

Философия и культура*Правильная ссылка на статью:*

Бабич В.В. Личная идентичность: между субъектностью и объектностью // Философия и культура. 2025. № 4.
DOI: 10.7256/2454-0757.2025.4.72701 EDN: BZNQQC URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=72701

Личная идентичность: между субъектностью и объектностью

Бабич Владимир Владимирович

ORCID: 0000-0001-8537-9782

кандидат философских наук

доцент; кафедра Истории и философии науки; Томский государственный педагогический университет

634061, Россия, Томская область, г. Томск, ул. Киевская, 60

[✉ v.v.babich@gmail.com](mailto:v.v.babich@gmail.com)[Статья из рубрики "Человек и человечество"](#)**DOI:**

10.7256/2454-0757.2025.4.72701

EDN:

BZNQQC

Дата направления статьи в редакцию:

13-12-2024

Аннотация: Рассматривается проблема личной идентичности в контексте современных тревог и дискуссий, вызванных влиянием научного здания на человеческую природу. Анализируется вопрос – может ли быстро накапливающееся научное знание о мозге и способности манипулировать биологической составляющей природы человека оказать существенное влияние на наше ощущение себя. Исследование личности – чрезвычайная сложная область, в которой, со времен Сократовского поворота, постоянно изменялись как методы, так и представления об исследуемом объекте. Данное исследовательское направление представлено целым спектром парадигм, следствием чего является сложность в достижении эмпирического обобщения фактов о личности и их интерпретаций. Сложность возникает и в формулировке обобщённых теоретических положений, которые постоянно множатся и меняются, что приводит к терминологической путанице в данном разделе философии. Сложность в обобщении фактов и теоретических положений теорий, репрезентирующих субъективность, хаотичное употребление терминологии – все это препятствует установлению ясности и требует продолжения

аналитической работы для прояснения концепции «Я». Представленный анализ опирается на концепцию «нarrативной идентичности» Поля Рикёра и «гипотезу конвергенции» Чарльза Тейлора. Проблема идентичности рассматривается с позиции пересечения перспектив первого и третьего лица. Где перспектива первого лица связывается с качественными характеристиками опыта субъективности человеческого существования, а перспектива третьего лица предполагает использование натуралистических методов описания существования «Я». Что поднимает вопрос совместимости «субъективности», основанной на свободе воле и личном опыте ощущения себя, с «объектностью» человеческого существования, которая фиксируется через натуралистическое описание физического аспекта существования «Я», основой которого выступает безличная детерминация причин и следствий в рамках, которых человек лишь «вещь среди вещей». Формируется вывод о том, что редукционизм не позволяет эксплицировать, а соответственно и должным образом понять динамическую, нарративную, активную, гетерогенную и диалектическую (по сути конфликтную) природу личности, что формирует требование к построению холистической теории идентичности «Я». Утверждается, что условиями сохранения личной идентичности выступают три континуальности: воплощенное существование, психологическая связанность и культурная непрерывность. В качестве «наброска» на пути к формированию холистической модели «Я», представлена репрезентация личной идентичности посредством диалектической спирали.

Ключевые слова:

личность, нарративная идентичность, конвергенция, холизм, перспектива первого лица, перспектива третьего лица, редукционизм, феноменологический опыт, воплощение, субъективность

Введение

Исследование личности - чрезвычайная сложная область. В которой, со времен Сократовского поворота, постоянно изменялись как методы, так и представления об исследуемом объекте. Данное исследовательское направление представлено целым спектром парадигм, следствием чего является сложность в достижении эмпирического обобщения фактов о личности и их интерпретаций. Сложность возникает и в формулировке обобщённых теоретических положений, которые постоянно множатся и меняются, что приводит к терминологической путанице в данном разделе философии.

Для выражения существования особой человеческой субъективности, в современной философии используются следующие понятия: личность (person), субъект (subject), самость (self), актор (actor), индивидуальность (Individuality). Данные дефиниции используются в философии языка в качестве референции личных местоимений, в онтологии и метафизике личности - для прояснения, кто или что есть «Я», и как возможно сохранение его самотождественности. Употребление данной терминологии является хаотичным, одни философы трактуют их как эквиваленты, другие как содержательно различные термины. Более того, ни один из представленных терминов не является унивокальным. Питер Стросон обнаружил в литературе употребление термина «самость» в тридцати одном значении [1, с.18]. Некоторые философы ставят знак равенства между понятиями «личность» и «самость», другие используют «самость» и «субъект» как синонимы, но избегают употребления терминов «агент» и «личность» [2].

Трети используют понятие «личность», но избегают применения понятия «самость», так как считают его не определенным и не фундированым онтологически [\[3\]](#). Семантическая неопределенность порождается, в том числе, сложностью и динамичностью изучаемого предмета. Философы, социологи, культурологи и психологи изучают человеческое «Я» в разных аспектах. Не исключено, что они говорят о нумерически разных аспектах человеческой субъективности.

Многообразие подходов к изучению человеческой субъективности и ее различных аспектов, новые возникающие определения и понятия необязательно противоречат друг другу. Это доказывается множеством междисциплинарных исследований [\[4, 5, 6\]](#). Тем не менее, мы продолжаем фиксировать проблему семантической неопределенности концепта человеческой субъективности, перегруженного противоречиями и различными смыслами. Сложность в обобщении фактов и теоретических положений теорий, репрезентирующих субъективность, хаотичное употребление терминологии - все это препятствует установлению ясности и требует продолжения аналитической работы для прояснения концепции «Я».

