

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЕДИНОК

МИШЕЛЬ  
ЧОРАН

АПОКАЛИПСИС  
СМЫСЛА



СБОРНИК  
РАБОТ  
ЗАПАДНЫХ  
ФИЛОСОФОВ  
XX - XXI ВВ.

ЭЛВИН И ХЕЙДИ  
ТОФФЛЕР

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЕДИНОК

**Жан-Люк Нанси  
Хейди Тоффлер  
Элвин Тоффлер  
Эмиль-Мишель Чоран  
Витторио Хёсле  
Георг Зиммель  
Рене Генон**

**Апокалипсис смысла.  
Сборник работ западных  
философов XX – XXI вв.  
Серия «Философский поединок»**

*indd предоставлен правообладателем*

*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=38565033](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=38565033)*

*Апокалипсис смысла. Сборник работ западных философов XX – XXI*

*вв.*

*ISBN 978-5-907028-91-3*

**Аннотация**

Разложение заложено в самой природе, что невозможно отрицать. Но без временного ограничения оно – незапамятное и неизбежное зло, к которому мы привыкли как к чему-то

обязательному и естественному. А разложение цивилизации – творение наших рук и нашего воображения – особенно тягостно потому, что представляется случайным, сознаваемой или несознаваемой обреченностью.

Человеку выпадает время, в котором ему удастся если не процветать, то, по крайней мере, жить, и совершенно очевидно, что он свыкается с этим.

Но вот ему угрожает падение, последствия которого пока трудно представить.

*В формате a4.pdf сохранен издательский макет.*

# Содержание

Часть I	6
Георг Зиммель[1]	7
Витторио Хёсле[9]	21
Конец ознакомительного фрагмента.	43

**Апокалипсис смысла**  
*Сборник работ западных*  
*философов XX–XXI вв*

Серия «Философский поединок»

© ООО «ТД Алгоритм», 2018

\* \* \*

# **Часть I**

## **Восстал брат на брата**

# Георг Зиммель<sup>1</sup>

## Человек как враг

О естественной враждебности между человеком и человеком говорят скептические моралисты, для которых *homo homini lupus est*<sup>2</sup> и «в несчастье наших лучших друзей есть нечто, не вполне для нас неприятное». Однако же и противоположным образом настроенная моральная философия, выводящая нравственную самоотверженность из трансцендентных основ нашего существования, отнюдь не избегает подобного пессимизма. Ведь она признает, что в наших волнениях, опытно постижимых и исчислимых, невозможно обнаружить жертвенное отношение *Я* к *Ты*. Следовательно, эмпирически, согласно рассудку, человек является просто эгоистом, и обратить этот естественный факт в его противоположность уже никогда не сможет сама природа; на это способен лишь *deus ex machina*<sup>3</sup> некоего метафизического бытия внутри нас. Видимо, данная враждебность оказывается, по меньшей мере, некоторой формой или основой человеческих отношений наряду с другой – симпатией между людьми. Примечательно: сильный интерес, который, напри-

---

<sup>1</sup> Зиммель Георг (1858–1918) – немецкий философ и социолог, представитель «философии жизни».

<sup>2</sup> «Человек человеку – волк» (лат.).

<sup>3</sup> Бог из машины; развязка вследствие непредвиденного обстоятельства (лат.).

мер, человек испытывает именно к страданиям других людей, можно объяснить только смешением обеих мотивировок.

На сущностно присущую нам антипатию указывает и такое нередкое явление, как «дух противоречия», свойственный отнюдь не только принципиальным упрямам, всегда говорящим «нет» (к отчаянию своего окружения, будь то дружеский или семейный круг, комитет или театральная публика). Нельзя сказать, что наиболее характерна область политическая, где «дух противоречия» торжествует в тех деятелях оппозиции, классическим типом которых для Маколей<sup>4</sup> был Роберт Фергюсон; His hostility was not to Popery or to Protestantism, to monarchical government or to republican government, to the house of Stuarts or to the house of Nassau, but to whatever was at the time established<sup>5</sup>.

Все эти случаи, считающиеся типами «чистой оппозиции», не обязательно должны ею быть; ибо такого рода оппоненты объявляют себя защитниками угрожаемых прав, борцами за объективно правильное, охранителями меньшинства как такового. Абстрактное стремление к оппозиции, по моему, гораздо отчетливее демонстрируют куда менее при-

---

<sup>4</sup> *Маколей* Томас Бабингтон (1800–1859) – лорд, знаменитый английский писатель, историк и политический деятель. – *Примеч. ред.*

<sup>5</sup> Его враждебность относилась не к папству или протестантизму, монархическому правлению или республиканскому правлению, дому Стюартов или Нассаускому дому, но вообще ко всему в то время установившемуся (англ.). Речь идет о памфлетисте Р. Фергюсоне (1637–1714). – *Примеч. перев.*

мечательные ситуации: тихое, едва осознанное, часто сразу же улетучивающееся побуждение противоречить некоторому утверждению или требованию именно тогда, когда оно встречается в категоричной форме. Даже во вполне гармоничных отношениях у многих достаточно податливых натур этот оппозиционный инстинкт выступает с неизбежностью рефлекторного движения и подмешивается, пусть и без видимых последствий, к поведению в целом. Допустим, это действительно захотели бы назвать защитным инстинктом – ведь и многие животные автоматически выбрасывают свои приспособления для защиты и нападения в ответ на одно только прикосновение. Но тем самым был бы только доказан изначальный, фундаментальный характер оппозиции, так как это означало бы, что личность, даже и не подвергаясь нападению, лишь реагируя на самовыражения других, не способна утверждать себя иначе, как через оппозицию, что первый инстинкт, при помощи которого она себя утверждает, есть отрицание другого.

