
ЛИЧНОСТЬ, ИДЕНТИЧНОСТЬ И ИСТОРИЯ: К ПРОБЛЕМЕ НОВОЙ ЛЕГИТИМНОСТИ СТАРЫХ ПОНЯТИЙ

М.Л. Хорьков

Кафедра истории философии
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

В статье анализируется проблема новой легитимности концепций личности, идентичности и истории. В ней демонстрируется, что личность определяется через образ другого человеческого существа как ментального объекта репрезентации в третьем лице («он/она»), осуществляемой в первом лице («я») при каждом восприятии другого во втором лице (как «ты»). Тем самым «множественность» и вследствие этого «незавершенность» личной идентичности, метафизически трактуемые как нуждающаяся в компенсации посредством истории ущербность, предстает феноменологически естественной и метафизически необходимой структурой. Это означает, что человеческую личность невозможно мыслить без мышления об этой личности как о воспринимаемом в опыте человеческом существе. Мыслить личность интенционально предполагает присутствие в сознании воспринимаемого образа человека, который является не только посредником в процессе восприятия другого человеческого существа, но также и объектом мышления об исторически конкретной человеческой персональности.

Ключевые слова: личность, идентичность, история, феноменология телесного опыта.

Проблематика данного исследования вытекает из определения границ обоснованности и легитимности использования в современной философии классических понятий «личность», «идентичность» и «история». Сам характер традиционного метафизического конструирования понятия «личность» неизбежно помещает его содержание — негативно или позитивно — в уже существующие метафизические рамки, из неприемлемости первичного постулирования которых исходит понимание исторической природы личной идентичности. Между тем понятие «личность» представляет собой, скорее, теоретическую модель для оценки природы человека, а через нее — природы вообще, нежели служит для исследования человека, в том числе и внутреннего мира человека, идентичности как феноменальной реальности. Ключ к решению проблемы несимметричности понятий «личная идентичность» и «история» некоторые исследователи (например, современный датский философ Дэн Захави) [14] видят в исследовании нетождественности понятий «субъективность» и «самость» как двух фундаментальных характеристик, определяющих всякое понимание личности, каким бы оно ни было.

На первый взгляд, говорить в настоящее время о проблемах человеческой личности и идентичности, особенно в свете обусловленного новейшими исследованиями эмбриональных тканей и молекулярной генетики современного интеллектуального вызова, в терминах восходящей к Аристотелю классической метафизики представляется неуместной архаизацией. В самом деле, что может быть общего у давно преодоленной аристотелевской науки с современными тенденциями в биологии и научном понимании человека? Не идет ли в данном случае речь всего

лишь о поверхностных и к тому же весьма натянутых, а потому крайне сомнительных параллелях?

Между тем для нашей темы программной выглядит весьма примечательная ссылка на Аристотеля в книге Ю. Хабермаса «Будущее человеческой природы» («*Die Zukunft der menschlichen Natur*»): «*Unsere Lebenswelt ist in gewissem Sinne 'aristotelisch' verfasst*» («Наш жизненный мир в известном смысле организован по-аристотелевски») [5. S. 80; 2. С. 57].

В силу своей необычности и неожиданности в книгах этого философа в целом ее вполне можно рассматривать как своеобразный симптом современного кризиса в понимании человеческой личности и идентичности. Природа этой симптоматичности становится особенно понятной, если принять во внимание лакановское понимание симптома как «возвращения подавленного» [7]. В качестве такого неожиданно «возвратившегося подавленного» в приведенной цитате Ю. Хабермаса, очевидно, выступает антропология Аристотеля с ее специфическими воззрениями на душу и биологическую природу человека как живого существа, которые были подавлены, с одной стороны, новоевропейским идеализмом, а, с другой стороны, не менее характерным для Нового времени натурализмом. Излишне говорить, что именно эти два течения, доминировавшие, а для кого-то еще продолжающие доминировать, в сознании эпохи модерна, и переживают в настоящее время глубокий кризис вследствие своей неспособности дать сколько-нибудь вразумительные и продуктивные ответы на непростые интеллектуальные вызовы современности. А именно, в своей книге о будущем человеческой природы Ю. Хабермас приходит к необходимости философского отрицания исключительно натуралистической интерпретации природы человека, особенно сферы человеческого сознания, которая столь типична для сторонников так называемой «либеральной евгеники».

Не может не обратить на себя внимание то обстоятельство, что происходит это аналогично тому, как Аристотель в IV в. до н.э. отрицал физикалистское понимание природы человека, доминировавшее в древнегреческой досократовской философии. Хотя, конечно, с содержательной, а не формально-структурной точки зрения Ю. Хабермас формулирует свои основные тезисы не на основе характерной для Аристотеля и классической античной философии в целом психосоматической бинарности, отнюдь не всегда и не во всем принимающей форму дуализма, а исходя из теории физиологического единства человека, лежащей в основании современной экспериментальной науки.

Однако и в случае Аристотеля, и в случае Ю. Хабермаса решающим элементом является принципиальное различие ими двух фундаментальных понятий: «человеческая природа» и «сущность человека».

В обоих случаях эта дифференциация приводит к перемещению акцента в интерпретации взаимосвязи между природой и сущностью человека на социально обусловленные феномены, понимаемые как производные от динамических, или коммуникативных, процессов в человеческой природе. Определяя природу человека как «общественное живое существо» (*zōon politikon*; *Nic. Eth.* 1097 b 8—10, 1169 b 16—20; *Pol.* 1253 a 7) Аристотель, как известно, отличает ее от сущности человека. Природа человека сложна и подвижна; она находит свое выражение в че-

ловеческой душе (*psyche*), живущей актуальной жизнью, полной страстей, желаний, чувств, надежд, слабостей, несовершенств и т.п. (*Nic. Eth.* 1152 b 34, 1153 a 13, 1154 b 2, 1110 a 25, 1111 b 2, 1115 b 7, 1134 a 35, 1141 a 34, 1167 b 27, 1175 a 4, 1177 b 23, 31).

