

Мы — животные

Иллюстрация Ивана Фомина



Интервью с Эриком Олсоном, профессором Шеффилдского университета, автором книг «Человеческое животное: тождество личности без психологии» (1997). «Что мы есть? Исследование по онтологии личности» (2007). Подготовка интервью и беседа — Евгений Логинов и Андрей Мерцалов; перевод — Артём Юнусов.

Финиковый Компот: В интервью Вас часто спрашивают о том, как Вы пришли в философию — Вы отвечаете, что были в свое время очарованы Платоном. Оказался ли Платон для Вас только способом войти в философию или же его идеи каким-то образом влияют на Ваш подход к философии или определяют Ваш интерес к проблеме тождества личности?

Эрик Олсон: Думаю, что это все же был только способ войти в философию. У моего подхода к философии, конечно, есть общие черты с подходом Платона. У нас обоих есть склонность к метафизике и рационализму, и мы оба стараемся писать доступным образом. Однако я не думаю, что всему этому я научился у Платона.

ФК: Некоторые философы полагают, что анимализм совместим только с одной теорией в сфере философии сознания — с физикализмом. Другие утверждают, что единственная позиция в философии сознания, которая

несовместима с анимализмом, — это субстанциальный дуализм. Что вы думаете по поводу связи между анимализмом и философией сознания?

Э.О.: Физикализм — это позиция, согласно которой ментальные свойства суть физические свойства, либо же каким-то образом супервентны на них. Анимализм — это позиция, согласно которой мы являемся животными, биологическими организмами. Из анимализма следовал бы физикализм только в том случае, если для организма было бы невозможно обладать нефизическими свойствами или же свойствами, которые не являются каким-либо образом супервентными на физическом. А я не вижу оснований принимать подобный тезис. Однако я не могу рассуждать на эту тему с уверенностью, пока мне не объяснят, что значит для свойства быть нефизическим. Мне самому никогда не удавалось разглядеть ясное и существенное различие между физическими и нефизическими свойствами, и поэтому меня никогда особенно не интересовал физикализм.

Анимализм совершенно точно несовместим с утверждением о том, что мы являемся нематериальными субстанциями или же вещами, имеющими мыслящую, нематериальную субстанцию в качестве своей части. Я уверен, что в философии сознания есть и другие теории, которые несовместимы с анимализмом, однако прямо сейчас мне в голову ни одна такая теория не приходит.

ФК: Какова ваша позиция относительно тезиса Ричарда Суинберна о том, что термин «я» — это информативный жесткий десигнатор?

Э.О.: Ну, термин «я» является информативным в том смысле, что знать его значение — значит знать критерии его применения. Употребление слова «я» осуществляет референцию к тому существу, которое его произносит или пишет (в рамках речевого акта правильного типа — но не в случае, когда человек, например, рассказывает стихотворение или поет песню). Это слово, которое говорящие используют, чтобы осуществлять референцию к самим себе. Его значение сводится ровно к этому. Это отличает термин «я» от терминов

для естественных видов, таких как «вода». Вы можете знать, что значит «вода», не зная при этом, каким именно должно быть нечто, чтобы оно могло считаться водой.

Однако Суинберн иногда говорит, что информативный десигнатор — это десигнатор, значение которого вы знаете только в том случае, если вы «полностью знаете то, к чему он осуществляет референцию», и я не считаю, что термин «я» является информативным в этом смысле. Факт того, что мы знаем, что он осуществляет референцию к тому, кто говорит, ничего не сообщает нам о том, является ли этот говорящий чем-то материальным или чем-то нематериальным, чем-то простым или чем-то сложным, является ли он субстанцией, или событием, или юмовским «пучком перцепций», или чем бы то ни было еще. Этот факт ничего не говорит нам о том, к какого рода предмету этот термин осуществляет референцию, за исключением того, что у этого предмета есть определенные лингвистические способности. Знание значения слова «я» совместимо с полной неосведомленностью относительно метафизической природы его референта, точно так же, как знание значения слова «вода» совместимо с полной неосведомленностью относительно химической структуры его референта.

Таким образом значение термина «я» говорит нам только о том, как его применять. Оно говорит нам о том, в какой ситуации нечто должно находиться для того, чтобы это слово, будучи использованным, осуществляло референцию к этому нечто. Не более того.

ФК: На протяжении своей карьеры Вы предложили несколько формулировок аргумента мыслящего животного. Какую из них Вы сегодня считаете наиболее сильной и убедительной?