Прежде всего, от признания априорного инстинкта борьбы невозможно отказаться, если присмотреться к невероятно мелким, просто смехотворным поводам самой серьезной борьбы. Один английский историк рассказывает, как передрались между собой две ирландские партии, вражда которых возникла из спора относительно масти какой-то коровы. В Индии несколько десятилетий назад происходили серьезные восстания вследствие распри двух партий, ничего не

знавших одна о другой, кроме того, что они – партии правой и левой руки. И только, так сказать, на другом конце эта ничтожность поводов для спора обнаруживает себя в том, что часто он завершается явлениями просто ребяческими. Магометане и индусы живут в Индии в постоянной, латентной вражде и отмечают ее тем, что магометане застегивают свое верхнее платье слева направо, а индусы – справа налево, что на общих трапезах первые усаживаются в круг, а вторые – в ряд, что бедные магометане используют в качестве тарелки одну сторону листа, а бедные индусы – другую. В человеческой вражде причина и действие часто до такой степени находятся вне связи и разумной пропорции, что невозможно правильно понять, является ли мнимый предмет спора его действительным поводом или всего только выходом для уже существующей вражды. Что касается, например, отдельных процессов борьбы между римскими и греческими партиями в цирке, борьбы Алой и Белой розы, – то невозможность обнаружить какое-либо рациональное основание для борьбы заставляет нас по меньшей мере сомневаться в ее смысле. В целом создается впечатление, что люди никогда не любили друг друга из-за вещей столь малых и ничтожных, как те, из-за которых один другого ненавидит.

Наконец, на мысль о том, что существует изначальная потребность во враждебности, часто наводит и невероятно легкая внушаемость враждебного настроения. В общем, среднему человеку гораздо труднее удастся внушить другому та-

кому же доверие и склонность к некоему третьему, прежде ему безразличному, чем недоверие и отвращение. Весьма характерно, что это различие оказывается относительно резким именно там, где речь идет о низших степенях того и другого, о первых зачатках настроенности и предрассудка в пользу или против кого-либо; что касается более высоких степеней, ведущих к практике, то тогда решает уже не эта мимолетная, однако выдающаяся основной инстинкт наклонность, но соображение более осознанного характера. Здесь обнаруживается тот же факт, но как бы иначе повернутый: легкие, словно бы тенью набегающие предубеждения на наш образ другого могут быть внушены даже совершенно безразличными личностями; для возникновения же благоприятного предрассудка нужен уже некто авторитетный или находящийся с нами в душевной близости. Быть может, без этой легкости или легкомыслия, с каким средний человек реагирует именно на внушения неблагоприятного рода, и *aliquid haeret*<sup>6</sup> не стало бы трагической истиной.

Наблюдение всяческих антипатий и разделения на партии, интриг и случаев открытой борьбы, конечно, могло бы поставить враждебность в ряд тех первичных человеческих энергий, которые не высвобождаются внешней реальностью их предметов, но сами для себя эти предметы создают. Так, говорят, что человек не потому имеет религию, что верит в Бога, но потому верит в Бога, что имеет религию как настро-

---

<sup>6</sup> Что-то не ладится (*лат.*).

енность своей души. В отношении любви, пожалуй, общепризнано, что она, особенно в молодые годы, не есть лишь реакция нашей души, которую вызывает ее предмет (например, как воспринимается цвет нашим аппаратом зрения). Душа имеет потребность любить, и только сама объемлет некоторый предмет, удовлетворяющий этой потребности. Да ведь душа впервые и наделяет его, при определенных обстоятельствах, такими свойствами, которые якобы вызвали любовь. Нет никаких оснований утверждать, что то же самое (с некоторыми оговорками) не может происходить и с развитием противоположного аффекта, что душа не обладает автономной потребностью ненавидеть и бороться, часто только и проецирующей на избираемые ею предметы, их возбуждающие ненависть свойства.

Это не столь очевидный случай, как любовь. Дело, видимо, в том, что влечение любви, благодаря тому, что в юности оно невероятно физиологически обострено, несомненным образом подтверждает свою спонтанность, свою определенность со стороны *terminus a quo*<sup>7</sup>. Влечение ненависти, пожалуй, только в виде исключения имеет такие острые стадии, которые могли бы позволить равным образом осознать ее субъективно-спонтанный характер.

Итак, если у человека действительно есть формальное влечение враждебности как парная противоположность потребности в симпатии, то, по-моему, исторически оно берет

---

<sup>7</sup> Исходный пункт (*лат.*).

начало в одном из тех психических процессов дистилляции, когда внутренние движения, в конце концов, оставляют в душе после себя общую им форму как некое самостоятельное влечение. Интересы различного рода столь часто побуждают к борьбе за определенные блага, к оппозиции определенным личностям, что, вполне вероятно, в качестве остатка в наследственный инвентарь нашего рода могло перейти состояние возбуждения, само по себе побуждающее к антагонистическим выражениям.