Сущность человека — это, по словам Аристотеля, «сам человек» (*Nic. Eth.* 1178 a 1—8). Она представляет собой нечто большее, чем жизнь человека в соответствии со смертной человеческой природой и эмпирической реальностью (*Nic. Eth.* 1177 b 31—1178 a 1). Сущность человека — это всегда жизнь в соответствии с чем-то лучшим, более высоким, совершенным, иначе говоря, с тем, что можно назвать руководящей идентичностью человека (*kyrion, kyriotaton: Nic. Eth.* 1168 b 30, 1178 a 3; *kratiston: Nic. Eth.* 1177 b 34, 1178 a 5). Ее Аристотель тесно увязывает с интеллектом и его активностью (*Nic. Eth.* 1177 a 18—22, 1178 a 20—23; *Met.* 1205 b 21—27).

В рамках такого подхода человеческая личность, если понимать ее как основу человеческой идентичности, всегда рассматривается и определяется как нормативный концепт, превращающий несовершенную человеческую природу в совершенную за счет того, что она нормативно вмещает в себя любое несовершенство, как бы достраивает его виртуально (в схоластическом позднесредневековом значении этого понятия). В этой функции она напоминает своего рода субстанциалистскую формацию, ассимилирующую когнитивную гетерогенность содержаний человеческого сознания в качестве своего неотъемлемого природного (т.е. существующего по природе, естественно) наполнения, объясняемого в итоге из нее и в ней как некое взаимосвязанное целое.

Очевидно, что такое понимание человеческой личности имеет не только (можно даже сказать, не столько) аналитическое, но и этическое значение, т.к. претендует на то, чтобы выступать не только нормативным, но и оценочным образованием, не только проектом, но и формой его перманентной критики, или, если угодно, самокритики. Но независимо от того, какое значение этот конструкт имеет в построениях социальной этики (а именно этот момент играет ключевую роль в современных дискуссиях вокруг проблем биоэтики), Аристотель, настаивая на нормативном единстве гетерогенно сложной человеческой природы под началом *kyrion*, делает тем самым шаг в направлении аналитической, научной, психологии, имеющей смысл лишь в том случае, если она исходит из понимания человека как психосоматического единства, описываемого и изучаемого как особого рода идентичность, как нечто всегда тождественное самому себе в полном смысле с первоначальными значениями латинских понятий *id, idem* и *identitas*.

Поэтому при любом отступлении от этой идентичности получаемый эффект понимается и описывается как некая патология, как нарушение тождества в рамках некой всегда нормативно тождественной внутри себя структуры. Но тем самым открывается путь не только для «объективной» научной диагностики человеческой природы, но снимается всегда латентная для научных исследований человека проблема имплицитной имморальности научного натурализма. А сняв эту проблему, эмпирический научный натурализм, соединенный с теорией идентичности, становится источником и одновременно вместилищем ценностей этики

гуманизма, которая нуждается в признающих концепт личной идентичности естественных наук так же, как они нуждаются в ней.

Именно поэтому отказ от концепции идентичности как нормативной столь драматически переживается этикой гуманизма. Но происходит это не из-за боязни утратить функциональный объект практического приложения ценностей гуманизма и их ценностной оценки, как это часто неверно трактуется. Главная причина — это опасность утратить свою изначальную связь с пониманием природы человека как естественной данности, конститутивно нуждающейся в нормативном дополнении, которым и становится концепт личной идентичности, идея личности как таковая, логически необходимая этике гуманизма как объект всех ее референций.

Сказанное означает, что концепция личности — это, прежде всего или даже исключительно, теоретическая модель для познания природы, в том числе и природы человека, но вовсе не модель для изучения человека как феномена. Ведь для каждого человека «быть личностью» означает, прежде всего, знать себя как некое качественное и количественное единство и быть одновременно познаваемым для других в качестве такого обладающего внутренней идентичностью единства. Однако именно это классическое представление о личности и оказывается постоянно в глубоком внутреннем кризисе, особенно в современную эпоху. Ведь то общее и почти априорное представление, согласно которому все человеческие существа являются личностями по самой своей природе, и так никогда не выглядело как несомненное и само собой очевидное. И особенно оно не является таковым в современном мире — ни с теоретической, ни с практической точки зрения.

Следует заметить, что сам по себе теоретический тезис о том, что все человеческие существа являются личностями по природе, не согласуется с повседневной практикой коммуникации, основанной на здравом смысле: если бы каждая личность была самоочевидной по природе, то нам не давали бы имена и не выдавали бы удостоверения личности и паспорта, а также не требовали бы постоянного их предъявления.

В рамках анализируемой модели мышления, типичными представителями которой, наполняющими, правда, эту модель различным теоретическим содержанием, являются Аристотель и Хабермас, ключ к решению проблемы соотношения естественной нормативности личной идентичности и эмпирической практики, как правило, отыскивается в попытке как можно более точного определения сущностных качеств, формирующих человеческую личность. Однако именно такая классическая методика делает любой вопрос о естественном или искусственном происхождении этих сущностных качеств личности, и, следовательно, о том, что такое эта личность сама по себе и что представляет собой та идентичность, на которой она естественным образом (и никак иначе) должна быть основана, еще даже более безответным.

Собственно говоря, в самом широком значении этого понятия, «человеческая природа» отсылает, прежде всего, к базисным жизненным понятиям *homo sapiens* как живого существа, представителя одного из биологических видов. По-видимому, из этого следует исходить, если попытаться дифференцировать феномены,

подпадающие под понятие «человеческая природа», от понятий, обобщаемых в понятии «сущность человека».