Неопределенность Я и проблема идентичности

Личность, самость, субъект, актор, агентность и пр. [*] — это не то, на что мы могли бы указать пальцем в объективном мире. Мы сталкиваемся со сложностью в применении этих понятий, репрезентирующих человеческую субъективность. Нам необходима особая теория «Я» чтобы говорить о чем-то, что лежит на границе между внутренним и внешним, ценностью и фактом, субъективным и объективным. Подобно Августину, мы обнаруживаем сами себя в собственном существовании: « - Знаешь ли ты, что ты существуешь? - Знаю. - Знаешь ли ты, что ты мыслишь? - Знаю. Итак, ты знаешь, что ты существуешь, знаешь, что живёшь, знаешь, что познаёшь.» [\[7, с. 330\]](#). Конечно я понимаю, что я тот человек, который пишет данный текст, пытаясь занять определенную сторону в дебатах о «Я». Где-то внутри себя я знаю, что я имею определенные обязательства и что я несу за это ответственность, а также обладаю возможностью выбора и этического суждения. Но кто этот «Я», когда он возникает и когда прекращает свое существование, какова его структура, где и как именно он существует и что необходимо для его существования? Может быть представления о «Я» это только кажимость, но тогда насколько ревизионистским должен быть другой взгляд на мое «Я» и в чем он находит свое основание?

Как заметил Поль Рикёр, вопрос о идентичности человека представляет собой особое пространство для различных апорий [\[8\]](#). Столкновение Парменида и Гераклита можно представить в качестве программирующей модели всех будущих дискуссий о изменении и тождественности. Что на самом деле меняется, а что остается прежним? Действительно ли все дело в вечном и неизменном «бытии» или, наоборот, в изменчивом потоке «становления»? Несмотря на опыт историко-философского знания, у нас до сих пор нет полного и ясного ответа на эти фундаментальные вопросы.

Проблема отношения идентичности и изменения традиционно была источником бесконечных метафизических интерпретаций и недоумений. Сегодня поиск модели личной идентичности рассматривается как проблема, связанная с глубокими трансформациями социальных, религиозных и экономических отношений и этических норм. Современный акцент на индивидууме, его правах, ответственности, полномочиях и свободах зависит от нового взгляда на субъективность. Разрушение границ и параллельное раскрытие новых возможностей, которые являются отличительной чертой

современной культуры - на субъективной стороне опыта вызвали живую связь между различными, и ранее непредвиденными, частями внутренней жизни. В результате современное «Я» возникает из меняющегося равновесия картины мира скорее как пространство конфликта, чем как единая субстанция.

Сегодня проблема идентичности имеет значение во многом из-за размытого и неопределенного статуса «Я». Не случайно герои современных романов или художественных кинолент обычно заняты «поиском себя» [9, 10, 11]. Чувство оторванности от традиционных оснований идентичности обостряет потребность быть единственным и понятным для себя и окружающих. Вот почему все еще звучит провокационным и побуждающим к размышлению тезисом знаменитое изречение Парфита: «личная идентичность не имеет значения» все еще звучит провокационным и побуждающим к размышлению тезисом [12, с. 245]. Как личная идентичность может быть неактуальной в нашей жизни? Как это возможно, если почти все социальные практики, в которых мы участвуем, основаны на простом факте, что мы являемся отдельными, автономными и ответственными существами – центрами действия и сознания [13].

Если выходить за пределы классической онтологии, то личная идентичность – это то, что не может быть зафиксировано или точно определено. Это своего рода «одинаковость» без субстанции. Или, если снова обратиться к Рикёру, «ipseite» – тип идентичности, которую человек строит сам благодаря «верности себе в сдерживании данного слова», верности нормам, идеалам и делам, связанным с обязательствами перед «Другим» и перед своим «Я» [8, с.148]. Согласно философи, сдержанное слово свидетельствует о сохранении «Я», что позволяет характеризовать субъекта в качестве автора мотивов и действий. «Ipseite» это тот тип идентичности, который мы используем, когда говорим о существовании человеческой субъективности. Определяя эту субъективность как тождественность самой себе, своему «Я» которое подвержено изменениям. Тем самым фиксируя динамическую природу идентичности. Для формирования такой идентичности принципиально, что в нее диалектически необходимо включение способности распознавать и конструировать себя через другого.

Хотя личная идентичность не сводится исключительно к характеристикам, свойственным физическим объектам, ее динамическая и диалектическая природа предполагает наличие некоего «центра» - локуса личного «присвоения». Следствием этого «присвоения» является способность высказываться о «моем». Это именно то, что позволяет говорить нам «мое тело», «мое желание», «мой взгляд» и т.д. Это «присвоение» можно обозначить как рефлексивное отношение к какому-либо предмету или идеи, по итогу которого предмет или идеи могут стать «моими». Соответственно, личность представляется совокупностью рефлексивных практических отношений, которые не возникают из ниоткуда и не подвешены в пустоте. Эти отношения связаны с пространством как личных, так и безличных причинностей и предсуществующего по отношению к личности горизонта смыслов и значений. Способность образовывать подобные отношения предполагает множественность вариантов комбинаций «рефлексивных связей» с объектами «присвоения».

Я: воплощение, связанность, культура и присвоение

В качестве предварительного определения, мы можем охарактеризовать человеческую субъективность как ментальный феномен, состоящий из рефлексивных отношений с людьми и культурными объектами. Это определение «себя» через отношение с «другим» не нужно воспринимать как апофатический метод экспликации скрытой сущности «Я», а

необходимо рассматривать как предварительное необходимое условие для формирования самотождественности. В такой трактовке имплицитная инаковость «Я» является источником «присвоения», артикуляции и стремления к формированию «нarrативного единства»^[**]. В свою очередь «нarrативное единство» конструируется через принятие последовательности обязательств, «присвоения» оценок, ценностей, целей и привязанностей, образующих рефлексивную связь.

