

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования
«Национальный исследовательский университет
«ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»

На правах рукописи

Турко Дмитрий Сергеевич

**ПРОБЛЕМА РЕАЛЬНОСТИ САМОСТИ
В СОВРЕМЕННОЙ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

РЕЗЮМЕ ДИССЕРТАЦИИ

на соискание учёной степени кандидата философских наук

Научный руководитель:
Гаспарян Д. Э.
к. ф. н., PhD, проф.

Москва – 2023

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Диссертация представляет собой исследование в области онтологии личности. Онтология личности, как пишет Эрик Олсон в своей монографии «What are We?», обращается к вопросам: «Что мы такое? То есть что мы такое в метафизическом смысле? Каковы наши самые общие и фундаментальные характеристики? Какова наша основополагающая метафизическая природа?» (Olson, 2007, p. 3). Помимо этой главной проблемы онтология личности занимается такими вопросами, как (1) Из чего мы состоим? Состоим ли мы из материи? (2) Если да, то из каких видов материи мы состоим (тождественны ли мы мозгу, взятому целиком живому телу, или чему-либо еще?) (3) Из скольких частей мы состоим (одной, конечного числа частей, неопределенного количества комбинаций различных частей?)¹. Сама по себе онтология — это «общее исследование того, что существует, что может существовать или что должно существовать» (Strawson, 2009, p. 1). Онтология также интересуется вопросом «Какие общие виды сущностей есть в мире?».

Та часть диссертации, что касается онтологии личности, обращается к вопросу «Что мы такое с метафизической точки зрения?», помимо остальных перечисленных выше вопросов. Общеонтологическая часть диссертации стремится ответить на вопрос «Существуем ли мы?». Очевидно, что эти два вопроса связаны: наш ответ на первый вопрос, вероятно, повлияет на наш ответ на второй вопрос. Можно ожидать, что ответ на первый будет предшествовать ответу на второй. Сначала мы выясняем нашу основополагающую метафизическую природу — или, по крайней мере, то, чем она нам представляется. Затем мы пытаемся ответить, существует ли в

¹ Главный вопрос онтологии личности («Кто мы?») связан с вопросом «Как мы сохраняемся во времени?», но отличается от него. Последний вопрос — это вопрос о диахроническом тождестве личности. Не имеет большого значения, считаем ли мы онтологию личности частью более широкой философии тождества личности или отдельной темой. Хотя эта диссертация касается онтологии личности, я также не обхожу вниманием и диахроническое тождество личности.

мире нечто, чему соответствует это представление. Существует ли мы так же, как существуют камни, протоны и галактики? Или мы существуем как нечто «паразитирующее» на неких других, фундаментальных вещах? Или же наше общее представление о том, что мы есть, в том виде, в каком оно обычно у нас присутствует, является чем-то совершенно фиктивным и иллюзорным? Тот, кто утвердительно отвечает на последний вопрос — антиреалист в отношении нашего собственного существования, — мог бы вместо этого переформулировать основной вопрос онтологии личности следующим образом: «Чем мы себе *кажемся*?». Его ответ в таком случае должен будет объяснить, почему наша идея о нашей собственной фундаментальной природе является ложной и не имеет соответствия в реальности: почему мы не реальны, по крайней мере, в том виде, в каком мы предполагаем, что мы существуем. Таким образом, как для реалистов, так и для антиреалистов проблема онтологии личности имеет приоритет перед проблемой общей онтологии. Во-первых, скажем, что мы такое или как мы представляем себя; во-вторых, попробуем выяснить, реальны ли мы.

Термин «мы» в вопросе «Что мы такое?» двусмысленен. Пока будем считать, что термин «мы» коэкстенсивен с терминами «личности» и «самости»². Таким образом, те два вопроса, которые задают обо *мне* (как о части *нас*), тождественны тем, что задают о той самости, которой я являюсь. Тогда два ключевых вопроса этой диссертации могут быть выражены следующим образом: «Что такое личности, самости или субъекты?» и «Существуют ли они?». Мы можем назвать эти два вопроса соответственно *проблемой природы* и *проблемой реальности* в онтологии личности. Проблема природы связана с вопросом об условиях существования самости («Каковы необходимые и достаточные условия, которым должен

2 Я использую термины «личность» и «самость» (но не «субъект») взаимозаменяемо. В этой синонимии я следую за классиками философии раннего Нового времени. И Локк (Locke, 1975, p. 346) [*Essay* II.26.24], и Юм (Hume, 1978, p. 173) [*Treatise* 1.4.6.1] по-видимому, использовали эти термины как эквивалентные.

удовлетворять x , чтобы x был самостью или обладал самостью?»), но отличается от него.

Проблема природы в онтологии личности может быть поставлена как во множественном, так и в единственном числе. До сих пор, вслед за Олсоном, я ставил ее во множественном числе: «Что *мы* такое?», то есть «К какому виду вещей я принадлежу вместе с подобными мне существами?». Но проблему природы можно сформулировать и в единственном числе: «Что такое *именно я?*» или «Что отличает меня от существ, с которыми я разделяю свой общий онтологический вид?». Тогда это явно другой вопрос. Даже если я знаю ответ на вопрос во множественном числе и, таким образом, многое знаю о своей метафизической природе как природе представителя определенного вида вещей в мире, я все же могу не знать ответа на вопрос в единственном числе — то есть на тот вопрос, который возникнет, если я буду рассматривать свою самость как партикулярию, а не искать общую природу моего вида. Большая часть этой диссертации посвящена поиску ответа на вопрос во множественном числе. Однако седьмая глава также пытается дать ответ и на вопрос в единственном.

Актуальность темы исследования

Онтологию личности и в целом философию, занимающуюся самостью и субъективностью, преследует отсутствие общего концептуального языка и методологии. Причина этого явления состоит вовсе не в зачаточном состоянии этого раздела философии. Актуальность и новизна данной работы проистекают из ее стремления указать на существование как минимум трех различных точек зрения, уровней анализа или способов описания, связанных с философским изучением самости. Эти подходы (или три группы подходов) я предпочитаю называть *ориентированным на науку* (делая философские утверждения о самости, представители этого подхода отдают приоритет данным нейронаук, когнитивной науки и, в меньшей степени, эволюционной

биологии), *ориентированным на метафизику* (который делает акцент на традиционных аргументах и методах спекулятивной метафизики) и *ориентированным на опыт* (который отдает предпочтение феноменологическому³ анализу нашего опыта и чувства субъективности) способами описания самости. Я не хочу сказать, что эти три перспективы четко разграничены, всегда различны и всегда несовместимы. Напротив, я утверждаю обратное. Очевидно, что результаты наших феноменологических исследований могут иметь огромное значение для наших метафизических воззрений (как в случае с Галеном Стросоном). Но и любое научно ориентированное философское исследование сознания вполне может использовать чьи-то феноменологические отчеты («феноменология от третьего лица», как называет ее Дэниел Деннет, конечно, допустима в ориентированных на эмпирические данные исследованиях разума и сознания). Нейрофилософия, своего рода научно ориентированный подход, также неявно метафизична, поскольку стремится пересмотреть в том числе «народные» (folk) представления о мереологии личности (о чем свидетельствует настойчивое требование Патриции Черчленд сопротивляться «искушению думать о самости как о целостной сущности») (P. S. Churchland, 2002b, pp. 308–309)).

Но очевидной трудностью, вытекающей из этого множества подходов, является несовместимость описаний, которая становится явной, когда мы сопоставляем результаты исследований самости, ориентированных на науку, метафизику и опыт. В качестве примера рассмотрим единство самости — ключевой элемент в описании Галеном Стросоном нашего повседневного

3 Под феноменологией я имею в виду не только традицию преимущественно в европейской философии, связанную с Эдмундом Гуссерлем, его учениками и наследием. Скорее я имею в виду широкий метод философского исследования сознания, который всегда начинается с исследования сознательного опыта. Понятая в этом общем смысле, феноменология может быть тесно связана с гуссерлианской и постгуссерлианской феноменологией, но также может быть независимой от нее. Под метафизикой личности я понимаю спекулятивные рассуждения о фундаментальной природе, реальности, мереологии, супервентности, онтологической категории и постоянстве личности.

опыта субъективности (Strawson, 2009, p. 3). Как он правдоподобно утверждает, мы естественным образом ощущаем себя постоянными и едиными ментальными сущностями или субъектами. Если мы примем основное допущение нейронаук о том, что все, что находится в уме, должно сначала находиться в мозге, то у каждого аспекта опыта и сознания должен быть нейронный коррелят. Значит, должна существовать область мозга или нейронная сеть, ответственная за когнитивную активность, связанную с единой самостью. Обзор Гиллихана и Фара (Gillihan & Farah, 2005) указывает на то, что такой регион или сеть не существует; в мозге нет единой самости. Самость, по словам Фогеля и Галлахера (Vogeley & Gallagher, 2011), находится в мозге «везде и нигде». Итак, наш опыт говорит нам, что мы являемся цельными единствами, в то время как наука говорит нам, что мы ничем таким не являемся. Метафизическая теория онтологии личности, утверждающая, что каждый из нас тождественен индивидуальной душе, может поддержать первую точку зрения, в то время как метафизика мереологического нигилизма может поддержать вторую. Независимо от того, какую из них вы предпочитаете, занятие определенной позиции мгновенно приведет вас к противоречию либо с описанием самости, основанным на опыте (феноменологическим описанием), либо с описанием, ориентированным на науку. Точно так же наше чувство самости имеет мощный аспект ощущения присутствия здесь и сейчас, из которого мы естественным образом выводим тот «факт», что мы существуем. Но нейрофилософский элиминативизм Метцингера (с его теорией феноменальных моделей самости, *self-model theory*), и буддийский редукционизм никогда бы не приняли такой вывод. Я обращаюсь к подобным конфликтам описаний на протяжении всей диссертации, особенно в гл. 3.

Вопрос о том, могут ли такие противоборствующие интуиции, аргументы, ходы и заявления по поводу самости, вытекающие из трех способов описания, быть согласованы, или же они являются принципиально

непереводимыми и автономными, остается нерешенным. Однако на протяжении всей диссертации я стараюсь соотносить описания на всех трех уровнях, отмечая возникающие на этом пути трудности. Я покажу, что когда мы пытаемся свести один способ описания к другому, неизбежно возникают определенные проблемы. Мой общий тезис заключается в том, что, хотя множественные описания не являются взаимно редуцируемыми и не всегда совместимы, они могут иметь точки схождения или же общий корень, из которого все они вырастают. Признание существования таких точек облегчает диалог между различными исследовательскими программами и их сторонниками. Я утверждаю, что в случае трех режимов описания — научно ориентированного, феноменологически ориентированного и метафизически ориентированного — мы можем отыскать точку схождения в идее *рефлексивности*, под которой я подразумеваю способность некоторых вещей, некоторых систем — возможно, исключительно живых систем — представлять себе собственные состояния синтетическим и эпистемически замкнутым образом. Рефлексивность — это *модальность «для»* некоторых внутренних состояний, в том числе ментальных; и я убежден, что эта модальность показала бы осмысленной представителям всех трех точек зрения или способов описания. В биологических системах рефлексивность — необходимое условие чувствительности (*sentience*): некоторые живые организмы, которые эволюционировали в качестве рефлексивных систем, мы могли бы также называть просто существами, наделенными способностью к ощущению (*sentience*). Рефлексивность поможет нам установить первый не вызывающий возражений пункт, исходя из которого мы сможем конкретизировать концепцию самости как переживающей опыт сущности.

Другая причина актуальности этой диссертации заключается в значимости различных вопросов метафизики личности для многих практических вопросов. Онтология личности может многое сегодня предложить прикладным областям, как я надеюсь показать в заключении.

Биоэтика и медицинская этика, этика животных, этика окружающей среды, этика ИИ, правовые и моральные концепции личности — многое в этих сферах зависит от фундаментальных идей и концепций, предлагаемых философским дискурсом о личности. Некоторые из перечисленных областей становятся все более заметными в настоящее время по целому ряду причин. Вот почему нам необходимо больше философской работы над фундаментальными понятиями и проблемами, особенно над ключевым понятием личности или самости. Только когда мы проясним основные понятия, мы сможем надеяться достичь концептуальной ясности, необходимой для решения проблем в прикладных областях. Поэтому важно сначала прояснить теорию, прежде чем мы проясним практические вопросы.

Последняя причина актуальности данной диссертации — общая актуальность онтологии личности сегодня, которая, возможно, оказалась усиленной вышеупомянутым спросом со стороны прикладных областей. В отличие от проблемы диахронического тождества, тема онтологии личности до недавнего времени по большей части игнорировалась в аналитической философии. Теперь ситуация изменилась — возможно, потому, что к концу XX века аналитическая философия сильно диверсифицировалась и тематически расширилась (или, как говорят некоторые, умерла). Так что для нее было бы невозможно не открыть заново классическую проблему: что мы такое? Взгляды, которые ранее не существовали или были нечетко сформулированы — анимализм, нарративизм, феноменализм, нейрофилософский антиреализм и аналитический буддизм — возникли на философском поле за последние несколько десятилетий. Появляется много важных публикаций (см. обзор литературы). Относительно связи между проблемами диахронического тождества личности и онтологии личности я разделяю точку зрения Дэвида Уиггинса, которую он называет *сортализмом*. Сортализм — «позиция, которая настаивает на том, что если вопрос состоит в том, являются а и b тождественными, то нам следует спросить, *что они такое?*» (Wiggins, 2012,

р. 1). Сходной позиции придерживается и Игорь Гаспаров: «Без адекватного ответа на вопрос „что есть я?“ невозможно ответить на вопрос о том, в чем состоит тождество личности» (Гаспаров, 2021, р. 78). Чтобы установить условия постоянства личностей, нам нужно сначала выяснить, что они такое. Одним словом, решение проблем онтологии личности должно предшествовать решению проблем диахронического тождества личности — и именно поэтому нынешнее возрождение интереса к онтологии личности назрело давно.

Степень разработанности темы исследования

Основные вопросы онтологии личности — природа и реальность личности, самости и субъекта — также входят в число основных метафизических вопросов, и как таковые эти вопросы обсуждались еще на заре философии, хотя и не обязательно в этих конкретных терминах. Было бы невозможно охватить здесь все философские идеи о самости и личности, даже ограничившись лишь западной философией. Так, в книге Барреси и Мартина «Взлет и падение души и самости: интеллектуальная история тождества личности» (2006) (Martin & Barresi, 2006) предлагается чрезвычайно широкое историческое описание того, как представления о нашей метафизической сущности развивались на протяжении тысячелетий.