Очевидно, что каждое живое существо, не только человек, существует в соответствии со своей природой как некое самостоятельное внутреннее сущее. Однако на уровне биологических проявлений жизни она манифестирует себя наиболее простым и однозначным способом, заключающимся в способности живого существа давать осмысленный ответ в новой жизненной ситуации, связанной с изменением окружающей среды. На базе этих реакций в поведении живых существ формируется также ядро разумности. Например, как показали исследования В. Кёлера, в рамках таких поведенческих реакций шимпанзе даже способны использовать простые инструменты и предсказывать ситуации в рамках простых причинно-следственных отношений между объектами, находящимися в их поле зрения и образующими некое наблюдаемое динамическое единство [8]. С точки зрения такого эволюционистски-натуралистического подхода, разумность человека, характеризующая не только природу, но и сущность человека, намного превосходит подобную ситуативную разумность животного не только количественно, но качественно [11].

Таким образом, получается, что различие между человеческой природой и человеческой сущностью — это всего лишь различие в степени психофизической специализации живого существа. Но если это так, то в таком случае понятие «личность», понимаемое как индивидуализованная сущность человека как разумного живого существа, оказывается всего лишь техническим понятием, имеющим смысл лишь в рамках прагматического понимания человека, с точки зрения которого, человеческая личность — не принципиально новый феномен, но лишь метка на горизонте биологически обусловленной практической разумности, никогда не преодолеваемой человеком.

Однако если согласиться с таким пониманием личности, функционально не совсем лишенным смысла, то в этом случае окажется, что понятие «личность» будет объединять в своем содержании логически несовместимые противоположности человеческого существования, такие как витальные функции человеческого тела, психологический опыт и сферу сознания, найти которым соответствующую оппозицию во внешнем мире, требуемую для исчерпывающего объяснения природы инструментальной разумности, не представляется возможным.

Отсюда со всей очевидностью следует, что определить, что такое «личность» — это означает, прежде всего, установить определенного рода отношение между «внутренним бытием» человека и его «внешним миром». Именно это отношение и является, по-видимому, необходимым для понимания того уровня существования живого существа, который считается специфически человеческим. Таким образом, личность — это единство в разнообразии взаимоисключающих друг друга элементов, каждый из которых необходим для специфически человеческой формы организации жизни.

Однако такое понимание человеческой личности выступает как совершенно противоположное пониманию человека как живого существа, к примеру, как его

описывает Гельмут Плеснер в книге «Ступени органического и человек» («*Die Stufen des Organischen und der Mensch*») [10. S. 303—355].

А именно, каждое живое существо стремится быть гомогенным единством, определяемым и самоопределяемым посредством проведения ясной разделительной черты между их специфическим способом организации индивидуальной жизни, посредством которого оно получает информацию о своем специфическом положении в окружающей среде и обменивается ею с другими, и иными формами существования, не организуемыми данным организмом в рамках присущего только ему специфического порядка жизни. Личность же предполагает другой порядок своей организации: она устремлена вертикально и охватывает поступательную прогрессию от природного — к идеальному, от естественного — к сверхъестественному. Иначе говоря, личность возникает и существует в процессе, который Макс Шелер называл «идеацией» (*Ideierung*) [13. S. 124]. Именно благодаря этому процессу человеческая личность и рассматривается как независящая от внешней для человека среды, что является общим местом даже в тех теориях, которые тесно связывают генезис личности с внешней средой. Тем самым в понятии личность человеческое живое существо абстрагируется от неотъемлемого для каждого живого существа комплекса «тело — внешняя среда», благодаря которому тело человека как конкретное психосоматическое единство всегда, пока существует, и притом всегда непосредственно, контактирует со своей внешней средой.

Таким образом, понятие «личность» аккумулирует в себе индивидуализованные содержания специфически человеческой жизни в их тождественной самим себе идентичности, благодаря чему в рамках понятия личности они приобретают качества гомогенности, стабильности и неизменности. Но это означает, что понятие «личность» не может включать в себя безличные формы человеческой жизни, существующие, однако, в соответствии со своей природой, но при этом не могущие входить в сущностное единство человеческой личности. В результате эти естественные проявления человеческой жизни, будучи неперсонализуемыми, не только постоянно провоцируют внутренний конфликт между понятиями природы и сущности человека, но и подвергают сомнению состоятельность самого понятия «сущность человека», любые попытки отказа от которого, тем не менее, ставят под сомнение и понятие «природа человека», в рамках которого неперсонализуемые, но естественные феномены только и могут получить свою легитимность. Для рационально неустранимого при таком подходе понятия «личность» это в результате означает, что она из теоретически необходимого и оправданного превращается в своего рода миф, присутствие которого в представлениях о человеке оправдывается лишь его незаменимой функциональностью в рамках естественно-научного объяснения человека. Не будь этого мифа, любые теоретические построения, исходящие из понятия «природы человека» (от генетики до этики), были бы либо незаконченными, либо несостоятельными.

Но если такой «мифологический» статус «личности» вполне устраивает естественные науки и естественнонаучные модели объяснения мира, то для теоретической философии, а особенно для философского понимания человека, он нестерпим совершенно.

Для того чтобы понять это, достаточно задать следующий вопрос: а каково, собственно, реальное содержание опыта своей собственной личности, и чем этот опыт отличается от опыта себя как живого человеческого существа? Чем именно они отличаются, если, конечно, их отличие друг от друга вообще может представлять какой-либо теоретический интерес за пределами узко феноменологической постановки вопроса? В самом деле, будет ли правильным считать, что именно собственная личность каждого человека — это именно то, что необходимым образом присутствует во всяком человеческом опыте себя как живого тела? Ведь точно так же, как природа человека воспринимается как единственный и главный ресурс для личностной самоидентификации человека, так и вопрос о сущности человеческой личности сводится, в конечном счете, к поискам ответа на вопрос о том, можно ли точно определить, а если да, то каким образом, кто мы такие и какова идентичность каждого из человеческих существ в отдельности. Но если сформулировать вопрос именно таким образом, то довольно скоро станет ясно, что ответ на него вряд ли может быть утвердительным.

