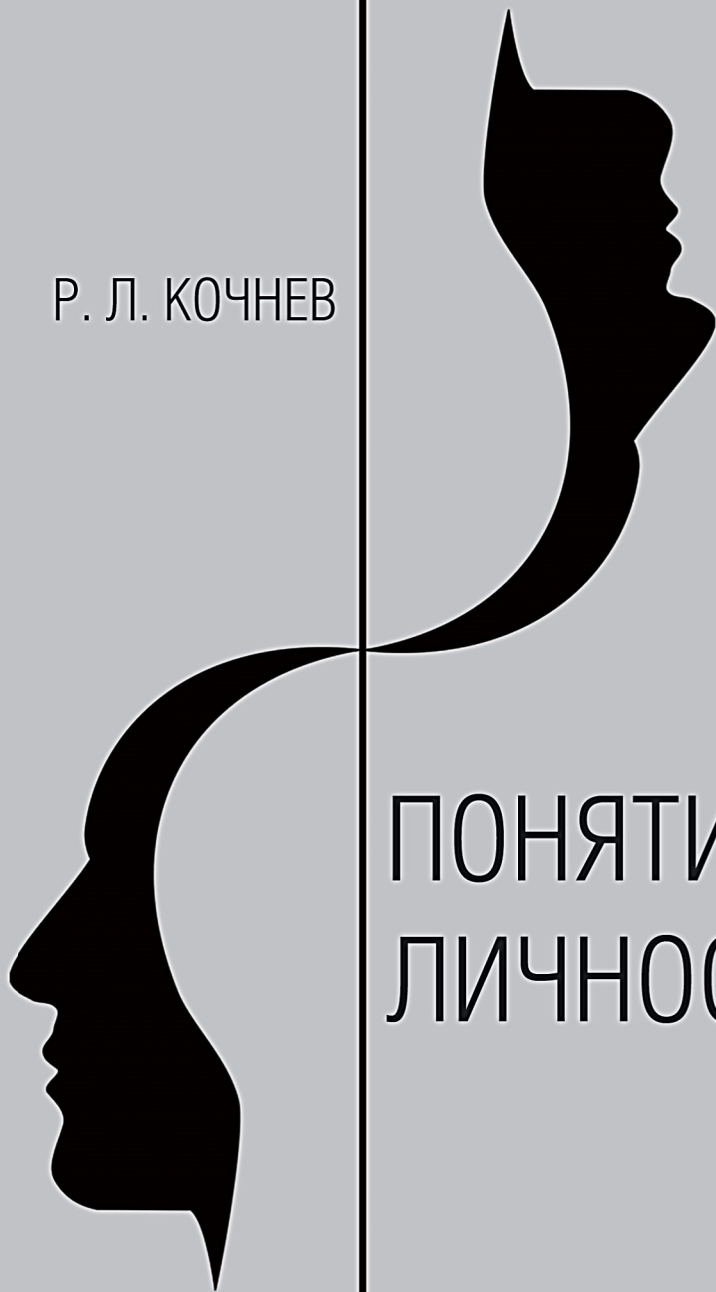


Р. Л. КОЧНЕВ



ПОНЯТИЕ
ЛИЧНОСТИ

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ТЮМЕНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИНСТИТУТ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

Р. Л. КОЧНЕВ

ПОНЯТИЕ ЛИЧНОСТИ

Монография

Тюмень
ТюмГУ-Press
2024

УДК 159.923
ББК Ю93
К758

Автор:

Р. Л. Кочнев — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии, медиа и журналистики Института социально-гуманитарных наук Тюменского государственного университета

Рецензенты:

А. В. Нехаев — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, медиа и журналистики Института социально-гуманитарных наук Тюменского государственного университета

И. Г. Гаспаров — кандидат философских наук, доцент кафедры педагогики и гуманитарных дисциплин медико-профилактического факультета Воронежского государственного медицинского университета им. Н. Н. Бурденко

Кочнев, Р. Л.

К758 Понятие личности : монография / Р. Л. Кочнев ; Министерство науки и высшего образования Российской Федерации, Тюменский государственный университет, Институт социально-гуманитарных наук. — Тюмень : ТюмГУ-Press, 2024. — 160 с. — Текст : электронный.

ISBN 978-5-400-01774-2

Согласно оригинальному подходу Джона Локка, личность — это «судебный термин, психологическая сущность, сознающая себя как себя». Дав подобное достаточно банальное определение, Локк навсегда изменил онтологическую проблематику, добавив в нее еще одну (кто-то даже скажет «нерешаемую») головоломку: как мы остаемся не просто такими же людьми, но теми же самыми людьми, которые совершали что-то в прошлом? Что роднит меня теперешнего со мной в десятилетнем возрасте? Психология? Биологическое тело? Общая история?

Данная монография представляет собой одну из попыток ответить на эти вопросы. В качестве актуального решения в исследовании вводится экзистенциальная сторона человеческой жизни, которая до этого в академических дискуссиях оставалась незамеченной.

Адресована философам, психологам и всем, кто интересуется проблемами онтологии и этики.

УДК 159.923
ББК Ю93

ISBN 978-5-400-01774-2

© Тюменский государственный университет, 2024
© Кочнев Р. Л., 2024

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|--|-----|
| ВВЕДЕНИЕ | 4 |
| ГЛАВА 1. ГРАММАТИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ЛИЧНОСТИ..... | 8 |
| § 1. Трансцендентальный подход к пониманию личности..... | 9 |
| § 2. Экзистенциальный подход к пониманию личности..... | 23 |
| § 3. Подход аналитической философии к пониманию личности..... | 43 |
| ГЛАВА 2. ЭГОЛОГИЧЕСКАЯ ЛИЧНОСТЬ VS. НЕЭГОЛОГИЧЕСКИЕ ЛИЧНОСТИ | 63 |
| § 1 Тожество личности: аутентичность и психологическая преемственность | 63 |
| § 2. Соотношение личности и истины: публичное vs. приватное..... | 94 |
| § 3. Экзистенциалы (и) личности..... | 109 |
| ЗАКЛЮЧЕНИЕ | 134 |
| БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК | 136 |

ВВЕДЕНИЕ

А что если вдруг это я сама сегодня стала не такая?
Погодите, утром, когда я встала, я была еще я или не я?
Но если я стала не я, тогда самое интересное — кто я теперь такая?

Льюис Кэрролл

Кажется, что ни в одном другом произведении этот вопрос не мог подняться. Именно полшутливый, полусерьезный тон всего произведения мог послужить основанием поставить под сомнение нашу фундаментальную убежденность — веру в существование длящегося и (почти) неизменного «Я».

Зачастую эпиграф в философском произведении служит не действительным предварением авторской мысли, а скорее отражает широкий авторский кругозор. Отсюда цитаты на древнегреческом, латыни или малоизвестных произведений значимых литераторов или мыслителей. К сожалению или к счастью, самой выбранной темой я был лишен подобной возможности.

Согласно известному выражению А. Уайтхеда, вся западная философия является лишь комментарием к творчеству Платона [317, р. 39]. Принять данную позицию — означает признать важность, которую имеет для философии знаменитая надпись на стене дельфийского храма «Познай самого себя»¹. Можно ли говорить о «себе самом» в качестве некой метафизически

¹ Подчеркивая первостепенность вопросов, непосредственно касающихся личности, В. В. Библихин в квазихайдеггерянском стиле отмечает: «Встал порог “узнай себя”, это трудно, потому что человек завис между ничто и всем миром» [14, с. 304].

неуловимой субстанции, если нельзя даже однозначно ответить на вопрос «буду ли я самим собой в следующий момент времени?»? Если мы избегаем эзотерических представлений о «Я» (в духе известного высказывания Гераклита о реке), то мы должны задаться такими «странными» на первый взгляд вопросами, как: чем каждый из нас является и в чем заключается критерий тождества или соответствия, благодаря которому можно непротиворечиво утверждать, что человек (я, вы, или любой другой) остается тем же самым с течением времени?

Вдумчивый читатель заметит, что эта проблема, которая вошла в историю философии как проблема тождества личности, сильно напоминает знаменитый парадокс корабля Тесея. Действительно, во многом данная головоломка точно также связана с вопросами диахронического тождества (т. е. тождества объекта во времени). И хотя философские вопросы принято ругать за их оторванность от практики и излишнее теоретизирование, но здесь вопросы тождества стоят особняком. В этом, на первый взгляд, исключительно метафизическом вопросе скрывается практически необъятная морально-этическая проблематика. Увидеть ее можно, «перевернув» вопрос, который уже был задан ранее: являюсь ли я лишь кем-то похожим на себя в прошлом, или я остаюсь не просто таким же, но *тем же самым человеком*?

Кажется, что перед нами очередная отвлеченная уловка, упражнение для ума. Однако перед нами появляется проблема *абсолютно любых* социальных связей и общественных договоров. Когда мы даем другу взаймы, мы ожидаем, что именно он, а не кто-нибудь другой со временем вернет эти средства. Когда мы читаем биографию человека, за которого готовимся прогослововать, мы должны быть уверены, что мы читаем *его* биографию (если подобное вообще является для нас значимым). Когда мы осуждаем преступника, мы считаем справедливым наказывать именно его, а не любого случайного человека на основании произвольного выбора. Каждый из описанных случаев

подпадает под вопросы личного тождества. Насколько тривиальной нам кажется сама проблема, настолько же катастрофическим будет любой пересмотр наших взглядов на этот счет.

Наиболее распространенной интуицией относительно решения проблемы тождества личности является психологический подход, он заключается в том, что мы с вами сохраняемся как личности благодаря схожим ментальным состояниям (памяти, планам, взглядам и т. д.). И действительно, большинство людей на вопрос «кем ты являешься?» в конечном счете, скорее всего, определяют себя как психологических субъектов. Однако простое соответствие интуициям вряд ли является достаточным основанием для того, чтобы занять философскую позицию по столь неоднозначному вопросу.

Будучи включенными почти исключительно в дискурс современной аналитической философии, сторонники психологического подхода наследуют особенности своей исследовательской области, а именно — некоторое пренебрежение к результатам работ своих континентальных коллег²; особенно, когда дело касается традиции, обладающей относительно низкой академической значимостью даже в контексте самой континентальной философии, — экзистенциальной мысли. Это довольно странно, учитывая, что именно личность человека и особенности ее существования являются *sine qua non*³ — центральной темой данной философской традиции. И хотя рассуждения о тождестве личности представлены в экзистенциальной философии на удивление скудно и имплицитно, ее взгляды относительно самой личности обладают значительным эвристическим потенциалом. Это особенно заметно при сопоставлении взглядов

² Подобного рода примеры уже стали хрестоматийными и принимаются большинством исследователей с обеих сторон. Характерный пример можно обнаружить, например, здесь [153]. Подобное предубеждение, хотя и обладает большим числом исключений, является не только обоюдным, но и весьма распространенным.

³ *Sine qua non* — без чего невозможно (лат.).

на проблематичность феномена личности, или «Я», которые высказываются представителями экзистенциальной философии, равно как и классиками, а также многими из современных представителей аналитической философии. Понятие личности, которое, скорее, декларируется в рамках экзистенциализма, может быть уточнено, развито и обогащено благодаря аргументам аналитических философов, которые, в свою очередь, получают дополнительное осмысление, доступ к реальному экзистенциальному содержанию человеческой жизни. Гибридный подход двух этих, безусловно, разных направлений поможет лучше ответить на поднятые в начале вопросы, включая вопрос от Льюиса Кэрролла.

ГЛАВА 1

ГРАММАТИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ЛИЧНОСТИ

Вопрос о личности неизбежно наталкивается на проблематичность любого возможного определения. Обычно, говоря о личности, мы имеем в виду кого-то конкретного, кому мы предписываем предикаты состояний сознания (в первую очередь интенциональные), а также полагаем, что эти состояния могут им оцениваться самостоятельно. Последний момент является принципиально важным, поскольку мы способны приписать интенциональное состояние любому животному (например, собаке), но не можем однозначно судить о его сознании или его самосознании подобной интенции⁴. Этот же момент существенен еще и по причине своей тесной связи с вопросами моральной ответственности. Наличие у агента самосознания является необходимым условием, без которого мы не можем приписывать личности ответственность за ее собственные действия. Данные убеждения имеют длительную историю и на первый взгляд представляются нам самоочевидными. В первом приближении может показаться, что проблематизация самопонимания и самополагания некоторого «Я», во-первых, не требуется, а во-вторых — обязательно ведет к отказу от любых моральных обязательств со стороны личности.

⁴ Подробнее о понятии личности, а также способах ее представлений см.: [51].

§ 1. Трансцендентальный подход к пониманию личности

Проблематика личности имеет обширный философский бэкграунд. Трансцендентальный подход можно обозначить как «фундаментальный» в силу значимости, которая отводилась роли «Я». Сложность связанных с понятием личности вопросов, взятых в историко-философском контексте, очевидна; особенно, если в ходе анализа данного понятия мы соглашаемся, что «когда мы говорим о Я, мы неизбежно должны говорить о субъекте»⁵ [138, с. 101]. Среди свойств и характеристик субъекта, которые большинством исследователей называются основными и неизменными, принято выделять следующие.

Фундаментальность. В историографии понятие «субъект» принято считать производным от выражения *hurokeimepon*, в таком контексте, пусть и без специальных уточнений, оно используется у Аристотеля в его Категориях⁶ [5, с. 54–55]. Однако данный термин следует рассматривать исключительно как субъект предикации, это подтверждается анализом «Никомаховой этики»: в этой работе отсутствует характерное для нашего времени представление о субъекте как о самости или эго, что некоторыми исследователями считается слабым местом этики древнегреческого мыслителя [178]. Характерным следствием из этого факта является необходимость логическим путем доказывать факт связанности субъекта и его предиката: свойство субъекта должно существовать (находиться) в нем и при этом его каким-либо образом выразить, т. е. обозначать

⁵ Схожая позиция разделяется целым рядом исследователей, см. например [83], [64].

⁶ Сложность перевода этого понятия демонстрируется хотя бы тем, что в одном из русских переводов данный термин переведен как «подлежащее» с указанием в примечаниях, что имеются в виду не грамматические конструкции, но реальные под-лежащие [5, с. 600–601].

данный субъект в речи. На основании этих свойств Аристотель выделяет следующие виды сущего:

1) относящиеся к первому виду обозначаются в речи как субъект, но при этом находятся в субъекте (например, знание обладает своими свойствами, такими как умение читать и писать, но при этом знание не существует само по себе и является свойством человека);

2) относящиеся ко второму виду обозначаются как субъект, но при этом не находятся ни в каком субъекте (говоря о человеке как субъекте, мы говорим о конкретном человеке, который при этом очевидно не является свойством какого-то другого субъекта);

3) относящиеся к третьему виду находятся в субъекте, но при этом о них не говорится, как о субъектах (выражение «человек белый» вовсе не означает, что человек представляет собой цвет, напротив, цвет, являясь свойством, всегда выражается в определенном человеке);

4) относящиеся к четвертому виду не находятся в субъекте, о них не говорится (так мы не можем говорить об отдельном человеке (этом человеке) как о субъекте).

Последний пункт является (по крайней мере, с позиций экзистенциализма) наиболее слабым звеном этой цепи рассуждений. Поскольку отдельный человек не рассматривается Аристотелем как субъект-основание, невозможно и указать на то, что делает этого человека уникальным. Таким образом *hurokeimenon* действительно не является субъектом в привычном нам смысле. Как указывает А. Ф. Лосев, под этим термином можно понимать лишь внешнюю сторону личности, т. е. ее узкий логический (ретроспективно можно сказать «юридический») смысл [86, с. 176]. Цель такой классификации — установить единичных людей на общее основание человека-вообще, поскольку «все единое...не говорится» [5, с. 454]. Другими словами, субъектом является не конкретный человек, но его под-лежащее, — то, что он является человеком, то есть облада-

ет неким свойством, первичным по отношению к другим свойствам-предикатам (качествам, например, таким, как цвет⁷).

Дальнейшее развитие понятия «субъект» прочно связано с именем Р. Декарта. И хотя во многом он наследует схоластические представления о субъективности, в его работах формулируются основные черты, с которыми это понятие будет связываться в дальнейшем. Революционность его подхода к трактовке субъекта позволяет многим исследователям ставить однозначный знак равенства между картезианскими и современными взглядами на это важное понятие. Данную позицию можно обнаружить в работах М. Хайдеггера, который выделяет следующие особенности онтологии субъекта в том виде, как она представлена у Декарта:

1) меняется характер вещей: они становятся однозначно противопоставленным (как пишет сам Декарт — «страдающими от действий»), и, соответственно, субъект понимается здесь в том числе как субъект действия;

2) только субъект получает возможность судить об истине, при этом меняется и сам характер истины: утрачивая связь с божественно-идеальным, истина становится суждением о достоверности (т. е. объектов, описанных в пункте 1);

3) в то время как под-лежащим у Аристотеля могут выступать в равной степени как люди, так и лошади, в системе «Размышлений о первой философии» это право достается человеку и только человеку;

4) но поскольку речь идет об основе всей картезианской метафизической системы в целом, она не может идти только лишь

⁷ В конечном счете под-лежащее рассматривается у Аристотеля как носитель предикатов, которые о нем высказываются. Именно этот момент позднее будет во многом унаследован всей позднейшей философской традицией. Кроме того, в его «Никомаховой этике» также можно обнаружить свидетельства важности этического измерения субъекта, подробнее см. [87].

о *праве*, а значит — бытие в качестве субъекта становится «исключительной характеристикой человека как мысляще-представляющего существа. Человеческое Я [теперь] поставлено на службу этого субъекта» [149, с. 60].

Именно последняя особенность служит причиной нашего обращения к хайдеггерианскому анализу: поскольку вся метафизическая система Декарта опирается на достоверность окружающего мира, то и основание этой системы, ее под-лежащее, становится концептуально самым достоверным фактом универсума. Революция Декарта заключается, прежде всего, в применении аристотелевско-схоластического⁸ под-лежащего к конкретному индивиду, и в этой точке концептуальная необходимость вновь встречается с необходимостью грамматической, поскольку «мы не можем воспринимать ни один акт без соответствующего субъекта» [45, с. 138]. И действительно, пропозиция «сйжу на стуле» в повседневной речи предполагает исполнителя, или актора, к которому и относится упомянутый предикат. Конструированию такой мыслящей вещи, или «Я», Декарт и посвящает большую часть своих работ, именно его субъект начинает наполняться чувствами, желаниями и сомнениями, более того, подчеркивается, что все эти атрибуты (модусы) принадлежат мне, именно я — тот кто чувствует [47, с. 24], т. е. мои мысли предписываются мне же самому, равно как и мои действия, совершаемые над внешними по отношению ко мне объектами. Следовательно, картезианское самосознание есть лишь исследование основ познания внешней реальности, т. е. такой субъект всё еще представляет собой чистую теоретическую абстракцию. Ведь если я представляю собой объединение ума и тела

⁸ Следует заметить, что часть современных западных исследователей оспаривают данную позицию; с их точки зрения не только А. Августин, но и большинство средневековых схоластов стремились к развеществлению ипостаси (личности), т. е. к постановке вопроса о личности без идеи субстанцирующего сущего, см. [247, р. 95]. О соотношении терминов «ипостась» и «личность» см. [20, с. 40–43].

(т. е. соединение мыслящей и протяженной субстанций⁹), здесь возникает сразу несколько уязвимых для критики мест, среди которых наиболее важным в настоящий момент будет следующее: даже если я как тело действительно могу совершать действие над стулом (например, сидеть на нем), то как быть с действием меня же самого как ума, т. е. со *знанием* об этом факте? Такое знание не будет неким *моим* действием, которое я в качестве ума совершаю над фактом моего сидения на стуле. Еще более значительной проблемой персонификации является отличность конкретных экзистенциальных (физических или ментальных) состояний от самого субъекта как такового, к которому они относятся. Такие состояния являются атрибутами субстанции(-ий), которые не могут характеризовать личность либо быть к ней редуцированы [221, р. 13].

Связь с этикой. Важной вехой в истории понятия «субъект» становится во многом оппозиционная картезианству философия Дж. Локка, именно он, а не Декарт (как настаивал Хайдеггер) освобождает субъекта от христианской метафизики¹⁰. Обладающему некоторыми чертами, но лишенному индивидуальности субъекту Локк прямо противопоставляет личность, отличную как от телесной, так и от мыслящей субстанции. Как таковая личность связана только с сознанием, именно через сознание, а не через связь с некой субстанцией, личность ассоциирует себя с неким «Я» [85, с. 387–397]. Однако лишая человека связи с некой неизменной субстанцией, мы вынуждены строить новую систему идентификации и реидентификации личности во времени, и Локк (стараясь сохранить свою приверженность сенсуализму) предлагает в качестве нее основанную на сознании память. Именно благодаря памяти

⁹ Подробнее о проблематичности совмещения двух субстанций см., например, [89].

¹⁰ Богословский мистицизм присутствовал у Декарта, как и у многих других «предлоккианских» исследователей субъекта [169, р. 208–212].

личность «распространяет себя» на свое прошлое, приписывая себе совершенные действия. Помимо эпистемологических выводов из этой концепции (Локк во многом противопоставляет себя картезианскому убеждению о существовании у человека врожденных идей), Локка интересуют возможные этические следствия. Об этом говорит даже сам выбранный им термин — «личность», который он заимствует из теории права¹¹. С помощью него подчеркивается то обстоятельство, что личность — это внешняя характеристика для человеческого «Я»: «Где бы человек ни находил то, что он называет *самим собою*, там <...> другой может утверждать, что оно — одна и та же *личность*» [85, с. 400]. Личность может рассматривать себя как тождественную во времени, если она может приписать себе действия, совершенные в прошлом, и только в таком случае она автоматически наделяется ответственностью за свои поступки [101]¹². Предлагая новое понимание субъекта, Локк наделяет самосознание даже большей ролью, чем оно играло в работах Декарта, и впервые ставит вопрос об идентичности и тождестве человека, которые он выстраивает в течение всей своей жизни. И хотя подобную ответственность следует рассматривать скорее как гражданскую (юридическую), а не личностную (метафизическую), это не помешает П. Рикеру впоследствии обозначить данную систему критериев тождества как «ipse-идентичность» (идентичность самости), которую он противопоставляет «idem-идентичности» (идентичность субстанционального тождества) [119].

¹¹ Историю данного понятия можно найти в [287]. Отметим только, что ранее понятие «личность» использовалось Боэцием. Предложенная им формулировка этого понятия отличалась от локкианской, однако она также обладала определенными юридическими коннотациями [21].

¹² Впрочем связь онтологии субъекта (личности) с этикой заметна уже в работах Аристотеля, в частности на это указывает его тезис, что «действующее всегда выше претерпевающего» [6, с. 401].

Понятие субъекта в дальнейшем модернизируется в трансцендентальной философии И. Канта¹³. В его работах содержится специфическое понятие трансцендентального субъекта (которое позднее прочно вошло в историю философии, во многом благодаря работам Э. Гуссерля [224, р. 91.]). Малое количество объяснений, оставленных самим Кантом, относительно значения данного термина, ведет к тому, что в отечественном кантоведении относительно него разные исследователи иногда предлагают прямо противоположные определения (ср. например [137, с. 472] и [127, с. 83])¹⁴. Наибольшее число применений данного понятия можно обнаружить в главах «Критики чистого разума», посвященных паралогизму и антиномиям чистого разума. В них Кантом критикуются взгляды Декарта (а именно его классическое суждение *cogito ergo sum*) и представления о субстанциональности души, а также выстраивается собственная концепция мышления и (само)сознания. Трансцендентальный субъект рассматривается кенигсбергским мыслителем как «Я», существующее само по себе (т. е. как вещь-в-себе), Кант прямо указывает, что субъект познается только посредством его мыслей-предикатов и без них «мы не можем иметь [о нем]

¹³ Следует отметить, что докритические работы Канта содержат элементы того, что может быть названо «культурной антропологией», однако, в дальнейшем кенигсбергского философа все больше интересовали метафизические вопросы, которые рассматривались им как вариант прагматической антропологии, в которой наибольшее внимание уделялось не личности как таковой (эмпирическому «Я»), но субъекту деятельности. В рамках же данной работы причины подобной трансформации, равно как и ранние взгляды Канта, рассматриваться не будут, подробнее об этом см. [72].

¹⁴ Во многом это связано с непоследовательным использованием терминов «душа» и «субъект» самим Кантом. В некоторых разделах термин «душа» употребляется в качестве синонима к термину «субъект» («относится к безусловному единству субъективных условий всякого представления вообще (субъекта или души)» [233, р. 459]), тогда как в большинстве других описывается в качестве объекта внутреннего опыта [233, р. 421]. Подробнее о возможных вариантах см. обзор К. Маршалла [252].

ни малейшего понятия» [58, с. 243], [59, с. 190]. Это позволяет ему строго разграничить мое представление о себе (которое есть, в сущности, явление или феномен), от субстанции, которую можно считать непосредственным источником такого представления [58, с. 306]. При этом остается непонятным, как трансцендентальный субъект связан с еще одним важным понятием кантианской системы — сознанием вообще, которое в «Пролегоменах ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука» рассматривается в качестве «Я», очищенного от всего эмпирического, которое и делает возможным любое познание вообще (включая априорное) [60, с. 187]. Однако в нашем исследовании намного важнее рассмотреть вопрос о том, как связаны непознаваемость этого трансцендентального субъекта (нечто) и приводимые Кантом эмпирические аргументы в пользу отсутствия некой тождественной самой себе субстанции. Среди них принято выделять следующие:

1. Предполагаемое нами, а также необходимое для нашего мышления тождество во времени нашего «Я», вовсе не является очевидным для стороннего наблюдателя [58, с. 526]. Более того, из логико-формального тождества «Я», т. е. из сознания, связывающего все свои мысли воедино, с необходимостью не следует какое-либо субстанциональное тождество меня самого как субъекта, поскольку в таком случае я просто приписываю (распространяю) свои свойства как объекта (который я сознаю) себе как субъекту и считаю это продвижением в самопознании¹⁵ [58, с. 526].

2. Отчасти на основе размышлений из предыдущего пункта Кантом несколько раз высказывается мысль о невозможности логически обосновать существование всех мыслящих существ из картезианского *cogito ergo sum*, потому что «существование здесь еще не категория, так как категория относится не к не-

¹⁵ Возможность приписывать себе представление «я мыслю», которое является одним и тем же во всяком сознании, по мнению Канта, возможно только на основании «синтетического единства апперцепций» [56, с. 100].

определенно данному объекту, а только к такому объекту, о котором мы уже имеем понятие и хотим знать, существует ли он также вне этого понятия или нет» [58, с. 252].

3. Из этого можно сделать вывод: ни понятие «душа», ни понятие «личность», равно как и наше особое расположение по отношению к собственному сознанию не дают нам никаких особых преимуществ в контексте познания «себя» как трансцендентального субъекта [70, с. 309].

Таким образом, кантовский анализ самосознания сводится к довольно простому утверждению: поскольку трансцендентальный субъект представляет собой вещь-в-себе, всякая возможность его познания ограничивается явлением, т. е. эмпирическим субъектом (это в равной степени верно как для «телесного», так и для «сознательного» аспекта такого субъекта, поскольку для Канта нет никаких специфических черт в факте данности нашего собственного тела), который познается теми же методами, что и внешний объект, и его познание способно привести к схожим заблуждениям. Здесь некоторые исследователи возражают, что противопоставление эмпирического и трансцендентального субъектов противоречит мысли самого Канта, поскольку трансцендентальный субъект соотносится только лишь с одним из знаменитых вопросов его логики («*что я могу знать?*») и как таковой не может рассматриваться как часть ответов на другие вопросы («*что я должен делать?*» и «*на что я могу надеяться?*»). Но ведь в кантовской философии непознаваемость моральных оснований обосновывается именно трансцендентальной «непрозрачностью» субъекта: «истинная моральность поступков (заслуга и вина) остается для нас совершенно скрытой, даже в нашем собственном поведении» [58, с. 337]. Предпринятый Кантом «коперниканский» поворот философии заключается в мысли, что не субъект в процессе познания открывает объективные законы, но сами объекты «подстраиваются» под субъекта сообразно его познавательным способностям, а если мы говорим

о процессе самопознания, то одним из объектов такого рода становится само «Я» этого субъекта.

Если в плане само(познания) «Я» и не отлично от любой другой вещи, оно получает это отличие в своем моральном измерении, в котором оно дано себе не посредством мышления, но поступка. Личность (лицо) — манифестация свободы, но в тоже время и ее ограничение. Именно в отношении субъекта действует предваряющий знаменитый категорический императив моральный закон: поскольку личность характеризуется уважением и отлична от вещи, она должна рассматриваться исключительно как цель совершаемых в отношении нее поступков. Однако каков характер и причина такого уважения? Определяя таким образом значимую для моральной философии максимум всеобщего поведения, Кант делает следующее примечание: «Все уважение к лицу есть, в сущности, только уважение к закону (порядочности и т. д.), пример которого нам дает это лицо <...> Весь так называемый *моральный интерес* состоит исключительно в *уважении* к закону» [60, с. 85]. Это справедливо не только по отношению к другим личностям, но также и в отношении меня самого: я могу уважать себя, только если совершаемые мной действия соотносятся с моральным знаком, т. е. моральный закон является в определенном смысле конституирующей особенностью и способом идентификации меня как личности¹⁶. И хотя Кантом действительно была предпринята попытка лишить человека некое субстанционального начала, основанная им же самим онтология трансцендентального субъекта и морали совершенно не соответствует такой идее¹⁷, но

¹⁶ Важно отметить, что позиция, согласно которой «Я» первично по отношению к социальным ролям и свободно только если отстоит от своего социального окружения, позднее получила название «кантианской» и получила широкое распространение в рамках либеральной теории, см. [312, р. 75–78].

¹⁷ Некоторые исследователи предполагают, что в рамках философии Канта можно обнаружить агентоцентрированный проект личного тождества [241], [292]. Оставляя в стороне чисто историко-философские возра-

(как и в случае с Локком) полностью согласуется с идеей юридической (дисциплинарной) природы субъекта.

Интенциональность и интерсубъективность. Дальнейшее развитие подобного понимания субъекта можно обнаружить у И. Г. Фихте, который прямо провозглашает, что основывает свою систему на непосредственно очевидной *яйности*, или на своей собственной личности (Ichheit) [141, с. 317]. Это основоположение философской системы Фихте можно представить логической формой: «Я» = «Я», т. е. тождество субъекта (Я есть Я) объявляется не требующим доказательств началом всякого мышления. Самосознание — ключевой принцип деятельности, которая сама себе дает содержание. Таким образом, сознание просто не может мыслиться в качестве отдельной вещи, а поскольку концепт вещи-в-себе представлялся Фихте несостоятельной конструкцией, трансцендентальное сознание вынужденным образом наделяется формами и содержанием мышления. Следовательно, все три закона логики выводятся Фихте из собственного сознания, которое посредством движения от себя к своим внешним ограничениям («не-Я») и обратно постоянно находится в процессе делания самого себя: *«Возвращающаяся в самое себя деятельность вообще (яйность, субъективность) есть характер разумного су-*

жения, нужно заметить, что в этом случае мы сталкиваемся с проблемой идентификации личности от третьего лица. Уязвимость подобной концепции (которая позже легла в основу феноменологического проекта личности и ее тождества) заключается в избыточном акценте на внутреннем синтезе наших собственных представлений, создающих из этого нечто вроде единого потока восприятия. И если сущность этого потока недоступна для познания даже мне самому, то как она может быть доступна остальным агентам? Другими словами, даже если мы не можем утверждать безличную модель нашего опыта, то какое это имеет значение для тождества личности как такового? Если подобный поток восприятия структурирован в качестве практической перспективы первого лица, то как в этом случае возможно непротиворечиво утверждать его (само)тождественность в различные моменты времени?

щества» [140, с. 20]. В некотором отношении здесь даже сильнее, чем у любого из ранее упомянутых мыслителей, заметна характерная для «Я» связанность: субъект предполагает объект, а объект — субъект. Другими словами, любая вещь окружающего мира мыслится исключительно как что-то противоположное моему «Я», при этом являясь выводимым из него, поскольку этот объект («не-Я») является тем, на что направлено мое сознание [141, с. 624]. Только с помощью подобного акцента на субъекте, по мысли Фихте, можно избежать кантианской проблемы: когда факт наличия других мыслящих существ принимается нами как не требующий никаких доказательств. Для решения этой проблемы вводится понятие призыва к деятельности, т. е. некоего толчка, совершаемого по отношению к некоторому существу, с целью пробуждения в нем разумной деятельности. Следствия из такого «призыва» во вполне кантианском духе можно обозначить как требование: приписывая себе разумную деятельность, субъект должен допускать существование других разумных существ и предписывать им разумную деятельность наравне с собой [140, с. 32–34]. Однако акцент на такой социальной (даже социально-юридической) природе субъекта неизбежно приводит к проблеме соотношения «Я» с другими субъектами, ведь (само)конституирование субъекта невозможно без его полноценного участия в правовых отношениях. Именно разработка понятий интенциональности и интерсубъективности (а также достаточно вольное обращение с оригинальными идеями Канта) и позволяет провести параллель между философиями Фихте и Гуссерля.

Гуссерль рассматривал интенциональность как обращенность сознания на внешний объект, или его схватывание, отмечая при этом, что мы не можем конструировать пустое сознание. И хотя изначальный пафос его исследований, который заключался в лозунге о возврате к самим вещам, является противо-

положностью идей Фихте¹⁸ о субъективной природе конституирования внешних объектов, метафизическая система Гуссерля в итоге поставила перед ним проблему вещи, которая сознает свое собственное бытие (экзистирующего Эго). Учение о таком «Я», понимаемом Гуссерлем как «фундаментальный факт, <...> который мы никогда не должны отбрасывать из виду»¹⁹ [227, S. 95.] (см. также [224, S. 82]), почти сразу становится основной задачей феноменологии и является причиной обвинений его философии в «солипсизме» и «психологизме», которые в то время считались одними из основных пороков философии²⁰. Как отмечает один из историков феноменологии Г. Шпилгельберг, «поворот к вещам» имплицитно содержал в себе «поворот к субъекту» [159, с. 97]. Именно выявление «основ» субъективности, т. е. обычно скрытых от нас принципов работы сознания, и становится целью отстаиваемой Гуссерлем трансцендентальной редукции. Такая цель может быть достигнута только неким пусть и связанным с «Я», но трансцендентным по отношению к нему сознанием, не имеющим никаких предпосылок для своего мышления. Для обозначения такого особого логического субъекта феноменологией и используется заимствованный у Канта термин «трансцендентальный субъект» [237, S. 376–394].

¹⁸ Хотя сама концепция интенциональности и была почерпнута Гуссерлем от его учителя Brentano. Но если для Brentano и Фихте интенциональность в первую очередь представляла собой имманентную связь сознания и объекта сознания, то у Гуссерля этот термин получает привычный для современных исследователей контекст направленности сознания на объект и ряд связанных с этим характеристик (объективация, унификация и т. д.).

¹⁹ Стоит отметить, что в разные периоды своего творчества Э. Гуссерль уточнял свою позицию. Так, изначально он формулирует неэгологический вариант субъективности, однако позднее отказывается от этой идеи [67]. Именно ранние взгляды Гуссерля и являются основанием проекта «минимального Я» Д. Захави, они будут обсуждаться позднее.

²⁰ Исследований, посвященных этому вопросу, довольно много: см., например, [74], [136]. Заметим, что критику Гуссерля можно считать справедливой скорее по причине его методов, чем целей.

Подобная область чистого сознания²¹, разумеется, воспринимается мной лишь как один из интенциональных феноменов, однако, в отличие от аналогичной в системе Канта, она существует как нечто наиболее близкое мне самому. И когда схожие феномены могут быть обнаружены в другом месте (т. е., когда я знаю, что это не мое сознание), я вынужден признать факт наличия других трансцендентальных сознаний как нечто аподиктическое²² [43, с. 263–267].

В заключение следует указать основные характеристики субъекта, выделяемые представителями трансцендентального подхода:

- 1) идея субъекта, наделенного метафизическим «Я», в рамках трансцендентального подхода не проблематизируется и полагается самоочевидной;
- 2) «Я» рассматривается при этом не как свойство, но как онтологический «центр свойств» личности;
- 3) субъект противопоставляется его окружению («не-Я», объектам);
- 4) личность истолковывается по преимуществу как морально-репрессивное (юридическое) понятие (особенно Локком и Кантом).

²¹ При этом само сознание, понимаемое здесь как нечто, обуславливающее связь между различными переживаниями, упорядочивает опыт [175, р. 7].

²² Здесь следует заметить, что исторически проблему интерсубъективности начал разрабатывать другой представитель феноменологии — М. Шелер. Коренным отличием именно его подхода, позднее оказавшего значительное влияние на Хайдеггера, является персоналистическая или личностная концепция, которую можно противопоставить взглядам Гуссерля, во многом инспирированным картезианскими и фихтеанскими. Тем самым отрицается, а частично и переворачивается формулировка Гуссерля: «Нет другого без Я», — что позднее станет одним из основных мотивов философии во Франции. Подробнее особенности подхода Шелера рассматриваются в [52].