Известно, что – в силу неоднократно обсуждавшихся причин – взаимоотношения примитивных групп почти всегда враждебны. Пожалуй, самый радикальный пример – индейцы, у которых каждое племя считалось находящимся в состоянии войны с любым другим, если с ним не был заключен внятный мирный договор. Но нельзя забывать, что на ранних стадиях культуры война есть едва ли не единственная форма, в которой вообще идет речь о соприкосновении с чужой группой. Покуда межтерриториальное торговое общение было неразвито, индивидуальные путешествия неизвестны, а духовная общность еще не выходила за границу группы, помимо войны не было никаких социологических взаимосвязей между различными группами. Здесь взаимоотношения элементов группы и примитивных групп между собой проявляются в совершенно противоположных формах. Внутри замкнутого круга вражда, как правило, означает прерывание взаимосвязей, отстраненность и избегание кон-

тактов; эти негативные явления сопровождается даже страстное взаимодействие открытой борьбы. Напротив, каждая из групп в целом равнодушна к другой, откуда длится мир, и лишь во время войны они обретают друг для друга активную значимость. Поэтому одно и то же влечение к экспансии и действенности, которое внутри требует безусловного мира как основы сцепления интересов и взаимодействия, вовне может выступать как воинственная тенденция.

\* \* \*

Война, возникающая на основе единства и равенства, очень часто бывает более страстной и радикальной, чем в случае, если партии не составляли одно целое. Древний иудейский закон разрешает двоеженство, но он же налагает запрет на брак с двумя сестрами (хотя после смерти одной из них можно жениться на другой), ибо такой брак особо способствовал бы возбуждению ревности. То есть прямо предполагается как факт опыта, что на почве родственной общности возникает более сильный антагонизм, чем между чужими. Взаимная ненависть мельчайших соседних государств, у которых вся картина мира, локальные связи и интересы необходимым образом весьма сходны и нередко должны даже совпадать, часто намного более страстна и непримирима, чем между большими нациями, пространственно и по существу совершенно чужими друг другу. Этот рок настиг и

Грецию, и послеримскую Италию, и с еще большей силой он обрушивался на Англию, пока там после норманнского завоевания не сплелись обе расы. Они, эти расы, жили попеременно на одной и той же территории, были привязаны друг к другу постоянно действовавшими жизненными интересами, их удерживала вместе единая идея государства. И все-таки внутренне они были совершенно чужды, во всем существе каждой из них сказывалось отсутствие взаимопонимания, а во властных интересах они были абсолютно враждебны одна другой. Справедливо сказано, что ожесточение и ненависть тут были большими, нежели они вообще могли проявиться в отношениях между внешне и внутренне разделенными племенами.

Дела церковные наиболее показательны, ибо здесь малейшее отличие, поскольку оно догматически фиксировано, сразу заключает в себе логическую непримиримость: если отклонение вообще имеет место, то в категориальном отношении безразлично, велико оно или мало. Так обстояло дело в конфессиональных спорах между лютеранами и реформатами в XVII в. Едва только состоялось великое обособление от католицизма, как тут же целое расщеплялось по ничтожнейшим поводам на партии, по заявлениям которых скорее возможна была бы общность с папистами, чем со сторонниками иного исповедания. А когда в 1875 г. в Берне возникла трудность с определением места католического богослужения, папа не разрешил, чтобы оно состоялось в церкви ста-

рокатоликов<sup>8</sup>, лучше тогда уж в реформатской церкви.

Два рода общности следует принять во внимание как фундамент особенно острого антагонизма: общность качеств и общность благодаря включенности в единую социальную связь. Первая сводится исключительно к тому, что мы являемся существами различными. Вражда должна тем глубже и сильнее возбудить сознание, чем больше схожесть партий, от которой она отталкивается. При мирной или исполненной любви настроенности это – отличный защитный инструмент объединения, сравнимый с предупредительной функцией боли в организме; ибо именно явственная осознанность, с какой заявляет о себе диссонанс в обычно гармоничных отношениях, сразу же призывает к устранению почвы для спора, чтобы он не развел отношения до самого основания.

Но где нет этого намерения при любых обстоятельствах все-таки договориться, там сознание антагонизма, обостренное равенством во всем остальном, делает антагонизм еще острее. Люди, у которых много общего, часто куда горше, несправедливее обижают друг друга, чем совершенно чуждые. Иногда это случается потому, что большая область их взаимной общности стала чем-то само собой разумеющимся, и поэтому не она, а то, что на данный момент их разнит, определяет позиции по отношению друг к другу. Преимуще-

---

<sup>8</sup> *Старокатолицизм* – течение, отколовшееся от католицизма после Ватиканского собора 1869–1870 гг. – *Примеч. ред.*

ственно это происходит именно в силу их немногих различий, а всякий мельчайший антагонизм приобретает иное относительное значение, чем это бывает между людьми более отчужденными, с самого начала взаимно ориентированными на возможные различия. Отсюда – семейные конфликты из-за совершеннейших пустяков, трагичность «мелочей», из-за которых порой расходятся вполне подходящие друг другу люди. Это отнюдь не всегда означает, что гармонизирующие силы еще прежде пришли в упадок; как раз большая схожесть свойств, склонностей, убеждений может привести к тому, что расхождение в чем-то совсем незначительном (из-за остроты противоположностей) будет ощущаться как нечто совершенно невыносимое.