Причины этого становятся понятны из анализа Максом Шелером восприятия другого «я», которое он предпринимает в своей знаменитой работе «Сущность и формы симпатии». Исследуемые им две предпосылки двух альтернативных решений проблемы восприятия другого «я» (1. Собственное «я» человека как исходная точка опыта другого «я» и 2. Тело другого человека как исходная точка опыта другого «я») [12. S. 263] не имеют никакого отношения к таким вполне естественным формам существования другого живого существа, способного на восприятие другого «я» (и как показывают эксперименты, реально его воспринимающего), как эмбрион, клиническая смерть, амнезия или деменция, для которых *физиологически невозможна* фундаментальная идентификация моего «я» и моего опыта. Состояния, о которых идет речь, вполне можно рассматривать как естественные состояния живого существа.

Но при этом тело «субъекта», испытывающего, и испытывающего несомненно реально, эти состояния, не может «иметь» и «лично репрезентировать» эти состояния для самих себя и для других. Для этих случаев я полностью согласен с позицией Дэна Захави, что «дореклексивное самосознание и минимальное чувство себя являются интегральными частями нашего жизненного опыта» (*«pre-reflective self-awareness and a minimal sense of self are integral parts of our experiential life»*), но необязательно во всем своем объеме — нашей личностной идентичности [14. P. 146].

Однако эта ограниченность распространяется и на те формы личностного существования, которые вполне могут персонифицироваться, и, более того, делают это регулярно, не только не испытывая проблем с личностной идентичностью, но и, напротив, укрепляя ее подобного рода актами.

Так, хотя мы не можем мыслить мысли другого человека, не можем чувствовать то, что чувствует он, и к тому же его чувствами, мы вполне способны при этом отличать наши собственные мысли, чувства и волевые акты, т.е. все то, что мы идентифицируем как проявления нашего «я», от окружающего нас мира чужих мыслей, чувств и волевых актов. Однако словно бы захваченные в плен своим собственным «я», мы в действительности не можем им управлять, оперировать

по своему вкусу и своей прихоти, изменять его, когда и как нам это заблагорассудится.

В этом смысле наше «я» словно бы нам и не принадлежит. Именно поэтому в отличие от того, что полагал М. Шелер, оно не может быть предпосылкой восприятия другого «я». Можно сказать, что восприятие своего собственного «я» для каждого человека выглядит более проблематичным и неопределенным, чем восприятие другого «я», притом, что сам процесс восприятия своего «я» всегда имеет место и является неотъемлемой функцией живого человеческого организма. По-видимому, именно в этом кроется причина следующего хорошо известного эмпирического факта, являющегося, по сути, фактом опыта каждого человека: собственная идентичность каждому человеку всегда представляется менее строго определенной и более размытой, чем идентичность другого. Любые самохарактеристики всегда представляются нам неполными и незаконченными (и не только в молодом, но и в пожилом возрасте), тогда как мы с легкостью можем дать характеристику идентичности другого человека.

Не всегда понимая, в чем заключается наша собственная идентичность, и никогда до конца не соглашаясь с ней, мы всегда с гораздо большей легкостью определяем идентичность другого человека. Мы знаем, кто он, гораздо яснее, чем то, кто мы сами — тем больше, чем менее непосредственным и постоянным является наш опыт восприятия другого, в отличие от нашего опыта восприятия самих себя, который, если это опыт, всегда непосредственный и непрерывный. Происходит это, очевидно, вследствие указанной выше функциональной нормативности для человеческой природы понятия «личная идентичность».

Это означает, что образ нашего собственного живого тела, который есть у каждого человека именно как опыт его собственного живого тела, генетически и конститутивно отличается от нормативно образующегося содержания понятия «личная идентичность». По сути, между ними невозможна даже референция по аналогии, которая, если она возникает, всегда приводит к ошибочным идентификациям. Так, мое живое тело вовсе не идентично понятию моей личной идентичности, с помощью каких схем оно бы ни конструировалось. Образ собственного живого тела — это то, что мы испытываем *prima facie* как живые существа, а не как личности с более или менее определенной «я-идентичностью». Именно поэтому этот опыт собственного живого отнюдь не предполагает его детерминированную зависимость от того, кто мы такие и что представляет собой мир, в котором мы находимся.

Между тем различие между опытом себя как живого человеческого существа, живого тела, выделяющего себя из окружающей среды, с которой оно при этом тесно связано, и между опытом себя как личности, нормативно возникающей из несимметричной дифференциации восприятия своего и чужого «я», или, иначе говоря, из коммуникации между «я» и «ты», возникает отнюдь не из специфического опыта *homo sapiens*, присущего всем нам и естественно детерминированного в структуре своих содержаний независимо от того, относится ли он к опыту моего тела или же к опыту тела другого человека. Если бы было иначе, то невозможна была бы, например, медицина, причем как теоретически, так и практически.

Возникновение указанного различия связано с интенциональными актами, реализуемыми на двух уровнях. Первый уровень — это чисто телесные акты, связанные с функциональным отделением моего тела от других тех. Второй уровень — это уровень идентификации нами самих себя как индивидуальных живых существ.

Личность, как бы она ни понималась, остается вне этого разделения, хотя она и тесно связана с указанными двумя видами опыта, с которыми она коррелирует, прежде всего, свою несовместимость. На уровне опыта своего собственного телесного существования, или *Leib* (противоположного объективированному телесному опыту *Körper*), ни человек, ни его чисто телесные акты (в обоих смыслах понимания телесности) не могут быть объективированы непосредственно как определенные содержания сознания.