§ 2. Экзистенциальный подход к пониманию личности

Несмотря на некоторые различия в философских позициях, большинством классических представителей трансцендентального подхода идея субъекта принималась как не требующее дополнительных доказательств метафизическое условие. Данный подход во многом ограничен необходимостью «связать» некоторый вид активности (ментальной или физической) с неким деятелем, актором или «Я», которое в качестве предиката неотъемлемо присутствует в каждом из совершаемых им действий. В таком ходе рассуждений можно заметить порочный круг, который становится тем заметнее, чем больше внимания уделяется обоснованию рационального и правового поведения субъекта, который при этом сам полагается как его основа. Подобный субстанциональный (трансцендентальный) подход не предполагает особых проблем с определением тождества субъекта самому себе²³ во времени, поскольку в нем изначально подразумевается доступ личности-«Я» к своему основанию (даже если такое основание, как у Канта, является непознаваемым). Именно эта субстанция-предикат является основой, благодаря которой конкретному эмпирическому «Я» можно приписывать определенные качества, суждения и переживания. В то же время все эти характеристики определяются как необходимые для сознания, поскольку в ином случае в распоряжении этого сознания не было бы конкретного объекта, с которым можно было бы его соотнести. Именно поэтому в своем анализе природы субъекта Хайдеггер (а позднее и М. Фуко) и определяет антропологию как уже обладающую знанием что такое

²³ Показательным здесь является известный историкам философии факт относительно родоначальника проблематики личного тождества Локка, который не включил главу «о тождестве и различии» в первую опубликованную редакцию своих «Опытов о человеческом разумении».

человек и нацеленную лишь на его доказательство посредством дублирования ключевых онтологических концептов применительно к человеку. Первичность субъекта «я мыслю» по отношению к окружающему его миру оборачивается требованиями к самому субъекту и характеру его существования. Противоположным трансцендентализму подходом в понимании человека является экзистенциальная философия.

Экзистенциальную традицию можно назвать одним из наименее популярных жанров в современной академической среде. Причиной такого отношения можно назвать тягу многих представителей данного течения к художественному жанру, а также социальной деятельности. Все это приводит к декларативному характеру экзистенциальной философии, совмещенному с изрядной долей (зачастую намеренного) мистицизма. И если сам термин «экзистенциальная философия» появился лишь в середине прошлого века, то некоторые разделяемые представителями течения принципы могут быть обнаружены в куда более ранних и весьма неожиданных работах. Так как данное исследование не ставит перед собой задачу буквальной исторической реконструкции истоков этого философского течения, экзистенциалистами в дальнейшем будут называться исследователи, рассматривающие существование человека как центральный феномен для своей философии²⁴. Представляется очевидным, что при подобном подходе вопрос о субъекте (равно как и о любой другой лежащей в основе человека сущности или субстанции) кардинально отличается от картезианской либо кантианской интерпретаций (и в целом от трансцендентального подхода к личности).

Ключевым моментом трансцендентального подхода к субъекту является тезис о его непроблематичности. Начиная с Декарта философы полагали, что я могу сомневаться в реаль-

²⁴ Довольно точную оценку экзистенциальной философии дает П. Рикер, когда признает влияние, оказанное на него Г. Марселем, от которого он перенимает «подход к философским проблемам, который исходит из живых индивидов», цит. по [22, с. 117].

ности любых окружающих меня объектов, однако если есть сомнение как действительность, должен быть и сомневающийся, некое деятельное «Я», которое они полагали чем-то безусловным, фундаментальным и неопровержимым. Подобные свидетельства рассматривались как неконвенциональные основания не только эпистемологии, но онтологии и метафизики. И хотя экзистенциальный анализ также во многом основывается на самопознании, ориентируется на конкретную жизнь индивида (чаще всего свою собственную), ключевой особенностью такого подхода можно считать отсутствие какого-либо сконструированного «задним числом» субъекта действий. Субъект или личность не представляет собой некую данность априори, но формируется в процессе самой деятельности, лучше сказать — деятельной жизни (особенно если она связана с литературной формой изложения своих переживаний). Довольно справедливо полагая, что ни физика, ни метафизика не даст ответа на вопрос о природе личности, в экзистенциализме вопросы онтологии рассматривались как вторичные по отношению к вопросам о человеке. Подобный подход задолго до Ж.-П. Сартра и других «признанных» представителей экзистенциализма может быть обнаружен в творчестве М. Монтеня.

Можно назвать проницательным, хотя и довольно ироничным, высказывание о Монтене, сделанное М. Мерло-Понти: «[Он] со всей силой страсти доказывает, что кроме вещей существует мы» [93, с. 237]. Во многом это связано с открыто демонстрируемой им позиции самоприсутствия в тексте: «Авторы, говоря о себе, сообщают читателям только о том, что отмечает их печатью особенности, что до меня, то я первый повествую о своей сущности в целом, как о Мишеле де Монтене...» [97, с. 27]. Именно такая позиция и делает личностный анализ Монтеня, его самосознание столь отличными от канона, принятого в рамках трансцендентального подхода. И хотя, в частности, Декарт трактовал самопознание как наиболее плодотворное занятие в контексте своих философских размышлений, довольно

быстро становится очевидным, что его не интересует конкретное индивидуальное «Я» в лице себя как Рене Декарта, но — субъект познания как таковой, некая субстанция или фундаментальная абстракция [46]; ср. с этим [68, с. 12]. Убежденность Монтеня в ложности исследований, если они оторваны от будничной жизни конкретных индивидов, приводит его к написанию книги, объектом которой, и это им неоднократно подчеркивается, является он сам [95, с. 6]. Более того, он сам как автор-самость не рассматривается в качестве феномена однозначно первичного по отношению к тексту: «Моя книга создана мной в той же мере, в какой я создан моей книгой (курсив наш. — Р. К.)» [96, с. 397]. Подобный взгляд позднее, после появления текстов М. Пруста и знаменитой структуралистской концепции «смерти автора», войдет в плоть и кровь экзистенциализма; и уже в XX веке Симона де Бовуар будет утверждать: «Роман обретает ценность и достоинство, только если он является переживаемым открытием как для автора, так и для читателя» [173, р. 280], также ср. с [215]. «Опыты», проводимые Монтенем в первую очередь над самим собой, по его же словам, являются набором всякой всячины [95, с. 229], т. е. набором эссе (Essais), отдельных фрагментов. «Я» автора, формируемое подобными во многом самостоятельными отрывками (как по отношению к автору, так и относительно всего остального целого текста), при этом не является чем-то неизменным и окончательным, а скорее представляет собой проект жизне-опытного описания. Смещая акцент с самих излагаемых идей на их взаимосвязь с экзистенциальными обстоятельствами жизни, в которых данные идеи зарождаются, обретают и меняют свой смысл [91, с. 229], Монтень закладывает базис для будущего археологического метода Ницше-Фуко, а также биографического подхода Ж. Деррида. Такое повышенное внимание к личному, единственному, уникальному обычно приводит к обвинениям в солипсизме. Однако сам текст как проект, как отражение мыслей и переживаний автора рассматривается французским протоэкзистенциалистом

через метафору каннибализма. Подобный текст представляется ему не целью в себе, но лишь «телом», которое могут «употребить» его будущие читатели-«каннибалы» [222, р. 65].

Дополнительную важность метафоре тела придает позиция Монтеня относительно связанности души и тела: им активно критикуются как платоновские вечные идеи, так и схоластические представления о нашей душе. В результате им делается весьма неприятный для христианства вывод об отсутствии бессмертной души, которая существовала бы отдельно от нашего тела; и возможно именно поэтому в его работах так много внимания уделяется телу и проблемам его здоровья [176], а также тому влиянию, которое оно оказывает на работу нашего разума. При этом сам этот разум им проблематизируется; здесь сказывается скептицизм, который Монтень, пусть и с некоторыми оговорками, наследует от Пиррона, позволяющий ему не без доли иронии заявить: «Разумом я называю ту видимость логического рассуждения, которую каждый из нас считает себе присущей» [96, с. 275]. Замечание «считает себе присущей» можно было бы рассматривать как некоторую надменность или ехидство, если бы не другая работа, которую также можно расценивать как вполне экзистенциалистский трактат в контексте биографии его автора — «Исповедь» А. Августина.

Основополагающую роль в тексте «Исповеди» играет самопознание, однако оно рассматривается совершенно отличным от картезианства образом. Признание Августина: «Я стал сам для себя великой загадкой» [16, с. 99], — понимается не в чисто схоластическом смысле: «Что [есть] я?», — но во вполне экзистенциальном: «Каково мое происхождение как меня?». В своем анализе «Исповеди» французский феноменолог Ж.-Л. Марион отмечает следующий важный момент: Августин избегает предположения, которое изначально принимается Декартом; он избегает «закрепления» переживаний за тем, кто их переживает, т. е. здесь происходит отказ от признания переживаний лишь атрибутами некоего «Я» как готовой субстанции [91, с. 48–54,

60–62]. В таком случае и автобиография, понимаемая как рассказ об опыте некой самости автора, не соотносится с этим автором напрямую²⁵. Здесь скорее можно говорить о специфическом виде диалога; в случае Августина, это в первую очередь диалог с Богом, в котором собственное «Я» автора проблематизируется посредством нарратива. К этому ведет сама стратегия письма, выбранная христианским богословом: он не увязывает себя с «Я», которое формируется в процессе создания нарратива, а напротив, намеренно от него дистанцируется. Но можно ли при этом сказать, что «Я» отсутствует в тексте «Исповеди» Августина? Более внимательный анализ этого текста показывает, что это не совсем так. Зачастую сам этот термин употребляется им, когда он использует строки из Библии (особенно часто им цитируется апостол Павел), и именно эти слова, которые стоило бы рассматривать как несобственные, являются тем, с чем Августин ассоциирует себя в большей степени. В отсутствие возможности присваивания себе чужой речи я сам присоединяюсь к ней, в процессе этого обретая себя как себя [90, с. 74]: «Слова Писания <...> более, чем мои, однако я бы солгал, не назвав их *моими*» [162, с. 23]. Однако, согласно «Исповеди», даже такого довольно призрачного «Я» все еще можно лишиться, для этого Августин вновь обращается к Павлу, отмечая, что грехи (т. е. этически неправильные поступки) лишают меня самого себя. Здесь видна заочная оппозиция к известным идеям Фихте: если в «чужом» может быть обнаружено нечто свое — собственное «Я», то в своих поступках можно прийти к отрицанию себя самого — к «не-Я» [303]. Здесь важным является не этическое, но онтологическое измерение данных поступков, поскольку Августин первым из протоэкзистенциалистов рассматривает человека как некий проект, т. е. не как фундаментальную сущность, либо даже случайно меняющуюся самость, но именно как «задачу», как жизненную практику [16, с. 361]. Но как в таком случае мож-

²⁵ Ср. с этим: «...перед нами, строго говоря, не “автобиография”. Автобиографизм тут лишен собственного смыслового оправдания» [9, с. 7].

но однозначно сказать, что является моим, а что нет, если я даже не способен корректно обозначить собственную самость?

Опыты интроспекции Августина представляют собой интерес еще по одной важной причине: если в христианской мысли самопознание представляется как подъем на «высоту» (а такой подход во многом характерен и для трансцендентализма), в «Исповеди» ситуация переворачивается, личность не может «схватить» или помыслить себя в силу той пропасти, которая скрывается внутри нее и которая, будучи некоей приватной внутренней средой, не поддается какой-либо концептуализации в публичном дискурсе. Ключевой точкой подобного взгляда вовнутрь себя Августин называет душу, одновременно с этим отождествляя ее не с некоторой непознаваемой субстанцией, но с «вместилищем образов» — памятью [16, с. 325]. То, что мы помним, является неотъемлемой частью нас самих, в нашем сознании мы способны вызывать не только некогда приобретенные *intuitio mentis*²⁶, но и пережитые нами чувства, Августин даже использует в их отношении термин «подручные», трактуя его во вполне хайдеггерианском стиле: как нечто не вызывающее у нас проблем, чье наличие не вызывает с нашей стороны особого внимания. В этой связи возникает вопрос: если память действительно безгранична и всеильна, каким образом можно объяснить такой банальный факт нашей жизни, как амнезию? В своем анализе памяти христианский богослов довольно быстро делает уточнение, что не все из того, что мы помним, находится в нашей памяти. Например, вспоминая чувство страха или боли, мы не переживаем их заново. Однако если «отыскать» значение памяти мы можем в самой нашей памяти, то где нам следует искать значение своей забывчивости [16, с. 325–333]? Ведь образ забывчивости не может быть получен из объективного опыта, он отсутствует во внешнем мире, но одновременно

²⁶ Созерцание ума, интеллектуальная интуиция, согласно Философскому энциклопедическому словарю. Москва, 1983.

с этим проблематично присутствует в моей памяти: «Что мне сказать, если я помню свою забывчивость <...> что в памяти нет того, о чем я помню?» [16, 333]. Именно на такой «врожденной» идее забывчивости, на изначальной нехватке и основана проблематичность моей самости. Себя нельзя осознать, поскольку я «помню» намного больше, чем могу осмыслить. Подобная нехватка, в трактовке Мариона, представляет собой цель для моего проекта (трансцендирования), в котором только и возможно обрести собственное «Я». Это значит, что «Я» не является готовой субстанцией, которую можно обнаружить в опытах нашей интроспекции, но скорее оно может быть обозначено через осуществляемую нами деятельность. Но тогда что собой представляет эта деятельность?

Взаимосвязь самопознания и деятельности можно обнаружить уже у Сократа, который и популяризировал знаменитое дельфийское предписание «Познай самого себя». Однако в такого рода деятельности не стоит видеть только лишь ее прагматическую сторону, как это делал Ксенофонт, один из известных учеников Сократа [63, с. 102–104], так как подобный этический утилитаризм никак не вяжется с судьбой афинского философа. Своей жизнью, а во многом и своей смертью Сократ доказывал необходимость этического лишь в контексте «делания своего» [115, с. 341–372]. Возможно, именно отсюда берет свое начало стойкое предубеждение, что подлинное (аутентичное) поведение — удел исключительно художников в широком смысле этого слова, ярких личностей [316, р. 95].

Здесь следует обратиться к еще одному представителю экзистенциальной философии — датскому мыслителю С. Кьеркегору. Американская исследовательница Х. Барнс пишет: «Экзистенциалисты, начиная с Кьеркегора, использовали вымышленных персонажей, чтобы передать свои философские взгляды. Вероятно, они поступали так в силу убежденности в том, что <...> принципы философии экзистирования можно выразить лишь в конкретном контексте» [172, р. 15]. Но почему исключительно «вымышленных»? Выше уже описывались про-

екты (в частности, «Опыты» Монтеня и «Исповедь» Августина), в которых «Я» автора хоть и проблематизировалось, однако оно однозначно эксплицитно присутствовало на всем протяжении текстов. В случае Кьеркегора анализ его способов работы с/под псевдонимами открывает дополнительную исследовательскую плоскость, так как в действительности он продвинулся намного дальше программы, заявленной Барнс. Он не просто создавал персонажей, он наделял их авторством²⁷. Ситуация анонимности позволяла ему строить совершенно различные экзистенциальные миры, а созданные им «личности» иногда даже спорили «между собой»! Во многом это было связано с убежденностью датского мыслителя в невозможности построения целостной экзистенциальной философской системы [66, с. 128]. Причиной можно назвать сам характер человеческого существования, который, в силу своего стремления к чему-то, не может быть описан в рамках непротиворечивой и завершенной системы. В противном случае, как говорит Кьеркегор, мы просто не можем объявить подобную «неоконченную систему» полноценной, и тогда нам следует обозначить ее как гипотезу или же признать, что вместо конкретного индивида в рамках этой системы присутствует теоретическая абстракция. Следствием такой позиции и является постоянное использование различных авторских «Я» как единственная возможная стратегия конструирования собственной «системы». Но может ли тогда подобная «система» или гипотеза именоваться «собственной»? Отрицание Кьеркегором связи своего собственного Я и «Я» его псевдонимов²⁸ можно было бы рассматривать как интеллектуальное лукавство, однако такой взгляд лишил бы нас даже более значимой доли творчества датского философа, чем прямое ассоциирование псевдонимов с ним как таковым. Одно из самых

²⁷ В частности, см. короткий перечень его псевдонимов: Виктор Эремит, Судья Уильям, Йоханнес де Силентио, Константин Констанциус, Йоханнес Климакус, Анти-Климакус и т. д.

²⁸ Роль псевдонимов в творчестве Кьеркегора вызывает многочисленные споры среди исследователей его творчества, например, см. [80].

известных определений «Я», данное Кьеркегором (естественно, под псевдонимом), представлено в пародирующем Гегеля стиле: «Я это отношение, относящее себя к себе самому, — иначе говоря, оно находится в отношении внутренней ориентации такого отношения» [76, с. 292]. Далее он продолжает, что личность не есть само отношение, т. е. взаимосвязь или синтез неких трансцендентальных противоположностей, через которые она может быть обозначена, но остается противоречием, не снимаемым никаким диалектическим методом. Именно для формирования такого противоречия и создается некий метанарратив, в котором псевдонимы ссылаются друг на друга, пишут предисловия и занимают отличные друг от друга философские позиции. Это необходимо, поскольку в рамках каждой отдельно взятой работы то, что принято называть «понятиями», не вводится в тексте одно за другим посредством аргументации, но постулируется. Аргументом в данном случае можно считать сам стиль письма, в котором не просто (как в случае Монтеня или Августина) видна позиция самого автора, но искренность чужого «Я», через или посредством которого я пытаюсь достичь объективности. Подобный язык требует отказа от своего «Я» или, по крайней мере, приуменьшения его значимости (ср. с этим: [116]). Такое отношение к действительности и обозначается Кьеркегором как ирония, которую он отсчитывает от Сократа, полагая, что тот «был чужд всей субстанциальной действительности» [238, р. 338]. Ирония, будучи определением субъективности, одновременно выражает и отношение к окружающей реальности: «Истинность иронии как сдержанного момента заключается в том, что она делает действительность реальной, в том, что она делает надлежащий акцент на действительности»²⁹ [238, р. 392]. Действительность, таким образом, не является объ-

²⁹ Подобное представление об иронии можно вполне успешно отождествлять с более поздними взглядами на реальность и иронию, которые озвучивал видный представитель американского неопрагматизма — Р. Рорти, см. например [289].

ективной данностью, но реализуется в субъективности и вместе с ней. Но реализуется, отнюдь не художником, как это позднее будет представлено у Л. Триллинга, но самым обычным, «прозаическим» человеком, который, тем не менее, поэтически творит себя. В рамках нашего исследования эта идея обладает особой важностью, несмотря на то, что Кьеркегор не дает никаких конкретных «творческих методик» творения себя. Таковые, как уже было показано выше, можно обнаружить в его творчестве как совокупном целом. Однако если мы принимаем отсутствие субстанциальной реальности и полагаем «Я» как некое развитие, оказывающее влияние на внутренний и внешний мир субъекта, не становится ли тогда проблематичным сам внутренний мир субъекта, его собственное «Я»?

Намного дальше, чем Кьеркегор, в этом ключевом вопросе не только для экзистенциализма, но и для всего XX века продвинулся М. Штирнер. Находясь изначально в фиктеанской топике деления «Я»/«не-Я», он ставит перед собой задачу: найти основание моему «Я», которое не будет при этом чем-то внешним, изначально мне не присущим. Эти (псевдо)основания Штирнер будет называть сущностями, духами или же призраками. Итак, что же является призраком и что представляет собой «Я» без них? Свой анализ «Я» Штирнер начинает с предлагаемой младогегельянцами и в первую очередь Л. А. Фейербахом парадигмы отказа от религиозности Бога в пользу религиозности человека: «Мы ошиблись в своей собственной сущности и потому искали ее в потустороннем» [160, с. 58]. Однако подобный анализ не устраивает Штирнера как яркого индивидуалиста: с его точки зрения, подобная антропологизация «Я» лишь повторяет религиозное отношение, в котором предикат (священное) превратилось в субъект, т. е. в Бога. Следовательно, и уважение в таком случае относится к не самому человеку, но к «человеку» в нем, к идее человека: «Но тот, кто уважал бы меня только как человека или берлинца, тот лично мне выказывал бы довольно мало почтения. Почему? Потому что он уважал бы не меня, а лишь

одно из моих свойств» [160, с. 219]. Таким образом, человек (а точнее идея человека) оказывается призраком, надындивидуальной сущностью. При этом «Я» как я сам не являюсь моей сущностью или основанием самого себя. Соответственно, я никак не связан ни с любовью (особенно если она понимается как божественная), ни с добродетелью, культурная традиция представляется Штирнеру лишь продолжением религии, а значит, она не укоренена в действительности. Подобное неприятие социальных, культурных, лингвистических и даже чисто физиологических свойств как не собственных в итоге обращается против самого автора книги «Единственный и его собственность». Негативная редукция, достигнув своего логического финала, остается с «Я», которое при этом не может быть никак обозначено: «"Я" уже не Ничто всего остального, как у Фихте, но Ничто вообще» [152, с. 18]. Даже если мы не принимаем во внимание целый ряд очевидных возражений, такая трактовка «Я» сама по себе оказывается крайне проблематичной. Ведь Ничто можно также рассматривать как абстракцию и, следовательно, исключить как еще один призрак. Однако, несмотря на это, анализ Штирнера всё еще обладает некоторым эвристическим потенциалом: если все свойства личности полагаются лишь «заданными» обществом атрибутивными характеристиками, мы можем рассматривать таким же образом и предикат данных характеристик — само «Я».

Исследование метода «рассматривания», понятого как процесс навязывания объекту определенных характеристик, широко представлено в философии одного из основных представителей экзистенциализма — Ф. Ницше. Именно им, первым в экзистенциальной традиции, был проблематизирован язык как основа нашего мышления и, следовательно, наших представлений о мире. Подобно тому, как это позднее сделает Л. Витгенштейн, он утверждал, что родство философских проблем современности с философскими проблемами греков (в том числе и вопрос о личности) базируется на родственности исполь-

зуемых языков [108, с. 256]. Однако какие именно особенности языка являются источником подобной проблематики «Я»?

Согласно Ницше, язык возникает в силу «нежной и чувствительной к страданию» [107, с. 300] природы человека. Она подталкивает его к созданию мира, в котором он мог бы жить: «значение языка состоит в том, что в нем человек установил особый мир наряду с прежним» [107, с. 244]. Тем самым, представляемый мир человека оказывается отражением владеющих им грамматических функций и догм, рассматриваемых самим субъектом как неконвенциональное основание его мышления. В сущности, такой мир представляет собой воспринимаемые буквально *слова* или, как пишет сам Ницше, «слова и понятия вводят нас постоянно в заблуждение, в словах скрыта философская мифология» [263, S. 547]. Вводимые через язык понятия в какой-то момент перестают рассматриваться как понятия, но сами по себе превращаются в конкретные факты, именно по этой причине и существует определенная схожесть философских проблем. Это является прямым следствием наличия одинаковых грамматических функций, что необратимо влечет за собой появление у нас неискоренимых представлений о причинности и предметности, которые, по мнению Ницше, представляли собой важнейшие идеи для нашего выживания.

Ницшеанская теория каузальности не вызывает особых затруднений, свои взгляды он во многом основывает на позиции шотландского философа Д. Юма³⁰, утверждая, что «объективные» причины и следствия возникают в силу домысливания некой силы к видимости происходящих событий, в самом же опыте причин никогда нет. Причина и следствие являются лишь общепринятой фикцией, которая не может объяснить

³⁰ Более того, очевидность сильного влияния на философию Ницше заметно по наличию нехарактерной для него эксплицитной отсылке к размышлениям Юма по данной тематике, см. [105, с. 363]. Более подробно взгляды Юма будут рассмотрены в параграфе 1.3, посвященном аналитической философской традиции.

взаимодействие между вещами. Ницше критикует кантианское чувство причинности как страх перед необъяснимостью, ведь, в сущности, это лишь поиск чего-то знакомого, но не его причины [105, с. 366], мы сами навязываем нашу интерпретацию мира как обязательную для него самого. Понятие интерпретации является ключевым в рамках разрабатываемого Ницше учения о перспективизме. Согласно этой концепции, единственное доступное нам представление о мире является перспективным; более того, им подчеркивается, что не существует никаких фактов, а только интерпретации [105, с. 281]. Прагматическая потребность в интерпретациях для нас столь высока, что мир не может рассматриваться иначе как в рамках определенной интерпретации — в рамках конкретной перспективы с точки зрения, занимаемой человеком. В этом и заключается основная претензия ницшеанской философии к здравому смыслу: будучи *одной из* интерпретаций мира, он в какой-то момент начинает рассматриваться как его единственная верная трактовка, однако в действительности это лишь навязывание миру определенной (пусть устоявшейся и даже необходимой для выживания) интерпретации. При этом речь здесь не идет о «правильных» или «неправильных» интерпретациях, поскольку они являются необходимым способом взаимоотношения «Я» и мира; скорее, нам следует говорить о вытеснении здравым смыслом в прагматических целях всех прочих возможных перспектив. Все, что мы так или иначе осознаем, «заранее <...> упрощено, схематизировано и истолковано» [105, с. 327], именно в силу этого возникает ситуация, в которой мы «...все время оперируем вещами, которые не существуют — линиями, поверхностями, телами, атомами, членимым временем, членимым пространством» [110, с. 553], а значит, любая вещественность, полагаемая нами в мир, лишь присочинена. Не трудно заметить, что полагание отдельных предметов является необходимым, если мы говорим о причинно-следственных связях, однако само «существование» предметов представляет собой процесс овеществления грамматики, т. е. наше исконное убеждение (или, пользуясь словами Ницше, «наша привычка»)

заставляет дробить практически осваиваемую нами реальность на субъект и предикат некоего действия. Именно трактовка понятия «субъект» и служит причиной говорить об уникальности антиреалистической концепции Ницше³¹.

По мнению Ницше, мы мало в чем заблуждаемся так сильно и так часто, как в отношении своего собственного «Я», в этом контексте его можно рассматривать как прямого продолжателя скептицизма картезианского толка, но с одним важным отличием. Согласно Декарту, скептицизм исчерпывается обращением к самому себе, как нам подсказывает здравый смысл, сам факт наличия сомнения говорит о присутствии кого-то сомневающегося. Подобный подход, говорит Ницше, показывает, насколько мы запутались в сетях грамматики или, как он ее иронично называет, «народной метафизики» [104, с. 676]. Субъект представляет собой не противоположность объекта, но наше упрощенное схематизирование, в сущности, он — такая же вещь, как и любая другая. Наши представления об объектах как субстратах лежат в основании нашего представления о каузальных связях, а также принципа деления мира на субъект и объект. Как показывает Ницше (и это может обладать значительным эвристическим потенциалом), основным следствием подобных прагматических взглядов станет деконструкция привычных представлений о субъекте. Наша вера в собственное «Я» как в субстанцию основана, таким образом, на согласованности причинно-следственных связей и процессов полагания вещественности, необходимость же деятеля (как уже было указано выше) является лишь наиболее привычной интерпретацией мира. Именно на такой субъектно-предикатной основе и держится большая часть наших представлений о мире и самих себе, поскольку: «Если мы не верим больше в действующий субъект, то падает также и вера <...> в причину и действие как связь между теми феноменами,

³¹ Подробно разобраны представления Ницше об истине и реализме, а также его связь с американскими течениями прагматизма и неопрагматизма — в параграфе 2.2.

которые мы называем вещами. Отпадает и “вещь в себе” — потому что она, в сущности, есть концепция “субъекта в себе”... Противоположение “вещи в себе” и “явления” не имеет оснований; при этом падает также и понятие “явления”. Отказываясь от действующего субъекта, мы тем самым отказываемся и от объекта, на которого направлено действие. Устойчивость, неизменность в себе, бытие не присущи ни тому, что называется субъектом <...> Отказываясь от понятий “субъекта” и “объекта”, мы отказываемся также и от понятий “субстанции”» [105, с. 366–367]. Подобные взгляды имеют сильное сходство со штирнеровскими: здесь мы также постоянно дистанцируемся от всего «не моего», не собственного. Ницше, как и немногим ранее Штирнер, приходит к пониманию ложности наших представлений о самих себе как «носителях» определенных свойств («Я-свойств»), без которых субъект не может мыслиться, а значит, от этого понятия необходимо отказаться. Наше привычное (ложное) понимание разума и мышления основано на поддерживаемом здравым смыслом убеждении в субстанциональности «Я», поскольку оно мыслится как некое безусловное связующее звено отдельных мыслеактов. На основании этого, казалось бы, самоочевидное суждение Декарта «мыслю, следовательно существую» можно разложить на ряд интерпретаций и домысливаний:

- 1) мышление само по себе представляется чем-то понятным и неproblemатичным;
- 2) мышление есть деятельность;
- 3) у мышления, как и у любой другой деятельности, должна быть собственная причина;
- 4) причина этой деятельности должна «содержаться» в некотором существе;
- 5) я именно тот, кто осуществляет мышление³².

³² Ср. с анализом ницшеанских представлений, выполненным А. Данто [44, с. 136].

Раздел учения Ницше, который может быть условно назван «философская психология», во многом предвосхищает будущий тезис Фуко о вторичности антропологии по отношению к онтологии. В утверждении «я мыслю» речь идет в первую очередь о сравнении различных моментов существования моего «Я», поэтому когда Ницше утверждает, что «ум стремится к тождеству» [105, с. 343], это касается не только «ассимилируемых» чувственных данных, но также относится и к процессам интроспекции. Феноменология внешней реальности оказывается здесь равнозначной феноменологии реальности внутренней, а поскольку становление и познание несовместимы между собой, по мнению Ницше, общество в прагматических целях всегда выберет именно познание. Прямым следствием из данной позиции является невозможность говорить о какой-либо локализованной в мире отдельной личности [105, с. 347], субъект представляет собой нечто текучее и мимолетное, а значит, постулирует Ницше, нам необходимо пересмотреть нашу привычную «гипотезу» об одном-единственном субъекте и принять взамен идею *множественности* субъектов, сменяющих друг друга [105, с. 336]. Ницше утверждает (хотя и без прямой отсылки к Августину), что неверно трактовать память в качестве того, что может быть названо «душой», т. е. субстанции, в которой можно отыскать или обнаружить некие воспоминания, поскольку зачастую многие мысли возникают в нашем сознании самостоятельно, без попытки моего «Я» их обнаружить³³. Самосознание также представляется здесь чем-то крайне проблематичным: в частности, Ницше говорит, что большая часть

³³ Критикуя данный момент, В. Декомб указывает, что предикат и субъект трактуется Ницше в грамматическом, а не в логическом смысле. С точки зрения логики, выражение «я мыслю» обозначает не то, что делает некоторый индивид, но нечто сказанное о нем [48, с. 50]. Здесь уместно также напомнить о том, что, согласно ницшеанской философии, мы полагаем сказанное нами за нечто действительно происходящее. Таким образом, логический и грамматический смыслы предикации оказываются изначально тождественными друг другу.

наших ментальных процессов происходит без нашего ведома, а самосознание «*существует в тех пределах, в которых оно полезно*» [105, с. 340]. Во многом это является следствием попыток описания процессов сознания при помощи имеющегося у нас языка, а поскольку «чтобы понимать друг друга, недостаточно еще употреблять одинаковые слова, — нужно употреблять одинаковые слова для *одинаковых внутренних переживаний* (курсив наш — *Р. К.*) <...> Переживание только средних и общих явлений жизни должно быть величайшею из всех сил, распорядившихся до сих пор судьбою человека» [108, с. 391]. Речь здесь идет об упорядочивании повторяемых явлений внешнего и внутреннего опыта, необходимых для коммуникации и, как следствие, для нашего выживания. Таким образом, взгляды Ницше свидетельствуют о его близости «отрицательному методу» Штирнера, благодаря которому не может образовываться какая-либо четкая граница личности или полный перечень ее свойств, и обычно трактуются как исключительно антиантропологические. Во многом это связано с постструктуралистским «прочтением» ницшеанских текстов, в первую очередь М. Фуко, Ж. Делезом и Ж. Деррида, однако принятая ими исследовательская стратегия содержит немало число спорных допущений.

Американский исследователь Р. Голуб отмечает: «Ницше, совсем недавно стилизованный под крестного отца постмодернизма, — гораздо более привлекательный выбор (чем известные борцы за права женщин, например Д. С. Милль. — *Р. К.*), даже если его интеграция в феминистский и прогрессивный дискурс связана с тяжким бременем использования самых изощренных риторических приемов»³⁴ [38, с. 68]. Похожую ситуацию можно

³⁴ Ницшеанская критика субъекта оказала значительное влияние на современный феминизм, теоретический базис которого сложно представить в ситуации эгологического подхода к личности (о влиянии, оказанном Ницше «через» Фуко на такую значимую фигуру современного феминизма, как Дж. Батлер, см. [154]). Кроме того, необходимо отметить, что важным значением обладает и сама методология немецкого философа, когда центральное место в рамках философии занимает не чем-то

наблюдать и в современных дискуссиях относительно (анти) антропологического характера философии Ницше. Во многом³⁵ эти дискуссии основываются на известном тезисе Фуко: «Ницше достиг той точки, где человек и бог сопринадлежны друг другу, где смерть бога синонимична исчезновению человека» [144, с. 362.], после которого ницшеанская критика антропоцентрического и биологического подходов к человеку трактуется исключительно как антиантропологическая. Однако это не является полностью справедливым, против этого свидетельствуют замечания самого Ницше: по его мнению, необходимо избавиться от Бога (читай — от метафизики вообще) как раз с целью заново «оприродить» человека [104, с. 583], не подразумевая в нем наличия какой-либо субстанциональной природы по отношению к миру, т. е. критические атаки Ницше на антропоцентризм и антропоморфизм являются частью его философии перспективизма [171, р. 124].

В контексте антропологического проекта Ницше и следует рассматривать его критику картезианской оппозиции тело-душа (сознание), в которой понятие тела становится первичным по отношению к куда более проблематичному понятию сознания и к связанному с ним понятию личности или «Я» [111, с. 24–25]. Человек, согласно Ницше, не знает самого себя и особенно собственной физиологии, понятой в достаточно широком смысле этого слова [105, с. 174]. Именно в контексте понятия тела следует воспринимать знаменитую концепцию Ницше о преодолении человека: «Во всем развитии духа речь идет, может быть, о *теле*: это *чувственная история того, как образуется более высокое тело*. Органическое поднимается на еще более высокую ступень <...> *В конце кон-*

объективным, а непосредственным личным опытом, играющим в настоящее время значительную роль в феминизме [54, с. 15]. С. Бордо выделяет целую «рецессивную» философскую традицию, куда она, помимо Ницше, относит Юма, У. Джеймса и Дж. Дьюи [177].

³⁵ Подробнее о текущих дискуссиях касательно антропологических воззрений Ницше см., например, [52].

цов речь идет вовсе не о человеке: он должен быть преодолен» [105, с. 435]. Идея Ницше о том, что наше тело является чем-то куда более сложным, чем наше сознание, которое представляет собой лишь малую часть всех происходящих внутри нас процессов, безусловно, предвосхищает появление школы психоанализа, в первую очередь фрейдистского толка³⁶. В этом же контексте следует рассматривать и высказанное немецким философом отрицание знаменитого дельфийского предписания. Когда Ницше говорит, что познание самого себя — это излишнее занятие, что «настоящий психолог» не заинтересован в себе самом [105, с. 292], это следует трактовать как очевидный отказ от идеи самопознания себя как субъекта или субстанции.

В заключение следует выделить основные характеристики личности-«Я», которые экзистенциализм противопоставляет привычному понятию трансцендентального субъекта:

1) спорность самого понятия «Я» и идея множественности личностей;

2) проблематичность любого приписывания личности «Я-свойств»;

3) «Я» является не субстанцией, а находится в процессе постоянного становления и изменения;

4) идея первичности тела, понимаемого как некое бессознательное, набор аффектов по отношению к «Я»;

5) тезис о контекстуальном присутствии личности в нарративе и, как следствие, идея о грамматической природе самого «Я».

³⁶ Несмотря на то, что основатель школы психоанализа З. Фрейд довольно категорично высказывался о ницшеанской философии и отрицал прямые или косвенные заимствования из нее [202], ему это было и не нужно — имеются слишком явные параллели между их выводами касательно природы человеческого поведения. Как в этой связи высказался Делез: «Категории ницшевской философии суть категории бессознательного» [191, р. 30]. Подробнее о «Само» (бессознательном) в работах Ницше см. [205]; про связь идей Ницше и Фрейда также см. [186].

§ 3. Подход аналитической философии к пониманию личности

Предложенный экзистенциальной философией подход к феномену «Я» не только усложняет любые возможные описания характеристик такой личности, но и ставит под вопрос ее тождество самой себе. Отдельно следует отметить, что исследования тождества личности не проводились в экзистенциальной философии эксплицитно, как в аналитической философии, где этот вопрос является предметом бурных дискуссий. Нашими целями теперь будут критический анализ существующих в аналитической философии подходов к личности и к вопросам ее тождества, а также сравнительный анализ подходов экзистенциальной и аналитической философий к этим проблемам.

В отличие от всегда тяготевших к литературному жанру экзистенциальных произведений, аналитическая философия на первое место ставит логичность, ясность, аргументированность и лаконичность своих исследований, образцом для которых можно считать прямые импликации из формальной логики. Образовавшись во многом под влиянием позитивизма, особенно так называемого «Венского кружка», аналитическая философия уже одним своим генезисом отстраняется от абстрактных рассуждений о природе человека, которые так свойственны экзистенциализму. Однако более детальное изучение идей некоторых из значимых представителей этого направления позволяет указать на существенные сходства, имеющиеся между этими двумя философскими подходами³⁷.