Если мы согласны с тем, что убедительная теория человеческой субъективности должна отображать как наше непосредственное понимание себя, так и соответствующую научным данным информацию о нашей «внутренней» жизни, которой становится все больше благодаря различным науками, то думается, было бы разумным начать с общего предположения, что «Я» — это многомерная, а не одномерная реальность, имеющая динамическую, а не статическую структуру [\[14, 15, 16\]](#). Другими словами, мы фиксируем проблему связи или отношений, а не субстанции. Это позволяет рассматривать нашу субъективность как «поле» отношений в котором «центр» пространства субъективности — это перспектива схождения событий и «рефлексивных связей». То, что мы могли бы обозначить в качестве причины личного «присвоения», следствием которого является способность говорить о «моем».

В попытке определить ядро нашей субъективности Дэниел Деннет пишет: «я полагаю, что оно сродни центру гравитации – абстракции, которая, несмотря на свою абстрактность, тесно связана с физическим миром» [\[17, с. 122\]](#). Схождение абстрактного и физического происходит в пространстве перспективы от первого лица. Д.Б. Волков, развивая определения Деннета пишет: «Перемещение точки перспективы в развивающейся истории в основном последовательно и непрерывно как в пространстве, так и во времени. Конкретное расположение точки перспективы обуславливает избирательное отношение к обстоятельствам и выражается в описаниях под каким-то специфическим углом зрения. Перспектива действует как прожектор, выхватывая из бесконечности доступных описаний основное... Таким образом, законы перспективы позволяют отбирать и структурировать элементы нарратива» [\[18, с. 169\]](#).

Если все так, то мы могли бы описать себя как поле отношений с преобладающим «центром нарративной гравитации», способного к «личному присвоению», позволяющему обоснованно (хотя и не всегда верно) высказываться о «моем». Притязание на такое «присвоение» исходит из трех базовых оснований нашего существования.

Первое основание, «воплощенное существование» — наше тело является не инертным объектом, а основой перцептивного опыта, центром действий, поступков и их значений [\[19, с. 169\]](#). Телесная природа сознания, основанная на численной идентичности тела, определяет сохранение единства перспективы от первого лица. Без соотнесения с «моим телом» перспектива, которую выражает «Я», сама по себе не могла бы быть идентифицирована, поскольку она не была бы закреплена ни в чем перцептивном. Человек всегда со-воспринимает мир с восприятием собственного тела. Если бы наше «Я» не было образовано телесной непрерывностью, не могли бы возникнуть боль утраты или радость от достижений, ощущение своего тела как «моего», а также способность перестроить свою жизнь как свою собственную. Например, как это происходит с теми, кто пережил травму [\[20\]](#). Непрерывность моего тела, как одного и того же тела, никогда не может быть просто объективным фактом биологии, химии или физики. Она включает в себя осознаваемую непрерывность, что Рикёр и другие называют самотождественностью или личностью (ipseity). «Я» всегда является воплощенным субъектом. По крайней мере,

пока мы остаемся в пространстве эмпирического, исключая футурологические предсказания и умозрительные эксперименты.

Второе основание — это «психологическая связанность» или «психологическая континуальность» нашего существования. Она основывается на потребности в ощущении психологического единства нашего опыта, эмоций, мотивов, поступков и принятия последствий. Наши воспоминания о прошлых поступках и планы на будущее предполагают «вменяемость», т.е. способность присваивать себе, помнить, понимать и контролировать свои желания и поступки. По сути, психологическая континуальность, подобно «воплощенному существованию», предполагает наличие «центра» пространства субъективности, но уже в другом измерении «Я». Психологическая континуальность подразумевает две способности. Способность воспринимать, связывать и сохранять воспоминания о прошлом пережитом опыте и способность сохранять связь ментальных состояний во времени (убеждения, ценности, установки, характер и д.р.). Все известные типы презентации субъективности (даже диахроническая личность Стросона) включают в себя в качестве частей «Я»: убеждения, ценности, опты восприятия, эмоциональность и память. Эти части можно отнести к разным, зачастую конфликтующим, ментальным измерениям человеческого существования, однако находящихся в едином топосе человеческой субъективности, выраженным в психологическом континууме «Я». Этую континуальность мы имеем в виду, говоря о характере или личности человека.

Третьем основанием выступает «культурная непрерывность». Наше «Я» актуализируется в рефлексивных отношениях с «другим» (как с другими «Я», так и с физическими и идеальными объектами), то есть в неком акте выхода за пределы своих собственных определений и опыта. Этот трансгрессивный акт, или акт самодистанцирования, не происходит в пустоте и не вызван сугубо когнитивными потребностями. Он направлен на формирования ряда обязательств, которые может взять на себя только личность, предполагая под собой формирование привязанностей и аксиологического горизонта существования «Я». Говоря, что самодистанцирование «Я» происходит не в пустоте, я имею в виду прежде всего культурный континуум, содержащий тот спектр возможных аксиологических альтернатив, который дан для того или иного эмпирического субъекта. Континуум, в котором мы обнаруживаем объекты для «присвоения», формирующие идентичность «Я». Таким образом, аксиологический каркас культуры выступает в качестве необходимого условия принципиальной возможности делать осмысленный выбор, определяя свою идентичность, исходя из уже имеющихся нарративов. Без дискурса, упорядочивающего многообразие альтернатив (определение качественных аксиологических различий), сознательный выбор был бы равносителен случайному и не имел бы последствий как для формирования нашей идентичности, так и для определения наших действий [21]. Тождество личности возникает тогда, когда «Я» образует рефлексивные связи с представленными в культуре объектами и причинами, которые тем самым ему удается сделать «своими», принимая их нормативную силу.