Философия раннего Нового времени. Декарт, Локк, Юм. Среди источников, появившихся до XX века, в диссертации обсуждаются только важнейшие публикации в философии раннего Нового времени, имеющие отношение к данной теме. Наиболее значимыми из них являются «Размышления о первой философии» (1641) Декарта, особенно второе размышление; «Опыт о человеческом разумении» (1689) Локка (в частности, книга II, глава XXVII «О тождестве и различии») и «Трактат о человеческой природе» (1739) Юма (а именно, книга I, глава IV, раздел 6 — «О тождестве личности»). Позиция, которую я собираюсь защищать в данной диссертации,

во многом опирается на философию раннего Нового времени. Моя позиция — своего рода неокартезианство, потому что заимствует у Декарта идею, что мы по своей фундаментальной природе мыслящие вещи. В некотором смысле моя позиция — неолоккианство, так как разделяет идею Локка, что тождество личности во времени состоит в тождестве сознания. Но и также своего рода неюмианство, потому что рассматривает личности как потоки «впечатлений» — опытные процессы. В нетривиальном смысле — который, я надеюсь, станет очевидным, когда я буду использовать материал философии раннего Нового времени для аргументации в пользу своей позиции — Декарт, Локк и Юм *были феноменалистами* (см. ниже) в том смысле, что связывали наше существование и фундаментальную метафизическую природу с нашим мышлением, сознанием и потоком впечатлений — или, если мне простят такое анахроничное обобщение, — с существованием у нас способности переживать *сознательный опыт*.

Современные теории онтологии личности. В широком смысле большинство современных теорий как тождества, так и онтологии личности можно разделить на «грубо-физические» (brute physical) и менталистские теории. Примерами физических теорий являются теории, что мы — живые тела (Thomson, 1997), «чрезвычайно сложные составные материальные объекты» (Hudson, 2001, p. 1), что каждый из нас тождественен человеческому животному (анимализм); что мы являемся мозгом или частями мозга (подробнее об этих двух точках зрения ниже), а также все нейрофилософские и, грубо говоря, научно ориентированные концепции. Все эти теории исходят из того, что условия диахронического тождества и базовая метафизическая природа личностей заключаются в некоторых материальных, не ментальных свойствах и фактах. С другой стороны, менталистские объяснения (прежде всего, неолоккианские психологические теории и ориентированные на сознание или феноменалистские теории) утверждают, что наши постоянство и природа в первую очередь заключаются в наличии у

нас некоторых ментальных свойств и содержаний. Обратите внимание, что это деление не коррелирует с различием между физикализмом и антифизикализмом в психофизической проблеме: многие сторонники менталистских подходов также заявляют о своей приверженности физикализму как общей метафизической позиции. Тем не менее, многие современные теории в онтологии личности, такие как нарративизм или неоаристотелизм, преодолевают грубое физико-менталистское разделение, потому что аспекты фундаментальной природы человека, согласно этим теориям, могут быть как ментальными, так и физическими (или ни такими, ни другими). В отличие от подобных «нейтральных» теорий, эта диссертация защищает разновидность чисто менталистского класса теорий — в то же время опираясь на физикалистское допущение, что ментальные сущности, события и состояния также являются в широком смысле *физическими*.

Анимализм. Анимализм — концепция в онтологии личности, получившая распространение в последние два десятилетия. В нынешних дискуссиях анимализм — самый репрезентативный физический подход, поскольку он в основном вытеснил другие «грубо-физические» подходы в онтологии и тождестве личности, такие как теорию, что каждый из нас тождественен физическому телу. Анимализм — это позиция, что каждый из нас нумерически тождественен животному вида *H.s.* Существует индивидуальный живой организм определенного вида, и вы тождественны с этим организмом. Философы-анималисты⁴, как правило, не особо интересуются (Olson, 2007, p. 44) проблемой природы самости и личности. При этом они настаивают именно на том, что «мы животные, а не на том, что

4 Бейли (Bailey, 2015, 2016, 2017; Bailey et al., 2021; Bailey & Elswyk, 2021); Блатти (Blatti, 2012, 2014); Геддес (Geddes, 2013); Олсон (Olson, 1999, 2003, 2015); Сноудон (P. Snowdon, 2009; P. F. Snowdon, 1995, 2004, 2014) и Тоунер (Toner, 2011). Среди непосредственных критиков этой концепции — Данкен (Duncan, 2021), Хадсон (Hudson, 2007), Джонстон (Johnston, 2007, 2016), Шумейкер (D. Shoemaker, 2016) и Ангер (Unger, 2000). Сборник статей об анимализме см. в (Blatti & Snowdon, 2016). Отличный обзор анималистических аргументов и позиций см. в (Нехаев, 2021).

личности в целом — животные; так что их центральное утверждение совместимо с существованием как личностей, не являющихся животными (например, богов или ангелов), так и животных — даже человеческих животных — которые не являются личностями» (Olson, 2007, p. 24). Неясно, в какой степени *онтология личности* связана с *онтологией человеческого животного*, и я посвящу некоторое время обсуждению анималистско-персоналистских концептуальных противоречий в гл. 6.

Взгляды, отдающие приоритет мозгу. В отличие от целых животных, некоторые теоретики «грубо-физических» и научно ориентированных взглядов отождествляют самость или просто *нас* с сознающим и мыслящим мозгом или его частями. Интуитивное представление, что мы являемся мозгом или его частями, в значительной степени подтверждается влиянием каллозотомии на тождество личности. Эффекты каллозотомии интерпретируются некоторыми как то, что один мозг в состоянии поддерживать две или более нумерически различные личности (см. (Puccetti, 1973) — одна из самых ранних интерпретаций; критику см. в (Rigterink, 1980)); или же таким образом, что «не существует целого числа индивидуальных разумов, которыми обладали бы пациенты [с расщепленным мозгом]» (Nagel, 1971, p. 409), и что «простая идея единой личности когда-нибудь покажется нам устаревшей» (Nagel, 1971, p. 411). Теории, приоритезирующие мозг, поддерживаются семейством воображаемых сценариев: *пересадкой мозга* у Шумейкера (S. Shoemaker, 1963, pp. 23–24), *выжившей головой* и *выжившим мозгом* у Парфита (Parfit, 2012, p. 11) и *ужасным гильотинированием* у Джонстона (Johnston, 2016, p. 113). Все эти сценарии направлены против анимализма или телесного взгляда (см. ответ анималиста в (Olson, 1999, pp. 114–119)). Они призваны вызвать у нас интуицию, что тождество и выживание личности состоят в тождестве и выживании мозга, а не всего тела или животного целиком, сохранение

которых не является эссенциальным с точки зрения задач выживания и тождества.

Реалистические теории. Реалисты в отношении самости⁵ прямо утверждают существование самости как некой реальной, конкретной, не конвенциональной и не лингвистически сконструированной сущности, хотя их понимание этой сущности чрезвычайно разнообразно. В отличие от анималистов и сторонников приоритетной роли мозга, философы с реалистической позицией обычно истолковывают самость как сущность, не тождественную ни связанному с нею животному, ни его мозгу; как и следует ожидать, их противники-антиреалисты отрицают существование такой сущности. Рассмотрим теперь некоторые реалистические, а затем и антиреалистические позиции.

Теории души, идеализм и неокартезианство. Некоторые современные философы-дуалисты и идеалисты отстаивают точку зрения, что самость, рассматриваемая как наша метафизическая сущность, тождественна нашей душе. Другие защищают картезианский субстанциальный дуализм с его тезисом, что мы являемся мыслящей субстанцией или умом, реально отличной от наших тел или какой-либо протяженной субстанции. Мы можем отнести к этой категории Джона Фостера (Foster, 1991), Дэвида Ланда (Lund, 1994, 2005, 2009), Колина Макгинна (McGinn, 1996, p. 161), Дж. П. Морленда (Moreland & Rae, 2000; Moreland, 2014) и Ричарда Суинберна (Swinburne, 1986, 2013, 2019). Вейр (Weir, 2023), также сторонник теории души, отстаивает точку зрения, согласно которой дуализм свойств напрямую влечет за собой субстанциальный дуализм. (S. Shoemaker & Swinburne, 1984) — классический спор между дуалистом (Суинберн) и физикалистом, который следует психологическому критерию тождества личности (Шумейкер).

5 Конкретные термины *антиреализм* и *реализм* в отношении самости используют Крюгер (Krueger, 2010), Альбахари (Albahari, 2010), Метцингер (Metzinger, 2011), Текин (Tekin, 2015) и Дженнингс (Jennings, 2020).

(Corcoran, 2001) — сборник статей сторонников и противников идеализма и неокартезианства; см. также (Inwagen & Zimmerman, 2007) — сборник эссе самопровозглашенных идеалистов, дуалистов и материалистов с разделом о философии личности в христианстве.

Феноменалистские теории. Самый узнаваемый лагерь реалистов в наши дни — это теоретики, которых можно коллективно окрестить *феноменалистами* в отношении самости, хотя почти никто из них не использует этот термин как самоназвание. Феноменалисты — это философы, которые связывают реальность самости с реальностью опыта (Дейнтон и Бейн (Dainton & Bayne, 2005); Дейнтон (Dainton, 2008, 2012); Галлахер и Захави (Gallagher & Zahavi, 2020); Стросон (Strawson, 1997, 2009, 2011, 2017)), либо с субъективным *характером* опыта — его принадлежностью мне (*mineness*) (Zahavi, 2005).

Нарративные теории. Еще одна выделяющаяся группа подходов в онтологии и тождестве личности — это нарративизм. Нарративисты характеризуют самости и личности с точки зрения их способности создавать и интерпретировать автобиографические нарративы ((MacIntyre, 2007, Chapter 15), (Taylor, 1989, Chapter 2), (Carr, 1991), (Ricoeur, 1994, Chapters 5–6), (Schechtman, 1996, 2007, 2014); (Christman, 2004); (Davenport, 2012), (Rudd, 2009, 2012)). Неясно, являются ли нарративные теории реалистическими или антиреалистическими. Нарративисты обычно рассматривают самость как действующую, говорящую, ответственную и рассказывающую истории сущность (Ricoeur, 1994, p. 297), «чье единство заключается в единстве повествования, которое связывает рождение с жизнью и смертью, как начало, середину и конец повествования» (MacIntyre, 2007, p. 205). Такая характеристика подразумевает, по крайней мере, некоторую онтологическую приверженность существованию самости. Общая нарративистская позиция по проблеме реальности хорошо выражена Раддом: «Самость — это не что-

то, что просто существует, а затем рассказывается (само по себе или другими); она возникает только благодаря тому, что ее рассказывают» (Rudd, 2012, p. 1). Итак, хотя нарративисты никогда не пытаются реифицировать самость и считают, что ее существование зависит от существовании нарратива, они редко принимают явный антиреализм, то есть утверждение, что самость не существует, является иллюзией, философским мифом или полностью сводится к некоторым онтологически первичным элементам. Однако некоторые нарративисты (например, Дэниел Деннет) придерживаются взглядов, вполне соответствующих антиреализму.

Антиреалистические теории. Теперь рассмотрим «негативистов» в отношении самости. Мы можем назвать идею о том, что самость не существует, является иллюзией, пережитком картезианского дуализма, концептуальной путаницей, «философской чепухой» (Kenny, 1988), или же что то, что нам кажется самостью, на самом деле является некой другой вещью или соединением вещей, *антиреализмом о самости*. Антиреализм также называют *no-self view, no-self theory* ((Siderits et al., 2010, pp. 4–5); (McClelland, 2019, p. 22)), или *non-entity theory* (Lowe, 1991, p. 84). В современной литературе антиреалисты делятся на разнообразные подвиды, и их враждебность по отношению к понятию самости вызывается различными причинами. Отличительной чертой современного антиреализма, однако, является то, что он почти всегда отрицает самость в ее традиционном понимании — как единую, простую, единичную и устойчивую сущность, то есть как квази-субстанциальную сущность; но в то же время антиреалистические теоретики редко рассматривают другие концепции самости, такие как только что упомянутый феноменализм (подробнее об этом в гл. 3 и 6). Рассмотрим некоторые конкретные разновидности антиреализма.

Нейрофилософский и когнитивистский антиреализм. Первый лагерь антиреалистов черпает свои аргументы и вдохновение из когнитивной науки

и нейронаук. К этой разновидности антиреалистов относятся Патриция Черчленд (P. Churchland, 2013; P. S. Churchland, 2002b, 2002a, 2011); Дэниел Деннет (D. Dennett, 1992; D. C. Dennett, 1989, 1991); Брюс Худ (Hood, 2012); Том Макклелланд (McClelland, 2019); и особенно Томас Метцингер (Metzinger, 2003, 2007, 2010b, 2010a, 2011). Общая позиция по отношению к самости у этих теоретиков редукционистская или элиминативистская. Утверждается, что самость не похожа на то, чем мы ее себе представляем, и что здесь нам следует отказаться от наших естественных интуиций, а также от любых утверждений о самости, исходящих из так называемого опыта субъективности (self-experience). Например, Патриция Черчленд предлагает рассматривать якобы единую самость как пучок разнообразных функций мозга (P. S. Churchland, 2002b, pp. 308–309). Соответственно, гл. 3 этой диссертации является обширным аргументом против нейрофилософского антиреализма, особенно в его метцингеровской итерации.

Буддийский антиреализм. Второй крупный антиреалистический лагерь актуализирует аргументы буддизма и других индийских философских традиций ((Albahari, 2006, 2010, 2014); (Chadha, 2017, 2017, 2018, 2019, 2021; Chadha & Nichols, 2022); (Dreyfus, 2010); (Deikman, 1996); (Krueger, 2010); (Bihan, 2019); (M. MacKenzie, 2010, 2022; M. D. MacKenzie, 2007); (Siderits, 2010, 2011, 2017, 2019)). Книга, на которой я сосредоточусь в своей критике буддийского антиреализма — *«Тождество личности и буддийская философия: пустые личности»* Марка Сидерица (Siderits, 2017). Сидериц реконструирует и защищает точку зрения, которую называет буддийским редукционизмом. Согласно буддийским редукционистам, личности — это конвенциональные и преходящие сущности, которые отсутствуют в реальности с абсолютной точки зрения. Я спору с буддийским редукционизмом в гл. 5 настоящей диссертации. Как я показываю, основные аргументы буддийских редукционистов основываются на мерелогическом нигилизме, то есть идее, что составных (сложных) вещей не существует.

Поэтому гл. 5 также формулирует, анализирует и атакует мереологический нигилизм в отношении личности.

Объект и предмет исследования

Объектом исследования этой диссертации является референт или референты философских терминов «самость», «личность» и «субъект». Двумя предметами исследования являются, во-первых, реальность их референта или референтов (или же являются ли эти термины пустыми) и, во-вторых, их природа. Соответственно, двумя основными исследовательскими вопросами диссертации являются «Что такое личности, самости и субъекты?» и «Реальны ли они?». Уместно будет назвать эти два вопроса соответственно *проблемой природы* и *проблемой реальности* в онтологии личности.