³⁷ Сразу отметим, что, как и в случае с экзистенциальной философией, данное исследование не претендует на право рассматриваться в качестве историко-философского. Аналитическая философия здесь понимается скорее как общий подход к стилю исследования проблем, а не возникшее в середине XX века в англосаксонском академическом мире течение. Именно поэтому в круг аналитических философов включаются не только ранние американские прагматисты, но, например, и шотландский скептик Юм.

Начать наш анализ удобно со взглядов Д. Юма, оказавшего большое влияние на представителей обоих подходов к личности, особенно оно заметно в работах двух немцев — Канта и Ницше, однако для понимания идей Юма удобнее использовать параллель с Локком³⁸. То, что может быть названо *юмианским «Я»*, шотландский философ конструирует в своих рассуждениях о теории каузальности, а также при изучении вопросов о корректности наших ощущений внешнего мира. Ключевой особенностью *юмианского* эмпиризма можно считать критику идеи субстанции, которую сам Юм возводит к Дж. Беркли [161, с. 76]. Юм приписывает индивиду привычку полагать субстанции там, где речь идет исключительно о совокупности простых идей. Подобное понимание реальности тесно связано с нашими представлениями о смежности и причинности [Там же]. Поскольку у нас отсутствует представление о реальности за пределами наших впечатлений (перцепций), идея тождества заключена в причинных отношениях, с помощью которых мы «связываем» отдельные восприятия [161, с. 130–132]. Аналогичным образом, как подчеркивает Юм в своем «Трактате», мы ограничиваем и поток новых впечатлений: это происходит из-за нашего понимания перцепций, — мы верим, что *«случаи, которых мы еще не встречали в опыте, должны походить на те, с которыми мы уже познакомились из опыта»* [161, с. 145]. Способность памяти в данном случае рассматривается как принцип ограничения наших впечатлений на основании имеющихся у нас идей. В такой ситуации нами не фиксируется подмена фикцией реального способа нашего мышления, поэтому, как утверждает Юм, наше знание «вырождается в вероятность» [161,

³⁸ Некоторые исследователи Юма прямо указывают, что его скептицизм является лишь доведенным до абсурда эмпиризмом в духе Локка. Однако следует отметить, что в современном юмоведении нет однозначного консенсуса касательно оценки взглядов этого шотландского философа, которого называют «эмпириком», «умеренным рационалистом» или даже «каузальным реалистом». Подробные дискуссии об этом см.: [199], [203], [267].

С. 232]. Мы просто привыкли полагать существование чувственных объектов, однако, предвосхищая идеи феноменологии XX века, Юм ставит вопрос не о самой реальности этих объектов, но исследует, почему мы считаем, что они действительно существуют вне нашего восприятия. Согласно Юму, мы лишь домысливаем нумерическую тождественность объекта, который мы временно прекращаем воспринимать, предполагая (в силу привычки), что речь идет о том же самом телесном объекте, поскольку мы обычно воспринимаем его почти таким же, что и прежде. Подобное различие места, в котором происходит наше мышление, и наших впечатлений является одной из ключевых особенностей *юмианского* подхода к «Я». Юма можно оценить как одного из первых представителей неэгологического («слабого») понимания личности³⁹. Он не только отказывается от понятия субстанции во внешнем мире, но и переносит подобное отрицание

³⁹ Под «сильными» концепциями личности здесь понимаются трансцендентальные (субстанциональные) подходы к онтологии личности. Понятие «эгологический» восходит к философии Э. Гуссерля и используется им для описания (трансцендентального) генезиса «эмпирического эго», предполагающего основу в виде «чистого Я», см., например, [41]. «Сильные» концепции позволяют, с одной стороны, сохранить субстанциональное представление о личности, характерное для гуссерлианского подхода как составной части трансцендентальной философии, но при этом позволяют избавиться от лишних коннотаций, связанных с важностью феномена сознания. Цель такой классификации — возможность сопоставления самых разных («сильных» и «слабых») концепций личности, даже если ими отрицается важность феномена сознания для конституирования личности (анимализм, нарративизм и 4D-онтологии). Преимущества «слабых» (неэгологических) концепций связаны с возможностями *менее противоречивых* описаний личности, в которых учитываются ее *реальные* экзистенциальные состояния: «Вместо схоластической субстанции и даже умеренно-эмпирического Я в локковской трактовке у Юма на первый план выходит понятие человеческой природы» [17, с. 189]. Стоит отметить, что юмовское понимание человеческой природы во многом близко взглядам другого знаменитого философа, оказавшего огромное влияние на аналитическую философию, — Л. Витгенштейна, и прежде всего его взглядам на мир как на «мой мир», благодаря чему преодолеваются субъект-объектные отношения.

на внутренний мир человеческих эмоций: «Когда мы рассуждаем, исходя из причин и действий, мы приходим к заключению, что ни цвет, ни звук, ни вкус, ни запах не обладают непрерывным и независимым существованием. По исключении же этих чувственных качеств во вселенной не останется ничего, что обладало бы таким [непрерывным] существованием» [161, с. 279]. Именно поэтому, говоря о нематериальности души, Юм спешит указать, что бессмысленность понятия субстанции относится не только к явлениям внешнего мира, но и к любым нашим ментальным состояниям. В свойственной аналитической философии манере он проблематизирует понятие субстанции как сущности, которая может существовать сама по себе. Ведь что тогда нам мешает аналогичным образом судить о наших впечатлениях?

Вопрос о душе (субстанции) при таком взгляде признается Юмом «незаконным» [161, с. 281], поскольку в самих перцепциях отсутствует субстанция как таковая, что и делает данное понятие совершенно бессмысленным. Точно также, как из нашего опыта не следует связанность причины и действия, нет никакой связи между перцепциями и объектами, которые их вызывают. При этом сами перцепции не являются чем-то связанным, поскольку в таком случае речь шла бы об их отношении, а это требовало бы наличия субстанции, в данном случае — «Я». Таким образом, когда Юм говорит о личности как «пучке или связке» перцепций [161, с. 298], это не следует понимать в привычном трансцендентальном смысле: что я являюсь некой субстанцией, «носителем» всех этих впечатлений. Обращаясь к методу интроспекции, он подчеркивает, что «когда я самым интимным образом вникаю в нечто, именуемое мной своим я, я всегда наталкиваюсь на то или иное единичное восприятие...» [161, с. 298]. Следовательно, у меня должно быть некое единичное впечатление моего собственного «Я», однако невозможность его обнаружения в реальном потоке моего опыта свидетельствует о его отсутствии. Концепция «Я» как постоянно ощущаемого нами существования и его непрерывности, по мнению Юма, является ложной, поскольку «нет такого впечатления, которое было бы постоянным

и неизменным» [161, с. 298]. Скрывая от самих себя постепенный переход от одних впечатлений к другим, мы создаем только видимость непрерывного существования этих впечатлений, что приводит нас к мысли о наличии некоторого постоянно связывающего их «Я». Здесь Юм обозначает связи подобных взглядов с идеей отношений тождества, которые мы приписываем воспринимаемым нами объектам. Поэтому хотя он и отмечает, что большая часть противоречий имеется относительно внешнего мира, однако скрупулезно изучает основные проблемы нашей внутренней реальности и, в частности, проблему тождества личности: «Без сомнения, в философии нет вопроса более темного, чем вопрос о тождестве и природе того объединяющего принципа, который составляет личность» [161, с. 241]. Ранее уже обсуждалась цензурирующая роль памяти в отношении наших восприятий, однако здесь также стоит задаться вопросом: не приводит ли навязываемая памятью нашим впечатлениям схожесть к появлению идеи тождества нас самих? Если мы есть только «пучок» впечатлений, разве наличие схожести этих впечатлений не дает нам возможность утверждать их тождество?

Юм прямо указывает, что для тождества личности необходимо не только наличие ряда перцепций, влияющих друг на друга, но и памяти, которая позволяет индивиду припоминать прошлые впечатления: «Не будь у нас памяти, мы совсем не имели бы представления <...> о той цепи причин и действий, из которых состоит наше я или наша личность» [161, с. 307]. Однако шотландский философ довольно быстро отходит от чисто локкианского понимания памяти, обращаясь к феномену забывания. Говоря о нем, Юм отвергает любое представление о субстанциональном и, благодаря памяти, всегда самому себе открытом «Я»⁴⁰, поскольку в случае, если я забыл отрывок своей

⁴⁰ Позднее, другой выдающийся исследователь личного тождества Д. Парфит не без доли иронии заметит, что «начиная с Дж. Батлера, философов, которые придерживались подобного представления, было так много, что для нас нет никакой разумной возможности на них ссылаться» [114, с. 104].

прошлой жизни, участвующее в нем «Я» не может рассматриваться в качестве тождественного присутствующему в настоящий момент времени «Я». Исходя из этого, Юм делает вывод, что наша память не производит личное тождество, но лишь *открывает* его [Там же], поэтому в дальнейшем, в рамках своей концепции аффективного «Я», он уделяет основное внимание не тождеству мышления, но вопросам тождества имеющихся у нас аффектов⁴¹. Аффекты рассматриваются Юмом как нечто первичное по отношению к нашему сознанию, которое является лишь «рабом аффектов» [161, с. 457], именно под влиянием аффектов мы склонны действовать тем или иным образом [161, с. 455]. Поэтому, когда на нас влияют сильные аффекты, мы совершаем действия, которые можно было бы назвать деструктивными для благополучия нашего «Я»⁴².

Основой подобного благополучия Юм считал аффект гордости, именно она направляет наши действия и может служить своеобразным принципом, обеспечивающим тождество. Описывая гордость как непрямой и бурный аффект, Юм уделяет значительное внимание различению объекта и причины для гордости. С точки зрения привычной субстанциальной картины личности может показаться, что причина для гордости всегда находится во мне, т. к. я являюсь причиной ее появления, не будь меня — не было бы и никакой гордости. Сама идея рассматривать себя в качестве объекта, а не субъекта действия, кажется ошибочной. Однако Юм с легкостью переворачивает подобное представление. Гордость может вызываться богатым домом, детьми, научными успехами и т. д., но в качестве своей цели она направлена на мое «Я». Принимая во внимание отсутствие единого и неделимого субъекта, а также то, что «Я» — это лишь

⁴¹ Подробнее о проводимом Д. Юмом различии тождества нашего мышления и тождества наших аффектов см. [208].

⁴² Подробнее конституирующие самосознание личности аффекты будут рассмотрены в параграфе 2.3.

последовательность аффектов, можно сказать, что вне чувства гордости у нас отсутствует идея «Я» как таковая.

Здесь можно попытаться возразить, что, согласно Юму, схожими свойствами по «производству» «Я» обладает и противоположный аффект — униженность [161, с. 394]. Однако его стоит понимать не как противостоящий, но именно *противоположный*. Другими словами, и гордость, и униженность обладают одинаковой связью с нашей самостью, образуя что-то вроде общего спектра возможных значений (положительных и отрицательных, соответственно). Но как тогда провести однозначную демаркацию? Подсказку могут дать неоднократные (пусть и довольно двусмысленные) ссылки Юма на социальный статус гордости. Об этом речь идет минимум дважды, первый — когда он описывает непосредственный предмет гордости, подчеркивая его заметность для окружающих [161, с. 348], второй — когда степень влияния на нас того или иного аффекта соотносится со степенью его признания «в мнениях и чувствах других людей» [161, с. 366]. Эти и некоторые другие факты подводят к мысли согласиться с мнением О. П. Зубец, что провести различие между гордостью и униженностью можно исключительно в «пространстве морали» [56, с. 183], ср. с [161, с. 514]⁴³.

Необходимо заметить, что юмианские взгляды на природу личности, как и в большинстве разобранных ранее примеров, прямо основываются на его моральной системе⁴⁴. Важной особенностью подхода Юма является тезис о несубстанциональности феномена «Я», которое подспудно образуется моими эмоци-

⁴³ Стоит заметить, что дискуссия по поводу места тождества личности в философии Д. Юма не заканчивается, а сами исследователи далеки от однозначного вывода о предложенной им концепции, даже по вопросу ее однозначного существования, подробнее см.: [33], [254], [277], [324].

⁴⁴ Подобный вывод можно сделать на основании детального анализа Н. Кемп-Смита, который довольно убедительно доказывает, что первая и вторая главы «Трактата о человеческом разумении», где Юмом и излагаются взгляды на природу личности, были написаны им позднее, нежели глава третья с лаконичным названием «О морали» [236, р. 138–177].

ями и привычками. Тождество же личности в рамках действия нашего ума есть такое тождество, которое было бы доступно не только мне лично, но и внешнему наблюдателю. Такое тождество Юм довольно прозорливо определяет как *грамматическую*, а не философскую проблему [161, с. 307]⁴⁵. Именно языковые привычки индивидов заставляют их рассматривать собственное «Я» как субстанцию. И хотя сам Юм подробно не анализирует механизмы действия этих привычек индивида, подобная постановка вопроса позволяет некоторым исследователям [250], [322] проводить очевидную параллель с понятием языковых игр в том виде, как они представлены в работах гениального австрийского философа Л. Витгенштейна⁴⁶.

Рорти довольно точно (хотя и не без доли иронии) отметил, что ситуация с философским наследием Витгенштейна во многом напоминает ситуацию с наследием Канта, когда многочисленные исследователи не могут определиться, что в его системе стоит принимать всерьез, а что нужно игнорировать [289, р. 20]. Во многом этому способствовала вторая крупная (хотя и не опубликованная при жизни) работа Витгенштейна «Философские исследования», в которой впервые вводится по-

⁴⁵ Исследуя этот вопрос, Л. Греко проводит параллель между концепцией личности во второй книге «Трактата» и понятием «характеризации» личности, которая М. Шехтман она противопоставляет его «реиндетификации», как классической проблеме тождества [210]. Подробнее подход Шехтман будет обсуждаться позднее.

⁴⁶ Необходимо отметить, что схожесть некоторых идей Ницше и Августина со взглядами, которых позднее будет придерживаться австрийский философ (вопреки его собственным словам из Логико-философского трактата), являются следствием его чтения работ этих мыслителей. Заслуживает внимания, что уважение к фигуре Ницше выказывал еще один видный представитель аналитической философии Р. Карнап, — в его «Aufbau» содержится ряд весьма неожиданных для логического эмпириста ссылок на работы Ницше, характерно, что все они связаны с ницшеанской критикой картезианского *сogito*, в которой главный упор делается не на феномен личности, или «Я», а на обезличенную структуру «Оно» (ср. с этим: «оно думает»).

нятие «языковой игры». Большинство представителей аналитической философии склонны, однако, ориентироваться в первую очередь на его ранний «Логико-философский трактат», возможно, во многом благодаря его большей однозначности (ср. с этим: [236, р. 55–56]). И хотя данное исследование прежде всего ориентируется на поздние работы австрийского философа, начать наш анализ необходимо именно с «Трактата». Он начинается знаменитой фразой: «Мир есть совокупность фактов, а не предметов» [27, с. 36], — прямо утверждающей *не-объектность* (беспредметность) окружающего нас мира. Несмотря на то, что Витгенштейн использует в своем «Трактате» понятие объекта, в его понимании это вовсе не «объект» эмпирического восприятия⁴⁷. Любые «объекты» представляют собой куда более сложные конструкции — и это скорее семантические, чем онтологические структуры. Мир не противопоставляется Витгенштейном субъекту, как это делается в трансцендентальном подходе. Более того, сам субъект как нечто мыслящее идеи подвергается подробному философскому анализу: «Если я пишу книгу “Мир как я его нахожу”, в ней должно быть также сообщено о моем теле и сказано, какие члены подчиняются моей воли и какие — нет и т. д. Это есть, собственно, метод изоляции субъекта, или, скорее, показа, что в некотором важном смысле субъекта нет; о нем одном не может идти речь в этой книге» [27, с. 176]. Это высказывание не только интересно само по себе, как утверждение оппозиции к субъекту воли в его шопенгауэровском смысле, оно также имеет важное место в системе солипсизма⁴⁸ в том виде, в котором его рассматривал Витгенштейн. Здесь мы имеем дело не с трансцендентальным солипсизмом в его субъективистском понимании, но с представлением о мире как о всегда *моем*

⁴⁷ Как это представлялась сторонникам логического эмпиризма (Б. Рассел и т. д.).

⁴⁸ Подробно тематика «солипсизма» в работах Витгенштейна рассматривается, например, в [253].

мире⁴⁹. В частности, в параграфе 5.63 «Трактата» утверждает-ся: «Я есть мой мир (микрокосм)» [27, с. 174]. Однако если мой мир совпадает с моей жизнью как таковой, мое собственное «Я» должно рассматриваться не в психологическом либо телесном смыслах, но только как совокупность *моей* жизни, т. е. моего опыта. Витгенштейн прямо говорит о том, что субъект совпадает с языком, поскольку последний является границей моего мира, границей любого возможного для меня опыта [27, с. 176]. Однако в этой связи возникает вопрос: почему вообще нам требуется субъект-объектная дихотомия как таковая? Почему «Я» (как субъект опыта) противопоставляется миру (как объекту опыта)? По мнению Витгенштейна, это происходит по причине того, что люди «глубоко вросли в философские, т. е. грамматические заблуждения»⁵⁰ [323, р. 311], именно вследствие подобного принятия языка «всерьез» и возникает связанное с грамматикой самого слова «Я» представление о личности как сущности, которая находится в моем теле. Грамматика здесь противопоставляется опыту, в котором «Я» отсутствует даже в привычном смысле особого привилегированного доступа к содержанию этого опыта [24, с. 105]. Именно в этой связи и возникает проблема описания конкретных содержаний нашего опыта, о которой позднее заявит С. Крипке, — знаменитая проблема возможности индивидуального языка (The Private

⁴⁹ И хотя Витгенштейном не использовалось словосочетание «всегда мой», подобная аллюзия к Хайдеггеру здесь напрашивается сама собой. Подробнее о сопоставлении взглядов этих философов см. параграф 2.1.

⁵⁰ Данное высказывание является почти дословной (и непонятно, намеренной или нет) цитатой Ницше. Более того, дальнейшие слова придают их взглядам абсолютную неразличимость: «Необходимо пересоздать весь их [людской] язык — однако сам язык, что логично, возник именно так, как люди думали и продолжают думать. Следовательно, их вытаскивание из языка будет возможно лишь в том случае, если они живут в инстинктивном состоянии расхождения с языком. И оно никак не годится, если, следуя всем своим инстинктам, человек живет в стаде, создавшем этот язык как свое собственное отражение» [323, р. 311].

Language Problem). Каким образом я способен описать мой мир как *мой* собственный?

Прежде чем двигаться дальше, следует отметить, что, помимо довольно очевидных экзистенциальных мотивов, творчество позднего Витгенштейна имеет еще одну характерную для экзистенциального способа письма особенность, а именно — неустранимую приватность философских взглядов. При подобном подходе нет никакой возможности провести ясную демаркацию между личностными взглядами философа и его философскими теориями, даже если они, как в случае Витгенштейна, посвящены довольно абстрактным вопросам фактов, языка, значений и т. д. Одним из главных «ключей» к подобному прочтению наследия Витгенштейна служат его «Дневники» (и прежде всего так называемые «Тайные дневники»), которые он вел в период военных действий 1914–1916 годов. Эти записи проливают свет на источники и происхождение многих идей гениального австрийского философа. На это важное обстоятельство довольно сухо указывает один из видных отечественных аналитических философов В. А. Суровцев: «В “Дневниках” <...> впервые становится ясна глубокая этическая мотивация, послужившая основной “Логико-философского трактата” <...> Их публикация во многом способствовала отходу от сугубо позитивистских интерпретаций творчества раннего Витгенштейна»⁵¹ [131, с. 22]. Именно в «Дневниках», а также в вышедшей после смерти автора работе «Философские исследования» можно найти необходи-

⁵¹ Ср. данное высказывание с комментарием В. В. Бибихина, который следующим образом говорит о философии Витгенштейна следующее: «Для того невыразимого, что оберегалось его словом, на языке современности не нашлось других обозначений, кроме “логический позитивизм”, “логический эмпиризм”, “аналитическая философия”, “лингвистическая философия”. При серьезной попытке подступить к его мысли надобность пользоваться этими рубриками отпадает. Ориентация на них уходит от дела в сферу интеллектуальных конструкций. Витгенштейн занят не теорией, которая обслуживала бы практику <...>, а онтологической этикой» [15, с. 11].

мые пояснения и более подробный анализ субъекта в том виде, как его понимал Витгенштейн. Подобно юмианскому, витгенштейнианский субъект является в первую очередь субъектом этическим, и в этом, без сомнений, следы серьезного влияния А. Шопенгауэра⁵². В своих «Дневниках» рассуждения о субъекте Витгенштейн начинает с этико-теологических размышлений о смысле жизни [23, с. 125]. В этой связи он сразу делает два важных замечания: во-первых, что существует лишь волящий, а не представляющий субъект [23, с. 134], и, во-вторых, что сама воля является «носителем добра и зла» [23, с. 130]. И хотя в самих «Дневниках» от нас скрыта имплицитная логика рассуждений Витгенштейна, мы все же можем наблюдать линии ее развития, когда в записи от 11.06.1916 он пишет: «Я нахожусь [в мире], как мой глаз находится в своем поле зрения» [Там же], — а затем в записи от 04.08.1916 спешит добавить: «Ты не видишь сам глаз <...> не из чего в поле зрения нельзя заключить, что оно видится глазом» [23, с. 134], — замечание, которое является прямой критикой метафизического субъекта. Аналогично этому в своих более поздних записях (в частности, от 02.10.1916 и от 04.11.1916) Витгенштейн разбирает понятие шопенгауэровской воли как установки на мир, исходящей из некоего центра агентности: «Мы чувствуем себя <...> ответственными за движение» [23, с. 144], — и ставит под сомнение волю, которая не направлена при этом на само «Я», т. е. не является частью мира (опытом), а затем задается вопросом: если мир не нуждается в субъекте, «что является основанием предположения о волеизъявляющем субъекте?» [23, с. 145].

⁵² «Мы должны помнить, что будучи мальчиком Витгенштейн был под большим впечатлением от Шопенгауэра; многие следы этой симпатии должны быть найдены в “Трактате”. Вероятно никто из читавших начало “Мира как воли и представления” (“Мир есть мое представление”) без особого внимания не будет здесь способен проникнуть в мысль Витгенштейна» [166, р. 168]. Вероятно, по причине этого влияния философия Витгенштейна становится одним из очевидных кандидатов для сопоставления с философией представителей экзистенциализма, например, см.: [184], [244].

Таким образом, витгенштейнианский субъект изначально связан с языком сразу на двух уровнях: на грамматическом — как предположение о некоем действующем агенте, и на онтологическом — как граница *моего* мира. Это последнее обстоятельство чрезвычайно важно, поскольку именно в моем мире, т. е. в отождествлении «Я» и мира Витгенштейн видит возможный уход от более ранних подходов к субъекту, где «Я» прямо противопоставлялось *не-моему* миру⁵³. В дальнейшем антисубъективистский настрой философа только усиливается, в частности, он «помещает» само действие в категории нашего опыта: «Кажется, что деяние как таковое не содержит в себе ни грана опыта. Оно представляется как бы непротяженной точкой, острием иглы. Это острие и кажется нам подлинным действующим лицом (agent). А все совершающееся в мире явлений только следствием этого деяния. Кажется, будто слова “Я действую” имеют определенный смысл отдельно от всего опыта» [29, с. 246]. Этот взгляд позднего Витгенштейна во многом связан с изменением его подхода к языку, при котором язык оказывается непосредственным образом связан с совершаемым действием⁵⁴ [29, с. 83]. Меняется и сам подход к феномену «Я», не случайно в процитированном отрывке Витгенштейн использует понятие “agent”, а не «субъект». Если, как уже было отмечено ранее, в «Логико-философском трактате» присутствует изоморфная связь языка и субъекта как границы мира, в «Философских исследованиях» и язык, и субъект представляют собой скорее некое поле, трансформируясь в языковую игру или форму жизни⁵⁵. Позднее, в работе «О достоверности» понятия «языковой игры»

⁵³ Подробнее об этической составляющей моего мира Витгенштейна и связи этого концепта с идеями Шопенгауэра см.: [121, с. 78–89].

⁵⁴ Комментируя этот момент, один из друзей и видных учеников Витгенштейна Н. Малкольм отмечает: «Выражение имеет значение только в потоке жизни» [249, р. 93].

⁵⁵ Неоднозначность понятия «форма жизни» довольно подробно анализируется, например, [223], где выделяется сразу четыре равнозначных друг другу толкования данного термина.

и «форма жизни»⁵⁶ отождествляются, представляя собой некий принимаемый без сомнений базис человеческого существования; более того, без подобного рода «принятия» наша жизнь была бы невозможной⁵⁷ [28, с. 362]. В данной работе содержится огромное количество направленных против взглядов Дж. Э. Мура возражений касательно достоверности выражений наподобие «эта рука принадлежит мне», «земля существует много лет», а также многих других, однако склонный к солипсизму Витгенштейн не анализирует подробно само местоимение «Я», а также его необходимость как одного из оснований языковых игр⁵⁸.

Подобный «недостаток» объяснений у Витгенштейна может быть с легкостью снят его многочисленными комментаторами, одним из наиболее влиятельных среди которых можно назвать его ученицу Э. Энском. В своих комментариях к «Трактату»

⁵⁶ О близости понятия «форма жизни» к хайдеггерианскому термину *Das Man* («люди» в переводе В. В. Бибихина) см., например, [210].

⁵⁷ Это опять же подводит нас к теме границы мира, которая теперь уже теряет свой прежний «мистический» образ, представленный в «Трактате».

⁵⁸ Можно заметить, что подобный вопрос во многом связан у Витгенштейна с индивидуальными переживаниями (например, цвета) и в особенности с переживаниями феномена боли. Именно сложность выражения моей боли, т. е. успешного коммуникативного акта с целью сообщения моего чувства, и является одним из интереснейших мест философии Витгенштейна. Подробнее см., например, [151]. Для понимания природы «Я» Витгенштейна нам лишь необходимо знать, что, как и в случае с Ницше, он склонен рассматривать наши собственные переживания как следствия языковых практик (языковых игр), как он сам об этом пишет: «Понимай языковую игру как то, что первично! А чувства и т. д. — как способ рассмотрения, интерпретацию языковой игры!» [29, с. 253]. Таким образом, все то, что мы склонны называть «нашими чувствами», является лишь одним из аспектов используемого нами языка. Более того, как подчеркивается в параграфе 6.4. «Логико-философского трактата»: «Все предложения равноценны» [27, с. 212]. Это значит, что нет никакой иерархии этических (или любых других переживаний), что также сближает его взгляды с пониманием равноценности интерпретаций, предложенной Ницше.

Энском замечает, что солипсистское «Я» Витгенштейна не *отсылает* нас к физическому или ментальному состоянию субъекта, но к «центру жизни» как таковому [166, р. 168], ср. с [229], который, стоит заметить, одновременно и является границей жизни/мира. Сам Витгенштейн в своих «Дневниках» указывает, что важным является только *мой* мир, т. е. только мой опыт может иметь для меня значение [23, с. 137]. Иными словами, когда кто-то говорит «по моему мнению, ... то-то и то-то...», всегда можно указать, что у него нет никакой другой возможной точки отсчета, кроме собственного опыта и убеждений. Но к чему тогда отсылают слова «по-моему», «мой» и «Я»? Откуда возникает убежденность, что, говоря «Я», мы тем самым отсылаем к самим себе, к «Я» говорящего? Свое видение «позиции от первого лица» Энском постулирует следующим образом⁵⁹: во-первых, мы можем представить себе язык, в котором местоимение «Я» может быть заменено на конкретное имя, скажем, «Р. К.», и при этом такой язык не потеряет своей описательной способности; во-вторых, в связи с грамматическим заблуждением относительно данного местоимения (опять же напрямую связанного с Декартом) мы склонны полагать, что оно указывает на нечто, делающее индивидуальное индивидуальным. Однако даже в случае анализа цвета субъективистское⁶⁰ описание является избыточным, поскольку как таковое оно отсылает нас к некоей сущности, которая «прикрепляет» цвет к конкретному объекту, как в предложении «Я вижу то, что соответствует красному» (I see these red to match) [167, р. 37–56]. Здесь может возникнуть вопрос: так если «Я» образуется вследствие грамматики языка, то может быть тогда характеристика личности, равно как и ее

⁵⁹ Характерно, что свою позицию Энском противопоставляет именно картезианскому пониманию субъекта.

⁶⁰ Подробнее проблема субъективного опыта будет рассмотрена в параграфе 2.2.

тождество (об этом говорил еще Юм), тоже относится к языковым практикам?

Среди современных теорий (тождества) личности наиболее близкой к локкианской позиции считается пользующийся популярностью у исследователей *нарративный* подход⁶¹. Сторонники подобного взгляда на личность рассматривают ее как продукт нарративного производства. Другими словами, личность возникает в процессе повествования (в первую очередь, безусловно, автобиографического), которое конденсирует не только опыт, но и переживания конкретной личности⁶². Характерные для прежних дискуссий вопросы способов *реидентификации* личности здесь подменяются возможностями ее *характеризации*. Например, личность P_2 при таком подходе считается ответственной за действия личности P_1 , если мы можем связать характеристики двух этих личностей между собой [31, с. 167]. Именно для того, чтобы была возможность «зафиксировать» характеристики личности и используется нарратив, т. е. описание определенной последовательности событий, которым при этом давалось бы объяснение со стороны агента действий (т. е. рассказ не должен состоять исключительно из «протокольных предложений», в нем должны просматриваться личностные ценности и ориентиры). Очевидно, что подобное

⁶¹ Подобный взгляд содержится, например, в [217]. Среди известных сторонников нарративного подхода можно выделить Д. Деннета, А. Макинтайра, М. Шехтман, К. Эткинз и др. Кроме того, в числе других современных теорий обычно принято выделять психологический, биологический, а также классический субстанциональный подходы к вопросам личного тождества.

⁶² Американский психолог Т. Р. Сарбин прямо утверждает, что структурирование нашего индивидуального опыта в форме нарратива является фундаментальной способностью человеческой природы [295]. Однако более популярной точкой зрения (по крайней мере, в современной философии) является взгляд, отстаивающий вторичность «природы человека» как личности по отношению к нарративу, в котором эта личность появляется [192, р. 418], [81, с. 185].

описание возможно в первую очередь «от первого лица», и это связывает взгляды нарративистов с теорией Локка о примате памяти в вопросах тождества личности во времени. Таким образом, личность, которая соглашается с определенным нарративом о себе, принимает и моральные обязательства за действия, которые приписываются ей этим повествованием. Несмотря на свою очевидную антиреалистичность, подобный подход предполагает ряд довольно тесно связанных между собой требований — внешних и внутренних — по отношению к самой конструкции нарратива.

1. Наиболее очевидным является требование интеллигибельности нарратива. Другими словами, чтобы рассказ вообще мог быть изложен и правильно воспринят другими людьми (т. е. чтобы они сочли его правдоподобным), он должен осознаваться самим автором. Этого требует и сам рассказ, в котором ментальные состояния автора становятся причиной определенных поступков, которые характеризуют его — авторскую личность. Яркая представительница нарративного подхода М. Шехтман прямо утверждает, что «[личность] должна быть способной объяснить, почему она делает то, что делает, почему имеет такие убеждения, чувствует то, что чувствует» [297, р. 114].

2. Если человек осознает свои чувства и действия, его рассказ будет иметь определенную структуру «начало – середина – окончание». Такая очевидная последовательность в структуре изложения является еще одним требованием к нарративу. Это прямо следует из требования интеллигибельности: ничто из совершаемых мной поступков не может оцениваться отдельно от преследуемых мною жизненных целей (важность подобной интенциональности в области морального действия подчеркивалась, в частности, Кантом). Отсутствие подобной телеологической направленности лишает меня как личность целостной структуры, ведь вне конкретного целевого контекста события моей жизни не могут осознаваться. Рассмотрим для примера один из мыслительных экспериментов, который приводит Шехтман. Опираясь на похожие эксперименты Парфита, она конструирует

образ молодой барышни, которая вела разгульный образ жизни, но со временем изменилась, вышла замуж, обзавелась хозяйством, детьми и статусом в обществе. Пользуясь терминологией самой Шехтман, первое состояние можно обозначить как Тусовщица, а второе как Уважаемая Матрона [296, р. 97]. В отношении этого примера можно поставить справедливый вопрос: каким будет отношение Матроны к Тусовщице? Каким будет ее описание самой себя в пору молодости? С точки зрения психологического подхода перед нами две разные личности, однако Шехтман отрицает подобное понимание, ссылаясь на то, что личное тождество (каким его видел Локк) является «глубокой феноменологической связью между разными частями жизни» [286, р. 166]. Представляется очевидным, что в рамках нарративного подхода Матрона будет рассматривать свое текущее состояние как нечто, к чему она стремилась, будучи Тусовщицей. И хотя с точки зрения как внутреннего состояния, так и внешнего поведения мы можем говорить о разных личностях, в рамках рассказа они будут связаны между собой определенной жизненной целью, что позволяет нам говорить о тождестве Матроны и Тусовщицы.

3. Представляется очевидным, что если человек осознает свои действия в прошлом и связывает их со своим настоящим или будущим состоянием, он неизбежно будет уделять *разную* степень внимания тем или иным событиям своей внешней или внутренней жизни. Если вернуться к примеру Шехтман, стоит заметить, что Матрона, описывая жизнь Тусовщицы, будет располагать определенной перспективой произошедших событий, а значит, будет склонна упоминать только о тех обстоятельствах своей жизни, которые важны в рамках ее текущего нарратива. Наличие подобной перспективы и служит главным требованием, предъявляемым к конструкции нарратива, поскольку именно благодаря этому образуется то, что Деннет называет «центром нарративной гравитации» [49, с. 122], — т. е. искомая нами личность или «Я» автора рассказа.

В этой связи может возникнуть ряд возражений. Во-первых, вполне очевидно, что нарратив Матроны о Тусовщице будет отличаться от нарратива Тусовщицы о самой себе. Во-вторых, если мы соглашаемся с нарративом Матроны, он также очевидным образом будет проблематичен из-за разницы акцентов и возможных утаиваний, вызванных самой изменившейся жизненной перспективой ее рассказа. Однако эти возражения легко снимаются самим антиреалистическим настроением нарративного подхода. Действительно, нетрудно убедиться в том, что Тусовщица и Матрона являются разными личностями с различным социальным поведением и набором внутренних ценностей, качеств и т. д.⁶³ Благодаря же наличию правдоподобного нарратива мы можем связать эти различные психологические качества в единую и цельную личность. Что касается самой правдоподобности, она может быть подтверждена как другими нарративами, так и подлинными фактами⁶⁴ [30, с. 190].

В заключение следует отметить, что между представлениями, которые содержатся в экзистенциальной и аналитической философиях, можно обнаружить ряд существенных сходств, среди которых необходимо выделить следующие положения:

- 1) проблематичность идеи «Я» или конкретной личности, стоящей за действиями агента;
- 2) критика представлений о «Я» как субстанции;

⁶³ В качестве возможного следствия можно представить одного человека как ряд сменяющих друг друга личностей. Этот момент отмечал еще Т. Нагель: «Привычное упрощенное представление о человеке как об одной-единственной личности, вероятно, когда-нибудь станет странным» [257, р. 411]. Эвристический потенциал подобного подхода для нашего исследования, как и для любых исследований личности в целом, будет более подробно рассмотрен в следующей главе.

⁶⁴ Некоторыми исследователями принято различать грамматические и нарративные стратегии конструирования «Я», однако, им можно возразить, что нарратив является явлением во многом вторичным по отношению к грамматике языка, на котором он излагается.

3) идея необходимой связи феномена личности с грамматикой языка;

4) тезис о нарративной природе «Я».

Данные сходства позволяет провести реконструкцию феномена личности в том виде, как она может быть представлена в рамках «гибридного» подхода, сочетающего в себе отдельные элементы экзистенциальной и аналитической философий. При этом, как предполагается, основными проблемами подобной модели «Я» или феномена личности, обладающего «систематической неуловимостью» [118, с. 193], станут вопросы тождества и моральной ответственности. Позднее также будет показано, что нарративный подход как таковой не является полностью удовлетворительным способом анализа личности, поскольку в нем теряется (или игнорируется) ряд необходимых характеристик этого феномена.

ГЛАВА 2

ЭГОЛОГИЧЕСКАЯ ЛИЧНОСТЬ VS. НЕЭГОЛОГИЧЕСКИЕ ЛИЧНОСТИ

В первой главе были рассмотрены подходы к решению вопросов личности и феномена «Я» в аналитической и экзистенциальной философиях. Обе исследовательские программы уделяют большое значение языковому или грамматическому влиянию на процессы формирования наших представлений о личности. Однако ранее почти не рассматривался один из ключевых вопросов, связанных с понятием личности: ее тождество во времени себе самой.

И хотя, как кажется, наиболее логичным выводом из грамматической природы «Я» является нарративная стратегия личного тождества, тем не менее в рамках «гибридного» аналитико-экзистенциального подхода можно выделить ряд существенных проблем, которые данная стратегия не способна разрешить. Для этого необходимо выработать эффективную «гибридную» стратегию решения вопросов тождества личности во времени, а затем обратиться к анализу возможных свойств и характеристик, с помощью которых подобная личность может быть описана.