К этому добавляется еще следующее: чужому, с кем не объединяют ни общие качества, ни интересы, люди противостоят объективно, пряча личность в скорлупу сдержанности, поэтому отдельное различие не так легко становится доминантой человека. С абсолютно чужими соприкасаются лишь в тех точках, где возможны отдельные переговоры или совпадение интересов. Ими ограничивается и течение конфликта. Чем больше у нас как целостных людей общего с другим человеком, тем легче наша целостность станет сопрягаться с каждым отдельным отношением к нему. Отсюда та непомерная резкость, те срывы, какие люди, обычно вполне собою владеющие, иногда позволяют себе как раз с самыми близкими. Счастье и глубина отношений с человеком, с которым

мы, так сказать, ощущаем свое тождество, когда ни одно слово, совместная деятельность или страдание не остаются подлинно обособленными, а облакают собой всю душу, душа отдает себя без остатка – так это и воспринимается: вот что делает разлад в подобном случае столь роковым и страстным, задавая схему для губительного отождествления: «Ты – вообще».

Если люди оказываются однажды связанными между собой таким образом, они слишком привыкают всю тотальность своего бытия и чувствования отдавать тому, к кому в этот момент обращаются. Иначе они и в спор привнесут излишние акценты, своего рода периферию, из-за чего спор перерастает самый повод к нему и пределы своего объективного значения и ведет к раздвоению личности. На высшей ступени духовного образования этого можно избежать; ибо для нее характерно соединение полной самоотдачи (душа отдает себя одной личности) с полным взаимным обособлением элементов души. В то время как недифференцированная страсть сплавляет тотальность человека с возбуждением одной части или момента, образование не позволяет им вырваться за пределы его собственного, точно очерченного права. Тем самым отношения гармоничных натур обретают то преимущество, что именно в конфликте они осознают, сколь незначителен он по сравнению с соединяющими их силами. Но помимо этого, именно у глубоких натур утонченная чувствительность к различиям делает склонность и

отвращение тем более страстными, что они выделяются на фоне противоположным образом окрашенного прошлого, а именно, в случае однократных, неотзываемых решений об их отношениях, совершенно отличных от маятникового движения их повседневной взаимоотношенности, не подвергаемой сомнению.

Стихийное отвращение, даже чувство ненависти между мужчинами и женщинами не имеет определенных оснований, а есть обоюдное отвержение всего бытия личностей – иногда это первая стадия отношений, второй стадией которых является страстная любовь. Можно было бы прийти к парадоксальному предположению, что у натур, которые предопределены к самой тесной чувственной связи, этот поворот вызывается инстинктивной целесообразностью, чтобы сообщить определенному чувству посредством противоположной ему прелюдии – словно бы отступлением для разбега – страстное обострение и сознание того, что теперь обречено. Ту же форму обнаруживает и противоположное явление: глубочайшая ненависть вырастает из разбитой любви. Здесь, пожалуй, решающее значение имеет не только восприимчивость к различиям, но, прежде всего, опровержение собственного прошлого, выражающееся в такой смене чувств. Узнать, что глубокая любовь (притом не только половая) является заблуждением и отсутствием инстинкта, – это такое самообнажение, такой надлом в надежности и единстве нашего самосознания, что мы неизбежно заставляем предмет

этого невыносимого чувства искупить его перед нами. Тайное ощущение собственной вины мы весьма предусмотрительно прикрываем ненавистью, которая облегчает приписывание всей вины другому.

*Перевод с немецкого В. Ванчугова*

# Витторио Хёсле<sup>9</sup>

## Кризис индивидуальной и коллективной идентичности

*(Из журнала «Вопросы философии», 1994, № 10)*

Понятие «кризис идентичности» заслуживает анализа по двум причинам. Во-первых, для традиционной метафизики было аксиомой, что все идентично самому себе. Однако если это так, тогда почему необходимое свойство бытия – идентичность – может переживать кризис? Несмотря на все логические трудности, очевидно, что это понятие не пустое, – индивидуальные и коллективные кризисы действительно случаются, и в наше время, возможно, даже чаще, чем прежде. Такова вторая причина, делающая анализ понятия «кризис идентичности» весьма полезным, – во всяком случае, более полезным, нежели чисто логическое упражнение: ведь всякий, кто хочет понять современный мир, едва ли достигнет своей цели, не постигнув логики кризиса идентичности.

Поскольку я философ, а не психолог и не социолог, мои рассуждения будут достаточно отвлеченными. Конкретные

---

<sup>9</sup> Хёсле Витторио – современный немецкий философ, занимающийся осмыслением влияния человеческого общества на окружающий мир, а также психологическими и социальными аспектами жизни человека.

примеры, которые я привожу в своем тексте, не имеют отношения к исследованию каких-то реальных ситуаций, они взяты из литературы, – поскольку я уверен, что искусство имеет прямое отношение к истине и что поэтому оно может поспорить с наукой и философией, когда мы пытаемся понять не эмпирические факты, а сущность действительности.