Рефлексия, идентичность и этический субъективизм

Подобные размышления не должны приводить нас к представлениям о солипсистском или волонтиаристском самостворении ex nihilo. Мы становимся полноценными личностями, принимая на себя нормативные последствия наших ценностей, убеждений и желаний. Мы не создаём свою идентичность в пустоте, в практическом отношении мы переживаем ее через ряд личных «свидетельств» [temoignage] или «удостоверений» [attestation] [22, с.90]. Это не означает, что мы обязательно имеем полное знание о себе и наши «свидетельства» всегда безошибочны. Но это означает, что мы можем нести

ответственность в широком контексте за взятые на себя нормативные обязательства, которые формируют нашу личность. По мнению Рикёра, это обозначается как «способность держать слово». Мы становимся теми, кто мы есть, когда мы действуем рефлексивно, созиная и осмысливая пространство культуры. Таким образом, способность к саморефлексии является источником не только нормативности, но и практической идентичности. В данном контексте практической идентичностью выступает описание, через которое «Я» оценивает себя и согласно которому «Я» считает, что действия имеют достаточные основания, и чтобы их предпринимать.

Рефлексия является способом урегулирования конфликтов, ответом на проблемы, которые нарушают обычный ход нашей жизни [23, 24]. Другими словами, рефлексирующее «Я» разрешает конфликты и диссонансы (в том числе внутренние), активируя нашу способность дистанцироваться от своего ментального содержания, наблюдая и «присваивая» внешние объекты и смыслы, делая их «своими», тем самым изменяя и конструируя себя. Рефлексия является необходимым элементом интериоризации.

Несмотря на то, что «Я» является полем противоречий и конфликтов, оно не является местом «войны всех против всех». Убеждения, эмоции, опыт непосредственного восприятия, являются различными и иногда конфликтующими аспектами жизни «Я», однако принадлежащими единому ментальному пространству, которое мы называем характером или личностью. В некотором смысле рефлексивная позиция состоит в актуализации потенции, которая имплицитно присутствует в каждом эмпирическом «Я», и находит свое выражение в телеологическом и аксиологическом аспектах человеческого существования. Это то, что мы можем назвать стремлением к самостоятельности или самоопределению. Проживать «свою» жизнь – значит воплощать свои цели и ценности. В данном контексте, человеческое существование выступает не как пассивность, подчинение нормам или адаптация субъекта, а как активное, осознаваемое и творческое долженствование, ориентированное на то, чтобы занять свое уникальное место в бытии.

Утверждение, что никто другой не может прожить мою собственную жизнь вместо меня, является трюизмом. Однако данное утверждение имеет ряд философских последствий, поскольку для «Я» это означает необходимость брать на себя обязательства, а, следовательно, иметь опыт рефлексии, осознания причин и мотивов собственных поступков. Это возвращает нас к вопросу соотнесенности рефлексивного «Я» с нормативными требованиями культуры. Данную проблему исследует Кристина Корсгаард, соотнося проблему личной идентичности и нормативности.

Корсгаард подчеркивает важность личной идентичности для понимания природы этики. Она обращается к рефлексии в качестве основания нормативного статуса наших моральных суждений. Философ понимает рефлексию как способность ставить под сомнение наши убеждения, желания и мотивы, способность спрашивать себя, составляют ли они достаточные основания для наших действий. Здесь основания – это предпочтения, ценности и желания, выдержавшие рефлексивную проверку (*reflective endorsement test*). Таким образом, способность к рефлексии является источником нормативности. Она дает нам возможность выбора, во что верить и как действовать [25, с. 25-26]. Рассуждая о том, что «Я», посредством рефлексии, способно формировать собственные убеждения и ценности, которые объясняют его действия и определяют интенциональность поступков, Корсгаард вводит термин «рефлексивное одобрение» (*reflective endorsement*). Эта «способность к сознательной рефлексии по поводу наших собственных действий дает нам вид власти над самими собой и эта власть придает нормативность нашим моральным требованиям» [25, с. 26].

Для Корсгаард воля, порождаемая субъективностью «Я», является источником «морального закона» в той мере, в какой она выражает набор основных атрибутов, которые человек критически осмыслил и одобрил. Будучи выражены, эти признаки эксплицируют личность. Когда действия личности противоречат им, или ее речь дезавуирует ранее рефлексивно одобренные причины, она заново вызывает вопрос «кем является этот человек?» посредством вопросов «что он декларирует?» и «почему он так поступает?».

Из этого следует, что вопросы этики связаны с практическими вопросами идентичности. Причины, на основании которых мы действуем или принимаем те или иные ценности и точки зрения, по крайней мере частично, определяются нашей личной идентичностью. Если причины, направляющие наши действия, не основаны на наших базовых качествах, если наши ценности не воплощены в том, кто мы есть, наши действия и убеждения будут произвольными и бессмысленными. Таким образом, наша идентичность формируется социально детерминированным опытом, телесностью и структурой нашей психики, с одной стороны, и способностью к самоопределению, основанной на рефлексивном одобрении, «присвоении» и свободной воле, с другой.