§ 1. Тождество личности: аутентичность и психологическая преемственность

Формирование взгляда на тождество личности удобнее начать с анализа взглядов экзистенциальной философии. Трудность использования подобного подхода заключает-

ся в том, что в его рамках не представлена какая-либо эксплицитная теория или группа теорий, рассматривающих вопрос о тождестве личности. Это не означает, что в рамках экзистенциализма вопросы личного тождества не изучались, напротив, проблема самотождественности (а также самопонимания) личности является одной из центральных тем экзистенциальной философии [206, р. 446–448].

В качестве критерия тождества можно рассмотреть одну из наиболее известных категорий экзистенциализма — аутентичность. Данный термин, как это свойственно многим понятиям экзистенциальной философии, широко используется в общественном дискурсе, обладая смыслом, близким к своему философскому употреблению. Использование понятия «аутентичность» обычно основывается на центральном значении слова «аутентичный» (authenticity): «подлинный» или «соответствующий оригиналу», именно таким образом данное выражение используется в отношении, например, предметов искусства, объектов городской среды, природных ландшафтов и т. д. Общественное значение понятия «аутентичность» помогает прояснить способ употребления, который сложился в рамках философского дискурса. Выражение «человек является аутентичным» равносильно утверждению, что действия человека действительно выражают стоящие за ними ценности, убеждения и желания.

Отвлекаясь от исключительно этического прочтения данного термина⁶⁵, можно отследить появление особой концепции аутентичности в работах Кьеркегора и Ницше. Оба эти выдающихся философа придавали огромное значение как целостности, так и страстности проживаемой жизни⁶⁶. Здесь, однако, и возникает важное для последующего анализа воз-

⁶⁵ Как это встречается, например, в работах Ч. Тейлора [312], А. Нехамса [262] и Б. Уильямса [320].

⁶⁶ Подробнее об этом, а также об истории понятия «аутентичность» см. [38].

ражение: о какой «целостности» личности может идти речь, если ранее, исследуя феномен «Я», демонстрировалась его бесструктурность и бессвязность? В отличие от субстанционального (трансцендентального) подхода, экзистенциальная философия предполагает понимание «Я», которое скорее можно было бы обозначить как «слабая» (неэгологическая) концепция личности. Рассмотрим теперь детальнее историко-философский контекст, в котором возникает подобная концепция личности, для этого обратимся к представлениям о дионисийском и аполлоническом началах, прочно связанным с фигурой Ницше.

В своих ранних работах Ницше обращается к феномену древнегреческих начал, которые он считает прямо противопоставленными друг другу и связывает с именами двух богов греческого пантеона — Диониса и Аполлона. С богом вина, растительной силы и экстаза связывается обряд вакханалий, где «действительность опьянения, которая также нисколько не обращает внимания на отдельного человека, а скорее стремится уничтожить индивид и освободить его мистическим ощущением единства» [109, с. 63]. По мнению Макинтайра, Ницше заблуждался в излишней индивидуализации героя [88, с. 179], однако следует возразить: дионисийский герой существует в досоциальной системе координат, в ней почти невозможно говорить о личности, понимаемой как отдельный субстанциональный субъект. Ницшеанский Дионис — символ изначальной жизни и воли. Именно воля, активная и утверждающая воля приводит Прометея к страданию, но это страдание за активность, за проявление себя. Именно в этом смысле герой не может являться простой социальной ролью (т. е. не быть индивидуализированным) — поскольку как таковая эта роль может существовать исключительно в рамках социума, но никак не в ситуации вакханально-экстатического праздника. В свою очередь, Аполлон выступает полной противоположностью Диониса, основным принципом этого начала выступает *пассивное* страдание индивида. Именно аполлони-

ческая⁶⁷ трагедия, по мнению Ницше, ответственна за упадок обряда вакханалий и формирование образа зрителя, согласующегося с определенным порядком⁶⁸. Отличие зрителя от героя состоит в пассивном отношении к окружающей реальности, именно этот момент является ключевым для неэтического понимания феномена аутентичности⁶⁹. Дальнейшее развитие понятия аутентичности связано с именем Хайдеггера. В данном случае не требуется подробный исторический анализ онтологических воззрений этого немецкого мыслителя⁷⁰, куда важ-

⁶⁷ «Словом “аполлонический” выражается: порыв к совершенному бытию-для-себя, к типическому „индивиду“, ко всему, что упрощает, выделяет, делает сильным, ясным, недвусмысленным, типическим: свобода под законом» [150, с. 125].

⁶⁸ В аполлоническом принципе индивидуализации зрителя и проявляет себя социальное. Зритель видел в герое на сцене лишь отражение себя, «своего двойника, и радовался тому, что этот последний умел так красиво говорить» [114, с. 97]. В контексте подобного «конституирования зрителя» только и возможно говорить о социальном, а следовательно, и об анонимном. Можно возразить, что анонимной является творящая вакханалию масса, однако *в ситуации, когда анонимны все, не анонимен никто*. В случае же со сценическим действием неанонимным оказывается единственная фикция — сам двойник, представляющий из себя финальный смысл собственной сцены, собственного деяния на ней.

⁶⁹ Испытавший сильное влияние хайдеггерианской философии П. Тиллих в своей работе «Мужество быть» прямо указывает, что мужество выходит за пределы исключительно этических понятий, потому что «как универсальное и сущностное самоутверждение человеческого бытия [оно] есть онтологическое понятие» [133, с. 8]. Мужество быть в этом смысле есть активная дионисийская позиция утверждения себя *«вопреки тем элементам своего существования»* (курсив наш. — Р. К.), которые противостоят его сущностному самоутверждению» [Там же].

⁷⁰ Несмотря на то, что подобный неонтологический взгляд на введенный Хайдеггером термин Dasein считается некоторыми исследователями ошибочным (см., например, [94]), однако в данном исследовании будет рассматриваться противоположное понимание данного многогранного термина. Основания для подобной оценки Dasein, как кажется, даются самим Хайдеггером в его второй главной работе «Beitrag zur Philosophie»

нее его «антропологический проект», являющийся, безусловно, экзистенциалистским по своему содержанию. Хайдеггером отвергается эссенциалистский взгляд на природу человека⁷¹. Другими словами, не существует некоей субстанциональной сути человека, в рамках которой можно было бы определить, что значит «быть человеком». И хотя любые возможности самоидентификации берутся нами из культурного контекста, экзистенциалисты настаивают, что каждый способен выделить свой собственный вариант самоосуществления.

Подлинной «структурой» человеческого существования, являющейся противоположностью пассивно-неаутентичного отношения к собственной жизни, служит экзистенциал Заботы (Sorge)⁷². Хайдеггер рассматривает Заботу в качестве ключевой особенности человеческого существования. Но что значит «заботиться о своем бытии»? Допустим, что для одной из возможностей самоутверждения я выбираю роль философа — это означает, что я реализую определенные практики посредством совершаемых мной действий. Как и в случае с нарративной теорией тождества, я имею определенную цель, т. е. социальная роль важна для меня не сама по себе, но как способ выражения определенных характеристик, которые я считаю себе присущими. Личность или мое бытие состоит в предпринимаемых мной бросках к чему-то, я существую лишь как направленная в будущее деятельность или становление, «бытие-к» возможности мо-

(примерный перевод «Вклады в философию»), в которой как раз и раскрывается тема Dasein как проекта открытости [216].

⁷¹ Ф. Федье, французский переводчик Хайдеггера, заметил на этот счет: «Поверхностная интерпретация “я” видит его как субъекта, при этом наделяя этот субъект как бы некоей субстанцией. Напротив, понимать субъективность несубстанционально <...> значит двигаться в сторону того, что Хайдеггер называет “верно понятой субъективностью”: то есть понимать субъективность как модус существования, где речь идет в каждый момент времени о том, чтобы тем, кем я, единственно я, должен быть» [139, с. 59].

⁷² Подробнее вопросы экзистенциалов человеческого существования и, в частности, Заботы, будут рассматриваться в параграфе 2.3.

его бытия — в данном случае — философом. Иными словами, я не обладаю неким постоянным тождеством самому себе, но постоянно «соотношу» самого себя с «законченностью обязательства», определяющего мою идентичность в мире [148, с. 28].

Дополнительными определяющими (вернее даже ограничивающими) аспектами моей личности являются общественная ситуация, представляемый ею диапазон возможностей (современный человек не может полноценно практиковать, скажем, шумерский способ погребения усопших) и другие люди. В этом находит свое выражение социальный аспект еще одного важного понятия философии Хайдеггера — «заброшенности в мир» (*Geworfenheit*). Для нашего исследования, однако, наиболее важным ограничением являются последствия сделанных человеком ранее выборов, например, если в какой-то момент своего времени он решает изучать медицину, для него закрывается возможность потратить время на изучение, например, теории права. В приведенном примере утрата возможности не исчерпывается тратой времени на обучение, поскольку в своем проекте мы определяем не только себя и свое время, но также воспринимаем окружающие нас предметы определяемым посредством выбранного жизненного проекта способом. Отсюда становятся понятными важность и значение концепции аутентичности — на практическом уровне это возможность реализовывать собственный уникальный проект, позволяющая сохранить представление о моральной ответственности на уровне метафизики.

Трактуемая подобным образом аутентичность позволяет снять одно из основных возражений к теории изначального действия Р. Кейна, которую можно считать в целом очень конгруэнтной понятию аутентичности, особенно в толковании Сартра. Либертарианская теория Кейна строится вокруг аргумента изначальной ответственности: субъект может быть ответственным за какое-то действие только в том случае, если оно не обусловлено чем-то за пределами контроля этого субъекта,

т. е. если субъект *осознанно* выбрал конкретное действие между различными вариантами [232, р. 72]. Такая теория способна дополнить концепцию аутентичности экзистенциализма еще и по следующей причине: согласно взглядам Кейна, можно отвергнуть аргумент манипуляций⁷³, если ориентируемся на контексты сложившегося характера той или иной личности, в таком случае нам просто требуется указать, что изначальным источником своего характера должна быть сама эта личность. Одним из уязвимых для критики мест либертарианской теории действия обычно считается невозможность характеризовать причины выбора какой-либо одной конкретной позиции из двух возможных [213]; понятие аутентичности позволяет снять подобное возражение, ведь выбор (если он был сознателен и свободен) всегда совершается личностью в рамках проекта самого себя.

Если теперь вновь обратиться ко взглядам Ницше, согласно которым, дионисийскую позицию можно сопоставить с действиями и фигурой Прометея, в то время как аполлоническое пассивное страдание — с Эдипом, необходимо отметить, что в контексте идей экзистенциализма не только героическое поведение можно считать аутентичным, важны не конкретные реализуемые личностью действия («что?»), а отношение вовлеченности к происходящему в ее собственной жизни («как?»). Таким образом, целостное существование напрямую связано с телеологической направленностью личности к осуществлению собственного проекта, без этого экзистенциального напряжения человеческая жизнь представляется Хайдеггеру и его сторонникам пустой и лишенной всякой ценности. В частности,

⁷³ В аналитической философии аргумент манипуляций используется в дискуссиях по свободе воле и сводится к утверждению, что личность не может нести моральной ответственности за поступки в тех случаях, если они были вызваны событиями, не подвластными этой личности [274, р. 110–117]. Отстаивающий схожие взгляды на несовместимость свободы воли и детерминизма Сартр обозначал аргумент манипуляций как «дурная вера» [125, с. 82–104].

похожую трактовку цели А. Макинтайр обнаруживает в теории целостной жизни Аристотеля, который «рассматривает цель (telos) человеческой жизни как определенный вид жизни, telos не есть нечто, что должно быть достигнуто в некоторый будущий момент времени, но является способом, которым должна быть сформирована вся жизнь» [88, с. 174]. Таким образом, хайдеггерианские экзистенциальные требования к аутентичной жизни во многом совпадают с требованиями к рассказам (и прежде всего, автобиографиям) личности со стороны сторонников нарративного подхода⁷⁴. Единственное, хотя и чрезвычайно важное отличие этих двух подходов состоит в понимании имеющегося у личности отношения к собственному прошлому.

Вернемся к упомянутому ранее примеру М. Шехтман с нарративом Матроны, которая описывает свое собственное прошлое как Тусовщицы. Преимущества связи двух разных личностей посредством нарратива для нас вполне очевидны. Однако нас продолжает интересовать вопрос: насколько проблематичным будет рассказ Матроны? Ведь если имеется требование перспективы во взгляде на определенные события, не будет ли стремиться ее рассказ уклониться от описания тех аспектов, которые она, повествуя о себе как о Тусовщице, не захочет сообщать? По мнению сторонника нарративного подхода к личности Д. Б. Волкова, «само существование нарратива зависит от возможности его изложения агентами, в первую очередь самим протагонистом. Это предполагает способность протагониста формулировать свою жизненную историю в рассказе» [31, с. 171], ср. с [130]. Но будет ли подобный нарратив при этом соответствовать требованию правдоподобности? Должна ли личность будет объяснить, поче-

⁷⁴ Ср. с высказыванием Ч. Тейлора: «Создавая проект моей жизни на будущее, соглашаясь с текущим жизненным курсом или выбирая новый, я тем самым проектирую будущую историю, но не просто в виде определенного момента из будущего, но стремлюсь осуществить свою жизнь целиком» [313, р. 48]. В целом можно отметить, что именно использованная в данной работе модель аутентичности положила начало дискуссии о Хайдеггере как нарративисте, см. [210, р. 89].

му она имела убеждения, отличные от имеющихся теперь (как в случае Матроны)? Ведь ее прошлое — это не просто чья-то память о неких событиях, это *ее* собственный опыт в смысле экзистенциального переживания⁷⁵, а не фактического события⁷⁶. Другими словами, возникающая здесь сложность напрямую связана с возможной перспективой во взгляде на аутентичные чувства конкретной личности. Может ли личность описать, почему она чувствовала то, что чувствовала, например, в момент любви или неясной тревоги? Да и что именно она при этом чувствовала? Даже попытка описания самому себе переживаемых ранее эмоций здесь будет весьма проблематичной, тем более правдоподобное описание своих переживаний другим личностям. Чтобы проиллюстрировать подобную трудность, следует немного изменить знаменитый пример Гая Фокса⁷⁷: допустим, что некая личность I влюблена в личность Y и подробно рассказывает как об их совместной жизни, так и о собственных чувствах третьей личности Q, которая в какой-то момент решает выдать любовные чувства I за свои собственные; в результате получаем два совершенных идентичных нарратива от Q и I, а значит, согласно взглядам антиреалистического подхода к вопросам тождества, существуют две полностью идентичные личности в рамках одинакового нарратива. По мнению Волкова, мы

⁷⁵ Подробнее о сходствах (а также различиях) опыта и переживания см., например, [69].

⁷⁶ Здесь для нас важным становится различие между экзистенциальным пониманием обыденной истины и истины субъективной. Например, обыденным фактом служит расположение какого-нибудь кафе, на которое может указать любой знакомый с этим местом человек, но при этом каждая личность будет иметь свои собственные яркие или не очень переживания, связанные с этим конкретным кафе. Это различие будет подвергнуто более подробному анализу позднее, в параграфе 2.2.

⁷⁷ Пример Гая Фокса использовал в своей статье Уильямс [321, р. 237–244]. Данный мысленный эксперимент исследует личности братьев с именами Чарльз и Роберт, которые однажды получают память участника заговора против английского короля начала XVII века.

обязаны признать, что наличие одинакового нарратива у двух разных людей предполагает одномоментное существование в двух местах одной личности. Однако необходимо понимать, что только один из них действительно имел аутентичные переживания любовных отношений связанные с Y. Ранее обсуждалось, что аутентичные переживания почти не поддаются описанию, ведь если попытаться задать двум личностям вопрос о природе их любви, они будут лишь вынужденно повторять тавтологию: «Я знаю, что люблю Y, потому что я люблю»⁷⁸. Подобное возражение против нарративного подхода следует обозначить как слабое, поскольку в нем проблематизируется не природа нарратива, но лишь его содержание.

Для сильного возражения требуется вновь обратиться к «Исповеди» Августина. Ранее уже отмечалась проблематичность понимания «Исповеди» в качестве автобиографического нарратива, в котором образуется центр нарративной гравитации. Анализируя жанр этого произведения, Марион дает определение в стиле Деррида — гетеробиография [251, р. 47]. Такое определение тесным образом связано с убежденностью самого Августина, что слова Писания лучше его собственных способны выразить то, чем он является. В этом случае описание Августином своей жизни, например, в период увлечения манихейством будет принципиальным образом отличаться от описа-

⁷⁸ Как отмечает А. В. Нехаев, подобная немногословность в рассматриваемом нами случае является полностью обоснованной. Феномен любви более всего похож на феномен испытываемой нами боли: «Боль служит нам удивительным примером экзистенциальных ситуаций, где между нашими убеждениями и чувствами не может быть никаких расхождений. Может показаться, что подобно другим ощущениям боль поддается описанию; мы можем публично рассказать о том, каково это — мучиться от невыносимой боли... Боль является таким ощущением, которому я могу лишь дать имя, но описать которое я абсолютно не способен. Любовные страсти недвусмысленным образом наследуют феноменологию проявлений боли» [102, с. 96].

ния Матроной себя как Тусовщицы⁷⁹, поскольку такой нарратив проблематичен не по внутренним причинам содержательных обстоятельств рассказа, но здесь сам нарратив приобретает структуру постмодернистского произведения, т. е. становится историей без какой-либо четкой локализации автора. Августин сознательно дистанцируется от своего «Я», конструируемого посредством такого нарратива. Сходным образом нарратив проблематизируется многочисленными «авторами» Кьеркегора⁸⁰: «Автором псевдонимов я являюсь лишь во вторичном значении слова <...> У моих авторов свое личное определенное мировоззрение... Тот, кто не понял отстраняющей роли псевдонимов, в заблуждении подменил их моим существующим “я”, тот не понял идеи моего творчества» [239, р. 79]. Тем самым, творчество Августина и Кьеркегора имеет посредственное отношение к тому, что можно было бы обозначить как их личности⁸¹. Этот важный момент получает дополнительную ценность сразу по двум причинам: 1) «Исповедь» Августина зачастую приводят как пример классического нарратива о личности сами сторонники нарративного подхода; 2) подобное возражение также предъясняется к экзистенциальным философам, которые, как уже уточнялось ранее, стремятся выстраивать философию частного, философию конкретной личности. В своих произведениях Кьеркегор и Августин, как кажется, должны были бы максимально подчеркивать собственную авторскую

⁷⁹ Исследование возможных различий нарративной личности Августина в его манихейский период и действительно известной нам по сохранившимся историческим источникам личности приводится И. Г. Гаспаровым в его критике нарративного подхода [34]. Однако такая разница действительно не создает противоречий в нарративной теории, как на это указывал возражающий ему Д. Б. Волков [30].

⁸⁰ Подробно о том, почему нарративный подход не является удовлетворительным для взглядов Кьеркегора, см.: [293, р. 77–99], [197].

⁸¹ Хотя Ницше, находящийся с ними в одной исследовательской парадигме, и замечал на этот счет, что «любая философия является самоисповедью ее творца, чем-то вроде *memoires*, записанных помимо воли и незаметно для самого себя» [113, с. 244].

личность и ее значимость для их философских исследований, однако их стратегия письма намеренно отходит от привычной нам формы нарратива, образуя своего рода метанарратив, в котором значимость автора во многом вторична по отношению к самому рассказу, тем самым проблематизируется сама личность автора, «стоящего за» нарративом⁸². Одним из первых философов, высказавших маргинальную мысль о сконструированности личности посредством текста, был Ницше. В своих дневниках он составил план идеального сочинения, которое не должно содержать местоимения «Я» [264, s. 400]. Во многом это было связано с описанными ранее так называемыми «средними переживаниями» человека, которые и находят свое отражение в языке и через него становятся регуляторами внешних и (что даже более важно) внутренних феноменов. Разрабатываемая для своей «идеальной книги» Ницше стратегия близка примерам Витгенштейна, только в ней место конкретных команд строителей занимают военные приказы и эрзац-слова [264, s. 401]. Словно предугадывая огромное внимание аналитических философов к обыденному языку, Ницше постоянно занимается его обличением, настаивая, что «*слова оглуляют, деперсонализируют, слова делают необычное обычным* (курсив наш. — Р. К.)» (цит. по [44, с. 150]). Здесь следует вернуться к теме перспективизма: если интерпретации исключают друг друга, то наиболее общие перспективы оказываются и наиболее упрощенными, они лишают мир того, что может быть в него «привнесено» яркими мыслителями с их уникальными словарями. По этой причине Ницше активно пользовался метафорами: он считал старый «щелкающий» язык чем-то мешающим ему высказывать собственные переживания, более того, несмотря на собственное замечание [Там же], сам Ницше признавал ущербность личностного понимания созданных им автобиогра-

⁸² Важно понимать, что подобный подход к нарративу в той или иной форме встречается у всех представителей экзистенциальной философии, подробно рассматриваемых в параграфе 1.2. Очевидным исключением является фигура Штирнера, оставившего после себя одну-единственную работу.

фических нарративов. Например, в своем письме к Лу Саломе он пишет: «Что-то я ношу в себе, чего нельзя почерпнуть из моих книг» [107, с. 180]. В наиболее личном для себя нарративе он проводит четкое деление, напоминающее о пропасти между нарративно-языковой личностью и действительной личностью с ее аутентичным опытом⁸³.

Эта пропасть как таковая связана со «слабой» (неэгологической) концепцией личности, в рамках которой происходит проблематизация нарратива, свойственная экзистенциальной философии: собственная личность здесь мыслится иначе, чем это позволяет сделать обычное автобиографическое описание. Представители экзистенциализма признают необходимость создания «центра нарративной гравитации», однако его неустранимая проблематичность заключается в избыточной эгологичности понятия «Я», когда в силу наших грамматических привычек мы склонны домысливать фигуру субъекта, как бы стоящего «за» нарративом, приписывая ему авторство⁸⁴. Взамен ими предлагается иное, альтернативное нарративному подходу понимание личности, поскольку, как метко заметил М. Хампе,

⁸³ Это обстоятельство находит яркое отражение в работах известного исследователя нарратива Ф. Анкерсмита: «Между языком и опытом невозможно никакого компромисса, победа одного оборачивается неизбежным поражением другого. Поистине, они являются смертельными врагами: там, где есть язык, опыта нет, и наоборот. Мы владеем языком, чтобы у нас не было опыта, чтобы остерегаться опасностей и страхов, обычно вызываемых опытом; язык — это щит, ограждающий нас от ужасов прямого контакта с миром, который происходит в опыте. Язык дает нам образ мира, но как таковой он может предложить лишь тень тех ужасов, которые наполняют мир, и — тех опасностей, которые этот мир может провоцировать. Язык, символический порядок, позволяет нам избегать затруднений, вызываемых прямым столкновением с миром, который дается нам в опыте» [2, с. 33]. Ср. это с высказыванием Кьеркегора: «Язык становится совершенным средством как раз в тот момент, когда все чувственное в нем отщипывается» [75, с. 95], также ср. с [212].

⁸⁴ Такая идея, во многом маргинальная, позднее станет одной из центральных в (пост)структурализме, см. [10], [145], [180].

«...рассказы затрагивают наш опыт, а не теории» [147, с. 247]. Согласно взглядам сторонников экзистенциализма, удачный нарратив включает себя не столько описания конкретных событий и характеристик, сколько опыт единичного существа, которое осознает разницу между своей текущей (во многом языковой) перспективой и никогда не переживаемым заново экзистенциальным событием. Именно это важное обстоятельство позволяет экстраполировать воображаемый пример Матроны-Тусовщицы на любую фактически существующую личность. Принимая представление о «слабой» личности как об экзистенциально-аутентичном проекте, мы соглашаемся с наличием множества личностей, сменяющих друг друга с течением времени. Важное отличие есть и в телеологическом представлении о личности: если в рамках нарративного подхода к вопросам тождества мы обнаруживаем категорическое предписание «стань той личностью, которая ты есть», в экзистенциализме скорее находим настоятельную рекомендацию «стань тем, что ты есть». Другими словами, мы всегда имеем право пересмотреть свое собственное понимание личности, что неизбежно повлечет за собой изменение и представлений о ее тождестве. Следовательно, основная задача нашего личного нарратива должна состоять в актуализации этой возможности, именно с ней были связаны нарративные стратегии, к которым прибегали Августин, Кьеркегор и Ницше, для описания того, что ими мыслилось как собственное «Я» и что не могло быть описано в рамках обычной автобиографии.

В дальнейшем я буду использовать термин «гетерозография» в качестве противоположного привычному создающему личность эгологическому нарративу или «автозографии». Это необходимо, чтобы подчеркнуть отличие процессов конструирования нарративов в рамках экзистенциальной философии от того, что нами привычно понимается под нарративом. Основное отличие между ними состоит в том, что обычные нарративные схемы в большинстве своем представляют попытки построения некой связанной теории — (авто)биографии, в то время

как в гетерозографии речь скорее идет о наборе конкретных высказываний, опытов и переживаний, которые имеют куда более автономный статус, чем простые повествовательные отображения субъекта в конкретный момент времени, и в результате в гетерозографии не образуется то, что обозначается как «Я-свойство» личности⁸⁵. Более того, если мы принимаем тезис, что личность может быть едина и тождественна самой себе только для стороннего наблюдателя⁸⁶, нам также следует согласиться, что рассказ представляет собой некий живой опыт, который некогда переживался так, как может не переживаться сейчас, и скорее всего то, как именно он переживался, сейчас уже даже не может быть высказано. Без наличия феноменологической связи личности (P_1) с ее собственным прошлым (P_2) простое описание фактов позволяет лишь согласовать их характеристики, описав переход из одного состояния в другое, но это не объясняет нам, что значит быть личностью (P_1). Личность (P_1) является, например, философом, не по причине того, что она описывает себя как философа, но потому что бытие философом является практикой ее мира (формой жизни, по Витгенштейну) или, говоря словами хайдеггерианской философии, она оказывается *вовлечена* в определенный проект себя как философа. Факты о жизни личности (P_1), как ранее уже упоминалось, можно разделить на простые знания «что?» (наподобие дат публикаций статей за ее академическим авторством), которые имеют публичный характер, и аутентичный опыт «как?» (непосредственный опыт написания этих статей). Немного перефрази-

⁸⁵ К похожему пониманию приходит, например, Т. Фишер, когда указывает: «Явление, которое Хайдеггер обозначает как “Я” Dasein, в конечном счете не сводится к набору убеждений, ценностей и норм, т. е. составных частей истории, через которую оно себя описывает, характеризуя себя как “кого-то”» [198, р. 264].

⁸⁶ Здесь можно согласиться со взглядами П. Валери: «Мы по собственному опыту прекрасно знаем, что личность едина и тождественна себе только извне и в чужих глазах» [19, с. 160].

ровав Витгенштейна, можно было бы сказать: «Мы чувствуем, что даже когда даны ответы на все возможные фактические вопросы, наши жизненные проблемы остаются даже не затронутыми» (ср. с этим: [27, с. 218]). В отличие от экзистенциализма, нарративный подход за счет акцента на характеристики личности, которой он стремится подменить процессы ее реидентификации, скорее мешает определению себя как себя самого. Здесь и возникает основная сложность, поскольку, с одной стороны, автоэгография заставляет нас судить о «центре нарративной гравитации» или о личности в ее «сильном» онтологическом понимании, под которое она не подпадает в ее «слабом» экзистенциально-аналитическом толковании. С другой стороны, гетероэгография представляет собой скорее экзегетику, нежели привычный нам нарратив, и хотя такой подход, безусловно, ближе подбирается к неэгологическому описанию личности (-ей), он, очевидно, не может являться надежным основанием для суждений о личном тождестве. Интенциональный характер личности, чье существование всегда есть «бытие-к», подсказывает нам, что даже если тождество здесь и сохраняется, его не следует рассматривать как ультимативный вопрос. Мы не можем непротиворечиво констатировать тождество в ситуации «смены» или чередования личностей — такой вопрос не должен рассматриваться нами как имеющий однозначный («правильный») ответ «да» или «нет». И хотя нарративный подход и был выбран по причине наличия подходящей концептуальной оптики, позволяющей фиксировать «слабые» формы тождества (вместо реидентификации личности здесь предлагается ее характеристика), в силу анализируемой ранее грамматической природы «Я» он все же побуждает нас говорить о личности в ее «сильном», эгологическом понимании, даже несмотря на возражения самих сторонников данного подхода, в особенности Д. Деннета [193]. Именно по этой причине нарративный подход к вопросам тождества не удовлетворяет в полной мере самой природе, реконструируемой в данном исследовании неэгологической лич-

ности⁸⁷ (см. рис. 1). Способ описания неэгологической личности, который можно было бы признать удовлетворительным, должен сочетать в себе чувствительность к «слабым» формам тождества «слабых» личностей.

Термин «слабая» форма тождества личности выбран с целью дальнейшей демаркации этой концепции от подходов, которые в дальнейшем будут обозначаться как «сильные» взгляды на феномен тождества или так называемый «Сложный подход» (The Complex View). Если противопоставление «сложных» и «простых» взглядов принято использовать для обозначения эпистемологического различия (т. е. принципиальной возможности выделения тождества и его критерия для дальнейшего анализа, или наличия факта тождества как метафизического факта, см. [270, р. 138], ср. с [275, р. 105], [268]), то оппозиция «сильной» и «слабой» форм тождества прежде всего указывает на степень преемственности, которую представители разных подходов рассматривают как приемлемую для установления самого факта тождества.

⁸⁷ Здесь следует отметить довольно любопытную феноменологическую теорию Д. Захави и С. Галлахера [204], в которой содержится оригинальная попытка соединить нарративное и *минимальное* (неэгологическое) «Я». Принципиальная разница в причинах, согласно которым мы отвергаем нарративный подход, а предложенная ими концепция его принимает, заключается в том, что в рамках их представлений о минимальном «Я» (minimal self) рассматривается «Я», связанное с осознанием опыта как опыта принадлежащего именно *мне* [327, р. 124], это происходит как дорефлексивное осознание *себя* [325]. В таком случае действительно невозможно осуществить демаркацию двух подходов — феноменологического и нарративного [326, р. 28–46], [55], поскольку, как уже было продемонстрировано ранее на примере исследований Ницше и Витгенштейна, «Я-свойство» имеет однозначную языковую (т. е. публичную) природу, которая уже позднее наделяется самостоятельным онтологическим статусом. В силу такой трактовки минимальное «Я» имеет тесную связь с грамматикой языка, а значит, оказывается полностью совместимым с нарративным подходом, основанным на понятии автоэгографии.

Использованное описание личностей как «сильных» и «слабых» восходит к классификации нарративных теорий М. Шехтман. С ее точки зрения, взгляды сторонников нарративного критерия можно представить в виде особого спектра, условно разделенного на три диапазона: «слабые теории», «средние теории» и «сильные теории» [298]. Позиция конкретного исследователя на этой шкале определяется тем, как он отвечает на три базовых вопроса нарративной теории: (1) «Что можно считать нарративом?», (2) «Что можно считать наличием нарратива у личности?» и (3) «Какие практические следствия для личности влечет наличие или отсутствие нарратива?». Для наглядности рассмотрим возможные ответы на вопрос (1). Во-первых, нарративом можно считать любое описание серии событий чьей-либо жизни; в этом случае под понятие нарратива попадают, например, полицейские отчеты⁸⁸ («слабые теории»). Во-вторых, можно признать, что одной только серии событий недостаточно, в нарративе о личности обязательно должно даваться описание связей этих событий друг с другом («средние теории»). В-третьих, подлинный нарратив должен быть максимально приближен к стандартам литературных произведений, сознательно отредактированных с целью отсека лишнего материала, а также создания сквозной темы и общего хода повествования⁸⁹ («сильные теории»).

⁸⁸ Примером такой «слабой» версии нарративизма можно считать игру «Психоанализ», предложенную Деннетом [192, р. 10]. Ключевой особенностью данного примера является также идея вторичности понятия личности по отношению к нарративу, который ее производит [30, с. 189].

⁸⁹ Сама Шехтман не уточняет, каких исследователей можно отнести к каждому из этих диапазонов, однако можно предположить, что сильные теории близки тому, что высказывает Рикер [119, с. 19–37]. Еще одним автором, которому можно приписать «сильную» версию нарративной теории, является Макинтайр. В его работах важное место занимает представление о том, что нарратив одной личности в любом случае «отягощен» не только нарративами других личностей, но и нарративами институций, сообществ и даже традиций [88, с. 265–281].

По мнению Шехтман, варианты ответов на вопросы (1), (2) и (3) позволяют классифицировать взгляды нарративистов, интерпретируя их в рамках оппозиции метафизических доктрин реализма и антиреализма. Не менее важной интуицией, лежащей в основаниях локальной классификации Шехтман, служит и то, что она вводит в нее отношение степени. Это позволяет не только чисто дескриптивно определять разницу во взглядах между исследователями, но и помогает вписать разные подходы в общее предметное поле.

Но, как уже стало понятным, разрабатываемый компаративный подход не может опираться *исключительно* на идеи нарративистов. В чем бы ни состоял подобный подход, он должен с необходимостью учитывать наши приватные ментальные состояния (или, выражаясь экзистенциалистским языком, отражать нашу внутреннюю феноменологию). А значит, необходимо построение не локальной классификации одних лишь нарративистских подходов, следует использовать идеи Шехтман для построения глобальной классификации.

Что же могло бы определять границы глобального спектра, который охватывал бы всех исследователей тождества личности? Ответ банален: использование понятий «личность» и «тождество» в определенном философском контексте. Мы могли бы попытаться переформулировать вопросы Шехтман таким образом, чтобы они оказались адекватными для словарей, используемых другими исследователями. Действуя аналогичным образом, мы получаем следующую группу вопросов: (1*) «Что можно считать личностью?»; (2*) «Что можно считать ее тождеством во времени?»; (3*) «Какие этические взгляды следуют из этих концепций?». Наибольшее сомнение вызывает вопрос (3*). Во-первых, можно исследовать проблемы тождества личности, занимаясь исключительно одними лишь метафизическими вопросами, не давая ответов на какие-либо вопросы этики и моральной ответственности. Во-вторых, можно открыто отрицать наличие концептуальных связей между этими группами вопросов, как

это делает, например, Э. Олсон⁹⁰ [269, р. 57–62]. Дополнительная проблема скрывается и в предложенных формулировках вопросов (1*) и (2*). Очевидно, что оба вопроса имплицитно подразумевают отношения *нумерического* тождества, а не отношения тождества качеств, но не все теории содержат в себе столь строгое требование для нашего сохранения во времени. Поэтому вопросы (1*) и (2*) необходимо переформулировать следующим образом:

(1**) Какие требования выдвигаются к объекту для признания его личностью?

(2**) Какую степень преемственности (вне зависимости от критерия) можно считать достаточной для признания тождества двух личностей?

Такие формулировки позволяют классифицировать взгляды на личное тождество в терминах отношения степени. Задача данной работы во многом заключается в масштабировании локальной классификации М. Шехтман до уровня глобальной карты возможных подходов к тождеству личности. В своей изначальной трактовке вопрос (1) рассматривал в качестве «слабых» нарративных теорий такие, которые в качестве нарративного описания личности признавали даже небольшие, слабо упорядоченные тексты (например, полицейские рапорты и т. д.). Другими словами, чем меньше какая-то теория выдвигает требований для признания объекта в качестве личности, тем более «слабой» она является. И наоборот, если теория предъявляет большое количество требований, каждое из которых является

⁹⁰ Такая позиция вынуждает отказаться от рассмотрения достаточно сильной интуиции о связанности имеющихся у нас представлений по вопросам тождества личности и моральной ответственности. Аргумент в пользу важности подобной интуиции заключается в том, что с ее помощью также возможно создание отдельной классификации теорий тождества, см. [319, р. 77–78]. Тем не менее, цель инкорпорировать как можно большее число различных теорий вынуждает отказаться от необходимости учитывать моральные следствия из конструируемых теорий тождества.

строго обязательным, то такая теория будет оцениваться как «сильная». Для наглядности рассмотрим несколько примеров.

Локк описывает личность следующим образом: наличие тела, наличие души, наличие разума, а также способности помнить собственные ощущения и осознавать их как собственные [85, с. 387–393]. Однако его анализ личности и ее тождества фокусируется вокруг темы сознания именно по причине отсутствия особых требований к душе или телу, которые скорее сопутствуют нашей личности, но не определяют ее окончательный статус. В то время как для современных сторонников психологического подхода ни тело, ни душа не играют никакой роли, мы вполне способны представить себе в качестве личности оцифрованную версию сознания, существующую в виде компьютерного кода. Как следствие, их позицию относительно личности можно обозначить как более «слабую». Еще более «слабой» позицией можно назвать, например, взгляды Юма, отрицающего сам факт существования метафизического «Я» (Self), стоящего «за» опытом, место которого занимает то, что он называет «пучком перцепций» [161, с. 322].

Противоположные взгляды можно обнаружить в работах сторонников субстанционального подхода. Так, Р. Суинберн согласен с Локком, что для личности имеет значение и тело, и сознание, но только пока речь идет о доступных нам характеристиках души [309, р. 76–80]. Именно жесткие требования наличия у нас не только тела и разумного поведения, но также такой метафизически нагруженной субстанции, как душа, и делают субстанциональные теории наиболее «сильными» среди прочих онтологий личности. В отличие от них представители одушевленного анимализма (например, Д. Туров), не выдвигают никаких требований относительно нашего сознания, более того, для анималистов мы остаемся личностями даже в случае полного отсутствия ментальной деятельности. Для того, чтобы считаться личностью в этом случае достаточно быть живым организмом вида Homo Sapiens [266, р. 36], такое на первый

взгляд широкое требование тем не менее включает в себя ряд жестких ограничений, касающихся работы стволового мозга и др. Взгляды нарративистов были достаточно подробно проанализированы ранее; их требование к личности заключается в необходимости наличия относительно подробного описания жизни или фрагмента жизни, и хотя данную позицию можно в целом обозначить как «слабую», очевидно, что разные нарративисты выдвигают разные требования относительно содержания нарративов, что позволяет классифицировать их взгляды относительно друг друга. Что касается наиболее минимальных требований к личности, то подобную «слабую» позицию можно обнаружить в работах представителей четырехмерных онтологий, для которых личности ничем принципиально не отличаются от других объектов, существующих во времени.