Цель и задачи исследования

Главная цель этой диссертации состоит в том, чтобы защитить *опытный процессуальный реализм* (experiential process-realism, ExPR) как теорию в онтологии личности, то есть теорию о природе самости, личности и субъекта. Чтобы достичь цели, мне понадобится выполнить следующие конкретные задачи:

- 1) провести все концептуальные различия, необходимые для ясного схватывания и дальнейшего исследования понятия «самость» (глава 1);
- 2) предоставить натуралистическое описание понятия чувствительности и его связи с переживающей опыт самостью (глава 2);
- 3) дать подробное опровержение нейрофилософского антиреализма о самости (глава 3);
- 4) проанализировать опыт субъективности и проблему субъекта опыта; защитить представление о взаимной экзистенциальной зависимости субъекта и его опыта (глава 4);

- 5) выступить против буддийского антиреализма (буддийского редукционизма) в отношении самости и личности (глава 5);
- 6) предложить аргументы в пользу опытного процессуального реализма относительно самости, а также возражения против конкурирующих теорий (глава 6);
- 7) защитить точку зрения, согласно которой личности или самости являются нередуцируемыми сущностями (гл. 7) .

В Заключении я надеюсь показать актуальность защищаемой теоретической модели для некоторых прикладных областей. Я полагаю, что чрезвычайно важно продолжать наши исследования самости в различных модусах описания — ориентированном на науку, ориентированном на метафизику и ориентированном на опыт. Вот почему примирительная цель этой диссертации состоит в том, чтобы показать, что различные уровни описания самости, по крайней мере, частично совместимы, даже если часто противоречат друг другу. Я намерен предложить понятие рефлексивности как базовое понятие, которое может служить общим исходным пунктом для этих трех режимов описания.

Методологическая основа исследования

1. «Метод». Тождество личности — метафизическая тема, пользующаяся дурной славой из-за приверженности работающих в ней философов причудливым, невероятным и надуманным мысленным экспериментам, часто как будто взятым из произведений научной фантастики (такой способ философствовать о самости Дейнтон и Бейн называют просто «Метод» (Dainton & Wayne, 2005)). Помимо уже упомянутой *пересадки мозга* у Шумейкера и ее вариаций, некоторые из наиболее широко известных экспериментов были разработаны Дерекком Парфитом: таковы *деление (fission)* — разветвление личности путем имплантации тождественных полушарий одного мозга в два разных «безмозглых» тела, не тождественных телу, в

котором находился исходный мозг) (Parfit, 1971) и *простая телепортация* (запись всех данных о теле человека на Земле, разрушение исходного тела и последующая сборка качественно тождественного тела на Марсе) (Parfit, 1984, p. 5); (Parfit, 2012, p. 199). Такая чрезмерная зависимость от воображаемых сценариев зачастую подвергается резкой критике. В этой диссертации мысленные эксперименты будут использоваться редко и в основном для иллюстрации и поддержки аргументов. В гл. 6 (раздел *The survivability test*) я предлагаю три сценария в поддержку эссенциальности способности к переживанию опыта для существования личностей.

2. *Три описания.* Как уже неоднократно отмечалось, эта диссертация предполагает существование трех основных способов описания, подходов или точек зрения, с которых современные теоретики обычно исследуют самость: *ориентированный на науку*, *ориентированный на опыт* и *ориентированный на метафизику* подходы. Эти способы описания различаются тем, каким эпистемическим источникам они отдают предпочтение, когда пытаются философствовать о самости. Описание, ориентированное на науку, отдает предпочтение данным наук о мозге и когнитивных наук (и, в меньшей степени, эволюционной психологии и биологии); метод, ориентированный на опыт, стремится понять самость, исследуя наш феноменальный опыт; в то время как подход, ориентированный на метафизику, использует спекулятивные философские аргументы, не выдвигая на первый план ни научные данные, ни феноменологические отчеты. Хотя эти три способа описания не полностью изолированы друг от друга, они также не полностью совместимы. С методологической точки зрения полезно помнить об этом множестве описаний, когда мы философствуем о самости, так как иногда наша приверженность лишь одному из них мешает нам достичь лучших результатов, как я надеюсь продемонстрировать в диссертации.

3. *Скромность*. Следующий методологический принцип — вывод из наименее возможного числа посылок и метафизическая экономия — то, что имеет смысл назвать теоретической скромностью. Позиция, которую я собираюсь отстаивать (ExPR), будет выведена из минимума посылок для достижения результатов, которые были бы приемлемы или хотя бы понятны представителям всех рассматриваемых способов описания. Таким образом, с самого начала я не постулирую каких-либо характеристик самости, а вместо этого исхожу из понимания, которое, надеюсь, не вызовет особых разногласий. Такой подход принят сознательно в надежде примирить сторонников трех способов описания, упомянутых выше.

4. *Против полисемии и амбивалентности*. Также важно упомянуть несколько методологических опасностей, связанных с нашей темой. Первая из них — концептуальная амбивалентность (см., например, раздел *Person, ego, subject, I and self* в гл. 1), во избежание которой я стараюсь использовать четкие определения и прибегать к концептуальному анализу. Различные подходы к самости, ее различные аспекты, определения и понимания не обязательно исключают друг друга, особенно в междисциплинарном контексте. Однако семантическая расплывчатость и перегруженность этого понятия мешают достижению теоретической ясности, поэтому в данной диссертации принята попытка уменьшить амбивалентность за счет аналитической работы.

5. *Сильный плюрализм и вызов конвенционализму*. Следующей после полисемии и амбивалентности концептуально-методологической ловушкой является плюрализм, то есть овеществление описанной выше многомерности. Трудно отрицать, что личность — по крайней мере, человеческая — включает в себя несколько слоев, уровней и аспектов. Каждый из нас — одновременно множество вещей, свойств и диспозиций. Такой *умеренный плюрализм* вряд ли вызовет много возражений. Но можно также вообразить *сильный*

плюрализм, утверждающий, что *все* аспекты личности равны по своей онтологической важности и что нет ни одного аспекта, который имел бы решающее метафизическое значение — скажем, был бы необходим для выживания личности. Как видно на примере статей философов Дэвида Брэйдона-Митчелла и Кристи Миллер (Braddon-Mitchell & Miller, 2004, 2020), такой плюрализм также связан с *конвенционализмом* — идеей, что ответ на вопрос «Что такое я?» не является объективно истинной пропозицией, а лишь суждением, отражающим консенсус, ценностные предпочтения или практические соображения. Аргумент против конвенционализма (и в пользу того, что Меррикс называет «реализмом») см. в (Merricks, 2001). В этой диссертации принимается реализм Меррикса и делаются возражения против конвенционализма в гл. 2.

6. *Эссенциализм и ограниченный плюрализм*. Мы состоим из множества вещей — и буквально (судя по всему, мы не простые неделимые субстанции), и концептуально (у тех сущностей, которыми мы являемся, много слоев). Но простое постулирование такой множественности было бы довольно тривиальным. Вместо этого моим методологическим принципом будет *ограниченный плюрализм*. В тексте диссертации я пытаюсь найти фундаментальный признак самости — ее минимальное или эссенциальное ядро, фундамент сложной структуры личности, который является необходимым условием для наличия у нее любых высшепорядковых признаков. Ограниченный плюрализм допускает, что мы много вещей, но утверждает, что среди этих вещей есть одна (или несколько), наличие которой репрезентирует свойство самости *sine qua non*. Таким образом, я отвергаю сильный плюрализм, принимаю ограниченный плюрализм и предлагаю аргументы в защиту эссенциализма: идеи о том, что существует фундаментальный и необходимый уровень самости, на котором строятся все остальные.

Научная новизна исследования

Новизна диссертации состоит в следующих теоретических достижениях:

—разработана, описана и защищена новая модель (опытный процессуальный реализм), сочетающая реализм, феноменализм и процессуальную онтологию самости;

—самость рассматривается с трех зачастую несовместимых друг с другом точек зрения, ориентированных на науку, на метафизику и на опыт;

—сделана попытка примирить три точки зрения через понятие рефлексивности;

—самость и субъект опыта рассматриваются как отдельные сущности; предлагаются отдельные описания их реальности и природы;

—предлагается новый подход к базовой онтологической категории самости: она рассматривается последовательно как сущность, свойство и процесс;

—по-новому освещаются устоявшиеся различия, понятия и аргументы в философии сознания, тождества личности и онтологии личности, которые в тексте диссертации получили названия *примитивный аргумент* (гл. 1), *процессуальное cogito* (гл. 6), *тест на выживаемость и сценарии дивергенции* (гл. 6);

—вводится множество новых различений, понятий и аргументов: интуитивная проверка концепции самости (гл. 1), натуралистический аргумент (гл. 2), проверка свойств опыта как свойств самости (гл. 4), аргумент от феноменальной зависимости (гл. 2), презентистский аргумент в пользу транзиентизма (гл. 4), аргумент об отсутствии онтологически независимых вещей, кроме атомов (гл. 6), аргумент о приоритете личности

лишь с точки зрения ценностных предпочтений (гл. 6), аргумент знания в пользу нередуцируемых личностей (гл. 7) и другие.

Основные положения, выносимые на защиту

Я называю точку зрения, которую собираюсь отстаивать в этой диссертации, *опытным процессуальным реализмом* (ExPR). ExPR — это *умеренный* (несубстантивистский), *натуралистический*, *внутренне-эгологический*, *нередуктивный*, *эмерджентистский*, *процессуальный реализм о самости*, утверждающий, что некоторые факты о самостях — *прочие факты* (*further facts*). Следующие семь глав представляют собой подробную защиту ExPR и связанных позиций, а также критику антиреалистических взглядов, особенно взглядов современных нейрофилософских антиреалистов, буддийских редукционистов и мереологических нигилистов. Таким образом, ExPR дает ответы на большинство основных вопросов онтологии личности, включая вопрос о природе (тезисы 1–2 ниже) и вопрос о реальности (3–4), а также на многие другие вопросы, такие как природа субъектов опыта (5), мереологическая природа личностей (6), базовая онтологическая категория личности (7), отношение личности к своей онтологической основе (8, 9) и ее редуцируемость (12). Позвольте перечислить все эти ответы в качестве позиций, которые я буду отстаивать на протяжении диссертации.

1. Антиреализм относительно самости ложен.

Если антиреализм о самости означает, что утверждения [Я — самость или обладаю самостью], [Самости существуют] или [Личности существуют] бессмысленны или ложны, антиреализм ложен. Если вы и я — личности, вы и я реальны. Если читатель сочтет этот тезис тривиальным, то недавние философские (особенно нейрофилософские и необуддийские) возражения против предполагаемой реальности самостей говорят о том, что далеко не всем тезис реальности кажется тривиально истинным.

Опровержения антиреализма: гл. 3 (нейрофилософский антиреализм) и гл. 5 (буддийский редукционизм и мереологический нигилизм).

2. Самости реальны.

Итак, что касается проблемы реальности, мой реализм противостоит всем видам антиреализма относительно самости: любым взглядам, которые утверждают, что самость или личность иллюзорны или не существуют. Они реальны настолько, насколько реальны другие повседневные и естественные физические объекты. Чувствительность или наделенность сознанием — это конкретно реализованное свойство или конкретный процесс в некоторых естественно развившихся системах. В мире есть наделенные чувствительностью вещи. Этот факт является неотъемлемой частью полного физикалистского описания мира. Поэтому ошибаются те, кто полагает, что самостей не существует: по крайней мере, согласно такому натуралистическому толкованию, это не так. Я согласен с Дейнтоном, который считает «состояния сознания такими же реальными, такими же частями конкретной реальности, как протоны и электроны или звезды и планеты» (Dainton, 2008, p. xiv).

Аргументы: примитивный аргумент (гл. 1), принцип от истории к реальности, натуралистический аргумент (гл. 2), процессуальное *cogito* (гл. 6).

3. Самости по своей фундаментальной природе являются испытывающими опыт сущностями.

В проблеме природы онтологии личности («Что мы такое?», «Что такое личности?») я присоединяюсь к феноменалистам последних лет — сторонникам приоритета сознания: Галену Стросону, Дэну Захави и особенно Барри Дейнтону. В онтологии личности я выступаю за концепцию самости, сходную с *C-теорией* Дейнтона. Согласно

Дейнтону, мы — *C-системы*, пучки опытных способностей. Я выступаю за похожее, но менее амбициозное утверждение: каждая личность тождественна отдельной переживающей опыт сущности или индивидуальному наделенному чувствительностью существу. Таким образом, второй центральный тезис этой работы (после реализма) заключается в том, что самости, или личности, являются переживающими опыт сущностями. Вы, я или любая другая реальная или возможная личность, будь то человек, нечеловеческое животное, инопланетянин, ангел, сознательная машина или другая личность, тождественны нумерически отдельному чувствительному или наделенному сознанием существу. Лучший способ понять самости или личности — трактовать их как опытные сущности. Опытная сущность — это любая вещь, которая в силу своей нейронной или иной организации способна поддерживать феноменальный опыт. Ее опытность онтологически зависит от поддерживающего субстрата (основы), какова бы ни была природа этого субстрата. Говоря в терминах свойств, если моя самость — это мое эссенциальное свойство, а самость лучше всего понимать как способность переживать опыт, то мое эссенциальное свойство — это способность переживать опыт.

В совокупности тезисы 2 и 3 образуют то, что я предпочитаю называть *опытным реализмом* относительно самости. Я утверждаю, что чувствительность (*sentience*) и опытность (*experientiality*) — тождественные свойства. Следовательно, опытные самости тождественны наделенным чувствительностью существам.

Аргументы: аргумент аннигиляции, интуитивная проверка концепции самости (гл. 1), проверка свойств опыта как свойств самости (гл. 4), аргумент от феноменальной зависимости (гл. 2), ценностный аргумент

в пользу феноменализма (гл. 6), тест на выживаемость и сценарии дивергенции (гл. 6).

4. Самости — это единицы природы.

Моя опытно-реалистическая точка зрения подкрепляется следующим принципиальным тезисом: опыт — собственная часть природного мира. Наделенность опытной способностью — свойство некоторых вещей, которые возникли постепенно, спонтанно и развили эту способность в качестве полезной адаптации в результате эволюции и естественного отбора. Свойство *быть самостью* не связано ни с надприродными сущностями (как утверждал бы сторонник теории души), ни с абстрактной и формальной сущностью (как сказал бы нарративист).

Аргумент: примитивный аргумент (гл. 1); натуралистический аргумент, самости как естественные виды (глава 2).