Если человеческую субъективность понимать как динамичную структуру, связанную серией актов «присвоения» (интериоризации) и позиционирования по отношению к пространственной мотивов и причин, которые рассматриваются не как часть платоновского мира идей, а в качестве топоса нормативных отношений, связанного с физической и культурной реальностью, за которым признаются лишь относительная независимость, то «Я» невозможно описать как замкнутую в себе сущность или субстанцию, подлежащую чисто внешнему описанию. Личность — это не сущность, а диалектический процесс, разворачивающийся в пространстве между тем, чем она могла стать и тем, чем она стала с точки зрения «Я» и «Другого». Отсюда встает вопрос, как нам совместить человеческую «субъективность», основанную на свободе воле и личном опыте существования, с человеческой «объектностью», фиксируемой через натуралистическое описание физического аспекта существования «Я», основой которого выступает безличная детерминация причин и следствий, в рамках которых человек лишь «вещь среди вещей».

В качестве «наброска» на пути к формированию холистической модели личности, репрезентирующую динамическую, нарративную, рефлексивную и гетерогенную природу «Я», включающую опыт перспективы первого и третьего лица, можно рассмотреть следующую диалектическую спираль (см. рис 1).



Рис. 1

Личность как проблема первого и третьего лица

Для того что бы сформировать минимальное представление об «Я», мы должны объяснить и описать качественные характеристики человека, переживающего собственное существование человека, с точки зрения перспективы первого лица [26]. Это значит наиболее полно ответить на вопрос: - «что значит быть мной?». Перспектива первого лица и связанные с ней качественные характеристики опыта выражают субъективность человеческого существования. Человеческая «объектность» описывается с точки зрения третьего лица, что предполагает использование натуралистических методов описания существования [27].

Дистанцию между этими двумя перспективами человеческого существования хорошо иллюстрирует классическая работа Томас Нагеля «Каково быть летучей мышью?», где он утверждает, что невозможно получить ответ на этот вопрос со стороны третьего лица. Его можно получить, только обладая перспективой первого лица, то есть для этого необходимо быть самой мышью [28]. Негель полагал, что невозможно полностью преодолеть дистанцию между натуралистическим языком описания и языком описания опыта существования от первого лица.

Современным примером поиска философского решения проблемы описания опыта существования перспективы первого лица, с помощью натуралистических онтологических представлений, являются исследования Томаса Метцингера. Философ полагает, что сознание может функционировать без определенной перспективы. Это подтверждается опытом изучения патологических нарушений человеческой психики и сознания животных. Соответственно, у нас нет возможности обозначить четкое различие между биологическим организмом *Homo sapiens* и личностью, обладающей свободной волей и способностью к интенции, без конструирования дополнительной теоретической сущности, которую можно обозначить как «феноменальная перспектива первого лица». Данная перспектива выступает фундаментальной и принципиально не выражимой формой

знания себя, предшествующей любой другой форме когнитивного самосознания и презентации [29, 30].

Иначе говоря, чтобы получить минимальное представление о природе «Я», мы должны описать опыт от первого лица, в котором «мое тело», «мое психическое содержание» и «моя рефлексивная деятельность», связанная с определением «себя», находят общую основу. Пытаясь обнаружить такое общее основание, современная философия предполагает наличие двух полюсов в спектре объяснений феномена сознания – субстанциальное понимания «Я», основанное на классической онтологии и физикалистский редукционизм, предполагающий, что у сознания нет самостоятельного онтологического статуса, так как оно является производной от физических процессов организма [31].

Разрабатывая теорию личной идентичности, Чарльз Тейлор доказывал необходимость «мирного сосуществования» различных научных подходов к описанию человеческой реальности. По его мнению, любое физикалистское объяснение человеческого существования должно удовлетворять не только базовым эмпирическим условиям и соответствовать современному научному методу, но и иметь гносеологический потенциал, необходимый для того, чтобы теория включала в себя возможность различных интерпретаций существования интенционального горизонта человеческой личности [32, 33]. Другими словами, ревизионистский пересмотр природы человека, с опорой на естественно-научные методы исследования (прежде всего редуктивный физикализм), не должен исключать сам феномен «Я» в качестве существования перспективы первого лица, способной к интенциональным действиям. Это не подразумевает наложения априорных ограничений на научные исследования, а лишь говорит о существовании границы, за которой любой научный метод исследования рискует потерять контакт с изучаемым объектом.

Тейлор не исключал возможности того, что в будущем может возникнуть теория, связывающая механистические и натуралистические объяснения с феноменологическим пониманием исследования объектов, состояний и событий. Философ называл этот долгосрочный сценарий «гипотезой конвергенции». В соответствии с которой, он предложил заменить научное объяснение, признаваемое успешным только тогда, когда ему удается систематический сводить сложные явления к их основным элементам и простым причинно-следственным связям, на множественность подходов описания реальности. Дополняя друг друга и образуя связи между различными уровнями объяснений, различные методы описания реальности, по мнению Тейлора, способствуют более полному прояснению изучаемых вопросов [34]. По сути это критика философии – науки, утверждающей, что предпочтение в выборе исследовательского метода должно определяться исторической успешностью данного метода. На основании которого, в свою очередь, формируется «право» отрицать само существование экспланандума, как только метод сталкивается с препятствиями, которые он не в состоянии преодолеть, используя свою собственную объясняющую силу.