Возвращаясь к вопросу (2**) следует прежде всего отметить, что определение оппозиции «сильной» и «слабой» форм тождества указывает на степень связи или преемственности, которую представители разных подходов рассматривают как приемлемую для установления самого факта тождества. Чем большее число изменений способна пережить личность без того, чтобы потерять свое тождество, тем «сильнее», согласно предлагаемой классификации, форма личного тождества. Так, с точки зрения субстанциалистов, душа не может подвергнуться никаким изменениям, это уникальная субстанция, лежащая в основе каждой отдельной личности, а потому единственным сценарием сохранения тождества является наличие той же самой нематериальной субстанции или души. Исключительная новизна идей Локка состояла именно в признании возможности изменений внутри личности без нарушения факта тождества, для этого им и вводится память в качестве необходимого критерия.

Прояснив основания предлагаемой модели глобальной классификации, следует перейти к ее наглядному представлению. В модели локальной классификации нарративных теорий, предложенной М. Шехтман, достаточно было использовать

лишь один общий спектр. Поскольку в нашей классификации онтология личности дополняется соответствующей совокупностью взглядов на ее тождество, то и ответы на вопросы (1**) и (2**) должны рассматриваться как общая система координат, образуемая двумя отдельными спектрами. В этом случае классификация сохранит свою информативность, имея дело с большим количеством философских теорий. Можно представить себе стандартный двухмерный график, где в качестве оси ординат будут содержаться «ответы» на вопрос (2**), а по оси абсцисс на вопрос (1**).

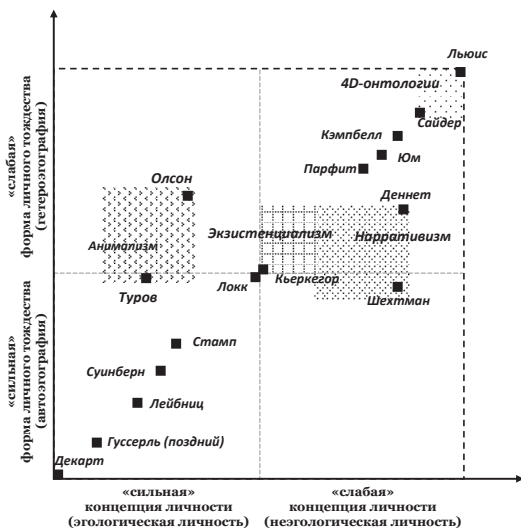


Рис. 1. Координаты взглядов философов на вопросы личности и личного тождества

Как уже было отмечено ранее, концепция личного тождества Локка хотя и является важной вехой для других исследований (которая, тем не менее, сразу же стала объектом критики со стороны Й. Батлера, Т. Рида и др.), дебаты об онтологии личности, а также изучение вопросов личного тождества активно

ведутся в настоящее время. Предложено большое количество различных трактовок личного тождества, среди которых чаще всего называются (1) субстанциональный (трансцендентальный), (2) психологический и (3) биологический подходы.

(1) Несмотря на многочисленные модернизации и большой список аргументов, субстанциональный (трансцендентальный) подход во многом основывается на представлениях о простой и неделимой нематериальной сущности — душе [308], или картезианском *cogito* [310], вследствие чего вопросы о тождестве личности либо отпадают сами по себе, либо отвергается с точки зрения Бога как внешнего наблюдателя мира, всегда знающего, какая именно личность находится «перед ним» [84, с. 240]. Подобный подход вопреки своей очевидной привлекательности прямо противоречит основному положению экзистенциальной философии (а следовательно, и любому «гибридному» подходу, в частности, разрабатываемому в данном исследовании) во взглядах на природу личности — тезису об отсутствии в ней какой-либо эссенции или субстанции, которая строго детерминировала бы все связанные с конкретной личностью реальные экзистенциальные состояния (ее переживания, действия, ценности и т. д.).

(2) Психологический подход можно лаконично представить следующим образом: личность (P2) тождественна личности (P1), если они психологически преемственны (*psychological continuity*) друг другу. Популярность данного подхода во многом объясняется источником его происхождения, впервые он был предложен родоначальником всех исследований вопросов личного тождества — Локком. Заимствуя из юридической практики термин «личность», Локк стремился доказать справедливости наказания по отношению к конкретной личности, но для этого необходимо было иметь однозначный ответ на вопрос: как связать личность (P1), совершившую преступление в момент t_1 , и личность (P2) в последующий момент времени t_2 ? В качестве такого способа, позволяющего соотносить двух,

казалось бы, разных людей, Локк выбирает критерий памяти как основание для отношения тождества личности. Предвосхищая возможные контраргументы (такие как сон, амнезия и т. д.) он трактует нашу память как способность соотносить себя со своим прошлым и сознавать совершенные там действия как свои собственные. Однако основанный на критерии памяти психологический подход даже с подобными уточнениями оставался открытым для критики. Наиболее интересным возражением считается контраргумент, предложенный Т. Ридом: допустим, что заслуженный генерал (P_{t3}) помнит о своей молодости в статусе капитана (P_{t2}) и то, как в этот период своей жизни он героически захватил вражеский флаг, однако он совершенно не помнит о том, как в школьную пору его (P_{t1}) высекли розгами за воровство яблок. Пример подобной забывчивости рассматривается и самим Локком, но при этом он уточняет, что память не является субстанцией, а значит ее «повреждение» не ведет к утрате тождества [83, с. 388], согласно же примеру Рида храбрый капитан помнит о наказании за воровство, а значит, получается парадоксальная ситуация: школьник (P_{t1}) = капитану (P_{t2}), генерал (P_{t3}) = капитану (P_{t2}), однако в то же самое время школьник (P_{t1}) \neq генералу (P_{t3}) [283, р. 397]. Этот контраргумент и ряд других возражений вынудили сторонников современного неолоккианского подхода основывать тождество личности не на смутных и хрупких связях личной памяти, но на непрерывности самих психических процессов. Проблемы забывчивости (потери памяти) и транзитивного характера отношений тождества, таким образом, остаются ключевыми для современного психологического подхода. Радикальным контраргументом против такого подхода служит, в частности, пример Гая Фокса, предложенный Уильямсом, продвинувшим дискуссии по личному тождеству намного дальше границ, намеченных первыми критиками Локка. Уильямс использовал свой мысленный эксперимент как возражение против психологического подхода, поскольку в его примере обладать воспоминаниями Гая Фокса могли одновременно сразу несколь-

ко человек (два брата — Чарльз и Роберт). Однако позднее этот контраргумент был оригинальным образом модифицирован Парфитом в интересах защиты психологического подхода.

В своих исследованиях Парфит опирается на пример так называемой «операции Уиггинса» [300, р. 22], [318, р. 50], суть которой можно передать следующим образом: мозг человека (P) делится на две части и помещается в головы двух разных человеческих тел, условно называемых по полушариям, которые им достались, «Правшой» (P₁) и «Левшой» (P₂). Мы привыкли считать, что вопрос тождества важен не только для моральной ответственности, но и для выживания личности, в таком случае можно задать вопрос: «Выжила ли личность (P)?», — который синонимичен вопросу: «Есть ли после такой операции тождественная ей личность?». Очевидно, что в такой ситуации возможны четыре ответа на данный вопрос: а) личность не выживает после «операции Уиггинса»; б) она выживает лишь как «Правша» (P₁); в) она выживает лишь как «Левша» (P₂); д) она одновременно выживает и как «Правша», и как «Левша» (P₁ + P₂). Ответ (а) означал бы постановку знака равенства между смертью в обычных обстоятельствах и обстоятельствах «операции Уиггинса», однако если рассматривать подобную операцию по пересадке мозга с точки зрения успешного сохранения всех воспоминаний и привычек, присущих личности (P), такой ответ был бы абсурдным. Если в случае «операции Уиггинса» происходит успешный перенос психики, характера и воспоминаний личности (P) из одного тела в другое, как мы можем говорить о смерти? Проблема с ответами (б) и (в) заключается в том, что в нашем распоряжении не может быть очевидного критерия для выбора одной-единственной из двух идентичных друг другу личностей — «Правши» (P₁) и «Левши» (P₂). Поэтому нам не остается ничего иного, кроме как принять ответ (д), признав вслед за Парфитом, что мы выживаем как две отдельные личности сразу. Подобный ответ кажется нам контринтуитивным, ведь мы привыкли полагать тождество как отношение

«один-к-одному» (что, например, происходит при «обычной» пересадке мозга без его деления на полушария). Однако именно этот ответ позволяет снять контраргумент Уильямса, поскольку он демонстрирует, что именно в случае психологической преемственности способно служить критерием тождества личности, показывая нам, что искомое тождество может быть отношением «один-ко-многим» (one-many relation). Основное возражение здесь, как считает Парфит, заключается в нашей приверженности идее выживания, требующей «сильной» формы тождества личности, поскольку такая идея тесно связана с идеей важности личности. Но каким образом можно доказать обратное? Очевидно, что локкианская личность желает своего выживания, поскольку полагает, что будущее выжившей личности будет *ее* собственным будущим, также как посредством памяти этой личности принадлежит *ее* прошлое.

Рассматривая выживание личности как вопрос отношения «один-ко-многим», Парфит и С. Шумейкер [301] предлагают обратить внимание на особый вид памяти, которая способна хранить воспоминания, не являющиеся *моими собственными*, обозначая его как квази-память или q-память. Если мы можем допустить, что личность знает о возможном наличии у нее подобных воспоминаний, она уже не будет воспринимать все реально имеющиеся у нее воспоминания как свои собственные. Обращаясь к таким воспоминаниям, личность, как пишет Парфит, будет способна осмысленно произнести: «Кто-то, — вполне вероятно я — сделал это» [114, с. 99]. Возможно, что именно так «Правша» (P_1) и «Левша» (P_2) будут оценивать действия своей «донорской» личности (P). Наряду с подобными q-воспоминаниями они также будут обладать и q-намерениями, которые они, вполне возможно, будут намереваться осуществить в своем будущем. Например, одна из личностей-наследников «Правша» (P_1) продолжит карьеру философа, а другая — «Левша» (P_2), напротив, поступит на медицинский факультет. Оба случая будут продолжением жизни «донорской» личности (P), развет-

вленная структура психологической преимущества позволит выжившим личностям (P_1 и P_2) унаследовать определенные черты личности (P), являясь при этом отдельными от нее существами в смысле отношений тождества. Выживание личности, рассматриваемое как отношение q -памяти и q -намерений между двумя и более личностями, является идеальным способом продемонстрировать более гибкую «слабую» форму тождества личности. Отрицание важности личности⁹¹ позволяет нам рассматривать свои предшествующие и последующие состояния не просто по отношению к себе самим, но как вполне самостоятельные личности, с которыми я могу частично совпадать (т. е. мы могли бы осмысленно сказать о них — «одно из моих прошлых/будущих „Я“») или же различаться кардинально (в случаях, когда речь идет об «одном из моих далеких „Я“», «едва ли „Я“» и т. д.). Такую «слабую» форму тождества нельзя анализировать как более привычные нам «сильные» формы, скорее здесь речь идет о том, что мы могли бы назвать «выживанием», понимаемым как *отношение степени* между двумя и более численно несовпадающими личностями⁹². При этом ключевыми экзистенциальными переживаниями для таких личностей станут разнообразные q -перцепции. Иными словами, личность здесь может быть представлена как ряд сменяющих друг дру-

⁹¹ Тезис о том, что тождество личности не важно для ее выживания, выдвинутый Парфитом, иногда даже позволяет критикам рассматривать его как представителя отдельного нигилистического направления в рамках психологического подхода к вопросам тождества личности, например, см. [34]. Хотя это и противоречит во многом оригинальной позиции самого Парфита, согласно которой «весь наш опыт можно было бы попытаться представить полностью “безличным” образом. Я не стану здесь этого делать. Я лишь попытаюсь описать способ мышления о нашем собственном тождестве во времени, который является более гибким и менее вводящим в заблуждение, чем тот способ, который мы привычно используем сейчас» [114, с. 100].

⁹² Парфит рассматривает различные варианты подобных q -отношений, например, см. [114, с. 100].

га аффектов, и вопрос о тождестве обладающей ими личности будет означать вопрос степени их сохранения, позволяя говорить о «слабой» форме личного тождества (и, соответственно, присутствующей за счет них неэгологической личности) по отношению к «нашим» впечатлениям, показывая также, что даже вечно меняющийся пучок перцепций Юма может наследоваться неэгологическими личностями в качестве своих q-аффектов.

Мысленные эксперименты Парфита, безусловно, являются яркими иллюстрациями многих наших интуитивных представлений о себе, но следует понимать, что они скорее относятся к области научной фантастики, чем к действительным возможностям нашего существования. Экзистенциальная ценность подобных мысленных экспериментов заключается в том, что они открывают нам понимание человеческой личности как аутентичного проекта, поскольку в ситуациях «смерти» части проекта, т. е. закрытия одних актуальных возможностей ради других, мы не можем говорить о «смерти» личности, поскольку в каждом своем жизненном проекте она в определенной степени всё же выживает. К таким выводам подталкивает и позиция самого Парфита, для которого вопросы личности и личного тождества являются составной частью его оригинальной моральной философии. Парфитианская личность сохраняет подобие тождества за счет заботы о будущем своих психологически преемственных личностей. Следует заметить, что «сильная» форма тождества (как отношение «один-к-одному»), предложенная Локком, прежде всего ориентируется на справедливость наказания⁹³, а значит, локкианская личность должна заботиться о *себе* самой, разделяя принцип рационального эгоизма. Однако если отсут-

⁹³ Связь феноменов памяти и наказания совершенно независимо от Локка подчеркивалась в работах Ницше. Анализируя закрепленную в Римском праве возможность физического насилия над должником, он указывает на лингвистическое происхождение ключевого для морали понятия «вины» (Schuld) от слова «долги» (Schulden). Благодаря этому справедливость и стала пониматься как нечто, что может быть «оплачено», например, через наказание преступника, см. [106, с. 442–450].

ствуется метафизическое основание в виде эгологической личности, обладающей подобной «сильной» формой тождества, рациональный эгоизм теряет свою привлекательность. Взамен мы получаем особого рода альтруизм: личность должна заботиться о том, чтобы в будущем выжил кто-то похожий на нее саму, как если бы это был ее собственный жизненный проект в будущем⁹⁴.

Предложенный вариант расположения конкретных исследователей и их теорий тождества личности на представленной схеме является лишь предварительным. Тем не менее хотелось бы рассмотреть возможные возражения, а также показать дополнительный эвристический потенциал такой классификации.

Наиболее очевидным возражением является критика расположения мыслителя X относительно одной из двух осей, а значит и относительно других исследователей. В качестве контраргумента можно указать на потенциально возможный кумулятивный эффект предлагаемой классификационной модели. Другими словами, чем больше исследователей и теорий тождества личности будет охвачено координатной схемой, тем точнее получится «настроить» расположение каждой конкретной фигуры.

Прежде чем перейти к выводам, хотелось бы отметить одно не самое очевидное преимущество, которое содержит данная классификация. Предложенную координатную схему можно использовать в том числе и для описания взглядов тех исследователей, которые напрямую не занимались вопросами тождества личности, хотя многочисленные историко-философские реконструкции (часть из которых уже были приведены ранее) позволяют говорить о комплементарности их взглядов либо о наличии в их исследованиях ретроспективных контраргументов.

⁹⁴ При таком рассмотрении разветвленная структура психологической преемственности будет соответствовать разнообразным жизненным проектам, которые либо близки к осуществляемым мной, либо предельно от них далеки. Также подобный взгляд позволяет решить вопросы автоэгографии в работах Кьеркегора: его личности-авторы легко могут быть обозначены по степени близости/дальности от его собственной «донорской» личности.

тов против определенных взглядов на личность и личное тождество.

В заключение следует отметить наиболее важные тезисы данного параграфа⁹⁵:

1) в аналитической философии содержится «слабая» (неэгологическая) концепция личности (Юм, Витгенштейн), которая обладает лишь «слабой» формой личного тождества, развиваемой в рамках ориентированной на понятие выживания психологической теории личного тождества (Парфит, Шумейкер);

2) экзистенциальное понятие аутентичности (Кьеркегор, Ницше, Хайдеггер) может быть совместимо с подходами, основанными на «слабой» (неэгологической) концепции личности, обладающей «слабой» формой личного тождества, которая, в свою очередь, согласуется с некоторыми существующими этическими подходами, в частности, с либертарианской теорией изначального действия (Кейн);

3) нарративный подход (понятый как автоэгография) несовместим с экзистенциальным понятием аутентичности, по причине лежащих в его основаниях представлений о грамматической природе «Я» (вскрытых и проанализированных Ф. Ницше и Л. Витгенштейном);

4) «Гибридный» подход к вопросам личности и личного тождества, сочетающий в себе отдельные элементы экзистенциаль-

⁹⁵ Несмотря на важность феномена телесного в экзистенциальной философии, следует особо подчеркнуть, что биологическая теория личного тождества имеет слишком мало общего с аутентичным проектом существования человека. Остается лишь добавить, что важность тела заключается в скорее в заботе о своем теле, которое личность будет склонна осуществлять в большинстве из возможных проектов, в рамках данной работы не будет рассматриваться то, насколько подобная позиция близка к проектам общего биолого-психологического подхода, например см. [128], [299]. В связи с этим хотелось бы отметить критику анимализма (как онтологии личности, подразумевающей биологический взгляд на тождество) с точки зрения неолоккианского (психологического) подхода к тождеству личности, см. [276, р. 92–94], [272].

ной и аналитической философий, способен успешно бороться против возражений из разных дисциплинарных областей философии (метафизика, этика, теория действия и др.) относительно возможности существования и выживания «слабых» (неэгологических) личностей.

Таким образом, представление о личности в рамках «гибридного» аналитико-экзистенциального подхода успешно демонстрирует свой эвристический потенциал и состоятельность при решении одной из ключевых проблем личности — вопроса о ее тождестве. Дальнейший анализ свойств и характеристик «слабой» (неэгологической) личности будет осуществляться исключительно в рамках разработанного «гибридного» подхода.

§ 2. Соотношение личности и истины: публичное vs. приватное

Ранее уже отмечались вопросы, касающиеся различия между фактуальными (публичными) и аутентично-экзистенциальными (приватными) формами личностного знания, теперь следует задаться вопросом: может ли «гибридный» подход к «слабой» (неэгологической) личности предложить общий эпистемологический критерий их различения? Ближе всего для подобных целей подходит взгляд, согласно которому творчество Ницше следует рассматривать как специфическую разновидность американского прагматизма, особенно в вопросах природы и критерия истины. Однако подобная несомненно редуccionистская позиция, обладая рядом преимуществ, упускает многие значимые особенности ницшеанской (и шире — всей экзистенциальной) теории истины. И хотя взгляды Ницше действительно близки американскому прагматизму, между их представлениями, как будет ясно позднее, существуют значительные противоречия.

Здесь следует подробнее остановиться на прагматической теории истины. Подобно другим концепциям, понятие истины в ней выражается через сторонний эпистемологический процесс [77, с. 59], а точнее — через полезность высказывания для жизни. С точки зрения ранних прагматистов, современная им философия оторвалась от реальности и превратилась в исключительно академическую деятельность (аналогично тому, как в наше время обвиняют аналитическую философию [50]). Противопоставляя себя данной традиции, в центр изучения они поставили экзистенциальные проблемы человека (the problem of living). Соответственно, определение истины (например, в изводе У. Джеймса) опиралось именно на требование полезности; истина для прагматиста, как он сам пишет, «становится общим названием для различных определений работающих ценностей нашего опыта» [231, р. 68], т. е. указанием на то, во что нам следует верить [231, р. 77]. И действительно, Ницше неоднократно высказывался против трактовки разума и логики как средств достижения истины, а не способов полезного взаимодействия с миром [105, с. 328]. Аналогично этому у прагматистов можно обнаружить почти синонимичные суждения касательно наших систем анализа и восприятия: «Мы сами, по нашей воле, дробим неопределенный поток нашего восприятия реальности на вещи» [231, р. 254]. И Ницше полностью согласен с Джеймсом: «Мы все время оперируем вещами, которые не существуют — линиями, поверхностями, телами, атомами, членимым временем, членимым пространством» [105, с. 553]. Несмотря на всю схожесть этих мыслей, разница слишком быстро бросается в глаза: пока один из основателей прагматизма рассуждает, что мы можем представить звезду Давида как два треугольника или шестиугольник [231, р. 253], Ницше уже во всю спешит заявить, что мы представляем себе «треугольники» вообще, равно как и их «линии» [105, с. 373]. Хотя оба убеждены в полезности как критерии для дальнейшей редукции, взгляды американского философа куда менее радикальны, он не доходит до уровня, про

который можно сказать, что «вещи не останутся, потому что вещьественность лишь присочинена нами» [105, с. 315]. В данном высказывании Ницше можно обнаружить отголоски проблематики уже неопрагматистов конца XX-го века, а именно дискуссии по вопросам реализма и антиреализма, которую многие привычно связывают с именами Х. Патнэма и Рорти.

По мнению сторонников Рорти, слабость реализма состоит в поддержании изжившего себя «мифа о Данном», то есть представления о некоем привилегированном доступе к реальности, которым мы якобы обладаем помимо доступа к различным словарям описания мира. Поэтому в рамках стремления уйти от понятий «объект» или «факт» в область лингвистических конвенций они предлагают «отказаться от <...> идеи „репрезентации“ — отображения языком некоей внешней экстралингвистической реальности, — призыв, по сути означающий, что мир состоит лишь из элементов языкового опыта и не из чего более» [100, с. 50]. Но данный языковой опыт не является чем-то субъективным, напротив, это некий коллективный опыт, знание, основанное на взаимном доверии и согласии собеседников [290, р. 166]. Данное требование опирается на отрицание языка как силы, формирующей реальность из чего-то, что ею не может быть названо [288, р. 5]. И хотя противостоящий такой позиции Патнэм соглашается, что у нас нет доступа к «неконцептуализированной реальности», из этого, по его мнению, еще не следует, что мы не описываем вещи так, как они есть [281, р. 297]. С его точки зрения, попытка свести истину к солидарности является лишь переформулировкой солипсизма, который теперь только использует категорию «Мы» [280, р. 73]. Более того, предполагаемая прагматизмом фаллибилистская установка, кажется, исходит из противоположного: из готовности пересматривать общепринятые аксиомы. Несмотря на то, что, безусловно, настаивал на том же самом, он ни в коем случае не рассматривал предельную истину как цель для опровержения коллективного знания. Несомненная схожесть его широко известного учения

о перспективизме и рортианского дискурсивного релятивизма (сюрреализма) и позволяет многим, включая самого Рорти, поставить знак равенства между идеями немецкого филолога и представителей американского прагматизма. Однако здесь можно привести целый ряд возражений.

С самого начала появляются возражения к трактовке теории истины как некоего интерсубъективного согласия [118, с. 233–234]. Предлагаемое Рорти понимание согласия скорее основывается на примате внелингвистических характеристик, а не на рациональности индивидов, но даже в таком варианте оно всё еще представляет собой критикуемый им здравый смысл, пусть и в несколько усложненном виде. Здесь отчасти и проявляется ницшеанский прагматизм — здравый смысл представляется ему заблуждением, хотя и рассматривается им как нечто полезное или даже необходимое [105, с. 304]. В дальнейшем ситуация усложняется: как уже указывалось ранее, как таковой здравый смысл является лишь одной из возможных трактовок, но будучи оценочной нормой, он исключает любую другую интерпретацию мира [44, с. 96]. Так, с точки зрения здравого смысла, кооперация с окружающими несет большие прагматические дивиденды, но Ницше со свойственным ему пафосом отвергает эту возможность. Особенность его прагматизма (как и его пафоса) содержится в установке на преодоление среднего человека, даже если результатом такого преодоления становится общественное порицание [108, с. 328–334]. Стоит ли говорить, что «преодоление человека нигде так не заметно, как в преодолении языка»⁹⁶ [126, с. 25]? «Рортианские» интерпретации, сводящие истинное к договору, лишают мир того, что может быть в него «привнесено» яркими мыслителями с их уникальными

⁹⁶ Это связано с ницшеанским пониманием языка, о котором уже ранее шла речь в параграфе 2.1. Здесь мы ограничимся замечанием, что взгляд на связи представлений о «Я» и языковой системы активно развивается социальными конструктивистами, среди которых можно выделить Дж. Мида [255, р. 173–178], Р. Харре [214].

словарями. Но что же делает их словари уникальными? Для этого следует рассмотреть еще один концепт, который Рорти встраивает в ницшеанскую философию — понятие метафоры.

Рорти уделяет большое внимание высказыванию Ницше, в котором истина трактуется как «подвижная армия метафор» [123, с. 39], увязывая его с представлениями о метафорах Д. Дэвидсона. На первый взгляд подобное сравнение действительно кажется очень соблазнительным. В работе с говорящим названием «Что значат метафоры?» («What metaphors mean?») Дэвидсон определяет метафоры как способ употребления языка (1), не несущего за собой никакого дополнительного значения, кроме буквального смысла включенных в метафору слов. (2) При этом утверждается, что данный способ обладает способностью раскрывать «новые» свойства предметов или явлений, выполняя роль некой «линзы или решетки, через которую мы рассматриваем релевантные явления» [195, р. 45]. Такие свойства (3) не являются пропозициональными, что важно, поскольку буквальный смысл метафоры оказывается или очевидно ложным, или абсурдно истинным. Метафоры не обладают собственным значением, их влияние является не семантическим воздействием, подобным удару или поцелую, чья задача — оценить некоторый факт, не замещая его. Они не передают содержание факта по некоторому каналу от нас другому человеку, именно это изъятие из метафор надежд на сообщение чего-то «более истинного» и сблизжает идеи прагматистов с позицией немецкого философа.

Хотя Ницше определенно поддержал бы позицию (1), можно смело утверждать, что это скорее парадоксальное подтверждение различия их позиций. Согласно его мысли, метафоры не имеют дополнительного значения и не открывают никакой «новой истины», потому что сами находятся в основе любой имеющейся у нас «истины». Высказывание об истине как об «армии метафор» следует рассматривать не как определение истины, но как императив по отношению к связке метафора – истина:

только наличие у нас метафор вообще позволяет нам говорить о такой метафоре, как истина. Таким образом, Ницше согласился бы с (3), лишь сделав уточнение, что у нас вообще нет непропозициональных суждений. Как уже было указано при анализе идей У. Джеймса, любой наш «факт» (равно как и любая «вещь» или «объект») является такой же сеткой (2), на которую мы впоследствии лишь накладываем еще одну. Здесь можно возразить, что это, опять же, делается исключительно в целях полезности. Однако, как отметил еще А. Нехамас: «Ницше утверждает, что многие самые главные человеческие убеждения являются ложными... [и] некоторые из них даже принесли нам пользу. Но он никогда не утверждал, что их польза делает их истинными» [261, р. 55]. Тогда возникает вопрос: как используются метафоры?

Поскольку мир нашего языка — единственный доступный нам мир, то нам следует позаботиться о его границах. Скажем, делая аналогию еще более очевидной, следует перейти к иной языковой игре, в которую будет включен словарь, отличный от остальных. В наших силах на уже «мертвые» метафоры окружающей нас действительности (т. е. поддерживаемые здравым смыслом устоявшиеся понятия и представления) накладывать некую «сетку» из «живых» метафор, даже если это деформирует сложившуюся структуру реальности. Такое понимание метафор позволяет использовать их не только как средство влияния на собеседников, но и как средство перехода между языковыми играми [131]. В так понятом производстве метафор, однако, не стоит усматривать какие-то сознательные побуждения, тем более — стремления к истине в ее научном смысле. Напротив, если согласиться с Ницше, что наука есть лишь форма здравого смысла, тогда роль метафоры — это быть средством смены языковой игры с целью преодоления навязчивого погружения в мир, созданного обыденным языком⁹⁷. Следующую цитату стоит при-

⁹⁷ Схожие взгляды высказывает Н. Гудмен, когда отмечает, что «буквальный смысл слова классифицирует объекты, а метафоры осуществляют их новую классификацию» [41, с. 199].

вести практически без сокращений: «Мне здесь нет никакого дела до противоположности между субъектом и объектом: это различие я предоставляю теоретикам познания, которые запутались в сетях грамматики (народной метафизики). <...> У нас ведь нет никакого органа для познания, для “истины”: мы “знаем” (или верим, или воображаем) ровно столько, сколько может быть полезно в интересах людского стада <...> — и даже то, что называется здесь “полезностью”, есть в конце концов тоже лишь вера, лишь воображение...» [104, с. 676]. Из этой фразы становится очевидно, что отказ от некоторых из наших метафор (субъект и объект) ведет к утрате возможности познания, как мы его понимаем, а в этом нет ничего прагматически выгодного, поскольку именно на вере в познаваемость мира и хранится большая часть наших убеждений⁹⁸. Ницше, таким образом, не придерживается прагматической теории истины, в том числе и в широком смысле; его позиция заключается в том, что понятие истины используется для именованя фикций, пусть даже полезных в повседневной жизни. Ответом на сомнения Рорти в том, что фикция может быть полезна для кого-либо, могло бы быть следующее: она полезна для стремящегося к счастью большинства, даже если это большинство вслед за рортианцами отвергает корреспондентную теорию истины. Такая трактовка языка позволяет нивелировать разницу между реалистами и антиреалистами: тогда как для первых наш образ мысли ограничивается неким действительным миром [279, р. 19], для вторых на него влияет исключительно социальная среда [290, р. 449]. Не без свойственных ему иронии и афористичности, Ницше мог бы заметить, что эти позиции синонимичны друг другу: огра-

⁹⁸ Дьюи в своей работе «Поиск достоверности» рассматривает большую часть философии с ее поиском абсолютно достоверного знания как попытку избежать неопределенности практического действия [194, р. 31–52]. Отдельно добавим, что подобная достоверность основывается на языковых практиках (см. сноску 83), особенно на тех из них, что участвуют в формировании «Я-свойства» личности.

ничения нашего мира и есть ограничения нашей социальной (лучше сказать даже социально-языковой) среды, и наоборот. Другими словами, язык изначально «сконструирован» для ограничения мира. Именно поэтому вопрос истины для него — это не вопрос пользы или соответствия чему-то, но вопрос влияния, оказываемого на нас нашими «истинами» [207, р. 88]. Истина, если так можно выразиться, — это метаметафора, которую мы используем для работы метафор, привычных нам.

Подобное отрицание эпистемологических и онтологических значений истины позволяет указать на схожесть ницшеанских позиций с дефляционистскими теориями, в которых понятие истины имеет отношение исключительно к области лингвистического использования и не обладает метафизическими основаниями. В отличие от теорий, которые по аналогии с теорией личности можно назвать субстанциональными, в рамках дефляционизма истина либо рассматривается как свойство в очень ограниченном смысле, либо не рассматривается как свойство вообще [79, с. 14]. В общем виде схема истины, по мнению сторонников данной теории, будет выглядеть следующим образом: (DT) <р> истинно \equiv р. Данная схема также соотносится с соответствующей теорией референции [170], если мы говорим об истине как об отсылающем к чему-либо высказывании. Но к чему именно оно отсылает? Очевидно, что одним из условий сохранения возможности перехода от левой части схемы к правой является готовность самого говорящего к подобному рода переходу, другими словами, он должен знать, что выражение слева является именем выражения для правой части схемы [78, с. 36]. Это требование можно назвать «прагматическим» или точнее прагматико-семантическим, и, несмотря на используемые ярлыки, такое требование ближе к теории значения как употребления Витгенштейна (в частности, это проявляется в критике понятия индивидуального языка и возможных ошибок говорящего [71]), а не к развиваемой Ницше теории истины. И хотя схема DT работает вне зависимости от наличия субстанциональный

истины, это возражение может быть дополнительно усилено. Если высказывание не может отсылать нас к некому факту, которому эта истина была бы свойственна, единственное, к чему оно может отсылать, — это к самому говорящему. В рамках дефляционизма свойство истины относится не к объекту, но к субъекту познания, иными словами, к личности⁹⁹.

Естественно, Ницше не использовал, да и не мог использовать схему ДТ или логическую формулу Т-предложений; однако само представление об истине как об оценке, как о вере (понятным образом не связанной с познанием) в то, что нечто устроено так, а не иначе¹⁰⁰ [105, с. 289, 365], позволяет рассматривать его как представителя этой группы теорий. В рамках дефляционизма действительно можно выделить теорию, которая не только не использует схему ДТ, но также содержит в себе прагматико-семантическое требование, — это теория экспрессивизма. В этой теории понятие истины означает лишь согласие говорящего с тем, что было высказано. Помимо очевидной близости идеям Витгенштейна, она также полностью комплементарна идеям Ницше. Это вновь возвращает нас к понятию аутентичности, характеризующему определенное рода существование (форму жизни) как проект самого себя. Ранее уже упоминалось, что в случае спорной ситуации действия личности не будут строго случайными (как, например, настаивали критики либертарианской теории Кейна), но будет сделан выбор на основании выбранного ею аутентичного проекта (ср. с [220]). Отвлекаясь здесь от хитросплетений в дискуссиях о свободе воли, нам следует задать вопрос: а верен ли совершаемый личностью выбор?

⁹⁹ Взгляды неоэкспрессивистов возвращают нас к трактовке метафоры как средства выражения, лишь заменяющего некое значение, поскольку к выражению состояний индивида они среди прочего относят крик от боли и тому подобные нетипичные средства коммуникации, см., например, [209], ср. также с комментарием П. Ф. Стросона о том, что высказывание предиката истинности подобно киванию головы [307, р. 95].

¹⁰⁰ Схожие взгляды можно обнаружить в работах русских экзистенциалистов, например, см.: [13, с. 235], [156].

Верен ли выбранный личностью проект как таковой (например, выбор в качестве своего основного вида деятельности философии, а не медицины)? «Гибридный» взгляд с позиций экспрессивизма и теории истины Ницше указывает нам, что единственным источником подобного рода истинности может служить исключительно сама личность. Именно ее приватные переживания, несмотря на их хрупкость и возможность их утраты, являются наиболее сильными, яркими, имеющими на нас наиболее воздействие состояниями. Убеждения в истинности каких-то вещей, например, согласно Юму, имеют чувственную природу, они основаны на логике куда меньше, чем привыкли думать; вероятнее, что их причина в ярких переживаниях перцепций [161, с. 179–181]. Именно в подобном (личностном) смысле говорит об истине Кьеркегор, парадоксально утверждая, что в своей субъективной страсти личность истинна, «даже если относится к чему-то неистинному»¹⁰¹ [66, с. 216]. С другой стороны, личность, находящаяся в постоянном становлении, будет неизбежно менять или корректировать свои проекты, и, следовательно, здесь можно возразить, будут ли аналогичным образом меняться и ее субъективные истины? Однако разве это не самое привычное из того, что происходит с нами? Суть подлинных истин, а также возможных воспоминаний о них как раз и заключается в их неизбежной изменчивости, поскольку никто, включая меня самого, не может сказать, что я в точности испытывал в некий момент времени *t*. Именно это обстоятельство и является основанием для изменений проектов личности, т. е., пользуясь терминами Парфита, для потенциальных переходов от условного «Я» к «почти-не-я-потомку». Подобие тождества сохраняется

¹⁰¹ «Христианство основано не на исторической истине, оно дает нам (исторический) пересказ и прибавляет: теперь верьте! Но не рассказу, который якобы есть историческое повествование; нет, верьте всему, и к этому должна сводиться ваша жизнь. Вот послание — и воспринимайте его иначе, нежели прочие исторические послания. У него особое место в вашей жизни. — и в этом нет парадокса» [23, с. 441–442].

только в случае определенного проекта личности, который оказывается совершенно невозможен без ярких, аутентичных переживаний. Это обстоятельство удачно подчеркивает Д. Г. Грей (американский переводчик текстов Хайдеггера), когда, анализируя истину в экзистенциализме, определяет ее следующим образом: «[это] не что-то скованное цепями логики или концептов. Это способ поведения или бытия. Экзистенциально быть — значит быть в истине» [39, с. 36], ср. с [90, с. 98–102]. Отметим, что здесь под «способом» поведения имеется в виду не некий конкретный вид деятельности, которым занимается человек, но само отношение человека к этому виду деятельности, его особое (приватное) восприятие этой деятельности. Дальнейшие уточнения подобной позиции, хотя и не без доли иронии, приводят нас к мысли о той настойчивости, с которой экзистенциалисты отстаивают важность феноменальных квалиа как ключевых составляющих нашего сознания.