Э.О.: В моем понимании различия между этими формулировками являются поверхностными и незначительными с философской точки зрения. Центральная мысль следующая: этот биологический организм — тот, который некоторые философы предпочитают называть моим телом, — мыслит. Я мыслю. Но дело не

обстоит так, что здесь и сейчас имеется сразу два мыслящих существа: я и некий разумный организм. Отсюда элементарно логически следует, что я и есть этот организм. А это, в свою очередь, подразумевает, что условия моего сохранения во времени являются также условиями сохранения во времени этого организма. То же самое верно и в случае других человеческих личностей. Любой, кто это отрицает, любой, кто полагает, что, например, условия нашего сохранения во времени отличны от условий сохранения во времени человеческого организма, оказывается вынужден отрицать одну из посылок этого аргумента.

Мне кажется, что это очень простой аргумент. Большинство антианималистов указали, какую именно посылку они считают ложной, что невероятно повысило качество дискуссии о тождестве личности по сравнению с тем, каким оно было еще двадцать лет назад. Что меня все еще удивляет, так это то, сколько хороших философов понимают этот аргумент неправильно или игнорируют его. Они отрицают, что мы являемся организмами, но не находят нужным указать, какая именно из посылок аргумента является ложной (или почему, вопреки видимости, заключение не следует из посылок). Я не знаю, как сделать этот аргумент еще яснее.

ФК: Заключение аргумента мыслящего животного является утверждение о том, что мы являемся человеческими животными. Однако, кажется, он не доказывает того, что мы являемся человеческими животными именно сущностным образом. Может ли утверждение о том, что мы являемся мыслящими животными, однако не являемся таковыми сущностным образом, быть совместимым с анимализмом?

Э.О.: Заключение этого аргумента является утверждение о том, что мы представляем собой организмы. И поскольку те организмы, которые мы собой представляем, так уж случилось, являются человеческими животными, мы представляем собой человеческих животных. Само по себе это не подразумевает, что мы являемся человеческими животными именно сущностным образом. Все зависит от того, являются ли человеческие животные организмами, или челове-

скими животными, акцидентальным или сущностным образом, а это уже отдельный вопрос. Мне неизвестны никакие серьезные теории, согласно которым нечто, что фактически является биологическим организмом могло бы существовать, не будучи биологическим организмом, однако это вопрос о метафизике организмов — вопрос совершенно независимый от того, являемся ли мы с вами организмами или не-организмами.

Я не думаю, что мы являемся *человеческими* животными сущностным образом. По крайней мере, это явно неверно, если биологический вид организма является для него акцидентальным свойством, как то обычно утверждают философы биологии.

ФК: Вы утверждаете, что человеческие животные являются животными именно сущностным образом. Есть ли у вас какой-то аргумент в пользу подобного шага? Или вы считаете его очевидным и рассматриваете противоположный шаг как явно странный?

Э.О.: Нет, в нем нет ничего очевидного. Причина по которой я считаю, что человеческие животные являются животными именно сущностным образом, заключается в том, что я не могу представить, каким образом было бы возможно, чтобы что-то, что фактически является человеческим животным — или же каким бы то ни было иным животным, — могло существовать, не будучи животным. Если бы, например, мой мозг был изъят из моей головы и сохранялся бы живым в некоем контейнере, то это, возможно, могло бы дать основания полагать, что я существую в этом контейнере, но было бы неверно полагать, что в этом контейнере существует животное. Животное в этом случае просто потеряло бы орган, подобно тому как оно могло бы потерять свою печень. Точно так же, если бы мои органы постепенно один за другим были бы изъяты и заменены неорганическими протезами, так что в конце концов получилась бы неорганическая личность, сохраняющая воспоминания о моей жизни, то нельзя было бы сказать, что животное постепенно становилось неорганическим, так что в конце концов оно целиком стало состоять из металла, пластмассы и кремния. Изымая часть животного, мы бы просто делали его меньше. Протезы становились

бы частью его окружающей среды. К тому времени, когда мы заменили бы его последние органические составляющие, от животного бы ничего не осталось — оно прекратило бы существовать.

Поэтому я рассматриваю тезис о том, что мы являемся животными только акцидентальным образом как чрезвычайно сомнительный, или, как вы сами выражаетесь, «странный». Однако его странность не является очевидной. Эта странность обнаруживается только когда мы внимательно рассматриваем следствия, который этот тезис за собой влечет. (Не знаю, заинтересует ли это вас, но я кратко рассматриваю этот тезис в своей статье *What does it mean to say that we are animals?* // *Journal of Consciousness Studies*. 2015. Vol. 22. No. 11–12. P. 84–107).