5. Внутренне-эгологическое понимание субъекта опыта истинно.

Помимо ответов на вопросы о природе и реальности самости, дополнительная задача диссертации состоит в том, чтобы прояснить природу субъектов опыта (которые концептуализированы здесь как сущности, отличные от личностей и самостей). Я утверждаю, что опыту присуща встроенная субъективность: минимальная субъективность заложена в любом феноменальном эпизоде любой личности. Однако я также утверждаю, что субъект сам с необходимостью является опытной сущностью, что означает, что он не существует вне своего опыта. Таким образом, субъекты опыта также не являются «независимыми» объектами или сущностями (другими словами, «сильные» эгологические концепции субъекта, которые представляют его стоящим за и над опытом, неправдоподобны). Я

исследую несколько проблем, связанных с субъектом опыта и его концепциями, в гл. 4.

Аргумент: презентистский аргумент в пользу транзиентизма (гл. 4).

6. Редукционизм и мереологический нигилизм относительно самости ложны.

Редукционизм в отношении x — это точка зрения, согласно которой x на самом деле является просто y ; если мы считаем x чем угодно, кроме y , это плод наших эпистемических ограничений. Хотя редукционизм, возможно, и совместим с реализмом о самости, в дебатах между реализмом и антиреализмом он явно гораздо больше тяготеет к последнему. Мереологический нигилизм — это точка зрения, согласно которой композитных (сложных) вещей не существует. Мереологический нигилизм в отношении любого композитного x есть форма антиреализма в отношении x . Я выступаю против как редукционизма, так и мереологического нигилизма в гл. 5, в связи с их буддийскими итерациями, изложенными Марком Сидерцом. Мой аргумент основан главным образом на персоналистских, функционалистских и эмерджентистских основаниях.

Аргументы: см. гл. 5.

7. Самости лучше всего понимать как эмпирические процессы.

Далее я сосредоточусь на вопросе об отношении между опытной способностью и ее онтологической основой, с элементами которой она находится в отношении экзистенциальной зависимости. В самом широком смысле, основа для x — это сущность, субстанция или свойство, от которых x онтологически зависит, или же на которой x супервентен, или же на которой x эмерджентен⁶. Я утверждаю, что

⁶ Я предпочитаю объяснять отношение онтологической зависимости самости от основы в терминах общей экзистенциальной необходимой зависимости: « x находится в общей

самость или личность — это укорененный в своей основе процесс, то есть процесс, онтологически зависимый от своей основы. Личности онтологически зависимы в том смысле, что их основа (например, в некоторых биологических видах личностей, таких как люди, их нервный субстрат) служит субстратом для нетождественных свойств субстрата свойства опыта. Опытная способность — это такое свойство E организованной системы s , что если $E(s)$ истинно, s может поддерживать опыт. Несколько рассмотренных в диссертации соображений указывают на то, что каждого из нас, личностей, лучше всего понимать как непрерывную способность к опытному переживанию или, еще лучше, как непрерывный опытный процесс, а не как отдельный предмет или субстанцию. Причины, по которым нам стоит принять процессуализм, заключаются в *композиционном представлении о личностях* (идея о том, что личности не являются мерологически простыми вещами), *неважности тождества основы для личности* (см. тезис 8 в этом списке) и том обстоятельстве, что процессуализм помогает нам решить некоторые важные проблемы тождества и онтологии личности (см. гл. 6, особенно разделы *Self-processes: third approach (fire and fuel)*, *The bridge problem*, *The processual cogito*).

Аргумент: юмовское отстранение (гл. 2); прагматические и метафизические соображения в гл. 6.

экзистенциальной необходимой зависимости от $Fs \leftrightarrow df.$ с необходимостью, x существует только если существуют некоторые Fs » (Hoeltje et al., 2013, p. 40). Fs в нашем случае являются конститутивными элементами основы (частями основы). Ср. с жесткой экзистенциальной необходимой зависимостью: « x жестко экзистенциально необходимо зависит от $y \leftrightarrow df.$ с необходимостью, x существует, только если существует y » (Hoeltje et al., 2013, p. 38). Супервентность фундаментальным образом понимается так: «Сказать, что одно супервентно на другом, значит сказать, что не может быть различия в одном без различия в другом». (Lewis, 1983, p. 358). Я использую термин «основа» взаимозаменяемо с «элементами основы», имея здесь в виду те части или элементы, от которых онтологически зависит сущность более высокого порядка.

8. *Самости закреплены в своих онтологических основах акцидентально: тождество основы не необходимо для тождества личности.*

Как личности мы с необходимостью являемся сущностями, наделенными опытной способностью, а опытность является зависимым от основы свойством. Но мы также являемся зависимыми от основы опытными *процессами*. Однако, как я надеюсь показать, используя узнаваемые сценарии в конце гл. 6, самости не с необходимостью укоренены или закреплены в некой ригидной основе, тождество которой должно сохраняться постоянно на протяжении существования процесса. Другими словами, *самость находится в общей экзистенциальной необходимой зависимости* от элементов своей основы, а не в *жесткой экзистенциальной необходимой зависимости* (см. определения в примечании на предыдущей странице). Самость может сохранять свое числовое тождество с течением времени, даже в том случае, если тождество ее основы сбрасывается. Таким образом, тождество основы отличается от тождества личности. Такое развитие старой локковской идеи можно назвать *неважностью тождества основы для личности*. Эта неважность наделяет личности метафизической свободой, как утверждается в конце гл. 6.

Аргумент: см. обсуждение и сценарии в гл. 6.

9. *Сильный реализм ложен: самости не являются онтологически независимыми.*

Мы метафизически свободны от тождества наших основ, но не от существования наших основ. Самости не являются сущностями, онтологически независимыми⁷ по отношению к основе, которая

⁷ «*A онтологически независим от B только в том случае, если A может существовать без B*» (Hoeltje et al., 2013, p. 75).

экзистенциально их поддерживает (если и возможны сущности, независимые от основы вообще, то подошли бы только философские атомы и Бог). В диссертации я утверждаю, что самость возникает эмерджентно и не-жестко экзистенциально зависит от своих основ. Взгляды, отрицающие онтологическую зависимость самостей — совокупно я называю их *сильным реализмом* — неправдоподобны.

Аргумент: аргумент *нет онтологически независимых вещей, кроме атомов* (гл. 6); см. также соответствующие рассуждения в гл. 5.

10. *Не-феноменалистские теории онтологии личности истинны лишь акцидентальным образом.*

Предложенная в работе феноменалистская трактовка онтологии личности противостоит всем «грубо-физическим» и тем «менталистским» трактовкам, которые не являются феноменалистскими. Подразумевается, что взгляды в онтологии личности, несовместимые с феноменализмом, либо ложны — в том случае, если их выставляют теориями того, что такое личности по существу или эссенциально; либо же истинны, если описывают лишь некоторое *акцидентальное* свойство личностей. То есть они истинны только в том случае, если не претендуют на установление необходимых или минимальных (не-опытных) свойств самости; или только если они говорят о свойствах лишь некоторых личностей, или же только лишь в какой-то определенный момент существования некоторых личностей. Вот почему не будет пренебрежительным назвать такие теории *акцидентально истинными*.

Аргументы: аргумент от феноменальной зависимости (гл. 2); см. также гл. 6.

11. *Человеческая природа метафизически неопределенна.*

В соответствии с онтологическим переопределением самостей как процессов (тезис 7), самости — композитные сущности. При этом не только самости, но и целостные человеческие существа являются композитными. Отчасти из-за того, что люди композитные, они имеют неопределенную фундаментальную природу. Есть несколько непротиворечивых, дополняющих друг друга правильных ответов на вопрос «Кто мы?» (животные, мыслящие вещи, создатели автобиографических нарративов и т. д.), которые можно дать, когда термин *мы* не нагружен пресуппозициями. Но нет фактически правильного ответа на вопрос «Что мы такое по существу?», то есть нет такого факта, который заставил бы нас принять определенный ответ. Но наши ценности и предпочтения чаще всего склоняют нас думать, что мы в первую очередь люди, а все остальное (например, животные или тела) уже во вторую. Но опять же, как я утверждаю (см. тезисы 2 и 10), есть только один правильный ответ на вопрос «Что мы такое *как личности* по существу?».

Аргумент: аргумент о приоритете личности с точки зрения ценностных предпочтений (гл. 6).

12. Сильный эмерджентизм и представление, что некоторые факты о личностях — прочие факты, верны; личности являются нередуцируемыми сущностями.

Всеобъемлющее и, вероятно, наиболее спорное утверждение этой диссертации состоит в том, что некоторые свойства личностей являются сильными эмерджентными свойствами, то есть они возникают на основе свойств или элементов низшего порядка, которые агрегатно не содержат свойств более высокого порядка. В связи с этим я утверждаю, что некоторые факты о личностях являются прочими фактами: они эпистемически изолированы и не могут быть выведены

из какого-либо иного факта. Квази-всеведущий наблюдатель, который знает все выводимые факты, не смог бы узнать прочие факты. Я привожу аргумент в пользу этих двух тезисов в гл. 7, где концептуализирую *Я** (сознающая, активная в данный момент самость) в отличие от «обычных» личностей и рассматриваю вопрос, сможет ли квази-всезнающий наблюдатель (лапласовский демон) определить положение *Я** в пространстве и времени. В конце концов, я предлагаю аргумент, что личности являются онтологически нередуцируемыми сущностями.

Аргумент: аргумент знания в пользу нередуцируемых личностей (гл. 7).

Теоретическая и практическая значимость исследования

Теоретическое значение диссертации состоит в попытке всесторонне разработать онтологию самостей: защитить их процессуальное понимание, представить самость как зависящее от основы свойство, исследовать природу субъекта опыта, защитить антиредукционистский, реалистический и феноменалистский подход. Кроме того, теоретическое значение работы заключается в положении, что три широких описания или взгляда на самость (ориентированные на науку, метафизику и опыт), хотя часто противоречат друг другу, не являются взаимоисключающими или полностью несовместимыми.

Практическая значимость диссертации связана с потенциальным использованием некоторых ее основных идей к определенным проблемам в этике и смежных областях. А именно, результаты диссертации могут иметь значение для лучшего понимания морального статуса личностей, возможности создания искусственных личностей и особенно для статуса нечеловеческих животных как личностей (краткое обсуждение этих тем см. в Заключении), а также для выработки философского подхода к смерти, выживанию и бессмертию.

Структура диссертации

Во введении я предлагаю обзор литературы и обсуждаю ограничения, цели и методологию диссертации.

Глава 1 подготавливает почву для дальнейшего исследования, проводя необходимые концептуальные разграничения. Делается попытка определить неоднозначный термин *самость* с разных точек зрения. В конце главы я привожу лишь краткий обзор защищаемой концепции самости, оставляя большую часть аргументов для последующих глав. В соответствии с трехчастным тематическим делением на ориентированные на науку, метафизику и опыт философские описания самости, кроме Введения и главы 1, диссертация разбита на три соответствующих блока.

Главы 2 и 3 представляют собой блок, исследующий ориентированный на науку подход.

Глава 2 пытается предложить краткое натуралистическое описание самости, которая в этой главе отождествляется с чувствительностью (*sentience*). Ключевой тезис, отстаиваемый в этой главе, можно назвать натуралистическим реализмом: личности лучше всего понимать как естественные и эволюционировавшие сущности.

Глава 3 приводит подробные доводы против нейрофилософского антиреализма в отношении личности, представленного Патрицией Черчленд и особенно Томасом Метцингером. В первой части главы обсуждается общая суть и проблемы нейрофилософского антиреализма. Вторая часть главы вступает в полемику с важной книгой Метцингера под недвусмысленным заголовком «Быть никем» (2003).

Единственная глава 4 составляет ориентированный на опыт блок, хотя некоторые из тем этого блока также продолжаются в главе 5.

Глава 4 рассматривает самость с феноменологической точки зрения. Она пытается остенсивно подойти к сознательному опыту, рассматривает проблему опыта субъективности и перечисляет виды опыта субъективности, чтобы прояснить, как они соотносятся с самостью и субъектом. Наконец, в главе обсуждаются основные проблемы субъекта опыта, его природы и реальности. Во второй части главы приводится ключевой аргумент в пользу взаимозависимого, но отдельного существования самости и ее субъекта.

Наконец, главы 5, 6 и 7 входят в блок, ориентированный на метафизику.

В главе 5 приводятся доводы против современного буддийского антиреализма (буддийского редукционизма) в отношении самости и личности в том виде, в каком буддийские аргументы реконструированы и представлены Марком Сидерцом. В главе обсуждаются собственные взгляды Будды из палийского канона и аргументы против существования самости и личности, выдвинутые более поздними буддийскими философами. Наконец, глава выступает против мерологического нигилизма — представления о том, что композитных вещей не существует, ключевой предпосылки буддийского редукционизма.

В главе 6 самость рассматривается непосредственно как метафизическая сущность. Здесь читатель может найти основные аргументы в пользу опытного процессуального реализма относительно самости, а также возражения против конкурирующих подходов, таких как сильный реализм, теория приоритета мозга и анимализм.

Наконец, глава 7 идет дальше в метафизическом направлении и задается вопросом, сводимы ли личности к физическим фактам — и вообще к любым познаваемым фактам. Глава отвечает на этот вопрос отрицательно.

В заключении обсуждаются результаты и кратко рассматриваются их приложения для ряда прикладных областей.

Апробация результатов исследования

Опубликованные статьи:

1. Турко Д. С. Феноменальный минимализм в онтологии самости // Антиномии, 2021, Т.21, №4, С. 7-30.
2. Турко Д. С. Опыт и его собственник: аргумент в пользу эгологизма // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия, 2022, Т.2, С. 61-82.
3. Турко Д. С. Этика и проблема критериев субъектности // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология, 2022, Т.68.
4. Tourko D. We do not exist: The neurophilosophical stance against the 'self'. // *Defining Nothingness. Conceptions of Negativity in Continental Philosophy*. Edited by Tatiana Levina, Tatyana Lifintseva. Brill Publishing. 2024 (forthcoming).