Согласно одному из общих определений, квалиа есть распознаваемые качества объекта, которые при этом не являются свойствами самого объекта (см., например, [55, с. 123]). В одной из самых известных и цитируемых работ Нагеля «Каково быть летучей мышью?» (любопытно, что в самой статье слово «квалиа» не используется) на примере летучей мыши убедительно доказывается, что несмотря на знание работы механизма восприятия летучей мыши мы всё еще не способны описать подобный опыт от первого лица [259]. Наличие у личности сознательного опыта — это наличие чего-то, что значит быть именно этой личностью. Иными словами, хотя мы на примере эхолокатора и представляем себе систему восприятия летучей мыши, мы не можем достоверно описать то, как именно *она* видит объекты в пространстве. И это происходит не в силу недостаточности наших (фактуальных) знаний¹⁰², но в силу разли-

¹⁰² Как это убедительно доказывается в другом классическом мыслительном эксперименте — черно-белой комнате Мэри [230].

чий между языковыми практиками, на которые указывал еще Витгенштейн. Сказанное об ощущении в третьем лице — это всегда лишь описание, в то время как говоря о нем же в первом лице мы *высказываемся* [260]. Когда человек говорит, что ему больно, мы склонны считать это истинным во многом из-за имеющийся у него (логически, или эмпирически) привилегированной позиции первого лица. Таким образом, здесь появляется очевидный «объяснительный разрыв» [245] между экзистенциальными («как?») и объективными («что?») фактами нашего существования. Данные выводы заставляют нас вернуться к введенному ранее различению гетеро- и автоэго-графии, чтобы избежать возможных возражений.

Одним из очевидных направлений критики будет следующее: если описать квалиа или экзистенциальную истину можно только от первого лица, то в таком случае правильным способом описания личности будет нарративная стратегия, в которой факт необходимого существования этой личности неизбежно подчеркивается, т. е. автоэгография. Ответ на подобную критику дает уже сам Т. Нагель, когда уточняет, что подобный опыт квалиа не является собственностью его владельца. Кроме того, возражение к этой критике можно представить как развернутый комментарий к исследованиям Л. Витгенштейна: «Я-свойство» (а точнее, референция к самому себе как говорящему) является необходимой частью только лишь для публичного дискурса, в котором описывается какой-то аспект моего опыта, и оно совершенно отсутствует в ситуации приватного высказывания. Например, если мне больно, мне достаточно лишь сказать слово «болит», и данное, казалось бы, безличное описание не требует никакого дополнительного указания на меня самого, моему собеседнику и так будет понятно, о ком именно это говорится. Возникающая сложность с таким пониманием связана в первую очередь с имеющимся у нас убеждением, что любые характеристики

меня как личности (опыт, чувства, воспоминания и т. д.) являются *моими* и напрямую относятся к *моей* личности, ср. с [248, р. 14–51]. Однако, как показывает «гибридный» экзистенциально-аналитический анализ, можно представить ситуации, в которых это убеждение оказывается ложным. Описание личности в рамках гетероэгобиографии имеет некоторую схожесть с аргументом «затухающих квалиа» Д. Чалмерса¹⁰³, действительно, по ходу осуществления проекта личности ее квалиа могут меняться самым существенным образом, но это говорит лишь о том, что ее опыт может быть представлен как ряд сменяющихся друг друга впечатлений (как и настаивал

¹⁰³ Суть этого аргумента можно кратко изложить следующим образом. Допустим, существует личность с нормальным опытом квалиа и у нее имеется двойник — организм, у которого отсутствуют квалиа, однако вместо привычных нам нейронов головного мозга у него система из микрочипов, которые выполняют их работу. Далее представим операцию, которую проводят над этой личностью, а именно постепенно заменяя ее нейроны на микрочипы, как у ее двойника, в процессе такой операции качественный опыт личности будет меняться в сторону его двойника с отсутствующими квалиа. Например, его восприятие яркости какого-либо цвета будет затухать вплоть до определенного момента, когда останется произвести всего одну последнюю замену единственного элемента, которая превратит личность в полную физическую копию своего двойника. После того как мы произведем окончательную замену, эта личность должна потерять весь свой качественный опыт. Однако она будет оставаться собой на всем протяжении замены нейронов на микрочипы. Например, если она будет осознавать себя в процессе операции, она сможет судить о красном цвете в палате, хотя и будет говорить об изменениях в его восприятии. Если же подобный функциональный двойник был примером личности с инвертированными квалиа, первоначальная личность, пройдя все стадии трансформации, подойдет к моменту, когда замена одного элемента приведет к переключению его качественного опыта на опыт двойника. Этот аргумент призван демонстрировать абсурдность вывода о природе квалиа как опыта, который заключается в том, что качественные характеристики могут постоянно меняться в нашем сознании без того, чтобы мы обращали на это свое внимание [55, с. 147–150], ср. с [155, с. 314–341].

Д. Юм), которые вовсе не обязательно объединены общим метафизическим «зонтиком» — личностью. Именно по причине постоянно меняющихся квалиа, в силу меняющегося опыта и отношения к себе как к аутентичному проекту подобная неэгологическая форма нарратива не может служить надежным критерием для тождества личности (особенно в том случае, когда тождество понимается ультимативно, как это принято в «сильных» эгологических концепциях личности). В таком случае проживаемый опыт имеет куда большую важность, чем сама личность, которая связана с этим опытом, поскольку для нее будет лишь меняться истинность тех или иных «фактов» ее существования¹⁰⁴. Подобная хрупкость аутентичных перцепций, как уже отмечалось ранее в критике нарративного подхода, понимаемого как автоэгография, не позволяет личности ретроспективно оценивать свой прежний опыт. Любая попытка его описания будет исчерпываться фактическими данными, имеющими заведомо публичный, упрощенный характер¹⁰⁵. Опираясь на все это, мы можем теперь выстроить общие схемы описания личностей в таких нарративных стратегиях, как гетерозэгография и автоэгография (см. табл. 1).

В заключение следует отметить, что данная таблица является эвристически ценной иллюстрацией двух нарративных

¹⁰⁴ Подобный взгляд очевидным образом проблематизирует связь между личностью и ее опытом в силу принципиальной изменчивости этих феноменов. Поэтому (хотя и по несколько другим соображениям) следует согласиться с тезисом об отсутствии эпистемологически привилегированной позиции первого лица (данная тема широко освещена в аналитической философии, например, см.: [211], [273]).

¹⁰⁵ Подобные фактуальные формы опыта хотя и обладают важностью для самой личности, однако, как это было, например, продемонстрировано в мыслительном эксперименте с «машиной личного опыта» Р. Нозика, действительно важным является не само *наличие* опыта о чем-то, но его аутентичное переживание личностью [113, с. 68].

стратегий, возможных при описании личности¹⁰⁶. Первая из них (гетерозография) представлена в рамках «гибридного» подхода, вторая (автоэзография) — нарративным подходом к вопросам тождества личности¹⁰⁷. Эвристический потенциал и состоятельность «гибридного» подхода раскрывает себя не только в самой возможности существования «слабой» (неэгологической) личности, но и в очевидных преимуществах описания такой личности, понимаемой как череда отдельных состояний и переживаний, в отличие от более привычного представления о ней как об особом рода сущности, которая характеризуется субстанциальностью и единством.

¹⁰⁶ Значимость описания абстрактного объекта (реки или личности) для установления отношений тождества подчеркивается У. В. О. Куайном (продолжающим аргументацию Юма). Он утверждает, что условное тождество абстрактных объектов во многом схоже с «сильной» формой тождества единичных сущностей. Другими словами, восприятие личности как чего-то тождественного наследует нашей социальной привычке фиксировать тождество физических объектов [73].

¹⁰⁷ Близость нарративного подхода к вопросам личного тождества и субстанциональной (трансцендентальной) концепции личности во многом связана с полаганием некоей сущности, субъекта или души, с одной стороны, и центра нарративной гравитации — с другой. Между ними действительно имеются очевидные расхождения, но, как демонстрирует в своих работах Д. Захави, их общий подход к личности во многом объясняется их тесной связью с языковой грамматикой, с понятием «Я-свойства», которое является ядром обоих подходов (во многом это связано с локкианским пониманием личности, которое почти напрямую заимствуется в нарративном подходе). Дополнительным возражением против их отождествления можно считать тезис «ориентированности личности на прошлое» (табл. 1), поскольку одним из основных требований к автоэзографии является «телеологическая направленность». На это можно ответить, что подобное требование необходимо для существования рассказа о личности, однако в нем не может рассказываться будущее личности, но могут только лишь делаться предположения о ее дальнейшей жизни. В рамках излагаемого личностью нарратива ее будущее «Я» не может радикально отличаться от ее текущего «Я» (впрочем, обратное вполне возможно).

**Общие схемы описания личностей в нарративных стратегиях
(гетерозография/автозография)**

| <i>Гетерозография</i> | <i>Автозография</i> |
|--|--|
| «Слабая» концепция личности (не требуется говорить о «Я») | «Сильная» концепция личности (важность «Я-свойства» самоочевидна) |
| «Слабая» форма личного тождества (отсутствует критерий, позволяющий однозначным образом выявить такой особого рода континуат, как «Я») | «Слабая» форма личного тождества (имеется критерий, позволяющий однозначным образом выявить такой особого рода континуат, как «Я», — характеристика, память) |
| Субъективная истина (основанная на приватности ярких переживаний и убеждений) | Объективная истина (основанная на публичных фактуальных формах личного знания) |
| Ориентированность на будущее | Ориентированность на прошлое |
| Центрируется на области приватного (аутентичность) | Центрируется на области публичного (неаутентичность) |

§ 3. Экзистенциалы (и) личности

Среди пунктов таблицы наименее подробно был рассмотрен вопрос о соотношении публичного и приватного способов существования личности. И хотя эта тематика имплицитно содержится в экзистенциальной теории истины¹⁰⁸, из нее еще невозможно сделать однозначный вывод о преимуществах «гибридного» подхода к описанию личности. Вопрос, который теперь необходимо проанализировать, можно поставить следующим образом: насколько любое описание личности в принципе может быть обозначено как приватное? Данный вопрос осложняется известной критикой понятия индивидуального

¹⁰⁸ Подробнее об этой теории см. параграф 2.2.

языка (private language), предпринятой такой центральной для «гибридного» подхода фигурой, как Витгенштейн. В соответствии с этой критикой гетерозография как нарративная стратегия не может служить эффективным способом описания личности, поскольку в подобном случае можно подвергнуть сомнению сам факт возможности таких описаний. С другой стороны, ранее уже было сформулировано альтернативное понимание понятия индивидуального языка со стороны другой центральной для «гибридного» подхода фигуры — Ф. Ницше, согласно которому общее или публичное повествование о личности не обладает описательной способностью в силу искажения аутентичных состояний личности. Основной причиной кажущегося противоречия в основаниях «гибридного» подхода является ошибочная трактовка феномена приватного, во многом инспирированная привычными представлениями о нашем «Я». В данном вопросе намеренно сталкиваются две такие, казалось бы, разные темы: области нашего существования и способы их описания. Необходимость этого основана на довольно простой интуиции (которая является общим требованием в понимании природы языка как Витгенштейном, так и Ницше) как особенности используемого нами языка формируют окружающую реальность. Если вслед за ними мы соглашаемся, что грамматика языка предписывает нам судить о мире, как если бы мы имели некую субстанцию «Я», то верным оказывается и противоположное. Формируя язык, который не нуждается в метафизическом допущении о существовании некоего актора или личности, мы тем самым образуем и соответствующие способы его существования. Без привычной апелляции к «Я-свойствам» становится заметным, что устойчивое (особенно в либеральных теориях) деление на публичное и приватное оказывается совершенно избыточным.

В своей работе «Случайность, ирония и солидарность» Рорти исходит из тезиса, что в рамках одной теории невозможно объединить приватную и публичную мораль, тем самым отрицая уместность целого направления философии, которое он сам

возводит еще к Платону¹⁰⁹ [123, с. 17]. Комментируя свой тезис, он поясняет, что такие авторы, как Фуко, Хайдеггер или Ницше рассматривают личное, скрытое внутри нас, как анти-тезу в отношении общественного, поскольку в их взглядах «доминирует желание самосозидания» [123, с. 18]. Однако тезис Рорти имеет смысл только если мы готовы разделять личность и сам процесс ее самосозидания, другими словами, если мы рассматриваем личность как нечто первичное по отношению к ее собственным целям или аутентичным проектам как таковым (ср. с [122, с. 484]). Здесь вновь можно вернуться к аргументу, который ранее высказывал Юм, критикуя понятие личности: если наше «Я» существует отдельно от проектов нашего существования, то должен быть способ каким-то образом рассмотреть такое существующее отдельно от их «Я». Однако даже вне рамок гетерозографии подобное самописание личности, отдельное от любых ее интенциональных состояний, противоречит нашему внутреннему пониманию самих себя. Такое описание личности в контексте критики либерализма можно обнаружить в работах представителей коммунитаризма¹¹⁰ (см. [294]). Согласно их взглядам, личность не просто свободно выбирает тот или иной проект реализации себя, но самым тесным образом идентифи-

¹⁰⁹ Х. Арндт в связи с этим говорит о «травме», которую получила философия вследствие суда над Сократом, которая лишь усилила изначальную установку греческой мысли на то, что «человеческую способность к политической организации надо не только отделять от природного общежития, в средоточии которого стоят домохозяйство (*oikia*) и семья, но даже подчеркнуто противопоставлять ему. Становление полиса, всецело задающее тон греческому пониманию политики, имело следствием то, что всякий, помимо своей частной жизни, получал своего рода вторую, *βίος πολιτικός*» [4, с. 34], ср. с [168, р. 433].

¹¹⁰ Также подобную трактовку проекта аутентичности поддерживал Сартр. С его точки зрения, «Я» является не более чем своими возможностями в некоем будущем мире [125, с. 227]. В данном контексте следует согласиться с Е. О. Труфановой, что для Сартра «постоянное сменное «Я» является важным показателем аутентичности жизни [137, с. 28].

цирует себя с ним, «укореняется» в своем проекте. Подобная позиция снимает вопрос о различии публичного и частного, поскольку нам неоткуда брать проекты своего существования, кроме как из нашей социальной среды, а значит, они (и мы сами как личности) возможны только в рамках своей социальной реальности. Однако в случае, когда под личностями понимаются сами проекты, а не некие «стоящие за» ними сущности, исчезают необходимые условия для проявлений индивидуализма, обычно трактуемого в контексте различия публичного и частного.

Так почему же в предложенных ранее общих схемах описания личностей в нарративных стратегиях (см. табл. 1) гетероэгография была отнесена к области, центрированной на частном? Подобное определение на деле означает утверждение, близкое к трюизму: несмотря на то, что возможные проекты действительно обретаются только в некотором публичном контексте, но при этом необязательно к нему сводятся, в своем выборе личность способна корректировать те или иные аспекты своего существования. Однако как тогда становится возможным различие в проектах, например, выбор личности между философским и медицинским факультетом, и т. д.?

Для понимания подобного различия удобно использовать понятие «аутентичность». Осуществляя определенный проект, личность в каждый момент своего времени выбирает один из возможных вариантов проекта или *проекций*. Выбор между философией или медициной хотя и указывает на потенциальное присутствие другой личности, тем не менее мы можем говорить о том, что эти две возможные личности близки в своих общих целях, стоящих за предпочтением одного конкретного ремесла другому. Аутентичность в этом контексте является своего рода маркером, указывающим, как выбранная проекция или группа проекций «работает» в рамках целого экзистенциального проекта личности. Личность действительно выбирает некоторую конкретную возможность из тех, которые перед ней открываются, но делает это отнюдь не случайно, но со страстным же-

лением осуществить свой проект *себя* максимально полным образом. Это связано с определенной этикой, которая ориентирована не на наказание личности за совершаемые или несовершаемые ею деяния, но на аутентичное отношение к себе как к проекту. Упомянутые ранее концепции Парфита, однако, в этом новом контексте получают дополнительное моральное измерение. В рамках «слабых» концепций личности и «слабых» форм личного тождества мы не можем говорить о полноценной психологической преемственности, необходимой для справедливых репрессий по отношению к конкретной личности, в таких случаях предписания и требования этики могут иметь свое значение и силу лишь в контексте будущих событий. Во всех своих действиях я должен стремиться к выживанию личности, которая хотя бы отдаленно будет походить на мое текущее «Я». Однако если в будущем нет такой личности, с которой я состоял бы в отношениях психологической преемственности, как указывает Парфит, мы теряем или полностью обесцениваем принцип личной заинтересованности, свойственный этическим теориям, основанным на принципе рационального эгоизма¹¹¹. Как и в случае с коммунитаризмом, это подталкивает меня именно к альтруистической, а не эгоистической настроенности на события в жизни *моего* «Я», ведь в данный момент я должен поступать так, как это было бы лучше для всех личностей, надеясь при этом, что от этого также будет лучше и моему «Я-потомку», безразлично к тому, насколько он в итоге будет на меня похож¹¹².

¹¹¹ В частности, Парфит пишет: «Например, нам иногда говорят: “Действовать против твоих собственных интересов неразумно. В конце концов ты об этом пожалеешь”. На это возможен простой и однозначный ответ: “Нет, не Я. И даже ни одно из моих будущих Я. Сожалеть будет просто какой-то Я-потомок”» [114, с. 105]. Схожие взгляды представлены также в ряде других работ, посвященных этике альтруизма, см.: [187], [248].

¹¹² Если меня действительно заботит только выживание такой личности, что есть сейчас, то это является следствием моего полагания существования личности «за» рамками моего проекта (т. е. деления меня как актуальной личности и меня как части целого аутентичного проек-

Если мой собственный проект рассматривается как часть социальной реальности, тогда среди будущих личностей нельзя назвать более и менее привилегированных, все они являются для меня одинаково важными¹¹³. Отсутствие «Я-свойства» побуж-

та). В этих размышлениях легко опереться на методы коммуитаристкой критики либеральных проектов «Я», а также способы «самооткрытия», которые предполагают изменение и пересмотр не отдельных проекций, но целых проектов личности [62, с. 294–296].

¹¹³ Кажущееся противоречие между аутентичностью, понятой как забота о выживании конкретной, наиболее близкой «мне» личности, и этикой альтруизма, предписывающей заботиться обо всех личностях (в том числе и возможных) в равной степени, в действительности связано исключительно со «слабой» формой тождества, отстаиваемой «гибридным» подходом. Следует понимать, что здесь аутентичность не является критерием, позволяющим однозначно судить об отношениях преемственности между личностями в разные моменты времени. В данном исследовании говорится о личности как цели аутентичного проекта, однако при этом она понимается не как одна-единственная конкретная личность, но как довольно смутная в своих границах группа личностей, которые способны наследовать моему текущему «Я». Удобной метафорой может служить пример «Рулетки». Перед личностью-игроком (т. е. тем, кто существует в данный момент времени) имеется поле потенциальных «личностей», которые обладают шансом осуществиться в будущем. Оценка конкретного шанса на «выпадение» какой-либо личности в будущем, однако, никак не связана с точным достоверным знанием. Здесь всегда присутствует элемент случайности: мы не знаем точно, в какую именно личность «сектор» упадет метафизический шарик, означающий, что эта конкретная личность будет существовать в будущий момент времени. Таким образом, хотя мне и следует потенциально заботиться о каждой из возможных в будущем личностях-«секторах», в реальности я почти никогда (ни в рамках одной проекции, ни тем более в рамках целого аутентичного проекта) не имею достаточного личностного «капитала», чтобы в равной степени принимать во внимание их все. Необходимость следования наиболее «выигрышной» стратегии приводит к метафизическим «ставкам» лишь на конечное число возможных в будущем личностей. Однако при этом не является заранее определенным ни их число, ни их реальное экзистенциальное содержание.

дает личность признавать важность не самой себя, но в целом всего мира, в котором она существует (т. е. в границах «моего мира» Витгенштейна или Umwelt Хайдеггера). Именно подобная настроенность на свой собственный аутентичный проект и отличает приватный модус существования личности от любой ее публичной оферты или социальной роли. Эта настроенность фиксируется как *Забота* и является первым из рассматриваемых экзистенциалов¹¹⁴.

Экзистенциал Заботы позволяет ответить на возможное возражение, а именно: для чего личность должна заботиться о себе или о чем-либо (ком-либо) из своего окружения, если эта личность вскоре прекратит свое существование, превратившись в одно из своих «будущих-Я»¹¹⁵? Может показаться, что стремление сохранить «кого-то похожего на мое Я» в рамках аутентичного проекта лишь выявляет необходимость приписывания личностям «Я-свойств» в контексте этики и метафизики, однако такая трактовка не является верной. Подобную трактовку отвергает уже Хайдеггер, хотя им указывается, что «забота о самом себе» является тавтологией, но при этом сразу подчеркивается ее неэгологический характер: «Забота не может предполагать

¹¹⁴ Понятие экзистенциалов было введено в философский дискурс Хайдеггером, который понимал под ними модусы существования личности и противопоставлял их обезличенным категориям [148, с. 44–45]. И хотя у самого немецкого философа экзистенциалы представляли собой онтологические характеристики нашего существования, позднее, в рамках экзистенциальной традиции, они стали трактоваться скорее в антропологическом смысле, как это встречается у К. Ясперса, Г. Марселя и др. В дальнейшем я буду придерживаться именно такой трактовки экзистенциалов, т. е. как основополагающих характеристик личности, которые характеризуют ее в наибольшей (аутентичной) степени.

¹¹⁵ Подобное возражение часто рассматривается аналитическими философами в контексте дискуссий по (био)этическим вопросам продолжения рода (The Non-Identity Problem), подробнее об этом см.: [164], [234].

особого отношения к самости» [148, с. 193]¹¹⁶. Аналогичным образом феномен заботы понимается и в исследованиях Парфита вопросов личного тождества. В одной из своих наиболее известных работ — «Причины и личности» («Reasons and Persons») — он представляет молодого русского социалиста, который боится, что его взгляды могут измениться с течением времени. Поэтому он просит свою жену не дать ему совершить подобное «предательство» по отношению к своей личности, которую она любит и за которую вышла замуж, или, по его собственному признанию: «Свои идеалы я считаю неотъемлемой частью себя. Если я когда-нибудь их предаю, я хочу, чтобы вы подумали, что я перестал существовать» [271, р. 327]. Это высказывание является отличной иллюстрацией гетерозографического описания личности сразу по ряду причин:

1) для молодого человека важно не только сохранить память о наличии у него убеждений в тот или иной период его жизни (здесь присутствует критика локкианской теории личного тождества), но сохранить приватную связь с ними;

2) для него важно продолжать соответствовать собственным убеждениям, поскольку он напрямую идентифицирует

¹¹⁶ В дальнейшем хайдеггериянская концепция Заботы нашла отражение в проекте Фуко, который рассматривал феномен заботы о себе как этическую возможность реализации конкретной самости. Несмотря на кажущуюся схожесть разработанной «слабой» (неэгологической) концепции личности и проекта фукианского субъекта, стоит отметить, что, в отличие от отстаиваемой в этом исследовании концепции, Фуко полагал, что множественность личности основывается на множестве практик, в которые она вовлечена [146, с. 241–270]. Концепцию личности, предложенную Фуко, тоже можно обозначить как «слабую» (неэгологическую), однако, с нашей точки зрения, множественность практик предполагает наличие некой субстанции, которая стояла бы за всеми этими практиками. В концепции Фуко каждая из подобных практик является скорее самостоятельным проектом, который втягивает личность в те или иные аспекты ее существования. Я же, напротив, полагаю такие сферы публичного или приватного существования личности лишь отдельными проекциями, каждая из которых имеет значение только в контексте целого аутентичного проекта.

себя с ними. Молодой русский социалист высказывает обеспокоенность своим собственным будущим, т. е. он печется о тождестве своей текущей личности и своего будущего «Я-потомка»;

3) для него хранимые им идеалы являются универсальными, и они направлены на политику общего блага.

Наиболее важной среди указанных причин для нас сейчас является именно последняя. То, что рассматривается молодым русским социалистом как добродетель (не важно, является ли оно ею в действительности) тесно связано с окружающей его реальностью. Возможная критика в рамках гетерозографического описания может быть представлена следующим образом: в силу своего идеализма молодой русский социалист стремится остаться той же самой личностью, которой он является в настоящее время, однако если важность текущей личности уменьшается, необходимость заботиться о своем социальном положении лишь возрастает. Мы не можем полностью «предсказать» свой собственный аутентичный проект, поскольку, как пишет Монтень: «Каков был строй моей жизни, я узнал только после того, как она была прожита и близка к завершению»¹¹⁷

¹¹⁷ Этот тезис дополнительно усиливается Кьеркегором, который придает гетерозографическому описанию личности дополнительную этическую коннотацию: «Только представь себе: твоя жизнь проходит, придет когда-нибудь и для тебя время, когда она приблизится к концу, когда перед тобою больше не будет рисоваться никаких возможностей, когда останется только воспоминание, и воспоминание не в том смысле, который делает его столь привлекательным для тебя, — не как смесь вымысла и истины, но как верное и серьезное воспоминание совести; берегись, как бы оно не развернуло перед тобою список — пусть и не настоящих преступлений, — но список упущенных возможностей, теневых силуэтов, которые ты не сможешь больше прогнать прочь» [75, с. 486]. Подобное представление о совести как о моральном требовании самости позднее развивалось Хайдеггером [148, с. 310–315]. Сартр также соглашался с тем, что при помощи экзистенциального описания мы способны создать этику не в ее привычном нам смысле, но именно как этику аутентичного проекта личности [125, с. 624–626], впрочем, сам он так и не смог предложить подобную непротиворечивую систему экзистенциальной этики.

[96, с. 252]. Из этого следует, что если мы не знаем точно, какая именно из возможных проекций моего «Я» осуществится, мы не можем и выбирать конкретную личность (понимаемую здесь в соответствии с ее «сильной» (эгологической) концепцией), о которой следует заботиться. А значит, Забота должна быть направлена на довольно широкий набор возможных проекций или личностей-потомков, и поэтому моя Забота должна касаться их всех¹¹⁸. Иными словами, как на это указывает Парфит: «Ты должен в равной степени принимать во внимание то, что происходит со всеми» [114, с. 105]. Итак, мы видим, что гетероэгографические описания личности способны служить основаниями оригинальной альтруистической этики, которая позволяет личности существовать в публичном пространстве, избегая иррационального, конфликтного и жестокого поведения, призыв к которому многие критики экзистенциализма часто связывают со стремлением личности к аутентичному способу жизни.

Существует, однако, альтернативный по отношению к представленной в рамках «гибридного» подхода «слабой» (неэголо-

Идеи Сартра позднее получают развитие в работах Бовуар, которая открыто пишет, что лишь экзистенциализм является философским течением, «определяющим истинное место этики» [173, р. 48]. В частности, особой важностью обладает трактовка Бовуар феномена зла: согласно экзистенциалистской философии, главным злом служит разница между целью аутентичного проекта и реализуемыми проекциями личности, т. е. неаутентичное проживание человеком своей собственной жизни. Подробнее об экзистенциальной этике см.: [8], [165].

¹¹⁸ Заметим, что основной чертой экзистенциала Заботы является понимание необходимости выбора в каждый момент своей жизни и его исключительной важности. Именно этот момент, как уже было показано ранее, позволяет отвергнуть аргумент исчезающего агента, когда у личности имеются две возможные альтернативы, каждая из которых обладает одинаковой возможностью осуществления (особенно если выбор стоит между моральными и эгоистическими ображениями, хотя в таком случае сложно даже говорить о наличии выбора, т. к. эгоистические мотивы являются определяющими только для личности в ее сильной концепции. Подробнее см.: [29, с. 191–222], [274, р. 20–35].

гической) концепции личности способ ее описания, связанный с довольно необычным подходом, который принято обозначать как четырехмерная онтология (Four-Dimensionalism). Данный подход активно развивается как реакция на критику Парфитом вопросов личного тождества. Обращаясь к воображаемым примерам дубликации личностей, сторонники 4D-онтологий предлагают собственное решение проблемы личного тождества в контексте «операции Уиггинса». В частности, рассматривая подобную операцию, Д. Льюис находит следующее решение: никакой дубликации «донорской» личности (P) в результате пересадок полушарий мозга сразу в два разных тела не происходит, т. е. после такой операции не возникают две новые личности — «Правша» (P₁) и «Левша» (P₂), потому что нами изначально необоснованно ставился знак равенства между наличием психологической преемственности (так называемым «R-отношением» Парфита) и фактом личного тождества, тогда как в действительности здесь мы имеем дело с маркерами разных характеристик двух разных личностей, которые до своего деления в ходе «операции Уиггинса» имели общие пространственно-временные стадии в границах того, что мы считаем «донорской» личностью (P) [246]. Иными словами, личности «Правши» (P₁) и «Левши» (P₂), по мнению Льюиса, существовали еще до своего деления, хотя сам факт их существования был для нас просто-напросто незаметен по причине того, что до деления все их пространственно-временные стадии полностью совпадали друг с другом (P). Отношение психологической преемственности действительно описывает связь или ее отсутствие между различными личностями p₁, p₂, p₃...p_n, которые существуют только в определенные моменты времени и являются набором конкретных ментальных состояний, однако как таковые они не являются самостоятельными сущностями. Согласно еще одному представителю 4D-онтологий Т. Сайдеру, скорее их следует описывать как личности-стадии, части общего проекта личности (P), в отношении которой вопросы тождества были бы

справедливы [302]. Логично предположить, что подобного рода личность, являющаяся континуатом (сохраняющим себя во времени объектом), по определению всегда тождественна себе самой, независимо от степени изменчивости и преемственности своих отдельных личностей-стадий.

Возвращаясь к проблеме «операции Уиггинса» можно обнаружить следующую ситуацию: в ней мы изначально имеем дело с двумя разными личностями P1 («Правша») и P2 («Левша»), которые на протяжении времени t_n обладали общими личностями-стадиями ($p_1, p_2, p_3...p_n$) ровно до момента пересадки полушарий мозга. Представляется очевидным, что личность-континуат (P) является примером скорее формального единства и тождества личности ($P = p_1 \oplus p_2 \oplus p_3 \oplus, \dots, \oplus p_n$), а не субстанциональным основанием для отдельных личностей-стадий. Взгляды 4D-онтологий действительно близки отстаиваемым в нашем исследовании. На это указывает, в частности, возможность существования в рамках аутентичного проекта потенциальных проекций, которые (подобно личностям «Правши» и «Левши») не являются актуальными до определенного момента времени. Как и в случае с аутентичным проектом, в 4D-онтологиях имеется череда сменяющих друг друга личностей, которые могут радикальным образом отличаться друг от друга, нарушая принцип психологической преемственности (так называемое «R-отношение» Парфита), хотя при этом оставаться частями единой личности-континуата. Другими словами, сторонники 4D-онтологий предлагают альтернативное парфитианскому (психологическая преемственность) решение проблемы личного тождества как возможности одновременного присутствия в теле человека не одной и той же личности (Multiple Occupancy Thesis) [246, p. 61–65], ср. с: [36], [179, p. 299–300], [276], [284, p. 313–315]. Более того, ситуация человеческих личностей не является актуальной: в качестве таких континуатов или, как их иногда называют, «временных червей» могут существовать любые предметы окружающей нас реальности.

Подобные взгляды довольно очевидно противоречат нашим повседневным интуициям, большинство людей не привыкло мыслить свое «Я» в качестве части личности-континуата или «временного червя», никогда не присутствующего в тот или иной момент времени полностью. «Гибридный» подход к личности также не предлагает нам отказываться от идеи личного тождества, основанного на критерии преемственности психологических процессов, напротив, оригинальные идеи Парфита здесь обогащаются этическими контекстами Заботы, понимаемой как один из важнейших экзистенциалов человеческой жизни¹¹⁹. Мы действительно рассматриваем личности, «входящие» в проект, как личности-стадии или как последовательную серию ментальных состояний. При этом возможность личного тождества, на наш взгляд, здесь также сохраняется, если сама личность р1 стремится создать условия к выживанию в будущем такой личности рn, которая будет наследовать в той или иной степени ее психологические свойства (опыт, переживания и т. д.), а значит, «разделять» общий с ней аутентичный проект (Р). Это является очевидным следствием полагания аутентичного проекта не в качестве формального единства «временного червя», но в качестве разворачивающейся во времени деятельности конкретной личности. «Гибридный» взгляд все еще остается в русле парфитианских взглядов на проблему личного тождества, рассматривая ее как вопрос, который не требует однозначного ответа «да» или «нет» (как необходимо в случаях ультимативной постановки вопроса, характерных для «сильных» (эгологических) концепций личности и личного тождества). Помимо прагматических преимуществ перед 4D-онтологиями, состоящими в большем соответствии «гибридного» подхода здравому смыслу, предложенный в данном исследовании взгляд также совместим с позициями экзистенциальной фило-

¹¹⁹ В данной работе не будут подробно рассматриваться существующие возражения к 4D-онтологиям, подробнее об этом см.: [256], [305].

софии, поскольку в нем за человеческой личностью сохраняется особое привилегированное положение.

Теперь следует вернуться к рассмотрению возможной опасности, которая, как кажется, должна подстергать любое «слабое» неэгологическое понимание личности, а именно — не исчезает ли полностью в таком случае область приватного как таковая? Ведь для нас нет никакой возможности представить приватное переживание, не связанное с некоторой однозначно локализованной личностью, обладающей «Я-свойством». Чтобы ответить на такое возражение, нам следует рассмотреть наиболее приватные характеристики существования личности, к которым принято относить такие экзистенциалы, как Любовь и Смерть.

Опыт Любви является одним из основополагающих переживаний¹²⁰, с которыми встречается личность в рамках своего аутентичного проекта¹²¹. И хотя история философии оставила огромное количество различных концепций этого феномена¹²², наиболее значительный вклад в современное понимание любви

¹²⁰ Некоторые исследователи любви отмечают, что именно она заставляет нас говорить о наличии в нашей жизни отношений тождества, однако это тождество не нас самих, но другого человека, а точнее — неизменность его характеристик, см. [185].

¹²¹ Это обстоятельство становится еще более любопытным, если принять во внимание следующий момент: Хайдеггер, который и ввел в философский дискурс понятие экзистенциалов в рамках своей работы «Бытие и время», ни разу в ней не упоминает о таком значительном феномене. Молчание (столь характерное для позднего периода его творчества), которым немецкий философ обходит феномен любви, является тем более примечательным, что в своих письмах он крайне высоко оценивал этот вид переживаний, подробнее см. [98, с. 107–110].

¹²² Философские представления о любви в средневековой Европе были по сути своей лишь взглядами древних греков на ἀγάπη (агапэ, или бескорыстная любовь к человечеству), заимствованными через фигуру Плотина. Подробнее см.: [2, р. 7–8], [3], [188], [189, р. 240], [281].

привнесла эпоха романтизма¹²³. Это легко подтверждается даже беглым анализом распространенных в современной философии концепций любовных чувств — атрибутивного и реляционного взглядов. Различное понимание любви в этих теориях строится на критериях для любви, т. е. тех причинах и обстоятельствах, которые к ней приводят. Сторонники атрибутивной теории (The Property View) полагают, что причинами для любовных переживаний являются определенные черты нашего возлюбленного, причем под «чертами» обычно понимаются не только физические свойства, но также и особенности характера, привычки, чувство юмора и т. д. В рамках данного взгляда фраза «я люблю» подразумевает под собой имплицитное («потому что...») перечисление черт любимого человека, которые вызывают мои чувства к нему [235], [240], [314]. Реляционная теория (The Relationship View) разделяет позицию, в соответствии с которой для возникновения чувства любви у нас должны быть достаточные основания¹²⁴, однако в рамках данного подхода таким критерием нам служат не атрибутивные характеристики любимого человека, но значимость отношений с ним. Таким образом, любовные отношения являются основой причин для любви, равно как и ее значимости [242], [243], [278]. Именно делящаяся история совместных отношений делает уместными любовные чувства по отношению к одним личностям (например, супругам) и совершенно неуместными по отношению к другим¹²⁵. Такой

¹²³ Как пишет Рорти: «История <...> любви (в ее нынешнем привычном для нас виде. — Р. К.) <...> появляется довольно поздно <...> Она возникает после романтизма...» [286, р. 406].

¹²⁴ Противоположный взгляд, который и будет отстаиваться в данной работе, имеет не очень большое распространение среди исследователей [200], [315].

¹²⁵ Иногда также выделяют и третий взгляд на феномен любви — нормативную теорию [196]. Этот основанный на этике И. Канта взгляд объясняет любовные чувства как совокупность действий, взаимную форму внимания и участия личностей в жизни друг друга [59, с. 235]. Согласно этой теории, признание в любви будет истинным только в случае, если

«историчностью» и объясняется близость данных взглядов на природу, а если выразаться точнее — на причину наших любовных переживаний. В частности, можно было бы представить комплексную версию атрибутивной теории, в которой единственным важным свойством стало бы наличие между личностями любовных отношений (ср. с [117]). Общей чертой данных взглядов является утверждение о принципиально нарративном характере любовных переживаний, сама повествовательность здесь полагается единственным критерием их существования. В подобном случае не так важно, строится ли нарратив на неких характеристиках другой личности или на соединяющих личности совместных отношениях: «Романтическая любовь ввела в индивидуальную жизнь идею повествования — доктрину, которая радикальным образом расширила рефлексивность возвышенной любви» [37, с. 64–65]. Такая психологизация любовных чувств делает природу любви объяснимой. Однако, как уже было показано на примере болтливового влюбленного и личности, которая решила выдать его нарратив за свой собственный, подобные романтические воззрения лишь уводят нас в сторону от действительно испытываемых личностью любовных переживаний¹²⁶. Мнимая приватность аутентичных чувств теряется здесь за удобной «маской» нарративизации, позволяющей личности идентифицировать преодолевающее ее эмоции и получить твердое убеждение в их истинности. При помощи такого дискурса феномен любви начинает существовать как часть пу-

объект моих чувств считает мое отношение к нему приемлемым. Другими словами, основанием для любви служит сам характер отношений между личностями.