ФК: Верно ли я понимаю, что анимализм, которого Вы придерживаетесь, предполагает в качестве своего условия модальный скептицизм? Потому что, если это не так, то аргумент зомби мог бы рассматриваться в качестве угрозы аргументу мыслящего животного.

Э.О.: Под аргументом зомби, я полагаю, вы понимаете попытку показать путем апелляции к априорным модальным интуициям, что возможно существование чего-то физически тождественного сознательному существу, и имеющего точно такое же поведение, но лишённого при этом сознания. Это подразумевало бы, что сознание не является физическим свойством. Я в достаточной мере скептик в вопросе модальностей, чтобы не придерживаться в данном случае никакой позиции: я не симпатизирую ни попыткам показать, что зомби являются возможными, ни попыткам продемонстрировать обратное. (При этом я не являюсь полным скептиком в отношении модальностей: я полагаю, что сегодняшняя погода могла бы быть и иной и что число 42 не могло бы быть простым. Мой скептицизм распространяется только на модальные суждения, связанные с ситуациями, которые сильно удалены от актуального мира — т.е. как раз на тот род суждений, в отношении которых среди философов отсутствует согласие). Однако между такого рода скептицизмом и анимализмом нет очевидной связи.

Я не рассматриваю аргумент зомби в качестве угрозы аргументу мыслящего животного. Даже если на самом деле могло бы существовать полностью лишённое сознания существо, идентичное в физическом смысле мне, какой я есть прямо сейчас, это не было основанием для того, чтобы сомневаться в том, что данный человеческий организм имеет сознание (Подобно тому как тот факт, что сегодня могло бы быть сыро, не является основанием для сомнения в том, что на самом деле сегодня сухо, когда сегодня, судя по всему, действительно сухо). В аргументе зомби утверждается, что существо, являющееся в физическом смысле полностью подобным мне, может не обладать сознанием, поскольку законы природы, связывающие состояния мозга с сознательными состояниями, могли бы быть иными, чем они есть фактически. Его защитники не считают, что в нашем мире есть зомби, а только утверждают, что они существуют в мирах с иными законами природы. Чтобы подорвать аргумент мыслящего животного, аргумент зомби должен был бы утверждать, что зомби совместимы с актуальными законами природы — т.е. что номологически возможно, чтобы человеческие животные, населяющие нашу планету, были зомби, будучи составлены из той же самой материи, что и сознательные существа, идентичные им в физическом смысле. Многие оппоненты анимализма, кажется, действительно придерживаются подобной позиции, однако не на основании аргумента зомби (см. *The Zombies among us* // *Noûs*. 2018. Vol. 52, P. 216–226).

ФК: Согласны ли Вы, что из анимализма следует пердурантизм?

Э.О.: Пердурантизм — это позиция, согласно которой продолжающиеся во времени объекты состоят из темпоральных частей — предположительно, «произвольных» темпоральных частей, так что для любого промежутка времени, в который нечто существует, будь то долгий или короткий, непрерывный или дискретный промежуток, имеется темпоральная часть, которая существует только в нем. Между этой позицией и утверждением о том, что мы являемся животными, нет логической связи.

На самом деле, практически все пердурантисты отрицают, что мы представляем собой животных. Согласно пердурантизму, вопросы о том, что мы собой представляем и что обеспечивает нашу продолжительность во времени — это не метафизические вопросы, но лишь вопросы того, к каким рациональным, протяженным во времени существам отсылают наши личные местоимения и имена собственные. (Во всяком случае, это верно до определенной степени. Вопрос о том, есть ли у нас нематериальные души все равно остается метафизическим вопросом). Существуют разумные животные или, по крайней мере, животные, которые являются разумными на протяжении большей части своей жизни (за исключением периода их эмбрионального развития и, в случаях тяжелой деменции, их последних месяцев). Существуют также другие существа — темпоральные части животных — которые являются разумными на протяжении всего своего существования и к тому же сохраняют при этом высокую степень психологической связности. Назовем их «психологическими продолжателями». Широко распространенное убеждение в том, что наша продолжительность во времени заключается в некоего рода психологической связности, могло бы служить аргументом в пользу того, что наши личные местоимения и имена собственные осуществляют референцию к психологическим продолжателям, а не к животным. А если наши личные местоимения осуществляют референцию к не-животным, то и мы сами являемся не-животными.