Именно поэтому другие личности не персонифицируются нами в своей собственной личной идентичности, основанной на их собственном опыте самих себя как личностей. В лучшем случае, как было сказано выше, они являются для нас личностями в нормативном, но не в конститутивном (прежде всего, для нашего собственного опыта) смысле. С другой стороны, поскольку именно то, что я воспринимаю как свою «личность» и что называю моей «личностью», находится и существует исключительно в сфере интересубъективности, т.е. индифферентно по отношению к моему неперсонифицируемому в сознании телесному опыту, то именно личность, причем *моя личность*, и есть то, что в качестве репрезентации моей индивидуальности всегда связано и всегда ассоциируется с моим, и ничьим другим, телом.

Происходит это потому, что сама по себе человеческая индивидуальность — феномен, скорее, статистический, нежели антропологический. По-видимому, в этом и заключается необъяснимая природа его постоянства и исторического всеприсутствия, которое неизбежно связывает ее с понятием «сущность человека», которая благодаря этой связи всегда конкретизируется как индивидуальное сущее. Хотя для самой сущности в такой конкретизации нет никакой логической необходимости, кроме разве что той, что таким способом она демонстрирует себя как противоположность понятию «человеческая природа», которая не может быть индивидуализирована путем чисто математической мультипликации — ни в сознании, ни в сфере чувственно воспринимаемой реальности. В самом деле, процесс идентификации в сознании живого человеческого существа именно как живого человеческого существа, а не как обладающих своей идентичностью индивидуума или личности, не может быть основан только лишь на процедуре удостоверения сходства между «я» наблюдателя, обладающего собственным телом и, следовательно, имеющего опыт этого тела, и другим телом, становящимся другим или даже чужим именно вследствие процесса чисто нумерической индивидуализации, напоминающей известную форму, приписываемую Пифагору: «Числу все вещи подобны» (*arithmōi de te pant' epeoiken*; Iamblichus, *Vith. Pyth.* 162). Однако в действительности в этой математически мультиплицирующей себя индивидуальности интенционально интересно другое: в ней находит свое универсальное выражение

тот хорошо известный антропологический феномен, что любое человеческое существо стремится в конституирующем его идентичность процессе коммуникации быть в своем существовании максимально транспарентной для других живых существ. Индивидуализованная и персонифицированная идентичность не венчает в данном случае опыт человека как живого существа и тем более не раскрывает его специфическое содержание, но лишь удостоверяет его наличие в качестве универсальной человеческой реальности.

Непосредственно же в человеческом опыте себя как живого существа дан лишь поток актов, дифференцируемых между интегральным телесным опытом моего собственного тела и опытом восприятия мною другого тела. При этом в установлении различия между моей личностью и другими личностями этот дифференцированный поток актов не играет никакой роли. Происходит это потому, что другое тело конституируется для человеческого сознания иначе, чем другая личность. Так, например, маленькие дети сначала воспринимают все непосредственно окружающие их вещи как «*мои* вещи», т.е. вещи, связанные с «*моей* личностью», хотя при этом они вполне могут и не связывать их с «*моей* телесностью». Это означает, что восприятие этих вещей не предполагает различия между «*моей* персональностью» и «*другими* личностями», восприятие которого у детей ранних возрастов просто отсутствует — при полном наличии опыта телесной дифференциации. В самом деле, как живые существа дети вполне могут воспринимать другие вещи как телесно «*другие*», что особенно заметно в случае их отсутствия. Очевидно, что эта реакция на отсутствие телесно другого проявляется уже на стадии эмбриона, на которой нормативный опыт другого как личности, но не как просто тела, лишен всякого смысла уже просто физиологически.

Поэтому с точки зрения биоэтики именно опыт человека как живого тела без какого-либо опыта «*я*», если рассмотреть именно характерные для него акты, может рассматриваться как основа прав человека как живого существа. В самом деле, во многих случаях обращение к персонифицированному человеческому «*я*-опыту» выглядит для понимания особенностей человека как живого существа лишней инстанцией. Так, например, без нее вполне обходилась в остальном насквозь персоналистская схоластическая антропология, сформулировавшая с опорой на перипатетическую теорию организма учение о так называемом «*совершенном живом существе*» (*vivum perfectum*) [9. S. 257—258, 296—297; 4. S. 140].

«*Совершенное*» в данном случае означает, что живое человеческое тело не может быть устроено лучше, чем оно уже устроено, и это, в частности, доказывает тем, что его невозможно улучшить органически, а можно лишь в случае необходимости, скажем, травмы, компенсировать, найдя эрзац утраченной части или органу. Но этот эрзац будет заведомо менее совершенным, т.е. обладающим большим количеством недостатков, чем та органическая часть или тот орган, которые он призван заменить.

Иными словами, теория «*vivum perfectum*» демонстрирует, как аргумент о невозможности улучшения живого человеческого существа может вполне служить основанием и для правового представления о фундаментальной автономии и не-

прикасаемости человека, и для медицинской научной теории, и при этом совершенно не нуждаться в привлечении таких метафизических понятий, как «личность», «идентичность» или «достоинство» человека. Важно, что такой опыт живого человеческого тела — это также опыт индивидуальный, возможно, даже более индивидуальный, чем любой другой индивидуальный опыт, и поэтому не исключено, что именно в нем кроется ключ к непосредственному опыту человеческой индивидуальности как таковой.