¹²⁶ Здесь можно возразить, что если в случае гетерозографического описания сами чувства и могут сохранять свой атрибутивный характер, т. е. могут быть приписаны конкретной личности, которая их испытывает на протяжении определенного времени, феноменальное единство таких ощущений возможно лишь в ситуации метафизического единства нашего сознания, которое в рамках неэгологического описания личности как раз таки и ставится под обоснованное сомнение, см. [11].

бличного мира со всеми свойственными ему моральными ограничениями. Именно романтический дискурс является наиболее автоэгографическим способом описания личности и ее чувств, позволяющим выделить и охарактеризовать «Я-свойство» личности, приписать ей чувства с примесью моральной ответственности. Поэтому хотя Рорти и подчеркивает, что «нет ничего более приватного, чем любовное письмо — нет ничего, к чему общие идеи были бы так неприложимы и неуместны» [123, с. 166], им упускается из виду, что именно любовное письмо, в отличие от подлинных чувств, является наиболее публичной формой личного письма, сформированной дискурсом романтизма. Исключительная приватность, доступная для такого дискурса, это утверждение важности «Я-свойства» личности, переживающей эмоции, возникающие в рамках самого повествования¹²⁷.

Гетероэгографический же способ описания личности, напротив, не центрирован на «Я-свойстве», а следовательно, (не без доли иронии) может быть назван приватной формой личного письма. В ситуации, когда отсутствует любая четко локализованная личность-автор, которая приписывает любовные переживания самой себе, очевидным образом на первый план выходят сами чувства и личность-адресат, на которую они направлены¹²⁸. От гетероэгографического описания любовных чувств мы не в праве ожидать ярких повествовательных красок, которыми отличается любой романтический нарратив. Единственное, на что здесь мы способны были бы указать, так это на сам факт наличия переживаний, которые не могут быть ни к чему редуцированы. Более того, вопрос о причинах любви может поставить «слабую» неэгологическую личность в не-

¹²⁷ Так понимаемое любовное чувство и будет тем, что Шопенгауэр называл «волей к тому, чтобы жить в качестве строго определенного индивида» [158, с. 40].

¹²⁸ Кьеркегор откровенно (хоть и под одним из псевдонимов) указывает, что это не его страсть является чем-то присущим ему, но, напротив, это он «сам принадлежит своей страсти» [65, с. 175].

преодолимое затруднение, потому что в качестве причин она может указать либо на сам факт наличия любовных эмоций, либо на факт существования любимого человека. В силу своей изменчивости¹²⁹ «слабая» неэгологическая личность не может подтвердить актуальность собственных переживаний ни при помощи своего фактуального знания о мире, ни при помощи обращения к самому себе как владельцу собственных переживаний¹³⁰. Таким образом, экзистенциал Любви нельзя рассматривать как простой результат свободного решения личности, он является важнейшим сценарием изменений личности от текущего «Я» к «Я»-потомку, который теперь уже оказывается «застигнут» чувством любви¹³¹. Отсутствие достоверного знания о причинах¹³² для Любви в гетероэгографии восполняется

¹²⁹ Концепцию любви как чего-то проблематичного и связанного с риском предлагает Г. Франкфурт. Важно, что в этой концепции он рассматривает личность как проект, о котором следует заботиться. Более того, по его мнению, именно забота (и в первую очередь о другой личности) заставляет человека принять на себя моральные обязательства. Это служит дополнительным аргументом в пользу возможности и оправданности существования альтруистической этики, даже если речь идет о гетероэгографических способах описания личности, см. [201].

¹³⁰ Невозможность для личности ссылаться на саму себя в подобных обстоятельствах, например, подчеркивается даже Гуссерлем, известным сторонником субстанциального (трансцендентального) подхода к личности, по словам которого опыт любви — это «опыт интеграции одного Я с другим, когда Я <...> уже не принадлежит кому-то отдельно, но предстает как их общее достояние» [226, р. 172].

¹³¹ Это обстоятельство имплицитно представлено в работах Парфита, в частности, в том месте, когда он приводит слова М. Пруста в собственном переводе: «Мы неспособны, пока мы влюблены, вести себя как достойные предшественники наследующих нам людей, которыми мы рано или поздно сами станем, — в тот самый миг, как прекратим любить...» [114, 105].

¹³² Отсутствие достоверного знания в таких случаях не является возражением против гетероэгографии. Например, Кьеркегор прямо указывал, что экзистенция, понятая как аутентичный проект личности, не может «мыслиться вместе с объективными гарантиями» [66, с. 227], — такие гарантии (достоверные знания) являются обязательными только в случае романтического подхода к любовным переживаниям.

убежденностью личности в собственных частных переживаниях. Любовь для «слабой» неэгологической личности не просто один из опытов, случившихся с ее «Я», но реальное экзистенциальное переживание, действительно изменившее личность как таковую. Возможное возражение также может быть связано с указанием на потенциально неаутентичное переживание личностью такой Любви. И действительно, существует вероятность сценария, в котором характер любви изменится на q-любовь, которую личность «унаследует» от одного из своих «почти-несвоего-Я-предка» (т. е. психологическая преемственность между этими личностями будет почти отсутствовать). Несмотря на наличие подобного сценария (ср. с [177, р. 169]), нам следует понимать, что с изменением проекта личности меняется и сам характер испытываемых ею чувств (как если бы речь шла о постепенной замене квалиа в рамках одной и той же личности). Гетероэгография способна показать нам, что здесь личность лишь «теряет» себя в рамках такого сильного переживания, как Любовь, которое можно охарактеризовать с помощью введенного К. Ясперсом понятия пограничной ситуации [163, с. 204]. Связываемые с экзистенциалом Любви яркие и интенсивные переживания вполне способны привести личность к ситуации, схожей с «операцией Уиггинса» (личности до и после пережитой или приобретенной Любви могут почти не иметь никаких общих черт), этот сценарий превосходно иллюстрируется еще одним важнейшим экзистенциалом человеческого существования — Смертью.

Несмотря на довольно широкое обсуждение проблемы смерти (особенно характерное для античного периода философии), следует отметить, что именно экзистенциализм в XX веке, по сути, переоткрывает феномен смерти. Ключевая особенность экзистенциального подхода заключается в особом, основополагающем значении, которым Смерть наделяется в жизни любого человека. Экзистенциальная философия предлагает два принципиально несводимых друг к другу взгляда на эту исклю-

чительную особенность нашей жизни. Согласно экзистенциалистам (особенно это характерно для Хайдеггера и Ясперса¹³³), важность экзистенциала Смерти заключается в его значении для нашей жизни, понимаемой как аутентичный проект, который неизбежно когда-то закончится. Суждение о том, что дни жизни личности как любого живого организма когда-то подойдут к концу, есть один из наиболее банальных фактов, однако экзистенциалисты подчеркивают, что именно принципиальная неотвратимость этого события провоцирует личности рассматривать смерть как «неприятное» явление, которое случается с кем-то, но только не с ними самими¹³⁴. В частности, О. Ф. Больнов и Дж. Г. Грей утверждают, что жизнь личности является состоянием подверженности или незащищенности, «поскольку в действительности мы беззащитны, обнажены под ветром слепого случая» [40, с. 33]. Речь идет здесь не только об угрожающем

¹³³ Если судить по личной переписке Ясперса с Хайдеггером, вопрос о том, «что можно считать подлинным» (не только в отношении смерти), так никогда и не обсуждался открыто. По-видимому, ими обоими предполагалось, что под «подлинным» каждый из них имеет в виду одно и то же. Впрочем, позднее это замалчиваемое расхождение дало о себе знать в ходе многочисленных и болезненных препирательств между Хайдеггером и Ясперсом [92].

¹³⁴ Неаутентичное отношение к смерти, помимо экзистенциалистов, анализировал, например, Ф. Арьес, обозначая такое понимание, как «смерть перевернутая». В частности, он указывал на практики избегания любых упоминаний о смерти, а также создания специальных резерваций для умирания (хосписов). Всё это, по его мнению, базируется на установке отрицания, отстранения себя от смерти, свойственной современному обществу [7, с. 471–480]. «Смерть — это антиобщественно, — вторит ему Ж. Бодрийяр, — умирать — это некрасиво, это не по-современному» [18, с. 234]. Не без доли иронии он указывает, что «испустить дух» в состоянии постмодерна превратилось в «проколоть шину, после чего та, сморщенная, повисает» [18, с. 292]. Подобное отношение к смерти фиксируется им как еще один симулякр современного общества. Аналогичных взглядов на феномен смерти придерживался Фуко [142, с. 35.], [143, с. 235]. Яркие иллюстрации практик избегания смерти можно найти и в художественных произведениях, см.: [134], [135].

характере нашего мира, но прежде всего о принципиальной проблематичности всего нашего существования как такового¹³⁵. Кьеркегор отмечал сложность жизни в контексте такого страха, и поэтому большинство людей стремится всеми силами избежать подобной участи. В немецком языке существует причастие «geborgen», которое передает оттенок смысла, связанного с ощущением комфорта и защищенности (Geborhenheit), являющегося чем-то вроде первородного побуждения, базовой мотивацией личности, которую невозможно не замечать или отрицать. Необязательно иметь специальные аксиологические, этические или антропологические познания, чтобы признать наличие факта, что большинство людей приписывают своей жизни почти исключительную ценность. Однако подобное верование не является единственным возможным способом отношения личности к самой себе. Основным источником такого верования, как и прежде, служит основанное на грамматике представление о личности как о некоей субстанции, обладающей «Я-свойством». Важность личности постоянно подчеркивается автоэгографией и «сильными» (эгологическими) концепциями личности, однако как было показано ранее, способ ее описания как аутентичного проекта, предложенный, в частности, Парфитом и экзистенциализмом, формирует прямо противоположное отношение ко всем феноменам жизни личности, — и особенно к ее Смерти.

В рамках гетерозографии личность рассматривается как смена состояний или ярких и сильных аффектов, каждый из которых является значимым сам по себе, а не по причине связанности с общим владельцем в лице трансцендентального субъек-

¹³⁵ Похожие размышления можно встретить в многочисленных пассажах Витгенштейна, посвященных опыту удивления миру или, как он сам об этом пишет: «Полагаю, что лучшим способом описать опыт было бы сказать, что, когда он имеет место, я удивляюсь существованию мира. Я тогда склоняюсь к использованию фраз: “Как необычно, что нечто должно существовать” или “Как необычно, что мир должен существовать”» [26, с. 336].

та, обладающего «Я-свойством». Особая важность «Я-свойства» проявляет себя только в случае автоэгографического способа приписывания личного опыта, переживаний и памяти. Нет ничего странного в том, что подобная «сильная» личность стремится сохранить то, что, как ей кажется, ей самой принадлежит, тем самым последовательно избирая сценарий избегания смерти. Ранее уже было упомянуто, что аутентичный проект можно рассматривать как цепь «смертей» одних личностей посредством их замены новыми («Я»-потомками), которые могут быть лишь отдаленно q-связаны со своими более ранними проекциями («Я»-предками). В подобной ситуации возникает довольно ироничный, но бесстрастный вопрос: кому именно в итоге предстоит умирать? Экзистенциальное понимание Смерти — как всегда, предстоящей — теряет свои привычные повседневные коннотации, связанные с эмпирически случайной возможностью умереть в любой момент времени. Личность действительно умирает, например, когда она переживает любовь или совершает выбор, который самым радикальным образом меняет ее аутентичный проект¹³⁶. Пример описания личности, близкий гетероэгографии, дает П. Стросон, предлагая оригинальный концепт так называемых «эпизодических личностей» (Episodic Selves) в целях критики нарративного подхода к личности как диахронической (темпоральной) структуре, т. е. имеющей конкретное прошлое и будущее, которое она полагает в качестве своего собственного [306, р. 430]. Напротив, описание любой эпизодической личности будет крайне проблематичным, такая личность не будет склонна рассматривать свою жизнь в рамках любого нарратива. Подобно подходам экзистенциальной фило-

¹³⁶ В подобном контексте можно согласиться с позицией Э. Левинаса относительно феномена смерти: «Приближение смерти означает, что мы вступили в отношение с тем, что есть нечто совершенно другое; нечто, несущее в себе свойство быть другим и притом не временно, так что мы могли бы вобрать его в себя в пользовании, — нет, такое нечто, само существование которого заключается в том, чтобы быть другим» [82, с. 75].

софии Стросон описывает себя как личность, у которой действительно есть прошлое, как и у всякого человеческого существа, и приводит пример воспоминания о своем падении с лодки, однако при этом он делает акцент именно на том, что это случилось с неким другим «Я», а вовсе не с тем «Я», которое сейчас об этом вспоминает. А значит, заключает американский исследователь, «у меня нет особого интереса к моему прошлому. Нет у меня и особой заботы насчет моего будущего» [306, р. 433]. Но противоречит ли это пониманию личности как аутентичного проекта? Позиция Стросона заключается в том, что «Я», т. е. некое феноменологическое настоящее, нередуцируемая далее партикулярия, не будет существовать в будущем ни как эпизодическая личность, ни как аутентичный проект. Значит ли это, что в будущем действительно не будет существовать такой личности, которая могла бы приписывать себе (или одному из своих «Я»-предков) опыт текущего субъекта опыта («Я»)? Стросон должен был бы настаивать, что этого просто не может случиться, на том основании, что этого не случилось с ним прежде. Однако это делает его подход к личности даже более ориентированным на понятие нарратива.

Сторонник нарративного подхода Д. Б. Волков указывает на тот факт, что критика Стросона направлена только на психологический аспект нарратива. Сама возможность существования личностей, которых мы могли бы назвать эпизодическими, ставит под сомнение основной тезис нарративистов, согласно которому личность появляется только посредством повествования о самой себе. Однако, как спешит заметить Волков, это все еще не является достаточным основанием, чтобы отбросить прагматический аспект¹³⁷, т. е. тезис о моральной ответственности

¹³⁷ Волков ссылается на используемое Стросоном деление нарративного подхода к личности на психологический и этический тезисы. Однако, как указывает сам Стросон, целый ряд исследователей (например, Шехтман) не склонны отделять эти два тезиса друг от друга [306, р. 435].

сти диахронической личности. «Действительно эпизодические личности не должны нести ответственность за свои действия» [32, с. 313], — однако если мы допускаем, что эпизодическая личность может заботиться о существовании кого-то, кто будет существовать после ее «смерти», моральная ответственность никуда не исчезает. Подобное понимание процесса умирания как смены одной эпизодической личности на другую лишь усиливает наш тезис о необходимости Заботы. В силу ограниченно-го времени на существование подобная личность должна стремиться максимально реализовать каждый отдельный момент своего времени.

Эпизодическая личность может быть представлена как серия ментальных состояний [103], [181], [182] благодаря экзистенциалу Заботы обладающих своеобразной этической пре-емственностью (С-отношением). Такое понимание не только согласуется со взглядами 4D-онтологий, но и позволяет «гибридному» подходу, сочетающему в себе отдельные элементы аналитической и экзистенциальной философий, избежать некоторых возражений, высказываемых как их сторонниками [246], так и их противниками, в частности, анималистами [228, р. 213], [304], при этом сохраняя наши убеждения о важности человеческого существования. «Гибридный» подход также полностью соответствует базовым интуициям Д. Юма и А. Августина, поскольку в рамках гетероэгографических способов описания мы не можем с уверенностью утверждать, что существует личность, обладающая ментальными состояниями, но только лишь то, что существуют ментальные состояния сами по себе (они и образуют реальное экзистенциальное содержание целого аутентичного проекта). (Не)сменяемость таких ментальных состояний в действительности будет зависеть от конституирующих их экзистенциалов (хотя и только в смысле зависимости состояния различных деталей единого механизма от определенного режима его работы как целого). Здесь важно понимать, что ни

ментальные состояния, ни экзистенциалы не следует рассматривать в качестве чего-то внешнего по отношению к личности, любой подобный взгляд на нее неизбежно приводит к «сильным» (эгологическим) концепциям. Напротив, скорее сама личность может быть описана как совокупность различных ментальных состояний: каждое из них связано с другим не только психологическим R-отношением, но и этическим C-отношением, которое конституируется посредством экзистенциалов человеческого существования (Заботой, Любовью, Смертью), и ни одному из них не может быть однозначно приписано какое-либо субстанциональное «Я-свойство».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Под занавес хотелось бы поговорить о тех недостатках данной работы, которые кажутся мне наиболее затруднительными и труднопреодолимыми. В этом есть очевидная польза не только для меня самого (ведь кому как не философам быть своими главными критиками и оппонентами?), но также и для тех читателей, кто, возможно, захочет продолжить данный проект.

Во-первых, к большому сожалению, изначальный размах оказался слишком большим. Как убедили меня многочисленные дискуссии и обсуждения, многим всё еще сложно поверить в исследовательскую близость экзистенциализма и аналитической философии. Наиболее убедительная версия моего скромного успеха, как кажется, заключается в выборе в качестве центральных фигур таких мыслителей, которые изначально находились в особом положении по отношению к той традиции, в рамках которой они мыслили (это в особенности касается Ницше, чье количество интерпретаций, в строгом соответствии с его собственными убеждениями, не поддается исчислению, но это также верно и для Хайдеггера, Витгенштейна и других). Однако даже если мы не можем говорить об однозначной, непротиворечивой и полной компаративности, само подобное сопоставление всё еще кажется весьма полезным в исследовательских целях. Я продолжаю считать, что обнаруженная параллель является слишком ценной, чтобы просто от нее отказываться.

Во-вторых, данная теория всё еще представляется мне уязвимой с точки зрения определения границ «слабой» личности, а, стало быть, и с позиции ее реидентификации со стороны дру-

гих агентов. Подобную проблему разработанный подход во многом «наследует» от Парфита и феноменологического проекта личного тождества (или тождества опытного потока самости). По изначальной задумке проект гетерозографии должен был исправить этот момент, однако сейчас мне кажется, что он лишь запутывает, создавая впечатление нарративной стратегии, а не просто формы поддержки (так и хочется добавить «костыля») для нестандартного психологического подхода.

В-третьих, сейчас мне кажется, что несмотря на все мои интенции и интеллектуальные ухищрения экзистенциализм все-таки остался на заднем плане. Допускаю, что это связано с моей личной нормой вкуса и тем, как она активно менялась в процессе создания этого текста (так сказать, сдвигая горизонт Заботы и предпочтительный проект).

В-четвертых, после дополнительного изучения я стал сильно сомневаться в исключительной оригинальности предложенного решения. Эти сомнения появились при подробном изучении работ Г. Франкфурта и Г. Строссона, а также при знакомстве с проектом гобсианской личности. И если в первых двух примерах еще можно говорить о том, что на моей стороне куда большая разработанность вопроса, то вот оригинальная онтология, предложенная Гоббсом, ничуть не уступает (а если присовокупить к ней комментарии и реконструкции, то и превосходит) сформулированную мной идею. Причем делает это, надо заметить, без обращения к огромному числу мыслителей самого разного формата и содержания.

Я не уверен, что все эти сложности могут быть разрешены без кардиального пересмотра основных положений и концепций данного исследования. Однако я однозначно уверен в чувстве благодарности ко всем, кто прямо или косвенно повлиял на его создание. Этот опыт, вне всяких сомнений, останется частью «Я», даже если оно будет уже не полностью моим.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Аббаньяно, Н. Введение в экзистенциализм / Н. Аббаньяно. — Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. — 506 с.
2. Анкерсмит, Ф. Р. Возвышенный исторический опыт / Ф. Р. Анкерсмит. — Москва : Европа, 2007. — 612 с.
3. Апресян, Р. Г. Слова любви : eros, philia, agape / Р. Г. Апресян // Философия и культура. — 2012. — № 8 (56). — С. 27-40.
4. Арндт, Х. Vita activa, или о деятельной жизни / Х. Арндт. — Москва : Ad Marginem, 2017. — 416 с.
5. Аристотель. Категории / Аристотель // Аристотель. Собрание сочинений : в 4 т. / Аристотель. — Москва : Мысль, 1978. — Т. 2. — 687 с.
6. Аристотель. О душе / Аристотель // Аристотель. Сочинения : в 4 т. / Аристотель. — Москва : Мысль, 1976. — Т. 1. — С. 371-448.
7. Арьес, Ф. Человек перед лицом смерти / Ф. Арьес. — Москва : Прогресс, 1992. — 528 с.
8. Бадави, А. Возможно ли становление экзистенциальной этики? / А. Бадави // Этическая мысль. — 2017. — Т. 17, № 2. — С. 143-160.
9. Баткин Л. М. «Не мечтайте о себе» : о культурно-историческом смысле Я в «Исповеди» блаженного Августина. — Москва : Издательство РГГУ, 1993. — 80 с.
10. Барт, Р. Смерть автора / Р. Барт // Барт, Р. Избранные работы : Семиотика. Поэтика / Р. Барт. — Москва : Прогресс, Универс, 1994. — С. 384-391.
11. Бейкер, Л. Р. Два вида единства : осознанное ощущение и его субъект / Л. Р. Бейкер // Мысль : Журнал Петербургского философского общества. — 2015. — Т. 18. — С. 15-27.
12. Бен-Дэвид, Дж. Социальные факторы при возникновении новой науки : случай психологии / Дж. Бен-Дэвид, Р. Коллинз // Логос 1991-2005. Избранное : в 2 т. — Москва : Издательский дом «Территория будущего», 2006. — Т. 1. — С. 26-54.

13. Бердяев, Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения / Н. А. Бердяев // Бердяев, Н. А. Философия свободного духа / Н. А. Бердяев. — Москва : Республика, 1994. — С. 230–316.
14. Биbihин, В. В. Собственность. Философия своего / В. В. Биbihин. — Санкт-Петербург : Наука, 2012. — 536 с.
15. Биbihин, В. В. Витгенштейн : смена аспекта / В. В. Биbihин. — Москва : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. — 576 с.
16. Блаженный Августин Гиппонский. Исповедь. — Москва : Издательство Сретенского монастыря, 2012. — 528 с.
17. Блинов, Е. Н. Дэвид Юм : долгая дорога в классики / Е. Н. Блинов // Эпистемология и философия науки. — 2011. — Т. 27, № 1. — С. 181–197.
18. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. — Москва : Добросвет, 2000. — 387 с.
19. Валери, П. Декарт / П. Валери // Вопросы философии. — 2005. — № 12. — С. 151–168.
20. Вальверде, К. Философская антропология / К. Вальверде. — Москва : Христианская Россия, 2000. — 416 с.
21. Вдовина, Г. В. Интенциональная жизнь и тождество личности в схоластике XVII в. / Г. В. Вдовина // Субъективность и идентичность. — Москва : Издательский дом Высшей школы экономики, 2012. — С. 101–117.
22. Вдовина, И. С. Памяти Пола Рикера / И. С. Вдовина // Вопросы философии. — 2005. — №11. — С. 176–187.
23. Витгенштейн, Л. Дневники 1941–1916 / Л. Витгенштейн // Витгенштейн, Л. Дневники 1914–1916 / Л. Витгенштейн. — Москва : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. — С. 244–298.
24. Витгенштейн, Л. Голубая и коричневая книга / Л. Витгенштейн. — Новосибирск : Сибирское университетское издательство, 2008. — 256 с.
25. Витгенштейн, Л. Культура и ценность / Л. Витгенштейн // Витгенштейн, Л. Философские работы. Часть 1 / Л. Витгенштейн. — Москва : Издательство «Гнозис», 1994. — С. 407–492.
26. Витгенштейн, Л. Лекция об этике / Л. Витгенштейн // Витгенштейн, Л. Дневники 1914–1916 / Л. Витгенштейн. — Москва : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. — С. 330–342.

27. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Л. Витгенштейн. — Москва : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. — 288 с.
28. Витгенштейн, Л. О достоверности / Л. Витгенштейн // Витгенштейн, Л. Философские работы. Ч. 1 / Л. Витгенштейн. — Москва : Гнозис, 1994. — С. 321–406.
29. Витгенштейн, Л. Философские исследования / Л. Витгенштейн // Витгенштейн, Л. Философские работы. Ч. 1 / Л. Витгенштейн. — Москва : Гнозис, 1994. — С. 75–320.
30. Волков, Д. Б. Ответ оппонентам / Д. Б. Волков // Философский журнал. — 2018. — Т. 11, № 3. — С. 188–190.
31. Волков, Д. Б. Преимущества нарративного подхода к проблеме тождества личности / Д. Б. Волков // Философский журнал. — 2018. — Т. 11, № 3. — С. 166–175.
32. Волков, Д. Свобода воли : иллюзия или возможность / Д. Волков. — Москва : Карьера Пресс, 2018. — 368 с.
33. Гаспаров, И. Г. Дэвид Юм и метафизика тождества личности // Дэвид Юм и современная философия. — Москва : Альфа-М, 2012. — 352 с.
34. Гаспаров, И. Г. Тождество личности и нарратив / И. Г. Гаспаров // Философский журнал. — 2018. — Т. 11, № 3. — С. 180–183.
35. Гаспаров, И. Г. Парфит и нигилизм относительно личного тождества / И. Г. Гаспаров // Analytica. — 2007. — № 1. — С. 10–36.
36. Гаспаров, И. Г. Четырехмерная онтология человеческих личностей и единство переживающего субъекта / И. Г. Гаспаров // Вестник ВГУ. Серия : Философия. — 2016. — № 4. — С. 3–14.
37. Гиденнс, Э. Трансформация интимности / Э. Гиденнс. — Санкт-Петербург : Питер, 2004. — 208 с.
38. Гиньон, Ч. Аутентичность / Ч. Гиньон // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. — 2018. — № 1. — С. 66–74.
39. Голуб, Р. Ч. Ницше и женский вопрос / Р. Ч. Голуб // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. — 2019. — Т. 4, № 1. — С. 65–70.
40. Грей, Д. Г. Идея смерти в экзистенциализме / Д. Г. Грей // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. — 2017. — № 4. — С. 31–38.
41. Гудмен, Н. Метафора — работа по совместительству / Н. Гудмен // Теория метафоры. — Москва : Прогресс, 1990. — С. 194–200.

42. Гурвин, А. Неэгологическая концепция сознания / А. Гурвин // Логос. — 2003. — № 2. — С. 122–134.
43. Гуссерль, Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. — Москва : Наука, 2006. — 316 с.
44. Данто, А. Ницше как философ / А. Данто. — Москва : Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2001. — 280 с.
45. Декарт, Р. Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше «Размышлений» с ответами автора / Р. Декарт // Декарт, Р. Сочинения : в 2 т. / Р. Декарт. — Москва : Мысль, 1994. — Т. 2. — С. 73–417.
46. Декарт, Р. Описание человеческого тела. Трактат об образовании животного / Р. Декарт // Декарт, Р. Избранные произведения / Р. Декарт. — Москва : Государственное издательство политической литературы, 1950. — С. 545–592.
47. Декарт, Р. Размышления о первой философии, в которых доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом / Р. Декарт // Декарт, Р. Сочинения : в 2 т. / Р. Декарт. — Москва : Мысль, 1994. — Т. 2. — С. 3–72.
48. Декомб, В. Дополнение к субъекту : исследование феномена действия от собственного лица / В. Декомб. — Москва : Новое литературное обозрение, 2011. — 576 с.
49. Деннет, Д. Почему каждый из нас является новеллистом / Д. Деннет // Вопросы философии. — 2003. — № 2. — С. 121–130.
50. Деннет, Д. Условия присутствия личности / Д. Деннет // Логос. — 2003. — № 2. — С. 135–153.
51. Джохадзе, И. Аналитическая философия сегодня : кризис идентичности / И. Джохадзе // Логос. — 2016. — Т. 26, № 5. — С. 5–15.
52. Дорофеев, Д. Феноменология интерсубъективности и сочувствия Макса Шелера. Предисловие к переводу работы Макса Шелера «Сущность и формы симпатии» (часть А, I-II) / Д. Дорофеев // HORIZON. Феноменологические исследования. — 2017. — Т. 6, №2. — С. 282–302.
53. Жаворонков, А. Г. Идея человека у Ф. Ницше с (анти)антропологической точки зрения / А. Г. Жаворонков // Философский журнал. — 2019. — Т. 12, № 1. — С. 48–62.
54. Жеребкина, И. «Прочти мое желание...». Постмодернизм, психоанализ, феминизм / И. Жеребкина. — Москва : Идея-Пресс, 2000. — 256 с.

55. Захави, Д. Я и Другой : от чистого Я к совместно выстраиваемому Мы / Д. Захави // Мысль. — Санкт-Петербург : Издательство Санкт-Петербургского университета, 2015. — 220 с.
56. Зубец, О. П. Понятие гордости у Юма : моральная субъектность как источник идентичности Я / О. П. Зубец // Этическая мысль. — 2012. — Т. 12. — С. 169–192.
57. Иванов, Д. В. Природа феноменального сознания / Д. В. Иванов. — Москва : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. — 240 с.
58. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. — Москва : Мысль, 1994. — 591 с.
59. Кант, И. О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской академии наук в 1791 г. : какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времен Лейбница и Вольфа? / И. Кант // Кант, И. Сочинения : в 6 т. / И. Кант. — Москва : Мысль, 1963. — Т. 6. — 743 с.
60. Кант, И. Основоположение к метафизике нравов / И. Кант // Кант, И. Сочинения : в 4 т. / И. Кант. — Москва : Московский философский фонд, 1965. — Т. 3. — С. 39–276.
61. Кант, И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука / И. Кант // Кант, И. Сочинения : в 6 т. / И. Кант. — Москва : Мысль, 1965. — Т. 4, ч. 1. — С. 69–210.
62. Карро, В. Вопрос кто? Ego и Dasein / Карро В. // Субъективность и идентичность. — Москва : Издательский дом Высшей школы экономики, 2012. — С. 80–101.
63. Кессиди, Ф. Х. Сократ / Ф. Х. Кессиди. — Санкт-Петербург : Алетейя, 2001. — 352 с.
64. Кимлика, У. Современная политическая философия : введение / У. Кимлика. — Москва : Издательский дом Высшей школы экономики, 2010. — 592 с.
65. Киркегор, С. Дневник обольстителя / С. Киркегор // Киркегор, С. Наслаждение и долг / С. Киркегор. — Киев : AirLand, 1994. — С. 45–224.
66. Киркегор, С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / С. Киркегор. — Минск : И. Логвинов, 2005. — 752 с.
67. Козырева, А. С. Субъективность и единство самости в феноменологической перспективе / А. С. Козырева // Вопросы философии. — 2014. — № 4. — С. 156–167.

68. Кон, И. Открытие Я / И. Кон. — Москва : Политиздат, 1978. — 367 с.
69. Корниенко М. А. Природа опыта как переживания // Вестник Томского государственного университета. — 2018. — № 437. — С. 69–72.
70. Кречетова, М. Ю. Учение Канта о Я в эмпирическом, трансцендентальном, морально и метафизическом смысле / М. Ю. Кречетова // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. — 2014. — №4 (28). — С. 308–317.
71. Крипке, С. А. Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке / С. А. Крипке. — Томск : Издательство Томского университета, 2005. — 152 с.
72. Круглов, А. Н. Был ли у И. Канта трансцендентальный субъект / А. Н. Круглов // Историко-философский ежегодник. — 2004. — Т. 19. — С. 279–295.
73. Куайн, У. В. О. Тожество, остензия и гипостазирование / У. В. О. Куайн // Куайн, У. В. О. С точки зрения логики : 9 логико-философских очерков / У. В. О. Куайн. — Томск : Издательство Томского университета, 2003. — С. 65–78.
74. Куренной, В. А. Психологизм и его критика Эдмундом Гуссерлем / В. А. Куренной // Философско-литературный журнал «Логос». 2010. — № 5 (78). — С. 166–182.
75. Кьеркегор, С. Или-или. Фрагменты из жизни : в 2 ч. — Санкт-Петербург : Издательство Русской христианской гуманитарной академии : Амфора. ТИД Амфора, 2001. — 823 с.
76. Кьеркегор, С. Страх и трепет / С. Кьеркегор // Кьеркегор, С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. — Москва : Культурная революция, 2010. — С. 225–404.
77. Ладов, В. А. Формальный реализм / В. А. Ладов. — Томск : Издательство Томского государственного университета, 2011. — 132 с.
78. Ламберов, Б. Д. Дефляционизм, контекстуальность и теория значения / Б. Д. Ламберов // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. — 2011. — № 4 (16). — С. 31–37.
79. Ламберов, Б. Д. Дефляционные теории истины : проблема общего определения / Б. Д. Ламберов // Онтология, гносеология, логика. — 2011. — Т. 9, № 3. — С. 13–19.

80. Лашов, В. В. Роль псевдонимов в философии С. Кьеркегора / В. В. Лашов, Н. Б. Тетенков // Научные ведомости БелГУ. Серия : Философия. Социология. Право. — 2013. — № 2 (145). — С. 31–36.
81. Левин, С. М. Нарративный подход : фикция и реальность / С. М. Левин // Философский журнал. — 2018. — Т. 11, № 3. — С. 184–187.
82. Левинас, Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас. — Санкт-Петербург : Высшая религиозно-философская школа, 1999. — 266 с.
83. Лекторский, В. А. Субъект в истории философии : проблемы и достижения / В. А. Лекторский // Методология и история психологии. — 2010. — Т. 5, вып. 1. — С. 5–18.
84. Лейбниц, Г. В. Сочинения : в 4 т. / Г. В. Лейбниц. — Москва : Мысль, 1983. — Т. 2. — 686 с.
85. Локк, Дж. Опыт о человеческом разумении / Дж. Локк // Локк, Дж. Сочинения : в 3 т. / Дж. Локк — Москва : Мысль, 1985. — Т. 1. — С. 78–620.
86. Лосев, А. Ф. Двенадцать тезисов об античной культуре / А. Ф. Лосев // Лосев, А. Ф. Дерзание духа / А. Ф. Лосев. — Москва : Политиздат, 1988. — 366 с.
87. Макарова, И. В. Истоки понятия «субъект» в греческой философии (Платон, Аристотель) / И. В. Макарова // Субъективность и идентичность. — Москва : Издательский дом Высшей школы экономики, 2012. — С. 15–34.
88. Макинтайр, А. После добродетели : Исследования теории / А. Макинтайр. — Москва : Академический Проект, 2000. — 384 с.
89. Малышкин, Е. В. о длительности мышления в философии Декарта / Е. В. Малышкин // Вестник Томского государственного университета. 2011. № 347. С. 47–52.
90. Марион, Ж. Л. Эго, или наделенный собой / Ж. Л. Марион. — Москва : Группа компаний «РИПОЛ классик» : «Панглосс», 2019. — 159 с.
91. Марсель, Г. Быть и иметь / Г. Марсель. — Новочеркасск : Сагуна, 1994. — 160 с.
92. Мартин Хайдеггер / Карл Ясперс. Переписка 1920–1963 / М. Хайдеггер, К. Ясперс. — Москва : Ad Marginem, 2001. — 451 с.
93. Мерло-Понти, М. Читая Монтеня / М. Мерло-Понти // Мерло-Понти, М. Знаки / М. Мерло-Понти. — Москва : Искусство, 2001. — С. 227–241.

94. Модер, Г. «Выдержанность в Ничто Бытия» : Хайдеггер и образ смерти с косою / Г. Модер // Новое литературное обозрение. 2014. — № 6(130). — С. 37–49.
95. Монтень, М. Опыты. Избранные произведения : в 3 т. / М. Монтень. — Москва : Академия Наук СССР, 1954. — Т. 1. — 557 с.
96. Монтень, М. Опыты. Избранные произведения : в 3 т. / М. Монтень. — Москва : Академия Наук СССР, 1958. — Т. 2. — 560 с.
97. Монтень, М. Опыты. Избранные произведения : в 3 т. / М. Монтень. — Москва : Академия Наук СССР, 1960. — Т. 3. — 552 с.
98. Моторошилова, Н. В. Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт : бытие–время–любовь / Н. В. Моторошилова. — Москва : Академический проспект, 2013. — 526 с.
99. Нехаев, А. В. Английское философское дерби : Джон Локк versus Дерек Парфит / А. В. Нехаев // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. — 2019. — Т. 4, № 2. — С. 72–81.
100. Нехаев, А. В. «Анти-Рорти» : дискурсивный сюрреализм и понятие факта / А. В. Нехаев // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. — 2017. — № 2. — С. 49–56.
101. Нехаев, А. В. Дерек Парфит : забота ни о ком, как о себе самом / А. В. Нехаев // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. — 2018. — № 4. — С. 49–59.
102. Нехаев, А. В. Патанатомия любви, или чем может быть полезно знание о том, что «знаешь, что влюблен»? / А. В. Нехаев // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. — 2018. — № 2. — С. 90–104.
103. Нехаев, А. В. Перегрузка личности и выживание / А. В. Нехаев // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. 2020. — Т. 5, № 3. — С. 101–108.
104. Ницше, Ф. Веселая наука / Ф. Ницше // Ницше, Ф. Сочинения : в 2 т. / Ф. Ницше. — Москва : Мысль, 1996. — Т. 1. — С. 492–719.
105. Ницше, Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей (черновики и наброски из наследия Фридриха Ницше 1883–1885 годов в редакции Элизабет Ферстер-Ницше и Петера Гаста) / Ф. Ницше. — Москва : Культурная революция, 2016. — 824 с.
106. Ницше, Ф. Генеалогия морали / Ф. Ницше // Ницше, Ф. Сочинения : в 2 т. / Ф. Ницше. — Москва : Мысль, 1996. — Т. 2. — С. 408–524.
107. Ницше, Ф. Письма / Ф. Ницше. — Москва : Культурная революция, 2007. — 400 с.