ФК: Каковы, с Вашей точки зрения, отношения между анимализмом и биологическим подходом к тождеству личности? Следует ли из первого второй? Следует ли из второго первый?

Э.О.: Я полагаю, под биологическим подходом вы имеете в виду позицию, согласно которой некоего рода биологическая связность необходима и достаточна, чтобы мы (человеческие личности) продолжались во времени. Ответ на вопрос о том, следует ли это из анимализма, зависит от ответа на вопрос о том, является ли некоего рода биологическая связность необходимым и достаточным условием для того, чтобы

человеческое животное продолжалось во времени. Я полагаю, что да, но у меня нет уверенности на этот счет, и этот вопрос является независимым по отношению к вопросу о том, являемся ли мы животными.

Из биологического подхода, со своей стороны, не следует анимализм. Вполне можно было бы считать, что мы представляем собой определенные части животных — части, которые продолжают существовать во времени в силу некоего рода биологической связности. Однако я не вижу в такой позиции ничего привлекательного, и мне неизвестно, чтобы ее кто-нибудь придерживался.

ФК: Часто говорят, что история обсуждения проблемы тождества личности начинается с Локка. Но между ранним Новым временем и аналитической философией имеется огромный разрыв во времени. Можете ли Вы назвать отправную точку современной дискуссии по этой проблеме? Возможно, какую-то статью или книгу, которую можно рассматривать как своего рода Большой Взрыв?

Э.О.: Утверждения, касающиеся метафизической природы личности, можно обнаружить на протяжении всей истории философии. Вопрос о том, что именно обеспечивает продолжительность личности во времени, получил широкую известность после его обсуждения Локком в 1694 году. Я уверен, что он наверняка поднимался и раньше, однако по какой-то причине просто не вызвал широкой дискуссии. И со времен Локка он обсуждается достаточно регулярно. Я не думаю, что был какой-то «Большой взрыв», с которого началось современное обсуждение этой проблемы. Хотя труды Парфита с их яркими примерами и сильными вопросами, пожалуй, были наиболее влиятельными в этой сфере. Если сам вопрос тождества личности и получил более широкую известность в последние годы, то я подозреваю, что это связано с возрастающим интересом к метафизике в целом.

ФК: Вы знамениты отрицанием прямой связи между онтологией личности и метафизикой «Я» с одной стороны и вопросами моральной ответственности с другой. Значит ли это, что вы отрицаете, что тождество

личности является необходимым условием приписывания ей вины или похвалы?

Э.О.: Я не решил для себя этот вопрос. Анимализм (вместе с биологическим подходом к нашей продолжительности во времени) подразумевает, что кто-то другой может обладать психологической связностью по отношению ко мне, имея яркие воспоминания (или «квази-воспоминания») о моих поступках. Представьте себе, что мой мозг пересадили в вашу голову, так что вы помните все поступки, которые я совершал год назад точно так же, как я помню это прямо сейчас. Вам будет казаться, что эти поступки совершали вы. Они будут лежать на вашей совести точно так же, как они лежат на моей. Сделает ли это вас морально ответственным за эти поступки и подверженным вменению похвалы или вины, как это делает таковым меня в реальности? Может быть. Мы можем задать тот же вопрос относительно моего идеального двойника, созданного из точно таких же атомов, из каких создан я, размещенных в точно таком же порядке (Предположим, что я умираю вскоре после того, как он был создан, или что я был уничтожен в ходе процедуры удвоения). Этот двойник будет помнить (или квазипомнить) мои поступки точно так же, как я сам. Они будут лежать на его совести точно так же, как они лежат на моей. Будет ли он ответствен за них? Это непростой вопрос.

ФК: Марья Шехтман говорит, что ваши аргументы в пользу анимализма были одной из причин, заставивших ее поменять свою позицию в вопросе о тождестве личности с нарративной теории на жизненно-личностный подход. Согласны ли Вы, что анималистическая онтология личности и жизненно-личностный подход совместимы?

Э.О.: Объяснить коротко, что Шехтман подразумевает под жизнью личности — невыполнимая задача. Но ее позиция заключается в том, что личность — это нечто, обладающее жизнью личности. Более точно, количество личностей определяется количеством жизней личностей, так что необходимо, что каждая жизнь личности — это жизнь некоторой одной личности и у каждой личности имеется одна и только одна жизнь

личности. Кроме того, необходимо, что если некоторое существо является личностью, оно существует только пока продолжается его жизнь личности: никакая личность не может отклониться от траектории жизни своей личности. Если принять, что мы являемся личностями, чего никто не отрицает, то из этого следует, что у каждого из нас есть одна и только одна жизнь личности и каждый из нас существует только пока она продолжается (Однако эта позиция допускает, что любой из нас мог бы также существовать как не-личность, если бы у него не было жизни личности. Иными словами, в ее рамках не утверждается, что мы с необходимостью являемся личностями).