С другой стороны, этот опыт тесно связан с его опосредованием в сознании различными личностными структурами, имеющими, как было показано выше, иную генеалогию и природу, чем тот опыт, о котором сейчас идет речь. Но именно это неизбежное опосредование и означает, что непосредственный опыт живого человеческого тела как опыт, могущий быть вполне индивидуальным и поэтому тесно связанный со структурами человеческой персональности, вовсе не связан непосредственно с опытом личности, что, собственно, и объясняет, почему личность свободна, т.е. недетерминирована никаким телесным опытом. Иначе говоря, опыт тела делает человека человеком, а опыт личности — человеком свободным.

Между тем опыт восприятия других живых человеческих существ именно как живых организмов требует наличия для каждого из этих существ особого рода воспринимаемой формы, каждая из которых также индивидуальна, поскольку она индивидуально воспринимается. Таким образом, идея индивидуальности заключена уже в самом механизме восприятия других человеческих живых существ и мышления о них.

Однако самой по себе этой способности воспринимать другое живое человеческое существо как некий воспринимаемый (видимый, слышимый, осязаемый и т.п.) объект отнюдь недостаточно для того чтобы возникла идея личности: то, что воспринимается, скажем, видится глазом и воспринимается им как визуальный образ, не может восприниматься непосредственно как личность, т.к. физическое зрение (как и любое из чувств) не воспринимает такие сущности, как личность.

Как следствие, визуальный и любой другой чувственно воспринимаемый объект исчезают, как только исчезает воспринимающий их носитель чувственных способностей, тогда как личность, не воспринимаемая телесными чувствами, не исчезает и существует даже тогда, когда ни одно чувство не может ее воспринять. Тем самым способность видеть в другом живом человеческом существе личность никак не связана ни с непосредственным опытом восприятия этого существа живого человеческого тела, ни с вытекающими из него идеями автономности и неприкосновенности человека. Помимо наличия визуальной, чувственно воспринимаемой формы, которая всегда является формой восприятия живого человека в третьем лице как «он» или «она», и способности воспринимать, имеющейся у некоего описываемого в первом лице (как «я») субъекта, для того, чтобы «увидеть» личность, необходимо еще некое транспарентное опосредование отношений между «я» и «ты» (как другим важным полюсом взаимности личностных отношений).

Природа этой транспарентности и ее воздействие, очевидно, требуют дальнейшего объяснения. Так как человеческое тело (с биологической точки зрения)

и человеческая душа (с психологической точки зрения) сами по себе не являются транспарентными, они нуждаются для удостоверения своего существования в некой трансцендентной форме, которая имела бы нечто общее с каждым индивидом, т.е. была бы общей в индивидуальном и индивидуальной во всеобщем. На первый взгляд, она выступает своего рода механизмом обобщения чувственных данных, однако в главном она принципиально отличается от них, т.к. чувственные данные всегда связаны с чувственно воспринимаемым объектом, тогда как эта транспарентная форма, которая и будет личностной формой, не нуждается для своего полноценного существования в таком объекте. Чувственное восприятие другого живого существа возможно лишь в том случае, когда это живое существо непосредственно присутствует для моих органов чувств и в то же время, описываемое как внешний объект, на который они направлены, предполагает некоторое опосредование в виде некоего экстернорного образа.

В отличие от этого представление о личности в настоящем времени всегда опосредовано. Если при его возникновении и имеет место какой-либо непосредственный процесс, то он непременно должен быть связан с непосредственным восприятием прошлого, с памятью, которая всегда является памятью некоего «я», между которым и памятью нет и не может быть никакого опосредования, и если оно в памяти все же неизбежно возникает во временном и объектном смысле, то это всегда разворачивающееся в настоящем опосредование между имеющим память «я» и содержаниями его воспоминаний. Именно таким образом структуры памяти формируют представление о личности — образное, поскольку память оперирует именно образами, и сюжетное, поскольку образ личности всегда встроено в некий сюжет «об» этой личности.

Так как это образное и сюжетное представление неразрывно связано с опытом живого тела и, по сути, представляет собой одну из его способностей, то и образы личностей также неизбежно оказываются телесными и индивидуальными. В этом смысле рассмотренная выше дихотомия *Leib* и *Körper*, как ее понимал Г. Плеснер [10. S. 296—311, 367—368], указывает, по сути дела, на тот хорошо известный феномен, что любое представление о теле всегда требует существования некоего посредника. Одновременно с этим она объясняет, почему в данном случае фактором второстепенного значения, точнее результатом свободного решения, является концептуальный выбор философов, желающих или не желающих идентифицировать личность с телесным существованием человека.

Для сторонников представлений о телесности личностного существования конечным аргументом в пользу правоты их позиции является факт того, что момент начала существования для каждой человеческой личности связан с моментом ее рождения, иначе говоря, с вхождением ее в историю как определенной, так или иначе документируемой индивидуальности, всегда мыслимой как «он» или «она».

Личность в этом смысле рассматривается как часть единой живой телесности: либо как причина, либо как продукт, либо как необходимый спутник последней. Во всех этих случаях она мыслится как личность, вовлеченная в исторический

процесс, поскольку история для нее — единственная сфера ее самооправдания и, следовательно, самоискупления. Поэтому свою личную идентичность она рассматривает как неотделенный от нее атрибут себя самой как индивидуального живого человеческого существа. Она и «имеет тело», и «есть тело». Ее существование в конкретном человеческом теле (и как тело), локализованном в определенном времени и пространстве, и считается ее идентичностью.

Между тем сторонники такого подхода испытывают определенные теоретические сложности с объяснением того, как и почему человеческая личность может рассматриваться как свободная от своего телесного существования, т.е. не детерминированная своей наличной телесностью, но, скорее, конструирующая ее, как это, например, имеет место в представлении о процессе взросления или старения, а также при смене пола.