108. Ницше, Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего / Ф. Ницше // Ницше, Ф. Сочинения : в 2 т. / Ф. Ницше. — Москва : Мысль, 1996. — Т. 2. — С. 239–406.
109. Ницше, Ф. Рождение трагедии / Ф. Ницше // Ницше, Ф. Сочинения : в 2 т. / Ф. Ницше. — Москва : Мысль, 1996. — Т. 1. — С. 48–157.
110. Ницше, Ф. Стихотворения. Философская проза / Ф. Ницше. — Санкт-Петербург : Художественная литература. — Санкт-Петербургское отделение, 1993. — 628 с.
111. Ницше, Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше // Ницше, Ф. Сочинения : в 2 т. / Ф. Ницше. — Москва : Мысль, 1996. — Т. 2. — С. 6–237.
112. Ницше, Ф. Человеческое, слишком человеческое / Ф. Ницше // Ницше, Ф. Сочинения : в 2 т. / Ф. Ницше. — Москва : Мысль, 1996. — Т. 1. — С. 232–490.
113. Нозик, Р. Анархия, государство и утопия / Р. Нозик. — Москва : ИРИСЭН, 2008. — 424 с.
114. Парфит, Д. Тождество личности / Д. Парфит // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. 2019. — Т. 4, — № 2. — С. 94–107.
115. Платон. Собрание сочинений : в 4 т. / Платон. — Москва : Мысль, 1990. — Т. 1. — 860 с.
116. Подорога, В. А. Идея философского письма / В. А. Подорога // Кьеркегор, С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. — Москва : Культурная революция, 2010. — С. 483–488.
117. Протаси, С. Любить людей за то, кто они есть (даже если они не любят нас в ответ) / С. Протаси // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. — 2018. — № 3. — С. 65–78.
118. Райл, Г. Понятие сознания / Г. Райл. — Москва : Идея-Пресс : Дом интеллектуальной книги, 1999. — 408 с.
119. Рикер, П. Повествовательная идентичность / П. Рикер // Рикер, П. Герменевтика. Этика. Политика : Московские лекции и интервью / П. Рикер. — Москва : АО «КАМІ», 1955. — С. 19–37.
120. Рикер, П. Путь признания : Три очерка / пер. с фр. И. И. Блауберг, И. С. Вдовиной / П. Рикер. — Москва : РОССПЭН, 2010. — 268 с.
121. Родин, К. А. Этика Л. Витгенштейна в контексте постметафизики Логико-философского трактата : дис. ... канд. филос. наук / К. А. Родин. — Томск, 2014. — 144 с.

122. Ролз, Дж. Теория справедливости / Дж. Ролз. — Москва : Издательство ЛКИ, 2010. — 536 с.
123. Рорти, Р. Случайность, ирония, солидарность / Р. Рорти. — Москва : Русское феноменологическое общество, 1996. — 282 с.
124. Рорти, Р. Философия и зеркало природы / Р. Рорти. — Новосибирск : Издательство Новосибирского университета, 1997. — 320 с.
125. Сартр, Ж.-П. Бытие и Ничто : опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр. — Москва : Республика, 2000. — 639 с.
126. Свасьян, К. А. Фридрих Ницше : мученик познания (вступ. ст.) / К. А. Свасьян // Ницше, Ф. Сочинения : в 2 т. / Ф. Ницше. — Москва : Мысль, 1996. — Т. 1. — С. 5–46.
127. Секацкая, М. А. Необходимые и достаточные критерии тождества личности / М. А. Секацкая // Вопросы философии. — 2018. — № 5. — С. 125–133.
128. Слинин, Я. А. Трансцендентальный субъект : феноменологическое исследование / Я. А. Слинин. — Санкт-Петербург : Наука, 2001. — 528 с.
129. Скутин, А. С. Психологизм в осмыслении этико-феноменологической беспредпосылочности Э. Гуссерля / А. С. Скутин // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — Тамбов : Грамота, 2014. — № 8 (46) : в 2 ч. — Ч. II. — С. 158–165.
130. Соловьев, В. С. Кант / В. С. Соловьев // Соловьев, В. С. Сочинения : в 2 т. / В. С. Соловьев. — Москва : Мысль, 1988. — Т. 2. — 822 с.
131. Суровцев, В. А. Ранний Витгенштейн : Материалы к Логико-Философскому трактату / В. А. Суровцев // Витгенштейн, Л. Дневники 1941–1916 / Л. Витгенштейн. — Москва : «Канон+» : РООИ «Реабилитация», 2009. — С. 3–28.
132. Суровцев, В. А. Языковая игра и роль метафоры в научном познании / В. А. Суровцев, В. Н. Сыров // Философия науки. — 1999. — № 1. — С. 20–30.
133. Тиллих, П. Избранное : Теология культуры / П. Тиллих. — Москва : Юрист, 1995. — 479 с.
134. Толстой, Л. Н. Детство. Отрочество. Юность : трилогия / Л. Н. Толстой. — Москва : Издательство «Э», 2016. — 640 с.
135. Толстой, Л. Н. Смерть Ивана Ильича / Л. Н. Толстой. — Москва : Время, 2018. — С. 92–162.

136. Трубина, Е. Г. Рассказанное Я : проблема персональной идентичности в философии современности / Е. Г. Трубина. — Екатеринбург : Институт философии и права, 1995. — 152 с.
137. Труфанова, Е. О. Единство и множественность Я / Е. О. Труфанова. — Москва : «Канон+» : РООИ «Реабилитация», 2010. — 256 с.
138. Труфанова, Е. О. Я как реальность и как конструкция / Е. О. Труфанова // Вопросы философии. — 2017. — № 8. — С. 100–112.
139. Федье, Ф. Голос друга / Ф. Федье. — Санкт-Петербург : Издательство Ивана Лимбаха, 2018. — 80 с.
140. Фихте, И. Г. Основа естественного права согласно принципам наукоучения / И. Г. Фихте. — Москва : «Канон+» : РООИ «Реабилитация», 2014. — 392 с.
141. Фихте, И. Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение / Ф. Федье. — Москва : АСТ, 2000. — 784 с.
142. Фуко, М. История безумия в Классическую эпоху / М. Фуко. — Санкт-Петербург : Университетская книга, 1997. — 576 с.
143. Фуко, М. Рождение клиники / М. Фуко. — Москва : Смысл, 1988. — 310 с.
144. Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных знаний / М. Фуко. — Санкт-Петербург : А-сэд, 1994. — 405 с.
145. Фуко, М. Что такое автор? / М. Фуко // Фуко, М. Воля к истине : по ту сторону знания, власти и сексуальности / М. Фуко. — Москва : Магистериум : Касталь, 1996. — С. 7–47.
146. Фуко, М. Этика заботы о себе как практика свободы / М. Фуко // Фуко, М. Интеллектуалы и власть. Статьи и интервью 1970–1984 / М. Фуко. — Ч. 3. — Москва : Праксис. — 320 с.
147. Хампе, М. Учения философии. Рассказывать vs. Утверждать / М. Хампе. — Москва : Логос, 2016. — 392 с.
148. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. — Харьков : Фолио, 2003. — 503 с.
149. Хайдеггер, М. Время картины мира / М. Хайдеггер // Хайдеггер, М. Время и бытие : Статьи и выступления / М. Хайдеггер. — Москва : Республика, 1993. — С. 41–62.
150. Хайдеггер, М. Основные понятия метафизики. Мир – конечность – одиночество / М. Хайдеггер. — Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2013. — 592 с.
151. Хакер, П. Могут ли разные люди чувствовать одну и ту же боль? Философский вечер / П. Хакер // Вестник Томского государствен-

- ного университета. Философия. Социология. Политология. — 2012. — № 4 (20). — С. 141-156.
152. Хаустов, Д. Единственный и его автор / Д. Хаустов // Штирнер, М. Единственный и его собственность / М. Штирнер. — Москва : РИПОЛ Классик, 2017. — С. 5-26.
153. Хинтиikka, Я. Проблема истины в современной философии / Я. Хинтиikka // Вопросы философии. — 1996. — № 9. — С. 46-48.
154. Хитрук, Е. Б. Стратегия денатурализации в философии Джудит Батлер / Е. Б. Хитрук // Вестник Томского государственного университета. — 2011. — № 351. — С. 58-61.
155. Чалмерс, Д. Сознющий ум : В поисках фундаментальной теории / Д. Чалмерс. — Москва : УРСС : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. — 512 с.
156. Черняков, А. Г. В поисках основания онтологии : субъект или ипостась? / А. Г. Черняков // Ежегодник по феноменологической философии. — Москва : ИД РГГУ, 2008. — Т. 1. — С. 237-261.
157. Шестов, Л. И. Киркергард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне) / Л. И. Шестов. — Ленинград : Издательство Ленинградского университета, 1991. — 214 с.
158. Шопенгауэр, А. Метафизика половой любви / А. Шопенгауэр. — Москва : Азбука, 2012. — 277 с.
159. Шпигельберг, Г. Феноменологическое движение. Историческое введение / Г. Шпигельберг. — Москва : Логос, 2002. — 608 с.
160. Штирнер, М. Единственный и его собственность / М. Штирнер. — Москва : РИПОЛ Классик, 2017. — 460 с.
161. Юм, Д. Сочинения : в 2 т. / Д. Юм. — Москва : Мысль, 1996. — Т. 1. — 733 с.
162. Ямпольская, А. В. Предисловие / А. В. Ямпольская // Марион, Ж.-Л. Эго, или Наделенный собой / Ж.-Л. Марион. — Москва : РИПОЛ классик : Пангloss, 2019. — С. 9-38.
163. Ясперс, К. Философия : в 3 кн. / К. Ясперс. — Кн. 2. Просветление экзистенции. — Москва : «Канон+», 2012. — 448 с.
164. Adams, R. M. Existence, Self-Interest, and the Problem of Evil / R. M. Adams // *Nous*. 1979. — Vol. 13, no. 1. — P. 53-65.
165. Andersen, J. Nietzsche contra Dennett / J. Andersen // *Journal of Nietzsche Studies*. — Vol. 46, no. 1. — 2015. — P. 120-131.
166. Anscombe, G. E. M. An Introduction To Wittgenstein's Tractatus / G. E. M. Anscombe. — New York : Harper Torchbooks, 1963. — 178 p.

167. Anscombe, G. E. M. *Metaphysics and The Philosophy of Mind* / G. E. M. Anscombe. — Minneapolis : University of Minnesota Press, 1981. — Vol. 2. — 237 p.
168. Arendt, H. *The Concern with Politics...* / H. Arendt // *Essays in Understanding*. — New York : Schocken, 1994. — 496 p.
169. Ayers, M. *Locke : Epistemology & Ontology* / M. Ayers. — London : Routledge, 1991. — 292 p.
170. Bave, A. *A Deflationary Theory of Reference* / A. Bave // *Syntese*. — 2009. — Vol. 169, no. 1. — P. 51-73.
171. Barnes, H. *An existential ethics* / H. Barnes. — Chicago : University of Chicago Press, 1978. — 472 p.
172. Barnes, H. E. *The Literature of Possibility* / H. E. Barnes. — Lincoln : University of Nebraska Press, 1959. — 415 p.
173. Beauvoir, S. *Literature and metaphysics* / S. Beauvoir // *Philosophical Writings*. — Urbana : University of Illinois Press, 2004. — 316 p.
174. Beauvoir, S. *The Ethics of Ambiguity* / S. Beauvoir. — New York : Philosophical Library, 2015. — 192 p.
175. Bernet, R. *Framing the Past; Memory in Husserl, Proust and Barthes* / R. Bernet // *The Husserlian foundations of phenomenological psychology*. — Pittsburgh : Duquesne University, 1993. — P. 1-20.
176. Bonadeo, A. *Montaigne, body and soul* / A. Bonadeo // *Romance Notes*. — 1983. — Vol. 24, no. 2. — P. 179-186.
177. Bordo, S. R. *The Flight to Objectivity : Essays on Cartesianism and Culture*. — New York : State University Press, 1987. — P. 114-188.
178. Brague, R. *Aristote et la question du monde* / R. Brague. — Paris : Nouvelle édition, 2009. — 580 p.
179. Brueckner, A. *Branching in the Psychological Approach to Personal Identity* / A. Brueckner // *Analysis*. — 2005. — Vol. 65, no. 4. — P. 294-301.
180. Burke, S. *The Death and Return of the Author : Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida* / S. Burke. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 1993. — 199 p.
181. Campbell, S. *The Conception of a Person as a Series of Mental Events* / S. Campbell // *Philosophy and Phenomenological Research*. — 2006. — Vol. 73, no. 2. — P. 339-358.
182. Campbell, S. *Persons and Substances* / S. Campbell // *Philosophical Studies*. — 2001. — Vol. 104, no. 3. — P. 253-267.
183. Camus, A. *Caligula* / A. Camus. — Paris : Galimard, 1993. — 208 p.

184. Cavell, S. *Existentialism and Analytical Philosophy* / S. Cavell // *Daedalus*. — 1964. — Vol. 93, no. 3. — P. 946-974.
185. Cockburn, D. *Love and Identity : Unconditional Concern and Particularity* / D. Cockburn // *Front. Philos. China*. — 2013. — Vol. 8, no. 4. — P. 655-669.
186. Conway, D. W. *Nietzsche's dangerous game* / D. W. Conway. — Cambridge : Cambridge University Press, 1997. — P. 267.
187. Cottingham J. *The Ethics of Self-Concern* / J. Cottingham // *Ethics*. — 1991. — Vol. 101, no. 4. — P. 798-817.
188. Cummins, W. J. «Eros», «Epithumia», and «Philia» in plato / W. J. Cummins // *Apeiron : A Journal for Ancient Philosophy and Science*. — 1981. — Vol. 15, no. 1. — P. 10-18.
189. Davidson, D. *What metaphors mean?* / D. Davidson // *Critical Inquiry*. — 1978. — Vol. 5, no. 1. — P. 31-47.
190. Delaney, N. *Romantic Love and Loving Commitment : Articulating a Modern Ideal* / N. Delaney // *American Philosophical Quarterly*. — 1996. — Vol. 33, no. 4. — P. 339-356.
191. Deleuze, G. *Nietzsche* / G. Deleuze. — Paris : Presses Universtaires De France, 1965. — 108 p.
192. Dennett, D. *Consciousness Explained* / D. Dennett. — Boston, Massachusetts : Little Brown and Co, 1991. — 528 p.
193. Dennett, D. *Kinds of minds* / D. Dennett. — New York : Basic Books, 1997. — 184 p.
194. Dewey, J. *The Quest for Certainty : A Study of the Relation of Knowledge and Action* / J. Dewey. — West New York : Capricorn, 1960. — 318 p.
195. Dodds, E. R. *The Greeks and the Irrational* / E. R. Dodds. — Berkeley : University of California Press, 1968. — 327 p.
196. Ebels-Duggan, K. *Against beneficence : A normative account of love* / K. Ebels-Duggan // *Ethics*. — 2008. — Vol. 119, no. 1. — P. 142-170.
197. Elrod, W. J. *The Self in Kierkegaard's Pseudonyms* / W. J. Elrod // *International Journal for Philosophy of Religion*. — 1973. — Vol. 4, no. 4. — P. 218-240.
198. Fisher, T. *Heidegger and the narrativity debate* / T. Fisher // *Continental Philosophy Review*. — 2010. — Vol. 43, Issue 2. — P. 241-265.
199. Fogelin, J. R. *Hume's Scepticism in the Tratisse of Human Nature* / J. R. Fogelin. — London : Routledge Kegan & Paul, 1985. — 195 p.
200. Frankfurt, H. *Reasons of Love* / H. Frankfurt. — Princeton : Princeton University Press, 2006. — 112 p.

201. Frankfurt, G. H. Taking Ourselves Seriously & Getting It Right / G. H. Frankfurt. — Stanford : Stanford University Press, 2006. — 116 p.
202. Freud, S. An autobiographical study, inhibitions, Symptoms and anxiety / S. Freud // The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. — London : The Hogarth Press, 1975. — Vol. 20. — P. 59–60.
203. Garret, D. Cognition and Ñommitment in Hume’s Philosophy / D. Garret. — Oxford : Oxford University Press, 2002. — 288 p.
204. Gallagher, S. The Phenomenological Mind : An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science / S. Gallagher, D. Zahavi. — New York : Routledge, 2012. — 256 p.
205. Gerhardt, V. The Body, the Self, and the Ego / V. Gerhardt // Companion to Nietzsche. — Oxford : Blackwell Publishing, 2006. — P. 273–296.
206. Gilje, G. A History of Western Thought. From ancient Greece to the twentieth century / G. Gilje, N. Skirbekk. — London : Routledge, 2001. — 472 p.
207. Gori, P. Nietzsche on Truth : a Pragmatic View? / P. Gori// Nietzscheforschung. Wirklich. Wirklichkeit. Wirklichkeiten Nietzsche über „wahre“ und „scheinbare“ Welten. — 2013. — Band 20. — P. 71–90.
208. Greco, L. The Self as Narrative in Hume / L. Greco // Journal of the History of Philosophy. — 2015. — Vol. 53, no. 4. — P. 699–722.
209. Green, S. M. Self-Expression / S. M. Green. — Oxford : Oxford Press, 2007. — 228 p.
210. Guignon, C. Philosophy and Authenticity : Heidegger’s Search for a Ground for Philosophizing / C. Guignon // Heidegger, Authenticity, and Modernity, Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus. — Massachusetts : The MIT Press, 2000. — Vol. 1. — 395 p.
211. Hacker, P. M. S. Davidson on First-Person Authority / P. M. S. Hacker // The Philosophical Quarterly. — 1997. — Vol. 47, no. 188. — P. 285–304.
212. Hale, G. A. Kierkegaard and the Ends of Language / G. A. Hale. — Minneapolis : University of Minnesota Press, 2002. — 214 p.
213. Halwani, R. Philosophy of love, sex and marriage : an introduction / R. Halwani. — New York : Routledge, 2010. — 334 p.
214. Harre, R. Pronouns and People : The Linguistic Construction of Social and Personal Identity / R. Harre, P. Muhlausler. — Oxford : Blackwell, 1990. — 303 p.

215. Hartle, A. *Montaigne and skepticism* / A. Hartle // *Cambridge companion to Montaigne*. — Cambridge : Cambridge University Press, 2005. — P. 183–206.
216. Haugeland, J. *Heidegger on Being a Person* / J. Haugeland // *Noûs*. — 1982. — Vol. 16, no. 1. — P. 15–26.
217. Heersmink, R. *Distributed Selves : Personal Identity and Extended Memory Systems* / R. Heersmink // *Synthese*. — 2017. — Vol. 194, Issue 8. — P. 31–36.
218. Heidegger, M. *Contributions to Philosophy (From Enowning)* / M. Heidegger. — Bloomington : Indiana University Press, 2012. — 456 p.
219. Hitchcock, C. *Contrastive Explanation and the Demons of Determinism* / C. Hitchcock // *The British Journal for the Philosophy of Science*. — 1999. — Vol. 50, no. 4. — P. 585–612.
220. Hobart, R. E. *Free Will as Involving Determinism and Inconceivable Without It* / R. E. Hobart // *Mind*. — 1934. — № 63. — P. 1–27.
221. Holbrook, D. *Descartes on Persons* / D. Holbrook // *The Personalist Forum*. — 1992. — Vol. 8, no. 1. — P. 9–14.
222. Humphries, J. J. *The Self-Devouring Self : Montaigne's Anti-Influential Model of Identity* / J. J. Humphries // *SubStance*. — 1982. — Vol. 11, no. 2, Issue 35. — P. 56–68.
223. Hunter, J. F. M. «Forms of Life» in Wittgenstein's Philosophical Investigations / J. F. M. Hunter // *American Philosophical Quarterly*. — 1968. — Vol. 5, no. 4. — P. 233–243.
224. Husserl, E. *Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology : An Introduction to Phenomenological Philosophy* / E. Husserl. — Evanston : Northwestern University Press, 1970. — 405 p.
225. Husserl, E. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* / E. Husserl. — Hamburg : Felix Meiner Verlag, 1996. — 328 s.
226. Husserl, E. *Formale und transzendente Logik : Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* / E. Husserl // *Gesammelte Schriften. Text nach Husserliana XVII*. — Hamburg : Felix Meiner Verlag, 1992. — 335 s.
227. Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil : 1929–1935* / E. Husserl. — Berlin : Springer Netherlands, 1973. — Vol. 15. — 741 p.
228. Inwagen, P. *Material Beings* / P. Inwagen. — Ithica : Cornell University Press, 1995. — 288 p.

229. Inwagen, P. The What Do We Refer to When We Say "I"? / P. Inwagen // Blackwell Guide to Metaphysics. — Oxford : Blackwell Publishers, 2002. — P. 175–190.
230. Jackson, F. What Mary Didn't Know / F. Jackson // The Journal of Philosophy. — 1986. — Vol. 83, Issue. 5. — P. 291–295.
231. James, W. Pragmatism : a new name for some old ways of thinking / W. James. — New York : Longmans, Green, and Co, 1922. — 309 p.
232. Kane, R. The Significance of Free Will / R. Kane. — New York : Oxford University Press, 1996. — 280 p.
233. Kant, I. Critique of pure reason / I. Kant. — Cambridge : Cambridge University Press, 1998. — 785 p.
234. Kavka, G. The Paradox of Future Individuals / G. Kavka // Philosophy & Public Affairs. — 1982. — Vol. 11, no. 2. — P. 93–112.
235. Keller, S. How Do I Love Thee? Let Me Count the Properties / S. Keller // American Philosophical Quarterly. — 2000. — Vol. 37, no. 2. — P. 163–173.
236. Kemp-Smith, K. The Philosophy of David Hume : A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines / K. Kemp-Smith. — New York : Palgrave Macmillan, 2005. — 568 p.
237. Kern, I. Husserl und Kant : eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus / I. Kern. — Leiden : Nijhoff, 1972. — 448 s.
238. Kierkegaard, S. The Concept of Irony / Schelling Lecture Notes : Kierkegaard's Writings / S. Kierkegaard. — Princeton : Princeton University Press, 1992. — Vol. 2. — 664 p.
239. Kierkegaard, S. The Diary Of Soren Kierkegaard / S. Kierkegaard. — New York : Citadel, 2000. — 256 p.
240. Kolodny, N. Love as Valuing a Relationship / N. Kolodny // The Philosophical Review. — 2003. — Vol. 112, no. 2. — P. 135–189.
241. Korsgaard, C. M. Personal Identity and the Unity of Agency : A Kantian Response to Parfit / C. M. Korsgaard // Philosophy & Public Affairs. — 1989. — Vol. 18, № 2. — P. 101–132.
242. Lamb, R. E. Love and rationality / R. E. Lamb // Love analyzed. — Boulder CO : Westview Press, 1996. — P. 23–48.
243. LaFollette, H. Personal Relationships : Love, Identity, and Morality / H. LaFollette. — Hoboken : Blackwell Press, 1996. — 240 p.

244. Leiber, J. Linguistic Analysis and Existentialism / J. Leiber // Philosophy and Phenomenological Research. — 1971. — Vol. 32, no. 1. — P. 47-56.
245. Levine, J. Materialism and qualia : the explanatory gap / J. Levine // Pacific Philosophical Quarterly. — 1983. — No. 64. — P. 354-361.
246. Lewis, D. Survival and Identity / D. Lewis // Philosophical Papers.— Oxford : Oxford University Press, 1983. — Vol. I. — P. 55-77.
247. Libera, A. de Naissance du sujet / A. Libera. — Paris : Librairie Philosophique, 2010. — 448 p.
248. Lowe, E. J. Subjects of Experience / E. J. Lowe. — Cambridge : Cambridge University Press, 1996. — 220 p.
249. Malcolm, N. Ludwig Wittgenstein : A memoir / N. Malcolm. — Oxford : Oxford University Press, 2001. — 148 p.
250. Mannison, D. Hume and Wittgenstein : Criteria vs. Skepticism / D. Mannison // Hume Studies. — 1987. — Vol. 13, no. 2. — P. 138-165.
251. Marion, J.-L. Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin / J.-L. Marion. — Paris : Presses Universitaires de France, 2008. — 448 p.
252. Marshall, C. Kant's Metaphysics of the Self / C. Marshall // Philosophers' Imprint. — 2010. — Vol. 10. — P. 1-21.
253. McGinn, M. Elucidating the Tractatus. Wittgenstein's Early Philosophy of Logic and Language / M. McGinn. — Oxford : Clarendon Press, 2006. — P. 255-277.
254. McIntyre, J. Character : A Humean Account / J. McIntyre // History of Philosophy Quarterly. — 1990. — Vol. 7, No. 2. — P. 193-206.
255. Mead, G. Mind, Self and Society / G. Mead. — Chicago : University of Chicago Press, 1972. — 401 p.
256. Merricks, T. On the Incompatibility of Enduring and Perduring Entities / T. Merricks // Mind. New Series. — 1995. — Vol. 104, no. 415. — P. 523-531.
257. Nagel, T. Brain bisection and the unity of consciousness / T. Nagel // Synthese. — 1971. — Vol. 22, Issue 3-4. — P. 396-413.
258. Nagel, T. The Possibility of Altruism / T. Nagel. — Oxford : Clarendon Press, 1970. — 148 p.
259. Nagel, T. What is it like to be a bat? / T. Nagel // Philosophical Review. — 1974. — Vol. 4. — P. 435-450.
260. Nath, R. Experience and Expression : The Inner-Outer Conceptions of Mental Phenomena / R. Nath, M.M. Panda // Indian Philosophical Quarterly. — 2009. — Vol. 36, no. 1-4. — P. 41-75.

261. Nehamas, A. Nietzsche : Life as Literature / A. Nehamas. — Harvard University Press, 1987. — 288 p.
262. Nehamas, A. Virtues of Authenticity : Essays on Plato and Socrates / A. Nehamas. — Princeton. NJ : Princeton UP, 1999. — 376 p.
263. Nietzsche, F. Menschliches, Allzumenschliches // Kritischen Studienausgabe. — Band 2. — München : C. Hanser, 1988. — 718 s.
264. Nietzsche, F. Nachgelassene Fragmente 1885–1887 / F. Nietzsche // Of Sämtliche Werke : kritische Studienausgabe : in 15 Bänden. — Munich : Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999. — Vol. 12 — 582 s.
265. Noonan, H. Personal Identity / H. Noonan. — London; New York : Routledge, 1989. — 263 p.
266. Noonan, W. H. Personal identity and its perplexities / W. H. Noonan // Personal Identity : Simple or Complex? — Cambridge : Cambridge University Press, 2012. — P. 82–101.
267. Norton, D. F. David Hume : Common Sence Moralists, Sceptical Metaphysician / D. F. Norton. — Princeton : Princeton University Press, 1982. — 329 p.
268. Olson, E. T. In search of the simple view / E. T. Olson // Personal Identity : Simple or Complex? — Cambridge : Cambridge University Press, 2012. — P. 44–62.
269. Olson, E. T. The Human Animal : Personal Identity Without Psychology / E. T. Olson. — Oxford : Oxford University Press, 1997. — 200 p.
270. Parfit, D. Later Selves and Moral Principles / D. Parfit // Philosophy and Personal Relations : an Anglo-French Study. — London : Routledge & Kegan Paul, 1973. — P. 137–169.
271. Parfit, D. Reasons and Persons / D. Parfit. — Oxford : Clarendon Press, 1984. — 543 p.
272. Parfit, D. We Are Not Human Beings / D. Parfit // Philosophy. — 2012. — Vol. 87, Issue 1. — P. 5–28.
273. Pauen, M. How privileged is first-person privileged access? / M. Pauen // American Philosophical Quarterly. — 2010. — Vol. 47. no. 1. — P. 1–15.
274. Pereboom, D. Free Will, Agency, and Meaning in Life / D. Pereboom. — Oxford : Oxford University Press, 2016. — 228 p.
275. Pereboom, D. Living Without Free Will / D. Pereboom. — Cambridge : Cambridge University Press, 2001. — 231 p.
276. Penelhum, T. Personal Identity / T. Penelhum // Encyclopedia of Philosophy. — New York : Macmillan, 1967. — P. 95–107.

277. Porath, B. M. Hume's Positive Theory of Personal Identity / B. M. Porath // *Auslegung*. — 1989. — Vol. 15. — P. 147-163.
278. Price, C. What is the point of love? / C. Price // *International Journal of Philosophical Studies*. — 2012. — Vol. 20, no. 2. — P. 217-237.
279. Putnam, H. *The Threefold Cord : Mind, Body and World* / H. Putnam. — New York : Columbia University Press, 2001. — 234 p.
280. Putnam, H. *Renewing Philosophy* / H. Putnam. — Harvard : Harvard University Press, 1992. — 248 p.
281. Putnam H. *Words and Life* / H. Putnam. — Harvard : Harvard University Press, 1995. — 608 p.
282. Qingping, Liu. On A Paradox of Christian Love / Liu Qingping // *Journal of Religious Ethics*. — 2007. — Vol. 35, Issue 4. — P. 681-694.
283. Reid, T. *Essays on the Intellectual Power of Man* / T. Reid. — Dublin : Printed for L. White, 1786. — Vol. 1. — 424 p.
284. Robinson, D. Can Amoebae Divide Without Multiplying? / D. Robinson // *Australian Journal of Philosophy*. — 1985. — Vol. 63, no. 3. — P. 299-319.
285. Rorty, A. O. The historicity of psychological attitudes : love is not love which alters not when it alteration finds / A. O. Rorty // *Midwest Studies in Philosophy*. — 1987. — Vol. 10, no. 1. — P. 399-410.
286. Rorty, A. O. *The Identities of Persons* / A. O. Rorty. — Berkeley : University of California Press, 1976. — 340 p.
287. Rorty, R. Introduction : Antirepresentationalism, Ethnocentrism, and Liberalism / R. Rorty // *Philosophical Papers. Objectivity, Relativism, and Truth*. — Cambridge : Cambridge University Press, 1991. — Vol. 1. — P. 1-17.
288. Rorty, R. *Keeping Philosophy Pure : An Essay on Wittgenstein* / R. Rorty // *Consequences of Pragmatism*. — Minneapolis : University of Minnesota Press, 1994. — P. 19-37.
289. Rorty, R. *Philosophy As Science, As Metaphor, and As Politics* / R. Rorty // *Rorty, R. Philosophical Papers. Essays on Heidegger and Others* / R. Rorty. — Cambridge : Cambridge University press, 1991. — Vol. 2. — P. 9-21.
290. Rorty, R. *Pragmatism, Relativism, and Irrationalism* / R. Rorty // *Consequences of Pragmatism*. — Minneapolis : University of Minnesota Press, 1994. — P. 160-176.
291. Rorty, R. Putnam and the Relativist Menace / R. Rorty // *Journal of Philosophy*. — 1993. — Vol. 90, no. 9. — P. 443-431.

292. Rovane, C. *Personal Identity, Ethical Not Metaphysical* / C. Rovane // *McDowell and His Critics* / Eds. C. Macdonald, G. Macdonald. — Oxford : Blackwell, 2006. — P. 95–114.
293. Rudd, A. *Self, Value, and Narrative : A Kierkegaardian Approach* / A. Rudd. — Oxford : Oxford University Press, 2012. — 286 p.
294. Sandel, M. *Procedural Republic and the Unencumbered Self* / M. Sandel // *Political Theory*. — 1984. — Vol. 12. no. 1. — P. 81–96.
295. Sarbin, T. R. *The narrative as root metaphor for psychology* / T. R. Sarbin // *Narrative Psychology : The Storied Nature of Human Conduct*. — New York : Praeger, 1986. — P. 3–21.
296. Schechtman, M. *Empathic Access : The Missing Ingredient in Personal Identity* / M. Schechtman // *Philosophical Explorations*. — 2001. — Vol. 4, Issue 2. — P. 95–111.
297. Schechtman, M. *The Constitution of Selves* / M. Schechtman. — Ithaca : Cornell University Press, 2007. — 192 p.
298. Schechtman, M. *Stories, Lives, and Basic Survival : A Refinement and Defense of the Narrative View* / M. Schechtman // *Royal Institute of Philosophy Supplements*. — 2007. — Vol. 60. — P. 155–178.
299. Shoemaker, S. *Body and the self* / S. Shoemaker, G. Strawson // *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*. — 1999. — Vol. 73. — P. 287–332.
300. Shoemaker, S. *Self-Knowledge and Self-Identity* / S. Shoemaker. — Ithaca : Cornell University Press, 1963. — 276 p.
301. Shoemaker, S. *Persons and Their Pasts* / S. Shoemaker // *American Philosophical Quarterly*. 1970. — Vol. 7, no. 4. — P. 269–285.
302. Sider, T. *Four-dimensionalism* // *Philosophical Review*. — 1997. — Vol. 106, no. 2. — P. 197–231.
303. Smith, J. K. A. «Confessions» of an Existentialist : Reading Augustine After Heidegger : Part I / J. K. A. Smith // *New Blackfriars*. — 2001. — Vol. 82, no. 964. — P. 273–282.
304. Snowdon, P. F. *Persons, Animals, Ourselves* / P. F. Snowdon. — Oxford : Oxford University Press, 2014. — 272 p.
305. Stone J. *Persons are not made of temporal parts* / J. Stone // *Analysis*. — 2007. — Vol. 67, no. 1. — P. 7–11.
306. Strawson, G. *Against Narrativity* / G. Strawson // *Ratio*. — 2004. — Vol. 17, no. 4. — P. 428–452.
307. Strawson, P. F. *Truth* / P. F. Strawson // *Analysis*. — 1949. — Vol. 9, no. 6. — P. 83–97.

308. Stump, E. Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism Without Reductionism / E. Stump // *Faith and Philosophy*. — 1995. — Vol. 12, no. 4. — P. 505–531.
309. Swinburne, R. *Are We Bodies or Souls?* / R. Swinburne. — Oxford : Oxford University Press, 2019. — 208 p.
310. Swinburne, R. *Mind, Brain, and Free Will* / R. Swinburne. — Oxford : Oxford University Press, 2013. — 242 p.
311. Taylor, C. *Hegel and Modern Society* / C. Taylor. — Cambridge : Cambridge University Press, 2015. — 192 p.
312. Taylor, C. *The Ethics of Authenticity* / C. Taylor. — Cambridge, MA : Harvard UP, 1991. — 142 p.
313. Taylor, C. *The Sources of the Self, the Making of the Modern Identity* / C. Taylor. — Cambridge : Cambridge University Press, 2002. — 624 p.
314. Taylor, G. *Love* / G. Taylor // *Proceedings of the Aristotelian Society*. — 1976. — Vol. 76, no. 1. — P. 147–164.
315. Thomas, L. *Reasons for Loving. The Philosophy of (Erotic) Love* / L. Thomas. — Lawrence : Kansas University Press, 1991. — 536 p.
316. Trilling, L. *Sincerity and Authenticity*. — Cambridge, MA : Harvard UP, 1971. — 188 p.
317. Whitehead, A. N. *Process and Reality (Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927–1928)* / A. N. Whitehead. — New York : Free Press, 1979. — 413 p.
318. Wiggins, D. *Identity and Spatio-Temporal Continuity* / D. Wiggins. — Oxford : Basil Blackwell, 1967. — 84 p.
319. Wiland, E. *Personal Identity and Quasi-Responsibility. Moral Responsibility and Ontology* / E. Wiland; Ed. T. van den Beld. — Boston : Kluwer Academic Publishers, 2000. — P. 77–88.
320. Williams, B. *Ethics and the Limits of Philosophy* / B. Williams. — London : Routledge, 2012. — 296 p.
321. Williams, B. A. O. *Personal Identity and Individuation* / B. A. O. Williams // *Proceedings of the Aristotelian Society*. — 1956. — Vol. 57. — P. 229–252.
322. Wilson, F. *Hume and Derrida on Language and Meaning* / F. Wilson // *Hume Studies*. — 1986. — Vol. 12, no. 2. — P. 99–121.
323. Wittgenstein, L. *The Big Typescript, TS. 213* / L. Wittgenstein; ed. and translated by C. Grant Luckhardt, A. E. Maximilian. — Oxford : Blackwell Publishing, 2005. — 516 p.

324. Yang, X. Hume's View on Personal Identity : Scepticism or Nonscepticism? / X. Yang // *History of Philosophy Quarterly*. — 1998. — Vol. 15, Issue 1. — P. 37–56.
325. Zahavi, D. Inner Time Consciousness and Pre Reflective Self Awareness / D. Zahavi // *The New Husserl : A Critical Reader*. — Bloomington : Indiana University Press, 2003. — P. 157–180.
326. Zahavi, D. Self and Other : Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame/ D. Zahavi. — Oxford : Oxford University Press, 2014. — 280 p.
327. Zahavi, D. Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective / D. Zahavi. — Cambridge : MIT Press, 2008. — 265 p.

Научное электронное издание

КОЧНЕВ Роман Леонидович

ПОНЯТИЕ ЛИЧНОСТИ

Монография

Редактор
Верстка
Обложка

А. С. Заплатин
С. Ф. Обрядова
Е. Г. Шмакова



Подготовлено к электронному изданию 27.04.2024.
Формат 60×84/16. Усл. печ. л. 9,30. Заказ № 19.

ТюмГУ-Press
625003, г. Тюмень, ул. Володарского, 6
Тел.: (3452) 59-75-34, 59-74-78
E-mail: izdatelstvo@utmn.ru