Очевидно, что «гипотеза конвергенции», кратко изложенная выше, не является универсальным практическим решением в методологии науки. Она лишь привлекает наше внимание к тому факту, что ни одно ревизионистское объяснение «Я» не может зайти так далеко, чтобы полностью отрицать значение нашего опыта от первого лица, так и саму лексику, которую мы используем для его осмыслиения и обозначения опыта его существования. Если это верно, то необходимо заключить, что даже самые радикальные пересмотры нашего опыта существования должны оставаться в пространстве

непрерывного взаимного влияния множества методов описания реальности. В пространстве, в котором объективирующая позиция перспективы от третьего лица никогда не сможет полностью избавиться от субъективной точки зрения. В этом смысле человеческое существование может быть научно объяснено без элиминации или систематического отрицания опыта (и порождённого им лексикой) перспективы от первого лица.

Следовательно, при построении теории личности мы должны учитывать субъективный опыт существования «Я», который выступает в качестве базовой предпосылки для описания ментальной жизни воплощенного субъекта. Это означает, что теории личности должны содержать в себе цель достижения рефлексивного равновесия между знанием, приобретёнными в ходе нашего осознания опыта собственного существования и тем, что нам удаётся узнать посредством отстранённой позиции по отношению к себе. Тем самым образуя пересечение перспектив от первого и третьего лица. Таким образом, принцип экономии мышления дополняется принципом сохранения нередуцируемого уровня феноменологической сложности. Томас Метцингер, говоря о сознании, обозначал это как присутствие «феноменальной перспективы первого лица». Данный принцип вводится не с целью «умножения сущностей», а для обозначения и возможности артикуляции опыта существования «Я» от первого лица, формирований условий его постижимости и узнаваемости. Соблюдение двух обозначенных принципов выступает «страховкой» от потери исследуемого объекта и одновременно условием совершенствования и корректировки наших представлений о «Я».

Это определяет необходимость постоянного уточнения нашего понимания *sensus communis*. Который, как нам известно со времён Декарта, является методологическим основанием любой теории. «Здравый смысл» не должен требовать жертвовать той или иной частью опыта, ради сохранения абстрактной согласованности одномерного метода исследования. Данная установка основана на простом факте нашего переживания реальности посредством сенсорного восприятия, формирующего чувственный опыт доступный для понимания и интерпретации. Что Кант обозначал в качестве горизонта познания – «коразмерность величины совокупности знаний со способностями и целями субъекта» [35, с. 347]. Важно, чтобы это знание не было обеднено или вовсе элиминировано при проведении научных исследований.

Я, фаллибилизм и феноменологический реализм

Согласно идеи конвергенции различных способов исследования человека, любые научные методы должны отказаться от тотальных претензий полного и исчерпывающего объяснения. Радикальный физикалистский редукционизм, примененный в антропологических теориях, является важной частью горизонта познания, при условии понимания границ его объяснительной силы и эвристического потенциала. На фоне подобной фаллибилистской прагматики, выстраивается версия феноменологического реализма. Одним из его фундаментов выступает Аристотель, который понимал реальность как «то, что проявляется для всех» [36, с. 269]. Согласно Аристотелю, реальность – это то что видно каждому. То, что лишено этой видимости приходит и уходит как сон, как исключительно наш субъективный опыт, не укорененный в реальности. Подобные рассуждения отсылают нас к Гераклиту, который утверждал, что «для бодрствующих существует один общий мир [κόσμος], а из спящих каждый отворачивается в свой собственный» [37, с. 198]. Понимаемый таким образом, феноменологический реализм пытается примирить субъективное и объективное измерение опыта. Как точно заметил Томас Нагель, слишком рьяное притязание на

объективность рискует превратиться в крайнюю форму идеализма [\[38, с. 229\]](#). В конце концов, снова возвращаясь к размышлениям Тейлора, «когда речь идет о делах человеческих, известны ли нам более адекватные критерии реальности, чем те понятия, которые в результате критических размышлений и исправления выявленных ошибок наилучшим образом объясняют нашу жизнь?» [\[39, с.57\]](#). В этом смысле даже наши самые смелые попытки понять собственную природу не могут выйти за пределы выстроенных реляционных структур, которые «выступают набором отношений... и составляют основу реальности» [\[40, с. 49\]](#).

Но значит ли это, что будущие научные открытия, например, в области нейробиологии, не смогут изменить или поставить под сомнение наш опыт феноменологического чувства себя, то как мы думаем о себе как о личностях, моральных агентах и духовных существах способных к ценностному выбору? Пытаясь ответить на эти вопросы в контексте сегодняшнего дня, предварительно необходимо отметить, что условия нестабильности, изменчивости и неопределенности выступают естественным состоянием современной культуры [\[41\]](#). Это требует от человека способности к суждениям, освобожденных от бремени традиций, выступающих в качестве априорных предпосылок понимания и оценок. Поэтому идентичность современного человека, говоря языком экзистенциалистов, во многом выстраивается в условиях тревоги и заброшенности. Однако, понимание себя не может быть основано лишь на беспокойстве. Современная культура содержит в себе идеи, возникшие еще в эпоху модерна, такие как прогресс, способность к самоопределению и автономии. Это идеи продолжают служить в качестве ориентирующих, объясняющих и мотивирующих оснований для многих людей, выступая «антидотом» от современных тревог, смягчая их воздействия.