Выступления:

1. Выступление на конференции 12th Salzburg Conference for Young Analytic Philosophy (SOPhiA 2022), Salzburg (online) 9 сентября 2022 г., название доклада: “Selfhood as an Emergent Property” [12th Salzburg Conference for Young Analytic Philosophy (SOPhiA 2022), Salzburg (online), talk: *Selfhood as an Emergent Property*, September 9, 2022].
2. Выступление на XI международной конференции Школы философии и культурологии НИУ ВШЭ «Способы мысли, пути говорения» 8-9 октября 2020, названия докладов: «Теория самости школы мадхьямикашуньявада»; «Проблемы теории минимальной самости».
3. Выступление на круглом столе «Определяя ничто» Научно-исследовательской группы «Метафизика и эпистемология» Школы

- философии и культурологии НИУ ВШЭ 7 декабря 2020, название доклада: «Пустое Я: есть ли референт у индекса первого лица?».
4. Выступление на конференции «Актуальные проблемы аналитической философии 2021» (Томский государственный университет) 24 сентября 2021 г., название доклада: «Инфляционизм и дефляционизм в онтологии самости».
 5. Выступление на Двенадцатой международной конференции Школы философии и культурологии НИУ ВШЭ «Философия и культура в эпоху пандемии» 1 октября 2021 г., название доклада: «Датские норки, сентиентизм и моральная забота».
 6. Конференция НИГа «Метафизика и эпистемология» Школы философии и культурологии ФГН НИУ ВШЭ «Defining Nothingness» 11 января 2022 г., название доклада: “We do not exist: The neurophilosophical stand against the ‘self’”.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ

Введение начинается с определения области исследования (онтология личности), двух основных исследовательских проблем (*проблемы природы и проблемы реальности* личности или самости), центральной методологической проблемы (несовместимость трех способов описания) и трех причин актуальности диссертации (общий интерес и важность онтологии личности сегодня; практическая значимость; необходимость прояснить отношения между тремя описательными перспективами). *Обзор литературы* фокусируется на классике философии раннего Нового времени (второе «Размышление» Декарта, «Опыт» Локка [книга II, глава XXVII] и «Трактат» Юма [книга I, часть IV, раздел 6]) и современных важных публикациях. Выделяется несколько направлений и лагерей в сегодняшней онтологии личности и философском дискурсе о самости. Среди сторонников «грубо-физических» воззрений сегодня наиболее заметны *анималисты*. Философы-анималисты считают, что каждый из нас нумерически тождественен отдельному человеческому животному. Сторонники *взглядов, отдающих приоритет мозгу*, отождествляют самость с нашим мозгом или частями мозга. Некоторые философы придерживаются явно *реалистической* позиции относительно самости. Они постулируют существование самости как ментальной сущности, отличной и от животного, и от мозга. *Антиреалисты* отрицают существование такой сущности. К современным реалистам можно отнести *сторонников теории души, неокартезианцев и феноменалистов*. Теоретики души и неокартезианцы рассматривают самость как онтологически независимую или реально отдельную сущность; феноменалисты связывают реальность самости с реальностью сознания и сознательного опыта. Антиреалистические теории распадаются на *нейрофилософский антиреализм, буддийский антиреализм, конвенционализм, релятивизм и фикционализм* помимо других позиций. Нейрофилософские антиреалисты либо сводят самость к нейронным сетям и способностям мозга,

либо полностью отрицают ее существование, используя нейронаучные и когнитивно-научные аргументы. Современные буддийские антиреалисты также отрицают реальность самости, используя аргументы из буддийской философии. Далее обсуждаются *взгляды Дерек Парфита и нарративные теории личности*. Нарративисты видят самость как нечто, что появляется одновременно с возникновением единого автобиографического нарратива. Наконец, в обзоре литературы очень кратко обсуждаются прочие виды антиреализма, а также *эволюционно-биологические и нейробиологические теории личности*. В конце обзора обсуждаемые позиции сгруппированы в таблицу, чтобы продемонстрировать возможный способ представления современного состояния обсуждаемой области. Далее излагаются *объект и предмет исследования, цели и задачи, методология, новизна и основные положения, выносимые на защиту*, с подробными комментариями. Объектом исследования данной диссертации является референт или референты философских терминов «самость», «личность» и «субъект». Предметом является вопрос реальности референта или референтов этих терминов (или вопрос, являются ли термины пустыми), а также природа этих референтов. Введение завершается объяснением теоретической значимости диссертации *и возможных практических приложений*, а также изложением *структуры диссертации*.

Первая глава «Опытный процессуальный реализм: формулировка и общий план» служит, во-первых, для введения критических разграничений, терминов и понятий; во-вторых, для схватывания крайне расплывчатого и многозначного термина «самость»; в-третьих, глава призвана дать краткий обзор и предоставить первоначальный аргумент в пользу позиции, которую я отстаиваю – опытного процессуального реализма (ExPR). Я определяю ExPR как *умеренный (несубстантивистский), натуралистический, внутренне-эгологический, нередуктивный, эмерджентистский, процессуальный реализм о самости*, утверждающий, что некоторые факты о самостях — *прочие*

факты (further facts). ExPR — это синтетическая модель, которая дает ответы как на вопрос о природе, так и о реальности самости. Я завершаю главу обзором возможных онтических категорий самости, которые также фигурируют как возможные способы концептуализации самости.

Глава начинается с обсуждения терминологии. В разделе *Личность, эго, субъект, я и самость* объясняется, как эти связанные семейным сходством термины обычно используются в современной философии. Я использую термины «личность» и «самость» взаимозаменяемо, следуя примеру Локка и Юма. Термин «субъект» используется в диссертации именно в смысле «субъект опыта», и как таковой его референт будет отличаться от референтов «самости» или «личности». Также отмечается, что термин «личность» будет употребляться строго в философском смысле, а не в том, который придается этому понятию в психологии и других социальных науках. Раздел *Люди против личностей* указывает, что в литературе по онтологии личности общепринято рассматривать людей и личности (самости) как несовпадающие виды. Причиной этого является модальное различие людей (человеческих животных) и личностей, то есть они не связаны с необходимостью. Во-первых, очевидно, что есть люди, которые не являются личностями — например, утробный плод и (возможно) очень маленькие дети и люди, находящиеся в устойчивом вегетативном состоянии. Вполне вероятно, что есть и нечеловеческие личности. В следующем разделе *«Мы»: циркулярность или неопределенность* рассматривается, как термин «мы» используется в литературе по онтологии личности. Раздел критикует использование термина Эриком Олсоном и приходит к выводу, что нет возможности определить этот термин не циркулярным образом. Утверждается, что вместо вопроса *Что мы такое?*, содержащий расплывчатый термин, мы должны задавать более конкретные вопросы, например, *Что мы такое как животные?* и *Что есть мы как личности по существу?* В диссертации «мы» означает «мы как личности», если не указано

иное. Далее в разделе *Интуитивные определения* я рассматриваю многочисленные распространенные и стереотипные определения расплывчатого термина «самость». Многие философы используют этот термин, казалось бы, произвольно и с произвольным набором свойств. Начиная философствовать о самости, мы не должны безосновательно навязывать читателю какое-то конкретное понимание этого термина. Чтобы избежать этого навязывания и найти не вызывающее споров определение термина «самость», я налагаю некоторые ограничения на кандидатов: кандидат-определение должен быть интуитивным и базовым (не нагруженным теорией). Чтобы дать такое определение, нам нужно прогнать кандидата сквозь строй интуитивных определений; то есть проверить, как предлагаемое понимание соотносится с нашим интуитивным пониманием термина. Я рассматриваю следующие интуитивные определения: 1. Самость — это вы, я и существа, подобные нам. 2. Самость тождественна человеческому животному или организму. 3. Самость — референт индекса «я». 4. Самость должна быть в состоянии мыслить от первого лица. 5. Самость — это субъект опыта. 6. Самость — это ментальная субстанция. 7. Самость — это сущность. 8. Самость — эссенциальное свойство. 9. Самость — эссенциальное свойство, необходимое для выживания. Попутно я делаю важные различия между *субстантивизмом и нонсубстантивизмом*, а также *эссенциалистскими и плюралистическими концепциями*. Я также ввожу понятие *минимализма* или минимальной концепции самости. В разделе *ограничения определений* я выражаю мнение, что само по себе ни одно из перечисленных определений не является достаточным. Возможно, полезно будет начать с нуля и рассмотреть *самость как рефлексивную сущность*. Я утверждаю, что некоторые вещи в мире обладают свойством *рефлексивности*. Под рефлексивностью понимается свойство x некоторой организованной системы — такое, что x позволяет системе представлять свои собственные внутренние состояния именно *для системы — для себя*. «Для» означает

определенную степень интеграции и кодирования этого состояния во внутренней организации системы — такую, что для внешнего наблюдателя кодированное состояние становится эпистемически недоступным в своей полноте. Рефлексивность является необходимым (но, вероятно, не достаточным) условием существования самости. Далее я рассуждаю, как рефлексивность приводит к способности системы к *спонтанному приписыванию* себе собственных состояний. Наконец, в следующем разделе делается центральное утверждение этой диссертации: *эссенциальное свойство самости — это опытная способность*. Я кратко привожу несколько причин, по которым такой способ понимания самости является правдоподобным, отложив более подробные аргументы на потом. В следующем разделе *Опытность — это чувствительность* я отождествляю эти два свойства: чувствительность в моем определении означает не что иное, как способность иметь опыт. Я отвечаю на возражение от циркулярности в определении. Следующий раздел *Опыт и интуитивные определения* выполняет данное ранее обещание и проверяет предлагаемую идею самости на соответствие всем интуитивным определениям и идеям, перечисленным выше. Я показываю, что опытность хорошо согласуется с этими интуитивными представлениями, поэтому нет причин сходу отвергать идею самости как наделенности опытной способностью. В разделе *Субстанция, свойство, процесс? Проблема онтологической категории* я рассуждаю о лучшем способе понимания онтологической категории самости. Оправдано ли наше традиционное представление о самостях как о субстанциях или резко отграниченных стабильных вещах? Я перечисляю четыре возможные категории самости: субстанция, организм, свойство и процесс. Я предлагаю нам придерживаться последних двух, потому что они обладают наибольшей объяснительной силой и вызывают наименьшее количество проблем. Я утверждаю, что *Мы — опытные процессы*, потому что мы — это самости, а самости — это лишь процессы переживания

сознательного опыта. В заключительном разделе *Самость-полукровка* я обсуждаю четыре общих различных значения термина, рассматриваемые на четырех различных уровнях онтологической зависимости: *самость-существо, нейронная самость, феноменальная самость и метафизическая самость*. В кратком заключении я привожу то, что называю *примитивным аргументом* в пользу существования самостей, который доказывает реальность самостей исходя из реальности опыта. Аргумент по сути неотличим от картезианского *cogito*.

Вторая глава является первой частью блока диссертации, ориентированного на научное понимание темы. В этой главе под названием «Вопрос природы: эволюционировавшая самость» я пытаюсь обосновать реальность самости, используя некоторые идеи из эволюционной биологии и нейронаук. Ключевым тезисом этой главы является *натуралистический реализм*: самости лучше всего понимать как естественным образом развившиеся сущности. Самости объединены свойством, которое им приписывают не условно, а благодаря тому, что они принадлежат к одному и тому же естественному виду. Вот почему *самости являются единицами природы*. В разделе *Истинная история нас самих* я поддерживаю утверждение Дэниела Деннета, что естественные вещи, если они существуют, должны иметь историю своего возникновения. Но верно и обратное: если есть правдивая история того, как что-то возникло, то эта вещь существует (если только она не исчезла раньше). Я кратко передаю эволюционное объяснение Деннета из его статьи «*Происхождение самостей*». Согласно Деннету, минимальная самость родилась, когда живые организмы начали проводить границу между собой и миром. Они делали это, чтобы установить различие между вещами более и менее важными для их собственных нужд. Деннет заключает, что граница, определяющая нашу самость, существует для некоторых организмов на множестве уровней (например, на уровне их иммунной системы, на социальном или племенном уровне). В следующем

разделе я привожу аргумент *против прагматического элиминативизма*. Цель этого раздела — опровергнуть утверждения таких философов, как Метцингер и Олсон, утверждающих, что понятие «самость» может быть отвергнуто современной наукой и философией из-за его полной бесполезности. Я отождествляю самости с переживающими опыт сущностями, а последних — с чувствительными организмами и заключаю, что в той мере, в какой термин выделяет часть или аспект реальности, его полезность не нуждается в дальнейшем оправдании. В этом разделе я делаю несколько важных различий и пояснений, которые использую в *натуралистическом аргументе* в пользу реальности самостей. Аргумент представляет собой длинную цепочку определений и отождествлений, призванных показать, что если существуют разумные организмы, то существуют и личности. Далее я рассматриваю то, что нейробиолог Антонио Дамасио говорит *о нейронной эволюции самостей*. Я интерпретирую трехчастную структуру Дамасио (прото-я, центральное я и расширенное сознание) как поддерживающую натуралистический реализм. Следующий раздел *Феноменальная зависимость* является важным аргументом в пользу феноменистского понимания самости. Суть его в том, что все отдельные способности, которые мы обычно приписываем самостям, не могут проявиться, если не реализованы феноменально, поэтому они онтологически зависят от опытной способности. Вот почему разумно рассматривать опытность как базовую способность и сущностное свойство самостей. Раздел *Натуралистический аргумент: второй подход* пытается переформулировать аргумент и прояснить значение терминов *естественный* и *реальный*. Проводится принципиальное различие между ментальным-как-содержанием и ментальным-как-способностью. Опираясь на это различие, в следующем разделе *Юм и Кант о самости* я интерпретирую известное рассуждение из «Трактата» Юма (1.4.6.3) как *юмовскую ошибку* — неспособность различать два значения ментального (не утверждая, что Юм сам ее совершил). В таком случае превращение самости из содержания в

способность или процесс можно назвать *юмовским отстранением*. Я отвечаю на возражение по поводу самокритики Юма в Приложении к «Трактату» и его неспособности решить проблему связи впечатлений. Наконец, я описываю то, как Кант решал проблему диахронического единства сознания с помощью концепции трансцендентальной апперцепции. В целом, я не считаю, что необходимо обращаться к трансцендентальному единству апперцепции, чтобы объяснить единство сознания. *Натуралистический аргумент: третий подход* уточняет и обобщает то, что до сих пор было сказано о самостях как о единицах природы. В разделе *Реальное, естественное, искусственное, условное, вымышленное* эти различные предикаты рассматриваются по отношению к самости. Я заключаю, что в свете того, что было сказано до сих пор, самости лучше всего рассматривать как нечто реальное и естественное, а не как искусственное, условное и вымышленное. В заключительном разделе *Против конвенциональных личностей* я (отчасти опираясь на Локка) выступаю против конвенционализма Дэвида Брэддона-Митчелла и Кристи Миллер. Я отстаиваю два основных утверждения: (1) поскольку *личность* — это понятие-полукровка, его можно аналитически разбить на несколько видов «личнообразных» сущностей, представитель каждой из которых будет индивидуирован отдельными эссенциальными свойствами и условиями постоянства; (2) по крайней мере для некоторых из этих видов их эссенциальные свойства и условия постоянства конституируются неконвенциональными фактами и неконвенционально существующими вещами. Следовательно, лучший способ дать ответ на вопрос, что такое личность — это принять реалистический плюрализм, а не конвенционализм.