Эта теория в действительности не является ответом на вопрос характеристики — т.е. вопрос о том, что именно делает кого-то той конкретной личностью, которой он является. Она является ответом на «вопрос о личности», т.е. на вопрос о том, что значит быть личностью (практически все ответы на эти вопросы совместимы с утверждением о том, что мы являемся животными). Она также является ответом на вопрос о продолжительности во времени, т.е. на вопрос о том, что необходимо, чтобы личность сохраняла свое существование во времени, а именно, она утверждает, что если нечто является личностью в некоторый момент времени, то необходимо, что это нечто будет существовать в другой момент времени только в том случае, если именно та жизнь личности, которой это нечто обладало в первый момент времени, продолжается во второй момент времени. Она также является ответом на другой вопрос, который я называю «вопросом населенности», — что определяет, сколько людей существует в любой конкретный произвольный момент времени. Философы часто сами не до конца понимают, на какие именно вопросы они пытаются ответить своими теориями, и эта проблема стоит особенно остро в случае обсуждения вопроса тождества личности. Из этого вытекает множество самых разных недоразумений.

Шехтман считает, что жизненно-личностная теория исключает утверждение о том, что мы являемся животными. Вероятно, потому что человеческое животное не может иметь жизнь личности или же потому что

траектории существования человеческого животного и жизни его личности могут расходиться. Но я не знаю, почему она так думает. Я не нахожу в ее описании жизни личности никаких оснований ни для того, ни для другого утверждения. Она не предпринимает попытки описать возможные случаи, в котором траектории существования животного и жизни его личности расходились бы, или же указать на какое бы то ни было свойство, которым мы бы обладали согласно жизненно-личностной теории, но которым не может обладать никакое животное. И я не понимаю ее собственного объяснения того, что мы собой представляем. Прошу прощения, что не могу дать ответа получше.

ФК: Видите ли Вы какие-либо слабости, которые Ваш анимализм имеет как онтология личности? Есть ли какие-то проблемы, над которыми можно работать в этой области?

Э.О.: У любого философского тезиса есть свои слабости: он поднимает трудные вопросы, из него следует сомнительные следствия, и он не совместим с другими привлекательными позициями. Анимализм, например, плохо уживается с пердурантизмом (даже если логически они и совместимы). У пердурантизма много привлекательных черт — в свете проблемы нечеткости, например. Это действительно является слабостью анимализма, или его ценой.

У анимализма также существуют важные следствия для практической этики (например, в случае с проблемами сросшихся близнецов, человеческих эмбрионов и старческой деменции) и для философии религии (в случае проблем жизни после смерти и реинкарнации). В плане разработки этих следствий предстоит еще много работы. В той мере, в какой они сомнительны, наверное, это слабости данной позиции. Поскольку сам я полагаю, что аргументы в пользу анимализма являются более сильными, чем аргументы в пользу этических и теологических учений, которым он противоречит, я об этом особенно не беспокоюсь; но другие люди имеют иную точку зрения на эту проблему.

ФК: О чем Вы никогда не думали?

Э.О.: Почти обо всем. Соотношение тех тем, даже метафизических, о которых я действительно хоть сколько-то размышлял, к тем, о которых я не думал, близко к нулю. Всего один пример: я никогда не думал о природе сознания. Частично это связано с тем, что этот вопрос не достаточно ясен, чтобы я понимал, с чего мне начать о нем думать. Я не смог бы сказать с хоть сколько-то разумной степенью подробности, что можно было бы считать теорией сознания — даже плохой теорией сознания, — или на какой вопрос она должна давать ответ. Я также не уверен, что сознание действительно обладает той невероятной важностью, которую ему приписывают многие люди, — впрочем это не ценностное, а чисто автобиографические суждение.

Говоря более общо, я не могу продвинуться в какой-то теме далеко, до тех пор пока я не сформирую для себя четкого понимания обсуждаемого вопроса — а достижение этого этапа занимает у меня много времени. В большинстве случаев я вообще никогда его не достигаю. Здорово было бы иметь мудрые мысли по поводу широкого спектра философских проблем, но мой ум так не работает.