Сторонники телесной независимости, или, в терминах античной и средневековой метафизики, «бестелесности» личности кладут в основание своей аргументации тезис о том, что личность создает сама себя, что, иными словами, она является центром, вокруг которого группируется все, что относится к сфере индивидуального существования этой личности и что, таким образом, характеризует и ее идентичность. Однако сторонники такого подхода также, в свою очередь, испытывают определенные сложности с объяснением того, откуда у независимой от телесности личности берется сама способность становиться телесной индивидуальностью и существовать именно как такая индивидуальность, и никак иначе.

Проблема, кроющаяся как за естественной обусловленностью, так и за проблематичностью обоих подходов, по-видимому, заключается в следующем: хотя представляется очевидным, что восприятие телесности — это необходимое условие восприятия собственной идентичности, однако ни мое собственное воспринятое мною тело, ни тело другого человека не охватывают и не могут охватывать в своих содержаниях воспринятого всю совокупность опыта личности. Например, определяя некоего человека как личность, мы обычно не относим к числу субстанциальных качеств этой личности тот факт, что данный человек имеет рост, исчисляемый таким-то определенным количеством сантиметров. Однако мысля того же человека как живое существо, мы неизменно мыслим его как живое существо, имеющее определенный рост, и никак иначе, хотя мы не всегда можем придавать этому факту статус качества, определяющего личную идентичность этого человека, что также доказывает независимость понятия «личность» от понятия «телесности» — при всей невозможности мыслить «личность» вне «телесности».

То, будет ли делаться акцент в высказывании о человеке на дифференциации этих двух понятий или на их полной либо частичной интерференции, и определяет характер исторических суждений о личности, иначе говоря, степень историчности мышления о человеке. Равно как степень и характер метафизичности этого мышления. Например, пресловутый низкий рост Наполеона является неперменным элементом как исторического нарратива, так и характеристики его личности. В других же случаях рост исторической личности не играет в исторических нарративах никакой роли (скажем, в случае Александра Македонского, Иисуса Христа

или пророка Мухаммеда). Но если даже предположить, что такое невнимание к их росту отчасти объясняется спецификой самого древнего исторического нарратива, то этого, очевидно, нельзя сказать в случае более современных исторических фигур, например, Уинстона Черчилля или Адольфа Гитлера.

Неудивительно поэтому, что на почве такого невнимания к телесной идентичности как части личной идентичности возможны исторические мистификации: например, В.И. Ленин был отнюдь не низкого роста, как считается, а, скорее, среднего (165 см); действительно же низким был в его окружении Бухарин (155 см). Совсем не низкими были для своей эпохи А.С. Пушкин (166 см) и Наполеон (168 см), которых можно назвать низкими лишь по сравнению с царем Александром I (182 см).

Сказанное означает, что при восприятии тотальности человеческого опыта следует принимать во внимание два ключевых момента. Во-первых, как живое тело человек обладает опытом своей телесности, который невозможно редуцировать как к сфере чувственного восприятия, так и к сознанию себя индивидуальным живым телом. Во вторых, осознание себя как личности — это область коммуникативно открытого «я», представляющего всегда как единство «я» и «ты», т.е. конституирующего себя в сфере интерсубъективности.

Таким образом, идея личности возникает из образа другого человеческого существа, присутствующего в сознании как ментальный объект репрезентаций третьего лица («он»- или «она»-репрезентаций), представляемого как некое первое лицо («я»-репрезентация) в любом восприятии от имени второго лица («ты»-репрезентация).

Это означает, что чем больше наше мышление о личности разворачивается в рамках какой-либо метафизической модели, тем менее оно готово принимать во внимание и учитывать то, что это знание есть, прежде всего, знание о *нашей* личности, предполагающее в зависимости от выбранной модели интерпретации признание нашего живого телесного опыта или в качестве субстрата, или в качестве противоположности нашей личной идентичности. Но сама по себе личность не содержит в себе информации ни о каком первичном и непосредственном опыте телесности, следовательно, она ничего не сообщает и о *моей* личности. *Моей* она становится лишь в рамках *моей*, разворачивающейся в конкретном пространстве и времени воспринятой *мною* телесности. Именно в этом смысле идея личности если и не исторична, то она — ключ к истории. Любая же попытка объяснить личность как нечто, имеющее предмет своего мышления саму себя, т.е. до известной степени обладающее признаками абсолюта, оказывается неудачной, т.к. каждая человеческая индивидуальность в мышлении о самой себе открывает лишь неопределенность своей личности, никогда не вписывающейся ни в какую нормативную идентичность и даже не соответствующей в полной мере понятию «индивид».

Таким образом, мышлению о неопределенной и неопределяемой личности всегда требуется опыт конкретного живого тела, качественно и количественно вполне определимого — хотя бы как *мое* тело, благодаря которому у меня есть

мой телесный опыт. А это означает, что человеческую личность невозможно мыслить, не мысля ее одновременно личностью конкретного живого существа. Иными словами, мышление о личности интенционально всегда предполагает присутствие в этом мышлении в качестве его неотъемлемой части воспринимаемого индивидуализированного образа человеческой телесности, и не только как посредника в процессе восприятия своей или другой личности, но и как предмет мышления о человеческой персональности как таковой.

Из такого подхода, однако, следует, что история, если ее понимать как общее пространство опыта или хотя бы как предпосылку для формирования такого пространства, всегда «запаздывает», запаздывает тем более, чем быстрее исторические события и эпохи сменяют друг друга, неизбежно превращая любую вовлеченную в исторический процесс идентичность в множественную и поливалентную. С этой точки зрения история выполняет компенсаторную функцию для несостоявшейся личной идентичности, тем более неполной и тем более не имеющей никаких шансов стать цельной, чем больше история предлагает альтернатив и множественность оценок. Иначе говоря, путем метафизического конструирования «истории», истории как мета-истории, личная идентичность интерпретирует свою принципиальную незавершаемость как личности.