Контроль и манипуляция (возможность изменять и воздействовать) выступают дополнительными обнадеживающими идеями. Трудно представить себе что-то более обнадеживающее и вдохновляющее, чем мысль о том, что мы способны анализировать перспективу развития окружающей нас реальности, занимать объективирующую позицию по отношению к ней, и совершенствовать способы контроля и манипуляции ею. Но что, если манипулируемая вещь является главным предметом тревоги? Что, если нам говорят, что мы сможем радикально манипулировать собой, становясь частью изменяющегося мира Гераклита [\[42\]](#)? Именно это является одним из базовых оснований нашего беспокойства. Примером может служить спектр биоэтических проблем, таких как установление границы генетического вмешательства, вопросы искусственного оплодотворения, клонирования и трансплантомологии, смены гендерной идентичности и пр.. Это вызывает тревогу и непонимание прежде всего потому, что воздействие и контроль, это не тоже самое, что знание об объекте манипуляции.

Мы можем контролировать те или иные факторы, создавая желаемые явления, не понимания их сущности и ценности, подобно тому, как химики XVII в. объясняли горение пороха с помощью концепции флогистона. Таким образом, когда кто-то подобно, Марте Фарах, риторически спрашивает: «если что-нибудь в людях, что не является способностью их тел?» [\[43\]](#), он поднимает два разных вопроса. (1) «Есть ли что-либо в нашей ментальной и физической жизни, что не находит своего выражения в форме воплощения?» и (2) «Знаем ли мы все о явлении, когда мы научились манипулировать им или контролировать его?» Наиболее вероятный ответ на обоих представленных вопросов – нет.

Сегодня, как и ранее, мы можем манипулировать личностью человека, не давая ему свободно пользоваться способностями тела, скрывая или предоставляя важную

информацию о его личной истории, тем самым оказывая влияние на его идентичность. Нам не нужно для этого менять генотип или манипулировать мозгом. Поскольку личность определяется широким спектром условий своего существования (телесным, когнитивным, социальным, культурным и пр., но никогда не редуцируема к одному из них), она является чем-то хрупким, тем, что может быть повреждено многими способами на разных уровнях. Вот почему нам необходим холистический взгляд на личность. И такой взгляд, по всей вероятности, требует синтеза нескольких методов экспликации «Я» с выстраиванием сложной онтологии.

Заключение и выводы

Научное знание вряд ли может напрямую изменить наше чувство себя, основанное на феноменологическом опыте «Я», но оно может косвенно повлиять на наше самопонимание, представляя нам информацию, которая способна радикально изменить рефлексивное равновесие. В таком случае альтернативой нарушенному балансу будет являться поиск более устойчивого равновесия. Это означает, что теории личности должны содержать в себе цель достижения рефлексивного равновесия между знанием, приобретёнными в процессе опыта собственного существования и тем, что нам удается узнать посредством отстранённой позиции по отношению к себе. Тем самым образуя пересечение перспектив от первого и третьего лица.

Мы не можем выйти за пределы «видимого» или «воплощенного», изучая личность. Поскольку перспектива первого лица, которую мы обозначаем местоимением «Я», сама по себе не могла бы быть идентифицирована, без наличия чего-то перцептивного. Единственный способ достичь этого - преодолеть условия сохранения трех континуальностей (телесной, ментальной и культурной), необходимых для существования идентичности «Я». То есть элиминировать телесные, ментальные и культурные условия нашего существования. Однако, такую перспективу трудно себе помыслить даже в рамках радикальных проектов трансгуманизма. Таким образом, личность является необходимым и предварительным условием для существования любого опыта (не только «моего» опыта), что делает невозможным исключение концепта личности при построении моделей человека учеными всех направлений (включая физикалистский редукционизм).

Тот факт, что мы все больше способны манипулировать физическими и ментальными условиями существования «Я», не может означать, что личность является субстанцией, которую мы можем полностью объективировать и которой мы можем манипулировать подобно другим материальным объектам. Личная идентичность – это прежде всего вопрос телесных, социальных, ментальных и нормативных отношений. Её скорее следует понимать, как упорядоченное целое, а не как жесткую иерархическую систему. Редукционизм не позволяет должным образом понять динамическую, нарративную, активную, гетерогенную и диалектическую (по сути конфликтную) природу личности, что требует построения холистической теории «Я».

[*] В контексте представленного исследования данные термины выступают отсылкой к автору речи как к тому, кто идентичен индивидуализированно представленному участнику события, которому принадлежит опыт проживания этого события, и кто способен к автономному, внутренне обусловленному действию, кого можно обозначить местоимением «Я».

[**] Под нарративным единством понимается переживание субъектом единства своего жизненного проекта во времени через конструирование автобиографического нарратива, что позволяет осознавать самотождественность собственного существования

в качестве чего-то, казуально и аксиологический фундированного, связанного, длящегося и континуального.