Мой очерк состоит из трех частей. В первой части я рассматриваю понятие идентичности, а именно составляющие его элементы. Во второй части я обращаюсь к анализу сущности, причин и последствий кризиса идентичности. Третья посвящена восстановлению новой идентичности в процессе кризиса.

## I

Для того чтобы понять, как логически возможен кризис идентичности, начнем с различения двух понятий идентичности. Формальная идентичность является качеством каждого объекта (включая такие абстрактные объекты, как числа) и предпосылкой последовательности любой теории об этих объектах. Реальная же идентичность присуща только эмпирическим объектам и имеет разные формы в зависимости от онтологического статуса конкретного объекта. Камень идентичен себе иначе, нежели организм, – личность или институт. Данное понятие идентичности не тавтологично – этой идентичности угрожает сила, которая, в конеч-

ном счете, разрушит идентичность реального объекта самому себе. Эта сила есть время. Под реальной идентичностью мы понимаем сохранение формы объекта во времени. Реальная идентичность представляет собой результат напряженной борьбы между формами, которые нашли воплощение в материи, и временным измерением. В этом смысле мы можем сказать, что ядро утрачивает свою идентичность в процессе радиоактивного распада, – сохранение же идентичности предполагает преодоление противодействующих сил и является не данностью, а заданностью.

Это последнее можно сказать, по крайней мере, об организмах. Ибо для органической формы бытия характерно то, что она является более сложной и прекрасной, чем неорганические формы, и продолжает жить только благодаря метаболизму, т. е. обмену материи и энергии. Однако конечное разрушение органической формы неминуемо; тенденция развития в органической сфере состоит в интеграции смерти – которая в одноклеточном организме всегда вызывается внешними причинами – в программу развития организмов. Превращение времени во внутренний фактор жизни организма мы называем старением; здесь мы имеем наметки более общей метафизической гипотезы, согласно которой онтологические уровни реальности различаются в зависимости от их отношения ко времени. Окончательная победа смерти делает необходимым воспроизводство, которое может рассматриваться как синтез разрушения и сохранения.

Эти рассуждения об органическом вполне уместны в очерке о кризисе индивидуальной идентичности, поскольку все известные нам разумные существа являются организмами. Однако же они особые организмы. Прежде всего, они наделены способностью ощущения, как и многие другие организмы, хотя мы и не знаем, в какой момент и где в органическом мире возникает это таинственное качество. Я называю его таинственным, поскольку с ним связаны определенные онтологические проблемы, не свойственные другим новым качествам. В сущности, ментальные состояния, даже если рассматривать их как функции мозга, явно не тождественны с последними. Если бы мы могли понаблюдать за работой мозга другого человека, мы, несомненно, многое узнали бы, возможно даже, открыли бы причины ментальных состояний, но все же никогда не обнаружили бы самих ментальных состояний. Наблюдение за собственным «я» нельзя свести к наблюдению за другим субъектом. Поэтому мы не можем сказать, что ментальные состояния локализованы в пространстве. Время, однако же, является их существенной характеристикой.

Здесь не место обсуждать проблему соотношения сознания и тела, тем более, что я не могу предложить ее удовлетворительного решения. Я хочу обратить внимание только на некоторые условия, которым должно удовлетворять любое ее решение. Хотя я не знаю ни одного последовательного и убедительного доказательства в пользу того, что менталь-

ные акты неотрывны от тела, несомненно, что все известные нам ментальные акты действительно присущи существам, имеющим тело, точнее, органическое тело. Тело является самым важным фактором, который позволяет другим людям идентифицировать конкретного человека, – так, я узнаю своих друзей благодаря неизменности их тел. Важно отметить, однако, что тело не является абсолютным условием – достаточным либо необходимым – личностной идентичности. Вспомним, что в состоянии комы идентичность личности утрачивается, даже если тело остается неизменным (собственно говоря, форма тела, ибо материя в любом случае за достаточно большие промежутки времени претерпевает изменения). И даже при том, что представления древних о метемпсихозе и метаморфозе не согласуются с известными нам законами природы, – они все же показывают нам, что нет ничего логически невозможного в допущении радикального преобразования тела, принадлежащего одному и тому же человеку. В сущности очень часто бывает, что люди, потеряв даже большие части тела, не переживают кризиса идентичности; и даже в «Превращении» Кафки возникшие у Грегора Замзы проблемы идентичности вызваны скорее реакцией других людей, чем радикальным изменением его тела. Тем не менее бессмысленно отрицать, что тело является немаловажной составной частью идентичности человека: оно «принадлежит» человеку в гораздо большей степени, чем даже любимейшая собственность. Это верно не только потому,