Таким образом, следует проводить последовательное различие интенциональных актов телесного опыта и опыта быть индивидуальностью, конституирующих, с одной стороны, отделенность «моего тела» от других тел в общем пространстве дифференцируемых телесных объектов, и, с другой стороны, акты моего тела как не сводимые к этой дифференциации и не конституируемые ею, но всегда определяемые в первом лице, и только в первом лице как «я» или «мое».

При этом принципиально важно, что личность всегда остается вне этого разделения и определяется через образ другого человеческого существа как ментального объекта репрезентации в третьем лице («он/она»), осуществляемой в первом лице («я») при каждом восприятии другого во втором лице (как «ты»). Тем самым «множественность», и вследствие этого «незавершенность», личной идентичности, исторически трактуемая как нуждающаяся в компенсации ущербность, или даже как «диагноз» с точки зрения психоаналитического взгляда на генезис личности, выглядит как феноменологически естественная и метафизически необходимая структура. При таком подходе историчность личности перестает быть неразрешимо проблематичной, прежде всего, для ее собственной конституции.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Аристотель*. Сочинения в 4-х томах. — М.: Мысль, 1975—1984.
- [2] *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы / Пер. с немецкого М.Л. Хорькова. — М.: Весь мир, 2002.
- [3] *Aristotle*. Opera. — Oxford: Oxford University Press, 1957.
- [4] *Dietrich von Freiberg*. De intellectu et intelligibili / ed. B. Mojsisch // Dietrich von Freiberg. Opera omnia. T. 1: Schriften zur Intellekttheorie. — Hamburg: Meiner, 1977. — S. 125—210.
- [5] *Habermas J.* Die Zukunft der menschlichen Natur, Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

- [6] *Iamblichus*. De vita pythagorica liber. — Stuttgart: Teubner, 1975.
- [7] *Lacan J.* De la psychose paranoïaque dans les rapports avec la personnalité. 2nd ed. — Paris: Ed. du Seuil, 1975.
- [8] *Köhler W.* The Mentality of Apes / transl. from the 2nd rev. ed. by E. Winter. — London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1925.
- [9] *Köhler Th.W.* Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im dreizehnten Jahrhundert. — Leiden: Brill, 2000.
- [10] *Plessner H.* Die Stufen des Organischen und der Mensch, Einleitung in die philosophische Anthropologie // H. Plessner. Gesammelte Schriften. Bd. IV. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- [11] *Portmann A.* Zoologie und das neue Bild vom Menschen. — Hamburg: Rowohlt, 1956 (rde 20).
- [12] *Scheler M.* Wesen und Formen der Sympathie / 5th ed. — Frankfurt am Main: Schulte-Bulmke, 1948.
- [13] *Scheler M.* Philosophische Weltanschauung. — Bern: Francke, 1954 (Dalp-Taschenbücher 301).
- [14] *Zahavi D.* Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective. — Cambridge MA: MIT Press, 2008 (First MIT Press paperback edition).

PERSON, IDENTITY AND HISTORY: THE PROBLEM OF A NEW LEGITIMACY OF THE OLD CONCEPTS

M.L. Khorkov

Department of History of Philosophy
Faculty of Humanities and Social Sciences
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklay St., 10/2, Moscow, Russia, 117198

The paper analyzes the problem of a new legitimacy of the concepts of person, identity and history. It argues that the idea of person from the phenomenological point of view resides in the image of other human being that is the mental object of “he/she”-representation imaging like “I”-entity in every “You”-perception. In other words, even if someone thinks metaphysically of an indefinite and not fixed human personality, he will concurrently imagine a human being of definite experienced quality. It means that it is impossible to think of a human person without thinking of this person as an experienced human being. Thinking of a person intentionally requires the presence of a perceptible human image not only as medium in the process of perception, but also as object of thought of historically defined human personality.

Key words: person, identity, history, phenomenology of body experience.

REFERENCES

- [1] Aristotle. *Sochineniia v 4-kh tomakh* (Collected Works in Four Volumes). Moscow: Mysl', 1975—1984.
- [2] Habermas J. *Budushchee chelovecheskoi prirody*, per. s nemetskogo M.L. Khorkova (The Future of Human Nature. Translated from German M.L. Khorkov. Moscow: Ves' mir, 2002.
- [3] Aristotle. *Opera*. Oxford: Oxford University Press, 1957.
- [4] Dietrich von Freiberg. De intellectu et intelligibili, ed. B. Mojsisch. In Dietrich von Freiberg. *Opera omnia. Vol. 1: Schriften zur Intellekttheorie*. Hamburg: Meiner, 1977, pp. 125—210.

- [5] Habermas J. *Die Zukunft der menschlichen Natur, Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- [6] Iamblichus. *De vita pythagorica liber*. Stuttgart: Teubner, 1975.
- [7] Lacan J. *De la psychose paranoïaque dans les rapports avec la personnalité*, 2nd ed. Paris: Ed. du Seuil, 1975.
- [8] Köhler W. *The Mentality of Apes*, transl. from the 2nd rev. ed. by E. Winter. London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1925.
- [9] Köhler Th. W. *Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im dreizehnten Jahrhundert*. Leiden: Brill, 2000.
- [10] Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch, Einleitung in die philosophische Anthropologie. In H. Plessner. *Gesammelte Schriften*. Bd. IV. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- [11] Portmann A. *Zoologie und das neue Bild vom Menschen*. Hamburg: Rowohlt, 1956 (rde 20).
- [12] Scheler M. *Wesen und Formen der Sympathie*, 5th ed. Frankfurt am Main: Schulte-Bulmke, 1948.
- [13] Scheler M. *Philosophische Weltanschauung*. Bern: Francke, 1954 (Dalp-Taschenbücher 301).
- [14] Zahavi D. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge MA: MIT Press, 2008 (First MIT Press paperback edition).