор. Говорить же о левой и правой половине забора можно только относительно некоторого субъекта, обладающего соответствующими когнитивными способностями. По аналогии со схоластическими терминами *distinctio realis*, *distinctio formalis* и *distinctio rationis* эти различные виды композиции можно назвать реальной, формальной и рациональной композицией соответственно. В этом случае, на мой взгляд, «аристотелевское» утверждение, что субстанция состоит из материи и формы, может быть признано верным, если понимать его в смысле формальной композиции. При этом материю субстанции следует понимать как то, из чего состоит данная субстанция, а форму – как имманентный принцип организации этой материи. Следует подробнее остановиться на этих понятиях.

Материю как формальную часть субстанции необходимо отличать от «материальных масс», которые можно назвать особыми агрегатами материи. Главное отличие заключается в том, что к материи как таковой не применима традиционная процедура квантификации. В частности, не имеет смысла вопрос: состоит ли некоторая субстанция x из той же самой материи K , что некоторая субстанция y ? Например, нет смысла спрашивать: состоит ли некоторая медная статуя A из той же самой меди, что некоторая медная статуя B ? Такой вопрос применим только к материальным массам. Так как, видимо, существует ответ на вопрос: конституирована ли медная статуя A той же самой массой/агрегатом меди, что медная статуя B ? Дин Зиммермен предложил убедительный анализ понятия ‘материальная масса’⁵². Материальные массы – это конкретные объекты, отличающиеся от индивидов тем, что

(*ММ*) Если x есть материальная масса вида K , то необходимо, что она состоит из других материальных масс вида K .

Тогда как для индивидов верно:

(*Инд*) Если x – индивид вида F , то необходимо, что ни одна из собственных частей x не может быть индивидом вида F .

⁵² Zimmerman D. Theories of Masses and Problem of Constitution // Philosophical Review, Vol. 104, Issue 1, 1995, pp. 53-110.

Однако в некотором смысле материальные массы могут считаться материей субстанции, поскольку они также являются частью субстанции в формальном смысле. Субстанция не может быть отождествлена с мерологической суммой составляющих её материальных масс, так как она может быть вовлечена в деятельность, отличную от той, в которую вовлечены составляющие её материальные массы. При этом деятельность понимается в самом широком смысле слова как происходящее с субстанцией как таковой. Например, если я мокну под дождем, то намокание будет также в некотором смысле моей деятельностью в отличие от самого дождя, который моей деятельностью не будет.

Питер ван Инваген, а также Йошуа Хоффман и Гарри Розенкрантц указали на то, что живой организм является целым, отличным от составляющих его частей, потому что имеет место специфическая жизнедеятельность, благодаря которой многие части организованы в одно целое. При этом Хоффман и Розенкрантц прямо называют аристотелевское объяснение единства живого организма в качестве прообраза предлагаемой ими концепции⁵³. Ван Инваген также указывает на связь между своим понятием ‘жизнь’ и греческим термином «псюхе», выполнявшем в аристотелевской философии аналогичную функцию⁵⁴. Можно предположить, что поскольку активность, в которую вовлечены составляющие субстанцию материальные массы, носит упорядоченный характер, постольку то, что определяет ход этой активности, может мыслиться по образцу некоторой функции. Эта функция репрезентирует силу, преобразующую материальную массу, составляющую субстанцию в один момент времени, в материальную массу, составляющую субстанцию в следующий момент времени. Сила предполагается здесь в качестве интуитивно примитивного неанализируемого понятия, и может быть как активной, так и пассивной. Сила, упорядочивающая активность материальных масс, может быть отождествлена с каузальным аспектом индивидуальной формы субстанции. Она также является формальной, и потому неотделимой, частью субстанции. В отличие от классического аристотелевского анализа души как универсальной формы тела, я вслед за Хоффманом и Розенкрантцем предполагаю индивидуальность силы, которая упорядочивает активность материальных масс, составляющих живое существо. Эта сила должна пониматься как имманентный принцип активности субстанции, репрезентируемый имманентной функцией⁵⁵.

⁵³ Hoffman J., Rosenkrantz G. S. Substance: Its Nature and Existence. – London: Routledge, 1997, pp. 93ff.

⁵⁴ Van Inwagen P. Material Beings. – Ithaca : Cornell University Press, 1990, p. 83.

⁵⁵ Cover J. A., O’Leary-Hawthorne J. Substance and Individuation in Leibniz. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 227-233.

Аристотель считал живые существа парадигмой субстанций. Я полагаю, что нужно уточнить это положение в том смысле, что парадигмой субстанции можно считать именно человека как предмет разумной интуиции, отличая его при этом от живого организма. Различие имеет значение, так как организм часто понимается как человек постольку, поскольку он является предметом биологической теории.