что тело представляется физическим базисом ментальных актов, но и потому, что представление о собственном теле является важной частью создаваемого человеком образа самого себя; кроме того, тело может выразить – даже лучше, чем сознательные ментальные акты, – сокровенные измерения человеческой идентичности. Хотя я не думаю, что ментальные акты могут быть причинами физических актов (и, следовательно, не имею объяснения для явления), мне кажется, вполне можно рассматривать определенные телесные жесты как выражения соответствующих желаний, стремлений и т. д., даже если мы и уверены в том, что эти желания и стремления отсутствуют в потоке сознания в тот самый момент, когда выражаются в телесных жестах. Жест может сказать о существенных качествах человека больше, чем сопутствующие мысли; поэтому понимание языка тела может быть лучшим ключом к характеру человека, чем анализ сознания. Помимо чисто физических реакций и действий, вызванных сознательным решением (которое тоже является физическим состоянием), мы должны допустить, в качестве «среднего пути», телеологическое поведение, направленное на удовлетворение – без всякого посредства сознания – определенных потребностей, свойственных исключительно организму. Хорошо известно, что таково по преимуществу поведение животных; органические корни человека могут разъяснить нам, почему такое поведение свойственно и человеку. (Между прочим, я убежден, что область телеологическо-

го поведения охватывает не только подавляемые желания, скажем сексуальные, но и самые интеллектуальные из всех стремлений: так, медленный рост гения был бы невозможен без телеологического поведения.)

Однако, несмотря на многообразные связи между телом и сознанием, ясно, что человеческие существа способны понимать логические доводы. Чем бы это ни объяснялось, если принимать всерьез свидетельство разума, нельзя отрицать очевидной способности человека следовать логике, отличной от логики физиологических процессов, и как раз эта способность и отличает человека от животного. Те эпифеноменалисты<sup>10</sup>, которые не могут объяснить эту способность, разрушают возможность истинности любой, а значит, и собственной, теории. Пожалуй, можно сказать, что человеческие существа соединяют в себе формальную и реальную идентичность: реальная идентичность их сознания предполагает, как один из факторов, последовательность, последняя же предполагает формальную идентичность объектов сознания.

Для того чтобы выжить в мире и удовлетворить законные

---

<sup>10</sup> *Эпифеноменалисты* – философы, оперирующие термином «эпифеномен» (*греч.* *epi* – при, после, возле и *phainomenon* – являющееся). *Эпифеномен* – придаток к феномену, побочное явление, сопутствующее др. явлениям, но не оказывающее на них никакого влияния; термин, применяемый для истолкования сознания как совершенно пассивного, а потому не играющего никакой существенной роли, отражения материального (или идеального) содержания мира. Понятие «эпифеномена» употреблялось такими философами, как Т. Гексли, Ф. Ле-Дантек, Э. Гартман, Ф. Ницше и др. – *Примеч. ред.*

запросы своего разума, человек должен, помимо последовательности, достичь состояния соответствия. Сознание должно верно отражать внешний мир (в котором особое место занимает тело человека), других субъектов (которые не должны всецело подчиняться внешнему миру) и собственное «я» человека. Ясно, что отношение к самому себе особенно важно для достижения личностной идентичности.

Временная и непространственная природа сознания порождает особые проблемы. В то время как реальная идентичность физического предмета предполагает непрерывное существование его пространственной структуры, идентичность ментального акта основывается на других условиях. Ментальный акт не происходит в пространстве, – он может продлить свое существование лишь в другом ментальном акте. Поэтому чрезвычайно важным фактором сохранения идентичности сознательных существ является память. Однако и она не является абсолютным, т. е. необходимым или достаточным, условием сохранения идентичности. Человек может утратить память, и, однако, другие люди все же узнают в его новых ментальных актах прежние черты, характерные для человека, которого они знали раньше. И я могу все помнить о другом человеке, оставаясь при этом самим собой, т. е. не отождествляясь с ним.

Память не является свойством исключительно рефлексивного сознания. Оставшаяся в прошлом история сознания формирует круг коннотаций, которые особым образом

воздействуют на каждый ментальный акт. Даже если я и не помню причинившую мне страдание несправедливость, сам факт моего страдания будет влиять на новый опыт и сделает его отличным от того опыта, который я приобрел бы, если бы не страдал: способность к актуализации прошлого достаточна для объяснения различного опыта. Однако сознание определяется не только прошлым, но и будущим. Каждый ментальный акт некогда станет прошлым, и поэтому он неотъемлем от того временного измерения, единственно в котором он может длиться и сохраняться: продолженность в будущее не менее характерна для сознания, чем продленность в прошлое. Однако недостаточно сказать, что сознание, будучи сущностно временным, т. е. смертным, ориентировано на прошлое и будущее; с течением жизни изменяется также соотношение между прошлым и будущим. Прошлое увеличивается за счет будущего, и по мере его увеличения, как правило, человек начинает все более остро осознавать свою смертность.