Третья глава представляет собой вторую и заключительную главу научно ориентированного блока диссертации. Она называется «Быть кем-то несущественным: против нейрофилософского антиреализма». В ней содержится полемика против таких философов, как Патриция Черчленд,

Дэниел Деннет и особенно Томас Метцингер, которые выступают против существования самости с нейронаучных и когнитивно-научных позиций. Эти философы либо сводят самость к репрезентативным способностям мозга (Черчленд), либо устраняют ее на иллюзионистских основаниях (Метцингер), либо превращают ее в абстрактную полезную фикцию (Деннет). Первая часть главы представляет собой общее введение в проблему и соответствующие идеи. Раздел *Несуществование самости с нейрофилософской точки зрения* описывает суть проблемы. *Нейрофилософский антиреализм: основные положения* перечисляет взгляды, разделяемые нейрофилософскими антиреалистами. Раздел *Проблемы* рассуждает о цене антиреализма: нам придется многим пожертвовать в нашем наивном и традиционно-философском понимании личностей, если антиреализм верен. *Нет самости в мозге?* проливает свет на важную одноименную проблему, называемую также *проблемой локализации*. Тот факт, что в мозге нет единой самости, согласно аргументу от проблемы локализации, разрушает наши наивные пресуппозиции о том, чем она является. Я предлагаю несколько возражений на данный аргумент. Я обвиняю нейрофилософских антиреалистов в возможном игнорировании феноменологических данных, совершении категориальной ошибки и френологическом мышлении. В разделе *Альтернативы* рассматриваются несколько нередукционистских и неэлиминативистских представлений о самости, в том числе те, которые рассуждают о ней с натуралистической точки зрения. Вторая часть главы (начиная с раздела *Вступая в бой с метцингеровским элиминативизмом*) посвящена конкретно Томасу Метцингеру и его монографии «Быть никем». В разделе *Аргумент Метцингера* — попытка реконструировать общую логику книги Метцингера и его теории феноменальной модели самости (SMT). Каждая посылка аргумента комментируется в отдельном подразделе. Реконструированный аргумент звучит так: 1. Мы, человеческие существа, по своей природе предрасположены быть наивными картезианскими реалистами

относительно самости (*Наивные картезианцы*). 2. Существует верное объяснение того, почему мы по своей природе предрасположены быть наивными картезианскими реалистами относительно самости: наши феноменальные модели самости (PSM) эпистемически прозрачны для нас, и мы путаем содержание наших PSM с самими собой (*Прозрачность: почему мы наивные реалисты*). 3. Существует истинное каузальное объяснение существования PSM: PSM — это репрезентативный и телеофункциональный инструмент, который естественно-эволюционным образом выработали у себя некоторые организмы (*Почему PSM существуют*). 4. (негласная посылка: «аргумент разоблачения», the debunking argument) Если возможно объяснить, почему у нас есть идея *x*, не упоминая *x*, наши идеи об *x* неоправданны. 5. (из 1-4) Можно объяснить наше представление о самости, не упоминая самости (4-5. *Аргумент разоблачения Метцингера*). C1. Наши представления о самости неоправданны. C2. Самость не существует (антиреализм) и понятие *самость* может быть устранено из науки и философии (прагматический элиминативизм) (C1-C2. *Антиреализм и прагматический элиминативизм*). Следующий раздел *Аргумент Мура?* возражает против точки зрения Метцингера в духе муровского аргумента Чалмерса в пользу существования сознания. Выглядит это следующим образом: 1. Если верен элиминативизм относительно самости, то я не существую. 2. Я существую (достоверное утверждение). С. Элиминативизм относительно самости ложен. Далее в разделе «*Нас не существует*» обсуждается концептуальное ядро позиции Метцингера и делается вывод о том, что если предлагаемая интерпретация его взглядов верна, то его позиция обречена на провал и непоследовательна. Раздел *Феноменальная самость и PSM* задает вопрос, может ли концепция личности Барри Дейнтонна быть использована для того, чтобы дополнить или предложить альтернативу субстантивистской идее самости у Метцингера. Рассматривается возможность совмещения теории Метцингера (SMT) и PCS (потенциально сознающей самости) Дейнтонна. В разделе *Процессуальная*

самость: первый подход делается первая попытка оправдать и описать самость как процесс. Рассмотрен и отвергнут редукционизм в отношении процессов. Я предлагаю первое рабочее определение процессуальной самости (если x тождественно опытному процессу в момент t , то x является самостью в момент t) и пересаживаю его на почву SMT Метцингера. Наконец, я кратко рассматриваю онтологическое различие между «стабильными» вещами и процессами и полагаю, что оно необоснованно. В *Прагматическом обосновании: самость как термин естественного вида* я возвращаюсь к идее прагматического обоснования и рассматриваю, можно ли толковать *самость* как термин естественного вида, опираясь на работу Николаса Ши и Тима Бэйна.

Четвертая глава «Вопрос феноменологии: самость, субъект и его опыт» преследует феноменологическое описание самости. В основном она опирается на работы Галена Стросона. Центральной проблемой этой главы является реальность субъекта опыта. Я считаю субъект предметом, отличным от самости или личности. Субъект понимается как отдельное ментальное присутствие, свойство опыта, вид опытного содержания; или же как наблюдатель или владелец опытных состояний, стоящий выше и вне своего опыта. Способ провести различие между субъектом и самостью/личностью состоит в том, чтобы отнести их к разным онтологическим категориям: содержанию и способности/процессу соответственно. Первый раздел *Опыт сам по себе* разъясняет значение термина «опыт». Он пытается приблизиться к опыту или феноменальному сознанию остенсивно, указывая на его типичные свойства: каково-это, наличие точки зрения от первого лица, интенциональность, иммунитет к неверному отождествлению, репрезентация, нередуцируемость, пререклексивное самосознание, принадлежность-мне (*mineness*), присутствие субъекта и знание по знакомству. *Пучок свойств самости как естественного вида* несколько повторяет тест, которому мы подвергли феноменализм в первой главе:

исследуется, могут ли только что перечисленные свойства опыта также рассматриваться как свойства самостей или субъектов. *Опыт субъективности: каково быть кем-то?* исследует наш опыт самих себя (self-experience) как субъектов, как его понимает Гален Стросон. Стросон полагает, что в типичном человеческом опыте каждый из нас ощущает себя: (1) субъектом опыта (2) некоей вещью, которая (3) ментальна, (4) синхронно и (5) диахронически едина, а также является (6) агентом, (7) наделена характером (personality) и (8) отлична от организма, рассматриваемого в целом. В дополнение к этим свойствам я перечисляю четыре дополнительных характеристики опыта субъективности: присутствие, протекание, центрированность на субъекте и отстраненность. Соответственно, мы чувствуем себя присутствующими здесь и сейчас или существующими как субъекты; мы переживаем прохождение потока сознания; мы воспринимаем себя в качестве субъектов опыта как центрированные сущности; и как субъекты мы отделены от наших феноменальных потоков. Я также считаю эти свойства естественными и в значительной степени универсальными для людей, хотя, возможно, специфическими и имеющимися не у всех чувствительных организмов. Следующий раздел *Неуловимый субъект и способы самопознания* начинается с очень широко распространенной интуиции, согласно которой субъект не может быть непосредственно дан, найден и схвачен в опыте по определению, просто в силу того, что он является субъектом, а не объектом схватывания. В разделе обсуждаются связанные с этим трудности и возможные решения. Также обсуждаются наши способы аргументации за существование и против существования субъекта. Я заключаю, что, хотя утверждение о существовании субъекта на основе нашего опыта субъективности правомерно, оно приводит к тому, что субъект оказывается не чем иным, как свойством опыта, никогда не выходящим за пределы продолжительности одного эпизода переживания. Вторая часть главы пытается доказать именно это. Я утверждаю, что субъект лучше всего

понимать как свойство опыта; субъект находится во взаимной экзистенциальной зависимости со своим опытом, так что $e \leftrightarrow s$. Субъект — это встроенное реальное свойство опыта. Чтобы аргументировать в пользу этого тезиса, мне нужно выдвинуть аргумент против любых представлений об отстраненном, независимо существующем субъекте или субъекте-наблюдателе. Лучший способ сделать это — утверждать, что субъект опыта — это *преходящий (transient) субъект*, то есть он не длится дольше, чем его опыт — точка зрения, которую я называю транзиентизмом вслед за the transience view Галена Стросона. Я определяю слабый и сильный варианты транзиентизма. Я выдвигаю *презентистский аргумент в пользу транзиентизма*. Вот как он выглядит: 1. Весь возможный опыт ограничен настоящим моментом. (*P1: Феноменальный презентизм*). 2. Ни один субъект не простирается во времени дальше своего опыта. (*P2: Тонкие субъекты*). С. Ни один субъект не простирается во времени дальше настоящего момента. Аргумент утверждает, что субъекты опыта являются «тонкими как бритва» — это означает, что они существуют только в неуловимом феноменальном настоящем, как на лезвии бритвы. Далее я обсуждаю *монистические и бинарные онтологии сознания*. Первые в своем понимании сознания обходятся без субъекта, вторые постулируют его. Я заключаю, что из них только сильный транзиентизм удовлетворяет презентистскому ограничению, которое требует, чтобы субъект не выходил за пределы настоящего момента своего опыта. Наконец, я обсуждаю *некоторые возражения: эндурантистское возражение*, которое пытается решить проблему с помощью четырехмерной *онтологии личности* в стиле Льюиса, и *возражение от непрерывности субъективного времени*, нападающее на модель сознания времени, принятую в этой главе. Раздел *Последствия транзиентизма* ведет речь о том, что сулит нам сильный транзиентизм, если мы отождествляем себя с субъектами опыта: мы не можем приписывать себе свободу воли, ответственность и прочие предикаты, характерные для личностей. Я прихожу

к выводу, что наиболее очевидный способ избежать трудностей состоит в том, чтобы отождествлять себя не с субъектом опыта (сущность уровня содержания), а вместо этого с самостью или личностью (уровень способности).

Глава пятая «Меняющиеся личности, реальные личности: буддийский редукционизм и мерологический нигилизм» открывает метафизический блок диссертации. Его основная задача состоит в том, чтобы ответить на форму антиреализма, крайне непохожую на нейрофилософский антиреализм: буддийский редукционизм (БР), как он реконструирован Марком Сидерцом в книге «Тождество личности и буддийская философия: пустые личности» (2017). Глава начинается с обсуждения особенностей специфически индийских терминов *Атман* и *пудгала*. Буддисты и другие индийские философы различали вечный, простой, пассивный, субстанциальный и обособленный *Атман* (самость или душу) и эмпирическую *пудгалу* (личность) — носитель психологических и, возможно, также телесных свойств. Центральный принцип буддийской философии отрицает существование самости-души. В то же время буддисты расходятся во взглядах на реальность личности: существуют буддийские элиминативисты, реалисты (школа *пудгалавада*) и редукционисты (традиция Абхидхармы). Вначале я пытаюсь реконструировать собственные взгляды Будды на самость, цитируя свидетельства из палийского канона. Я предполагаю, что, несмотря на установленную буддийскую ортодоксию, возможно, не совсем ясно, каковы были собственные взгляды Будды на проблему реальности. В разделе *Редукционизм сам по себе* обсуждается, что такое редукционизм в целом. Первая часть главы посвящена *аргументам БР против самости*. Основной аргумент буддистов против реальности самости можно сформулировать следующим образом: 1. Нет причин считать, что самости существуют. 1.1. Нет эмпирической причины (из феноменологических данных). 1.2. Нет выведенной причины (через умозаключение). 2. Если нет

причин считать, что *x* существует, можно с уверенностью заключить, что *x* не существует. С. Я не существует. Я подробно обсуждаю *возражения против P1.1: самость можно пережить в опыте* и заключаю, что убедительность возражений зависит от того, насколько строго мы истолковываем понятие субъекта опыта. Возражения срabатывают, если мы доказываем существование субъекта на уровне содержания; а буддийские антиреалистические аргументы срabатывают, если мы строго истолковываем самость как обособленную, подобную душе сущность. Затем я сосредотачиваюсь на *возражениях против P1.2: можно дедуцировать существование самости*. Это следующие конкретные возражения: а. *Когито*. б. *Самость является межличностным индивидуатором*. с. *Самость — это внутриличностный диахронический и синхронический объединитель*. д. *Самость отстранена / самость является владельцем своего опыта*. Хотя я признаю некоторую убедительность этих возражений, в целом я согласен с БР в том, что нет достаточной причины для постулирования существования независимого субъекта опыта или а fortiori душеподобной вечной сущности, которой является *Атман*. Однако субъект совершенно реален, если понимать его как свойство опыта. Вторая часть главы посвящена *буддийскому редукционизму в отношении личности*. Личности в буддизме понимаются совершенно иначе, чем самости. Если самости концептуализированы как душеподобные сущности, то личности понимаются как каузальный ряд психофизических элементов (*скандх*). После подробного обсуждения аргументов БР я полагаю, что если ряды скандх находятся в постоянном движении, этого уже должно быть достаточно, чтобы концептуализировать личность как процесс. В разделе *Процессуальная самость: второй подход (тождество бюрократов)* я предлагаю рабочее определение процесса и устанавливаю критерий *диахронического тождества* процесса. Два наиболее важных утверждения БР о людях — это *утверждение о быстротечности* (личности мимолетны не сохраняются во времени) и *конвенционалистское*

утверждение (личности — это просто условные обозначения, которые не существуют на фундаментальном уровне реальности). Оба аргумента в поддержку этих утверждений основаны на мереологическом нигилизме (МН) — представлении о том, что составные вещи не существуют. Итак, чтобы защитить тезис о реальности личности от БР, мне нужно выступить *против мереологического нигилизма*. Сначала я недоумеваю, *почему кто-то придерживается этой позиции?* Как указывает Сидериц, сотериологическая мотивация буддийских редукционистов в их поддержке МН (редукция личностей и, как результате, сокращение страданий) принципиально отличается от мотивации современных философов-аналитиков — сторонников МН (достижение «онтологической серьезности», то есть объективного и свободного от субъективных контекстов описания реальности по образцу описания в физике). Я рассматриваю *аргументы и возражения* за и против МН. Мой избранный способ аргументации против МН — от *эмерджентных свойств* личностей. Далее я утверждаю, что корректный способ индивидуации вещей в мире может основываться не на составе этих вещей, а на их функциях (*функциональность прежде композиции*). Функции некоторых целых несводимы к функциям их частей, поэтому МН рассыпается, когда мы совершаем сдвиг от композиции к функциям. Я рассматриваю несколько *ответов на функционалистское возражение*. Наконец, опровергнув МН, я имею достаточно оснований выступить *против утверждений о быстротечности и конвенциональности*, а вместе с ними — против буддийского редукционизма в отношении личностей в целом.