Кроме внутреннего каузального аспекта, индивидуальная форма субстанции должна иметь еще один аспект, который бы был метафизическим основанием для индивидуации этой субстанции. Дэвид Армстронг, а затем Джон Ковер и Джон Хоусорн показали, что понятие имманентной универсалии является вполне respectable философским понятием⁵⁶. Имманентные универсалии находятся в пространстве и времени, а также способны к каузальным взаимодействиям с другими сущностями, поэтому они способны гарантировать как индивидуацию субстанции, так и её постижимость. Примером имманентной универсалии, которая могла быть метафизической основой индивидуации, является свойство, которое в традиционной философии получило название *этовости* (*haecceitas*) или хэккеитического свойства. В последнее время было предложено несколько концепций хэккеитических свойств. Розенкрантц в своей работе «Этовость» предложил концепцию хэккеитических свойств в традиции Дунса Скотта⁵⁷. Согласно Розенкрантцу, каждый объект обладает особым бескачественным свойством этовости, которое понимается как одноместный предикат «быть тождественным с *a*», где *a* – это непустая константа, референтом которой является объект, обладающий этим свойством. Свойство этовости следует отличать от отношения тождества, которое выражается двухместным предикатом и является тривиальным свойством любого объекта. Ковер и О’Лири-Хоусорн, развивая некоторые идеи Лейбница, разработали концепцию этовости как особого содержательного имманентного свойства субстанции. В отличие от Дунса Скотта, для Лейбница не существует чисто нумерического различия объектов, которое бы не имело качественного содержания. Две различные субстанции обязательно должны различаться в своих качествах. Однако при этом свойство этовости некоторой субстанции нельзя понять просто как свойство, выражаемое конъюнкцией всех предикатов, истинно высказываемых об этой субстанции. Скорее этовость субстанции в некотором смысле содержит в себе все её свойства, подобно тому, как математиче-

⁵⁶ Armstrong D. *Universals and Scientific Realism*. Vol. 1 – Cambridge: Cambridge University Press, 1978, pp. 75-76; Cover J. A., O’Leary-Hawthorne J. *A World of Universals // Philosophical Studies*, Vol. 91, 1998, pp. 205-219.

⁵⁷ Rosenkrantz G. *Haecceity. An ontological Essay*. – Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1993.

ская функция хотя и содержит в себе все точки своего графика, но тем не менее, не является тождественной их совокупности⁵⁸. Благодаря этовости возможно постижение индивидуальной формы той или иной субстанции.

В дальнейшем я попытаюсь показать, как тождество человеческой личности может быть объяснено в терминах тождества некоторой субстанции, т. е. тождества человеческого существа. Человеческим существом, или человеком, я называю субстанцию определенного вида. Материей человеческого существа являются как материальные массы, составляющие его в различные периоды времени, так и ментальные состояния, которые сопоставлены этим массам. Между ментальными состояниями и материальными массами существуют многочисленные каузальные взаимодействия. Некоторая материальная масса, находящаяся в определенный момент времени в определенном физическом состоянии, может вызывать некоторое ментальное состояние. И наоборот, некоторое ментальное состояние, имеющее место в определенное время, может быть причиной замены одной материальной массы на другую или изменения физического состояния одной и той же материальной массы. Я предполагаю, что ментальные и физические состояния являются, по крайней мере, концептуально различными. Наиболее вероятным мне кажется дуализм ментальных и физических свойств человека как единой субстанции. Однако моя концепция тождества личности во времени не изменится, если верной окажется теория тождества ментального и физического.

Материальной частью человека являются составляющие его агрегаты материи и коррелирующие с ними ментальные состояния. Если в некоторое время человек обладает как физическим, так и ментальным состоянием, то их сумма образует некоторое временное состояние этого человека. Далее существует некая имманентная функция, которая репрезентирует принцип активности, в силу действия которого происходит смена ментальных и физических состояний материи человека. Аргументами функции являются временные состояния, принадлежащие этому человеку. Они же являются и значениями функции. Функция преобразует предыдущее состояние человека в последующее. Эта функция является строго индивидуальной и может быть понята как закон индивидуальной активности человека. Метафизическим основанием этой активности является хэксцентическое свойство «быть именно этим человеком». Каждый человек экземплифицирует такое свойство этовости. Каузальный аспект индивидуальной формы в период пребывания человека во времени осуществляет смену её ментальных и физических состояний. Человек является самоорганизующимся целым в буквальном смысле, то есть из

⁵⁸ Cover J. A., O'Leary-Hawthorne J. Substance and Individuation in Leibniz, pp. 173-174.

множества возможных состояний он посредством соответствующей активности способен выбирать некоторые, руководствуясь определенными осознаваемыми им критериями. Поэтому можно сказать, что всякое человеческое существо есть личность, так как личность есть то, что способно к подобному рода сознательной деятельности. Поскольку каждое человеческое существо уникально в силу обладания индивидуальной формой, то тождество человеческого существа как субстанции есть необходимое и достаточное условие тождества человеческой личности. На мой взгляд, это позволяет сформулировать следующий критерий тождества личности во времени:

(СКТЛ) Личность L_2 во время t_2 тождественна с личностью L_1 в t_1 , если и только если L_2 в t_2 есть личность того же самого человеческого существа, что и личность L_1 в t_1 .

Данный критерий совмещает ряд преимуществ различных теорий тождества личности во времени. Во-первых, согласно этому критерию, индивидуальная форма есть то, что определяет последовательность ментальных состояний, следовательно, он совместим с принципом «Психология имеет значение». Во-вторых, поскольку одна и та же субстанция может состоять из различных материальных масс, мой критерий тождества согласуется с «принципом контингентности отношения личности к телу». В-третьих, поскольку субстанция имеет различные состояния в различные моменты времени, то можно говорить о том, что у неё есть временные части. При этом, так как она имеет еще и другие части, то она не тождественна сумме своих временных частей. Поэтому моя концепция, сохраняя основную интуицию четырехмерной онтологии, способна избежать её контраинтуитивных следствий. В-четвертых, поскольку уникальность индивидуальной формы позволяет однозначно индивидуировать человеческое существо как субстанцию, постольку тождество субстанции способно гарантировать тождество личности. В-пятых, постижимость индивидуальной формы гарантирует содержательность моего критерия тождества личности.