Однако существенной чертой человеческой идентичности является то, что Кант называет первоначальным синтетическим единством апперцепции<sup>11</sup>. Ментальные состояния являются состояниями субъектов; я способен осознать любое

---

<sup>11</sup> *Апперцепция* (от *лат.* *ad* – к и *perceptio* – восприятие), одно из фундаментальных свойств психики человека, выражающееся в обусловленности восприятия предметов и явлений внешнего мира и осознания этого восприятия особенностями общего содержания психической жизни как целого, запасом знаний и конкретным состоянием личности. – *Примеч. ред.*

отчетливое представление в качестве своего; в принципе я могу добавить к любой мысли, скажем «кто-то идет», ясное понимание того, что «именно я думаю, что кто-то идет». Это особенно интересно по отношению к моим мыслям о себе самом, например, «Я чувствую, что я устал», поскольку в этом случае я одновременно являюсь и субъектом, и объектом. Эта рефлексивная способность «я» может относиться не только к единичным моментам, например, к моему состоянию усталости, но и ко всему человеку (хорошим примером является мысль «Я знаю себя»). Однако самые яркие проявления этой способности связаны с отрицательным отношением человека к самому себе, когда, например, он может сказать: «Я ненавижу себя». Ведь ненависть является отношением противостояния, а между тем ненавидящее и ненавидимое «я» совпадают в одном и том же человеке; вероятно, именно поэтому ненависть столь неумолима и непреклонна. Несмотря на идентичность «я»-субъекта и «я»-объекта, все же необходимо их различать. Позвольте мне называть первую сторону личности «я», а вторую – самостью. Понять, что является принципом индивидуации – «я» или самость, – весьма нелегко. С одной стороны, именно «я» приписывает самость себе, а не другому «я»; в этом смысле «я» является исключаящим принципом. С другой стороны, эта формальная функция свойственна всем «я»; их различие определяется различием между самостями, которые, следовательно, могут определять также способы, какими-

ми единичные «я» выполняют свою функцию. Чрезвычайно важно понять, что различие между «я» и самостью относительно. «Я» является наблюдающим началом, самость – наблюдаемым; «я» современного человека научилось наблюдать за его самостью и чувствами, как если бы те были чем-то отличным от «я», даже если это не предполагает, что самость освобождается от своих чувств. Однако «я» может также наблюдать за своей склонностью наблюдать, – и в этом случае то, что сначала было «я», становится самостью. И «я» может также отождествиться с самостью, – то, что сначала было самостью, становится «я». Проблема идентичности, в любом случае, является проблемой отождествления, идентификации «я» и самости.

Совершенно очевидно, что не все структуры самости равно важны для «я», стремящегося к идентификации: влюбленность захватывает «я» значительно сильнее, чем зубная боль. Для наших целей полезна будет следующая классификация чувств самости: во-первых, чувства, затрагивающие отдельные части тела. Конечно, эти физические чувства на самом деле не являются физическими и не локализованы в каком-то определенном органе, даже если и создают воображаемое пространство. Неправильно было бы сказать: «Моя нога испытывает боль» (возможна иллюзорная боль даже в отнятой ноге); всегда правильно сказать: «У меня болит нога». Во-вторых, существуют чувства, относящиеся к телу в целом, например, общее ощущение здоровья. В-тре-

тых, есть чувства, захватывающие душу, например, влюбленность; даже если их последствием являются физические чувства, все же сами по себе они не являются физическими. В-четвертых, особую группу составляют интеллектуальные чувства, такие как наслаждение от познания какой-то важной истины.

Почему я люблю или ненавижу что-то? Потому, что оно соответствует или не соответствует тому, каким, по моему мнению, должно быть. «Я» имеет описательные и нормативные образы не только других людей, но и собственной самости. Благожелательное признание собственной самости со стороны «я» предполагает гармонию между этими двумя образами; осмысленное признание предполагает приемлемость и разумность обоих образов, действительное знание «я» самого себя и оценку имеющегося у «я» нормативного образа собственной самости и действий как приемлемых. Эта последняя проблема, между прочим, не может быть решена чистой психологией, которая может только описывать образы самости. Однако если мы хотим провести различие между успешным и бессмысленным поиском самости, то крайне важно найти ответ на нормативный вопрос, что и является задачей философии.

Разумный нормативный образ собственной самости должен удовлетворять двум условиям. Во-первых, он не должен противоречить универсальным нормам; любое их нарушение делает идентичность самости паразитической, осо-

бенно в том случае, если я продолжаю ожидать от других людей уважения тех норм, которым более не намерен следовать. Только идентифицируясь с ценностями, которые не имеют ничего общего с корыстным интересом, «я» становится уверенным в своих силах и обретает чувство собственного достоинства. Однако даже если я решил для себя, без каких всеобщих ценностей невозможно разумное существование, вопрос о том, что я должен делать в жизни, пока что остается без ответа. Ведь мои конкретные обязанности являются следствием сложного и запутанного силлогизма, посылки которого представляют собой универсальный нормативный и индивидуальный описательный образы моей самости. Например, обычно считается, что все должны стать полезными членами общества и вступить в брак. Но даже если я признаю эти всеобщие обязанности, если я отвергаю мысль стать хиппи или донжуаном, я все-таки еще не знаю, какую профессию выбрать или на ком жениться. Чтобы знать это, я должен точно знать, далее, свои таланты и потребности, возможности, обязанности и настоятельные нужды. Поскольку, однако, как временное существо, я всегда представляю собой нечто большее, чем в конкретный настоящий момент, вполне оправданным оказывается и преувеличение моих возможностей, – оно даже необходимо, для того чтобы достигнуть меньшего, нежели хотелось, однако же большего, нежели было бы возможно без преувеличенного нормативного образа собственной самости. Идеализация чело-

века, характерная для состояния любви, иногда оказывается более справедливой по отношению к человеку, чем трезвое описание его действительного характера, поскольку последнее часто упускает из виду, кем он мог бы стать и кем станет, если будет помнить о том, кем мог бы быть.