Шестая глава «Вопрос метафизики: реальные самости» — вторая глава в метафизическом блоке. Цель этой главы — обсудить важнейшие метафизические проблемы, связанные с самостями; а также прояснить потенциальные решения этих проблем, которые предлагает ExPR. Я начинаю с *формулировки реализма* и снова пытаюсь понять значение слова «реальный». Я делаю некоторые важные разграничения: раздел 1. *Сильный и*

умеренный реализм развивает деление на субстантивизм-нонсубстантивизм из гл. 1, а также содержит обзор редукционизма Парфита в отношении личностей и рассуждение о двусмысленности таких терминов, как «отдельно существующий». Раздел 2. *Эгологизм и нонэгологизм* снова поднимает тему присутствия субъекта в сознании. 3. *Редуктивные и нередуктивные теории* возвращается к редукционизму Парфита и обещает опровергнуть его в гл. 7. Наконец, 4. *Опыт субъективности (чувство самости) vs онтическая самость* проводит различие между опытно данной и независимо существующей самостью, обсуждавшееся в двух предыдущих главах. В разделе *Процессуальная самость: третий подход (огонь и топливо)* я возвращаюсь к теме, затронутой в предыдущей главе: природе процессов и самостей как процессов. Я использую буддийскую метафору огня и топлива, чтобы проиллюстрировать, как может работать данная концептуализация. Я определяю три вида самостей как процессов в зависимости от их онтической категории: существо, нейронный материал и феноменальный материал. В своем «Опыте» Локк установил разные условия диахронического тождества для разных видов вещей (материальная конституция вкупе с мереологическим эссенциализмом для неодушевленных вещей, тождество жизни для организмов и тождество сознания для личностей). Я принимаю эту точку зрения и постулирую дополнительное ограничение непрерывности для всех живых и сознательных процессов: сохранение тождества и выживание организма или мыслящей вещи требует, чтобы биологический или феноменальный процесс был непрерывным. В разделе *Проблема моста: «я умираю каждую ночь»*, я занимаюсь одной из основных проблем всех феноменалистских подходов к онтологии личности: как объяснить прерывания в виде периодов бессознательного состояния? Я вкратце рассматриваю решение Дейнтонна (он реконцептуализирует *сущностно* сознающую самость как *потенциально* сознающую самость) и нахожу его проблематичным. Мое решение связано с аналитическим отделением

прерывания процесса от приостановки процесса. Самость-процесс приостанавливается, если (1) он перестает реализовывать свое релевантное свойство и (2) процесс более низкого порядка, лежащий непосредственно в его основе, *продолжает* реализовывать свое релевантное свойство. Таким образом, если существует действующий реализатор низшего порядка для поддержки эссенциального свойства высшего уровня, процесс, связанный с эссенциальным свойством, не прерывается, а просто приостанавливается. В разделе *Самость-водопад* я играю с водной метафорой опытного процесса, чтобы соединить ее с исходной буддийской метафорой огня и топлива. В *Процессуальном cogito и fission* я возвращаюсь к классическому картезианскому аргументу и рассматриваю его с точки зрения ExPR. Я переписываю его, чтобы он состоял только из одной посылки: 1. Происходит мышление. С. Мышление существует. Согласно ExPR, я тождественен этому мышлению. Я рассматриваю, как можно применить ExPR для решения проблемы деления личности (*fission*). В итоге, в соответствии с транзистентизмом, я заключаю, что каждая из наших текущих стадий нумерически не тождественна ни одной из наших прошлых или будущих стадий. Заключительная часть этой главы возвращается непосредственно к главному вопросу онтологии личности: *Что мы в конечном счете такое?* Во-первых, я задаю вопрос, *являемся ли мы мозгом (или частями мозга)?* Хотя в каком-то смысле вполне правомерно рассматривать самость как *нейронную самость*, существуют важные возражения, которые в итоге вынуждают нас ответить на этот вопрос отрицательно. Затем я пытаюсь разрешить спор персоналистов и анималистов: спор о том, являемся ли мы в первую очередь животными или личностями (*Наш род: животные или личности?*). В конце концов я прихожу к выводу, что фактического ответа на этот вопрос нет. Если перед нами встает выбор, отдать приоритет своей животной или же личностной природе, все, что может нас заставить сделать тот или иной выбор, — это наши собственные ценностные соображения. Личности

первичны для нас, и мы по преимуществу являемся личностями только в силу того, что личности являются ценностно-нагруженными существами или агентами, чувствительными к ценностям. Поскольку ценности значимы для нас, мы скорее отдадим предпочтение личностям. В качестве прощания с анимализмом я рассматриваю его «фирменный» *Аргумент мыслящего животного*. Смысл аргумента в том, чтобы показать, что мы как мыслители тождественны животным, потому что в противном случае это привело бы к переполнению одного и того же места в пространстве *слишком большим количеством мыслителей*. Я пытаюсь применить ExPR, чтобы опровергнуть этот аргумент. Моя переработка исходных посылок предполагает, что животные не являются их мышлением; животные порождают процесс мышления, и мы тождественны этому процессу. Так что, строго говоря, мы не тождественны животным. В разделе *Назад к терминам* обсуждается целесообразность использования неопределенных понятий, таких как *самость, личность, эго и субъект*, и интерпретируется знаменитый мысленный эксперимент Шумейкера по пересадке мозга без использования этих неопределенных терминов. В конце я возвращаюсь к вопросу не о том, что мы есть *simpliciter*, а о том, что мы есть по существу как личности. Я предлагаю *тест на выживаемость* как средство проверки интуитивных представлений о нашей фундаментальной природе в качестве личностей. Следуя за Дейнтоном, я предлагаю три спекулятивных сценария, которые подразумевают, что мы интуитивно склонны видеть себя наделенными сознанием существами, а не животными или носителями психологических содержаний. Наконец, я предлагаю *ценностный аргумент* в пользу феноменализма, который отличается от более раннего аргумента о феноменальной зависимости, но концептуально несколько связан с ним. Ценностный аргумент сообщает нам, что даже если нет никакого метафизического факта относительно того, что мы есть как личности (точно так же, как я считаю, что нет фактического ответа на вопрос, *что мы есть*

simpliciter?), поскольку ценность зависит от опыта, имеет смысл выделить опытность в качестве сущностного свойства личностей, даже если личности являются полностью конвенциональными сущностями. Итак, здесь мы можем привести деонтический аргумент: мы существа, чувствительные к ценностям, и мы дорожим своей способностью быть восприимчивыми к ценностям; таким образом, сохранение того аспекта нашей природы, который делает ценности значимыми, является нашим долгом перед самими собой.

Последняя, седьмая глава диссертации «Нередуцируемые личности» — самая авантюрная. Она посвящена спорному тезису о том, что личности нередуцируемы, а некоторые факты о личностях являются прочими фактами, которые не следуют ни из каких других фактов. В разделе *Значимость Я** я определяю Я* как действующий, активный в данный момент субъект опыта; тот, который стоит в отношении непосредственного знакомства со своим сознанием. Затем я пытаюсь провести различие между *Личностями и Я**. Кажется, что существует только одно Я*, если мы отложим в сторону нашу веру в существование других сознаний. Есть два способа определить Я*: либо дескриптивно (*1a. Непосредственное знакомство со своим сознанием и обладание активным, действующим в данный момент сознанием*), либо остенсивно, через индексальное выражение (*2a. Быть этим субъектом*). Раздел *Двойник-Я* предлагает сценарий, иллюстрирующий эту идею. Предположим, что на Земле-Двойнике живет Двойник-Я. Предположим также, что Земля-Двойник и все ее обитатели физически и феноменально качественно тождественны Земле и всем ее обитателям. Я* и Двойник-Я — разные личности, поэтому мы нумерически различны. Но мы не можем быть и качественно тождественными: Я* являюсь носителем Я*-свойства, а Близнец-Я — нет. Если Я* будет мгновенно уничтожен и заменен клоном Близнеца-Я, это событие не повлияет ни на что на Земле. Земля и Земля-Двойник останутся качественно тождественными. Но такая замена, очевидно, вопрос жизни и смерти для Я*, так как Я* будет уничтожено. Из этого

следует, что качественно тождественные личности немислимы, пока один из элементов в отношении предполагаемого тождества двух личностей является носителем свойства Я*. Далее формулируется *парадокс многих Я**: парадоксально, что все эти три одновременно несовместимых утверждения кажутся истинными: (а). Я* — сингулярный термин. (b) . Если x — личность, то x — носитель Я*, по крайней мере, для себя. (с). Есть более одной личности. Все три утверждения кажутся очень правдоподобными сами по себе, но невозможно считать, что все три верны одновременно. a и b — солипсизм. b & c — это здравый смысл. a и c подразумевает, что личности не обязательно имеют центрированные точки зрения, поэтому a и c — это ситуация с одним Я* и децентрализованными, бесперспективными зомби. Наконец, я привожу *аргумент знания в защиту нередуцируемых личностей*. После многочисленных уточнений и переформулировок аргумент приходит к выводу, что быть Я* — это прочий факт. В качестве обоснования предложено то, что всеведущий наблюдатель (мы можем назвать его лапласовским демоном), который мог бы знать любой факт, который он хотел бы знать, не смог бы знать некоторые факты, выраженные пропозициями, содержащими Я* (например, какой из множества существующих личностей является Я*). Я рассматриваю несколько *ответов и возражений* на аргумент, включая солипсизм, лейбницевскую монадологию и очевидное возражение, что аргумент искажает логику индексикала первого лица. Я отвергаю это возражение и поддерживаю эмерджентистское объяснение существования нередуцируемых личностей.

В *заключении* я вкратце рассматриваю *некоторые выводы* из теоретических результатов диссертации. Эти результаты актуальны для таких тем, как философское осмысление *смерти и бессмертия, трансгуманизм, возможность существования искусственных личностей, моральный статус личностей и моральный статус нечеловеческих животных*. Последнюю тему я обсуждаю более подробно, рассматривая различные способы истолкования

критериев нашего морального беспокойства, включая критерии, основанные на сходстве и типе субъективности. Я поддерживаю *сентиентизм* — точку зрения, согласно которой моральная ценность основывается на чувствительности. Следовательно, если феноменализм верен, любая личность и любое сознающее животное, каким бы значительным или нейроанатомически примитивным оно ни было, имеет моральную ценность. Я завершаю диссертацию идеей, что если верно, что мы по своей сути являемся чувствительными (sentient) существами, это означает, что сознание конституирует жизненный мир нас как личностей. Индивидуальное сознание возникает и исчезает одновременно с возникновением и исчезновением индивидуальной личности. Индивидуальное сознание — это вещь, одновременно с которой жизнь каждого из нас начинается, длится и заканчивается. Сознанием следует дорожить.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Albahari, M. (2006). *Analytical Buddhism*. Palgrave Macmillan UK.
<https://doi.org/10.1057/9780230800540>
2. Albahari, M. (2010). Nirvana and Ownerless Consciousness. In *Self, No Self?* Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199593804.003.0004>
3. Albahari, M. (2014). Insight Knowledge of No Self in Buddhism: An Epistemic Analysis. *Philosopher's Imprint*, 14(21).
<http://hdl.handle.net/2027/spo.3521354.0014.021>
4. Bailey, A. M. (2015). Animalism. *Philosophy Compass*, 10(12), 867–883.
<https://doi.org/10.1111/phc3.12263>
5. Bailey, A. M. (2016). You Are an Animal. *Res Philosophica*, 93(1), 205–218.
<https://doi.org/10.11612/resphil.2016.93.1.9>
6. Bailey, A. M. (2017). Our animal interests. *Philosophical Studies*, 174(9), 2315–2328. <https://doi.org/10.1007/s11098-016-0800-6>
7. Bailey, A. M., & Elswyk, P. van. (2021). Generic Animalism. *Journal of Philosophy*, 118(8), 405–429. <https://doi.org/10.5840/jphil2021118829>
8. Bailey, A. M., Thornton, A. K., & van Elswyk, P. (2021). Why animalism matters. *Philosophical Studies*, 178(9), 2929–2942.
<https://doi.org/10.1007/s11098-020-01593-x>
9. Bihan, B. L. (2019). The No-Self View and the Meaning of Life. *Philosophy East and West*, 69(2), 419–438. <https://doi.org/10.1353/pew.2019.0033>
10. Blatti, S. (2012). A New Argument for Animalism. *Analysis*, 72(4), 685–690.
<https://doi.org/10.1093/analys/ans102>
11. Blatti, S. (2014). Animalism. In E. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
12. Blatti, S., & Snowdon, P. F. (2016). *Animalism: New Essays on Persons, Animals, and Identity*. Oxford University Press UK.

- 13.Braddon-Mitchell, D., & Miller, K. (2004). How to Be a Conventional Person. *Monist*, 87(4), 457–474. <https://doi.org/10.5840/monist200487423>
- 14.Braddon-Mitchell, D., & Miller, K. (2020). Surviving, to Some Degree. *Philosophical Studies*, 177(12), 3805–3831. <https://doi.org/10.1007/s11098-019-01410-0>
- 15.Carr, D. (1991). *Time, narrative, and history* (1. Midland book ed). Indiana Univ. Press.
- 16.Chadha, M. (2017). No-Self and the phenomenology of agency. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 16(2), 187–205. <https://doi.org/10.1007/s11097-016-9455-1>
- 17.Chadha, M. (2018). No-Self and the Phenomenology of Ownership. *Australasian Journal of Philosophy*, 96(1), 14–27. <https://doi.org/10.1080/00048402.2017.1307236>
- 18.Chadha, M. (2019). Reconstructing memories, deconstructing the self. *Mind & Language*, 34(1), 121–138. <https://doi.org/10.1111/mila.12204>
- 19.Chadha, M. (2021). Eliminating Selves and Persons. *Journal of the American Philosophical Association*, 7(3), 273–294. <https://doi.org/10.1017/apa.2020.27>
- 20.Chadha, M., & Nichols, S. (2022). Self-Control without a Self. *Australasian Journal of Philosophy*, 1–18. <https://doi.org/10.1080/00048402.2022.2049833>
- 21.Christman, J. (2004). Narrative Unity as a Condition of Personhood. *Metaphilosophy*, 35(5), 695–713. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2004.00345.x>
- 22.Churchland, P. (2013). *Touching a Nerve: Exploring The Implications Of The Self As Brain*. WW Norton.
- 23.Churchland, P. S. (2002a). *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy* (Illustrated edition). Bradford Books.