Библиография

1. Strawson G. *Selves: An Essay in Revisionary Metaphysics*. Oxford Univ. Press, 2009.
2. Краснова Т.И. Субъективность – Модальность (материалы активной грамматики). СПб.: Изд-во СПбГУЭФ, 2002.
3. Olson E. T. There is no problem of the self // *Journal of Consciousness Studies*. 1998. Т. 5. №. 5-6. Рр. 645-657.
4. Величковский Б. М. Междисциплинарные исследования сознания: от *homo economicus* к *homo cognitivus* // Форсайт. – 2007. Т. 1. №. 4. С. 32-35.
5. Борзенков В. Г., Юдин Б. Г. Человек как объект комплексного, междисциплинарного исследования: методологические аспекты // *Личность. Культура. Общество*. – 2002. – Т. 4. №. 3-4. С. 10-36.
6. Brown S.R. Subjectivity in the human sciences // *The Psychological Record*. 2019. Т. 69. №. 4. – Рр. 565-579.
7. Блаженный Августин. Творения в 4 т. Санкт-Петербург: Алетейя; Киев: УЦИММ-пресс. Т. 1: Об истинной религии. 2000.
8. Рикёр П. Я - сам как другой / Пер. с франц. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008.
9. Шаньшань Ч. Процесс поиска реальности в рассказах Аг Битова 1960-х гг. // Вестник Московского информационно-технологического университета – Московского архитектурно-строительного института. 2023. № 2. С. 52-57.
10. Гущина А.И. Проблема поиска себя и символика концепта "лестница" в романе бернхарда шлинка "женщина на лестнице" // Успехи современной науки и образования. 2017. Т. 3. № 5. С. 57-60.
11. Зелезинская Н.С. Проблема идентичности героя современного подросткового романа // Вестник Вологодского государственного университета. Серия: Исторические и филологические науки. 2020. № 1(16). С. 66-70.
12. Parfit D. *Reasons and Persons*, 3rd edn. Oxford: Clarendon Press, 1987.
13. Дирикин А. Б. тождество личности как условие моральной и правовой ответственности // Оский научный вестник. Серия «Общество. История. Современность». 2020. №. 3. С. 84-87.
14. Логинов Е.В. Бонхефферовский физикализм Дмитрия Волкова: размышления о книге "Свобода воли: иллюзия или возможность?" // Философия. Журнал высшей школы экономики. 2019. Т. 3. №. 3. С. 329-340.
15. Малькова Т.П. Физикалистские модели сознания: трудности исследования и перспективы решения психофизической проблемы // Манускрипт. 2016. №. 5(67). С. 122-128.
16. Карташова А.А. Сознание-тело: проблема и подходы // *Covid ergo zoom: трансформация и цифровизация общества в современных реалиях*. 2021. С. 147-152.
17. Деннет Д.С. Почему каждый из нас является новеллистом // Вопросы философии. 2003. № 2. С. 121-130.
18. Волков Д.Б. Преимущества нарративного подхода к проблеме тождества личности // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 3. С. 166-175.
19. Гусейнов Ф.И. Метафизика телесности в творчестве Габриэля Марселя // Социальногуманитарные знания. 2015. № 8. С. 161-172.
20. Sanders T. Personal constructs of mind-body identity in people who experience medically unexplained symptoms // *Journal of Constructivist Psychology*. 2019. Т. 32. №. 4. Рр. 408-423.

21. Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. СПб.: Алетейя, 2005.
22. Рикёр П. Путь признания: три очерка / Поль Рикер ; пер. с фр.: И. И. Блауберг, И. С. Вдовина. – Москва: РОССПЭН, 2010.
23. Геворкян С.Р. Проблемно-конфликтные ситуации и экзистенциальная рефлексия личности //Интеграция образования. 2005. №. 1-2. С. 143-147.
24. Чекушкина Е.Н., Родина Е.Н., Митяева Р.А. Роль рефлексии в преодолении социальных конфликтов //Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2019. Т. 8. №. 5А. С. 53-59.
25. Korsgaard C.M. *The Sources of Normativity. The tanner lectures on human values.* Cambridge University Press, 1992.
26. Чирва Д.В. Концепция перспективы первого лица в эпистемическом разломе объективного и субъективного // Философские науки. 2013. №. 10. С. 63-70.
27. Gasparyan, D.E. The first-person perspective description error in naturalism // Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies. 2021. Vol. 37, №. 3. Pp. 403-415.
28. Nagel T. *What is it like to be a bat?* // The language and thought series. Harvard University Press. 1980. Pp. 159-168.
29. Metzinger T. *Being no one. The self-model theory of subjectivity.* Cambridge (MA). MIT Press, 2004.
30. Kościuczyk W. *Do We Really Exist? Eastern Inspirations in Thomas Metzinger's Self-model Theory of Subjectivity* // The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series. 2023. Т. 18. №. 2. Pp. 35-50.
31. Ростова Н.Н. Проблема человека в современной философии. Проспект, 2021.
32. Taylor C. *Responsibility for self.* In Rorty, A.O. (ed.) *The Identities of Persons.* 1976. Berkeley, CA and Los Angeles, CA: University of California Press, Pp. 281-299.
33. Taylor C. et al. *Sources of the self: The making of the modern identity.* Cambridge, MA. Harvard University Press, 2001.
34. Taylor C. *How is Mechanism Conceivable? Human Agency and Language.* New York: Cambridge University Press, 1985.
35. Кант И. Логика. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980.
36. Аристотель. Сочинение: в 4-х томах. М.: Мысль, 1983.
37. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М.: Наука, 1989.
38. Седиви С., Нагель. С. 12 ведущих философов современности / под ред. Кристофера Белшоу, Гэри Кэмпа; пер. с англ. А. Н. Анваера. М.: ACT, 2014.
39. Taylor C. *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität.* Frankfurt a. M. Suhrkamp, 1996.
40. Лотман Ю.М. Структура художественного текста. М.: Эксмо, 2023.
41. Асташова Н.Д. "Культура кризиса" и современный город // Вестник Томского государственного университета. 2020. №. 453. С. 47-53.
42. Емелин В.А. От неолуддизма к трансгуманизму: сингуллярность и вертикальный прогресс или утрата идентичности? // Философия науки и техники. 2018. Т. 23. №. 1. С. 103-115.
43. Farah M.J., Heberlein A. S. Personhood and neuroscience: Naturalizing or nihilating? // The American Journal of Bioethics. 2007. Т. 7. №. 1. Pp. 37-48.

Результаты процедуры рецензирования статьи

Рецензия скрыта по просьбе автора