- 24.Churchland, P. S. (2002b). Self-Representation in Nervous Systems. *Science*, 296(5566), 308–310. <https://doi.org/10.1126/science.1070564>
- 25.Churchland, P. S. (2011). The Brain and Its Self. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 155(1), 41–50.
- 26.Corcoran, K. (Ed.). (2001). *Soul, body, and survival: Essays on the metaphysics of human persons*. Cornell University Press.
- 27.Dainton, B. (2008). *The Phenomenal Self*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199288847.001.0001>
- 28.Dainton, B. (2012). Selfhood and the Flow of Experience. *Grazer Philosophische Studien*, 84(1), 161–199. https://doi.org/10.1163/9789401207904_009
- 29.Dainton, B., & Bayne, T. (2005). Consciousness as a guide to personal persistence. *Australasian Journal of Philosophy*, 83(4), 549–571. <https://doi.org/10.1080/00048400500338856>
- 30.Davenport, J. J. (2012). *Narrative Identity, Autonomy, and Mortality: From Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard*. Routledge.
- 31.Deikman, A. (1996). ‘I’ = Awareness. *Journal of Consciousness Studies*, 3(4), 350–356.
- 32.Dennett, D. (1992). The self as a center of narrative gravity. In F. Kessel & D. Cole (Eds.), *Self and consciousness: Multiple perspectives* (pp. 103–115). Erlbaum.
- 33.Dennett, D. C. (1989). The Origins of Selves. *Cogito*, 3(3), 163–173. <https://doi.org/10.5840/cogito19893348>
- 34.Dennett, D. C. (1991). *Consciousness explained* (1st ed). Little, Brown and Co.
- 35.Dreyfus, G. (2010). Self and Subjectivity: A Middle Way Approach. In *Self, No Self?* Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199593804.003.0005>

36. Duncan, M. (2021). Animalism is Either False or Uninteresting (Perhaps Both). *American Philosophical Quarterly*, 58(2), 187–200. <https://doi.org/10.2307/48614005>
37. Foster, J. (1991). *The Immaterial Self: A Defence of the Cartesian Dualist Conception of the Mind*. Routledge.
38. Gallagher, S., & Zahavi, D. (2020). *The Phenomenological Mind*. Routledge.
39. Geddes, A. (2013). Think Twice, It's All Right: Animalism, Disunity and The Self. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 113(3pt3), 371–380. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9264.2013.00359.x>
40. Gillihan, S. J., & Farah, M. J. (2005). Is Self Special? A Critical Review of Evidence From Experimental Psychology and Cognitive Neuroscience. *Psychological Bulletin*, 131(1), 76–97. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.131.1.76>
41. Hoeltje, M., Schnieder, B., & Steinberg, A. (Eds.). (2013). *Varieties of Dependence: Ontological Dependence, Grounding, Supervenience, Response Dependence*. Philosophia Verlag GmbH. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2nrzhj9>
42. Hood, B. (2012). *The Self Illusion: Why There is No 'You' Inside Your He...*. Constable & Robinson. <https://www.goodreads.com/book/show/13384559-the-self-illusion>
43. Hudson, H. (2001). *A Materialist Metaphysics of the Human Person*. Cornell University Press. <https://doi.org/10.7591/9781501725715>
44. Hudson, H. (2007). I Am Not an Animal! In P. Van Inwagen & D. Zimmerman (Eds.), *Persons: Human and Divine* (pp. 216–234). Oxford University Press. <https://philpapers.org/rec/HUDIAN>
45. Hume, D. (1978). *A Treatise of Human Nature [1978 reissue]* (L. A. Selby-Bigge, Ed.; 2. ed., repr). Oxford University Press (Clarendon Press). <https://doi.org/10.1093/actrade/9780198245872.book.1>

46. Inwagen, P. van, & Zimmerman, D. (2007). *Persons: Human and Divine*. Clarendon Press.
47. Jennings, C. D. (2020). Practical Realism About the Self. In L. R. G. Oliveira & K. Corcoran (Eds.), *Common Sense Metaphysics: Essays in Honor of Lynne Rudder Baker*. Routledge.
48. Johnston, M. (2007). Human beings revisited: My body is not an animal. In D. Zimmerman (Ed.), *Oxford Studies in Metaphysics* (Vol. 3, pp. 33–74).
49. Johnston, M. (2016). Remnant Persons: Animalism's Undoing. In S. Blatti & P. F. Snowdon (Eds.), *Animalism: New Essays on Persons, Animals, and Identity* (pp. 89–127). Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199608751.003.0005>
50. Kenny, A. (1988). *The Self*.
51. Krueger, J. W. (2010). The Who and the How of Experience. In *Self, No Self?* Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199593804.003.0002>
52. Lewis, D. (1983). Survival and Identity. In D. Lewis, *Philosophical Papers Volume I* (1st ed., pp. 55–77). Oxford University Press New York.
<https://doi.org/10.1093/0195032047.003.0005>
53. Locke, J. (1975). *The Clarendon Edition of the Works of John Locke: An Essay Concerning Human Understanding* (P. H. Nidditch, Ed.). Oxford University Press (Clarendon Press).
<https://doi.org/10.1093/actrade/9780198243861.book.1>
54. Lowe, E. J. (1991). Substance and Selfhood. *Philosophy*, 66(255), 81–99.
55. Lund, D. H. (1994). *Perception, Mind and Personal Identity* (1st edition). University Press Of America.
56. Lund, D. H. (2005). *The conscious self: The immaterial center of subjective states*. Humanity Books.
57. Lund, D. H. (2009). *Persons, Souls and Death: A Philosophical Investigation of an Afterlife*. McFarland & Company.

58. MacIntyre, A. C. (2007). *After virtue: A study in moral theory* (3rd ed). University of Notre Dame Press.
59. MacKenzie, M. (2010). Enacting the Self: Buddhist and Enactivist Approaches to the Emergence of the Self. In *Self, No Self?* Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199593804.003.0010>
60. MacKenzie, M. (2022). *Luminous Cognizance: Toward a Buddhist Model of Consciousness*.
https://www.academia.edu/27785906/Luminous_Cognizance_Toward_a_Buddhist_Model_of_Consciousness?auto=download&email_work_card=download-paper
61. MacKenzie, M. D. (2007). The Illumination of Consciousness: Approaches to Self-Awareness in the Indian and Western Traditions. *Philosophy East and West*, 57(1), 40–62. <https://doi.org/10.1353/pew.2007.0006>
62. Martin, R., & Barresi, J. (2006). *The Rise and Fall of Soul and Self: An Intellectual History of Personal Identity*. Columbia University Press.
63. McClelland, T. (2019). Against Virtual Selves. *Erkenntnis*, 84(1), 21–40. <https://doi.org/10.1007/s10670-017-9945-8>
64. McGinn, C. (1996). *The character of mind: An introduction to the philosophy of mind* (2nd ed.). Oxford University Press.
65. Merricks, T. (2001). Realism About Personal Identity Over Time. *Noûs*, 35(s15), 173–187. <https://doi.org/10.1111/0029-4624.35.s15.9>
66. Metzinger, T. (2003). *Being no one: The self-model theory of subjectivity*. MIT Press.
67. Metzinger, T. (2007). Empirical perspectives from the self-model theory of subjectivity: A brief summary with examples. In *Progress in Brain Research* (Vol. 168, pp. 215–278). Elsevier. [https://doi.org/10.1016/S0079-6123\(07\)68018-2](https://doi.org/10.1016/S0079-6123(07)68018-2)

68. Metzinger, T. (2010a). *The Ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self* (Reprint edition). Basic Books.
69. Metzinger, T. (2010b). The Self-Model Theory of Subjectivity: A Brief Summary with Examples. *HUMANA. MENTE Journal of Philosophical Studies*, 14, 25–53.
70. Metzinger, T. (2011). The no-Self alternative. In S. Gallagher (Ed.), *The Oxford Handbook of the Self* (pp. 279–296). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199548019.003.0007>
71. Moreland, J. P. (2014). *The Soul: How We Know It's Real and Why It Matters* (1st edition). Moody Publishers.
72. Moreland, J. P., & Rae, S. B. (2000). *Body & Soul: Human Nature the Crisis in Ethics* (3rd Paperback Edition). IVP Academic.
73. Nagel, T. (1971). Brain bisection and the unity of consciousness. *Synthese*, 22(3–4), 396–413. <https://doi.org/10.1007/BF00413435>
74. Olson, E. T. (1999). *The Human Animal: Personal Identity without Psychology* (Revised ed. edition). Oxford University Press.
75. Olson, E. T. (2003). An Argument for Animalism. In R. Martin & J. Barresi (Eds.), *Personal identity*. Blackwell.
76. Olson, E. T. (2007). *What Are We?: A Study in Personal Ontology*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195176421.001.0001>
77. Olson, E. T. (2015). On Parfit's View That We Are Not Human Beings. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 76, 39–56. <https://doi.org/10.1017/S1358246115000107>
78. Parfit, D. (1971). Personal Identity. *The Philosophical Review*, 80(1), 3. <https://doi.org/10.2307/2184309>
79. Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*. Clarendon Press.
80. Parfit, D. (2012). We Are Not Human Beings. *Philosophy*, 87(1), 5–28. <https://doi.org/10.1017/S0031819111000520>

81. Puccetti, R. (1973). Brain Bisection and Personal Identity. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 24(4), 339–355. <https://doi.org/10.1093/bjps/24.4.339>
82. Ricoeur, P. (1994). *Oneself as Another*. University of Chicago Press.
83. Rigterink, R. J. (1980). Puccetti and Brain Bisection: An Attempt at Mental Division. *Canadian Journal of Philosophy*, 10(3), 429–452. <https://doi.org/10.1080/00455091.1980.10715735>
84. Rudd, A. (2009). In Defence of Narrative. *European Journal of Philosophy*, 17(1), 60–75. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2007.00272.x>
85. Rudd, A. (2012). *Self, Value, and Narrative: A Kierkegaardian Approach*. OUP Oxford.
86. Schechtman, M. (1996). *The Constitution of Selves*. Cornell University Press.
87. Schechtman, M. (2007). Stories, Lives, and Basic Survival: A Refinement and Defense of the Narrative View. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 60, 155–178. <https://doi.org/10.1017/S1358246107000082>
88. Schechtman, M. (2014). *Staying Alive: Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life*. OUP Oxford.
89. Shoemaker, D. (2016). The Stony Metaphysical Heart of Animalism. In S. Blatti & P. F. Snowdon (Eds.), *Animalism* (pp. 303–328). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199608751.003.0015>
90. Shoemaker, S. (1963). *Self-knowledge and self-identity*. Cornell University Press,.
91. Shoemaker, S., & Swinburne, R. (1984). *Personal Identity*. Blackwell.
92. Siderits, M. (2010). Buddhas as Zombies: A Buddhist Reduction of Subjectivity. In *Self, No Self?* Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199593804.003.0012>
93. Siderits, M. (2011). Buddhist Non-Self: The No-Owner's Manual. In S. Gallagher (Ed.), *The Oxford Handbook of the Self* (pp. 297–315). Oxford

- University Press.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199548019.001.0001>
94. Siderits, M. (2017). *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315247052>
95. Siderits, M. (2019). Persons and Selves in Buddhist Philosophy. In M. Siderits, *Persons* (pp. 301–325). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190634384.003.0012>
96. Siderits, M., Thompson, E., & Zahavi, D. (Eds.). (2010). *Self, No Self?: Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199593804.001.0001>
97. Snowdon, P. (2009). The Self and Personal Identity. In J. Shand (Ed.), *Central Issues of Philosophy* (pp. 121–137). Wiley-Blackwell.
98. Snowdon, P. F. (1995). Persons, Animals and Bodies. In J. L. Bermudez, A. J. Marcel, & N. M. Eilan (Eds.), *The Body and the Self*. MIT Press.
99. Snowdon, P. F. (2004). Persons, Animals, and Ourselves. In T. Crane & K. Farkas (Eds.), *Metaphysics: A Guide and Anthology*. Oxford University Press.
100. Snowdon, P. F. (2014). *Persons, Animals, Ourselves*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198719618.001.0001>
101. Strawson, G. (1997). 'The Self'. *Journal of Consciousness Studies*, 4(5–6), 405–428.
102. Strawson, G. (2009). *Selves: An Essay in Revisionary Metaphysics*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198250067.001.0001>
103. Strawson, G. (2011). The Minimal Subject. In S. Gallagher (Ed.), *The Oxford Handbook of the Self* (pp. 253–278). Oxford University Press.

104. Strawson, G. (2017). *The Subject of Experience*. Oxford University Press.
105. Swinburne, R. (1986). *The Evolution of the Soul*. Oxford University Press.
106. Swinburne, R. (2013). *Mind, Brain, and Free Will* (1st edition). Oxford University Press.
107. Swinburne, R. (2019). *Are We Bodies or Souls?* Oxford University Press.
108. Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Harvard University Press.
109. Tekin, Ş. (2015). Self, Philosophical Considerations. In R. L. Cautin & S. O. Lilienfeld (Eds.), *The Encyclopedia of Clinical Psychology* (pp. 1–6). John Wiley & Sons, Inc. <https://doi.org/10.1002/9781118625392.wbecp519>
110. Thomson, J. J. (1997). People and Their Bodies. In T. Sider, J. Hawthorne, & D. W. Zimmerman (Eds.), *Contemporary Debates in Metaphysics*. Blackwell.
111. Toner, P. (2011). Hylemorphic animalism. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 155(1), 65–81. <https://doi.org/10.1007/s11098-010-9522-3>
112. Unger, P. (2000). The Survival of the Sentient. *Philosophical Perspectives*, 14, 325–348.
113. Vogeley, K., & Gallagher, S. (2011). Self in the brain. In *The Oxford Handbook of the Self* (pp. 111–136). Oxford University Press.
114. Weir, R. S. (2023). *The Mind-Body Problem and Metaphysics: An Argument from Consciousness to Mental Substance*. Taylor & Francis.
115. Wiggins, D. (2012). Identity, Individuation and Substance. *European Journal of Philosophy*, 20(1), 1–25. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2012.00516.x>

116. Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. The MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/6541.001.0001>
117. Гаспаров, И. Г. (2021). Как душа могла бы быть формой тела? Аристотелевско-схоластический подход к вопросу о метафизической природе человеческой личности / How soul could be the form of body? An Aristotelian-Scholastic approach to the question of the metaphysical nature of the human person. *Philosophy Journal*, 65–81. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2021-14-4-65-81>
118. Нехаев, А. В. (2021). Почему так важно быть мёртвым? *Омский Научный Вестник. Серия «Общество. История. Современность»*, 6(3), 90–107. <https://doi.org/10.25206/2542-0488-2021-6-3-90-107>