Знание о собственной самости не может основываться на одной лишь памяти о прошлых ментальных актах. Или, лучше сказать, память о собственной самости, как и всякая память, является не только воссозданием, новым сотворением прошлого исходя из некоего, порождающего принципа. Сведение множества явлений к фундаментальным принципам относится к сущности сознания; и сознание, которое хочет познать себя, должно найти монадическую энтелехию<sup>12</sup>, направляющий его развитие порождающий принцип. Ясно ведь, что сознание не просто пассивно отражает мир, но инстинктивно выбирает из всей доступной и навязываемой ему информации ту, которая оптимально способствует его росту. Несмотря на все изменения и даже революции в росте сознания, порождающий принцип, и только он один, гарантирует непрерывность, которая представляет собой нечто большее, чем непрерывная память о ряде отдельных событий.

Хотя я твердо уверен, что нравственность коренится не в

---

<sup>12</sup> *Монада* (от греч. μονάς, родительный падеж monados – единица, единое), понятие, используемое в ряде философских систем для обозначения конститутивных элементов бытия. *Энтелехия* – осуществленная цель, действительность в противоположность возможности, осуществление того, что заложено в материи, как возможность. – *Примеч. ред.*

одних лишь социальных явлениях, очевидно, что созданные нами описательные и нормативные образы своей самости испытывают сильное влияние со стороны наших образов, сложившихся у других людей, – которые Дж. Мид<sup>13</sup> назвал «социальным Я». Конечно, отбор образов опять-таки осуществляется сознанием, и все же несомненно, что, по крайней мере, выбранные им образы (обычно создавшиеся у тех людей, которых данный человек уважает) оказывают огромное влияние на его идентичность. Я должен учитывать свое «социальное Я» не только тогда, когда хочу преуспеть в социальном окружении; абсурдно отрицать тот факт, что те люди, мнение которых не представляет для меня особого интереса, все же могут иметь знание обо мне и тем самым меня ограничивать.

Однако другие люди важны для моей идентичности не только в силу создаваемых ими образов моей личности. Я могу быть идентичен себе только в том случае, если являюсь индивидом, т. е. отличаюсь от других людей. В то же время я, будучи индивидом, жду признания себя со стороны других людей, что предполагает наличие у нас общих интересов и ценностей. Если понимать под диалектикой то, что две структуры могут взаимодействовать только в том случае, если они ограничивают друг друга, то в интересубъективных от-

---

<sup>13</sup> Мид Джордж Герберт (1863–1931) – американский социолог и философ. Автор теории, которая объясняет сущность процесса восприятия индивидуумом других личностей. – *Примеч. ред.*

ношениях налицо диалектика центробежных и центростремительных тенденций. Люди испытывают тягу друг к другу только благодаря тому, что они разные; и только понимание друг друга позволяет им решить, следует ли им избегать или даже бороться друг с другом.

Здесь мы подошли к теме коллективной идентичности. С одной стороны, методологический индивидуализм справедливо утверждает, что существование общественных институтов предполагает существование отдельных индивидов: первые не могут существовать без поддержки вторых. С другой стороны, методологический индивидуализм не признает, что значительная часть того, что индивиды думают, чувствуют и даже представляют собой, определяется логикой культуры, к которой они принадлежат. Верно даже, что способность индивида дистанцироваться от коллективных единиц, таких, как семья или племя, является поздним результатом как онтогенетического, так и филогенетического развития. Не представляет труда проследить непрерывную параллель между факторами индивидуальной и коллективной идентичности. Телу человека соответствуют символы общественных институтов, которые чрезвычайно важны, для того чтобы одна коллективная единица могла идентифицировать другую. Память института конституируется его мифическими и историческими традициями; значимость последних распространяется не только на прошлое, но и на будущее. Самые сложные социальные единицы – культуры – имеют целост-

ный характер; посредством составляющих их систем ценностей, категорий, символов и языков они настроены на последовательный и соответствующий реальности образ мира. Всякая социальная единица имеет описательный образ самой себя, а у наиболее сложных социальных единиц есть также нормативные самообразы. Отнюдь не нелепо предположение, что, по крайней мере, культуры имеют порождающий принцип, т. е. их рост следует определенной индивидуальной логике, которая гарантирует их непрерывность во всех неожиданных трансформациях. Нормативный и описательный образы какой-то культуры, создавшиеся у другой культуры, чрезвычайно важны для идентичности первой: не менее важна и попытка каждого института отличить себя от других социальных единиц. Социальный институт онтологически зависит от индивидов, которые его поддерживают, и поэтому он обречен на постоянный страх перед тем, что они отдадут свои симпатии другому институту. Следовательно, возможны не только конфликты между равнопорядковыми институтами с взаимоисключающими членами, например, между двумя религиями, – не менее часты и конфликты между субординированными институтами, такими, как государство и церковь.

Помимо двух названных типов институциональных конфликтов, имеют место, разумеется, и конфликты между индивидами и институтами. В форме кризиса взросления этот конфликт воспроизводится в жизни каждого человека. Ин-

дивид должен разорвать связь с семьей, в которой родился и вырос, чтобы создать новый образ самого себя; он должен измениться и из пассивного пользователя, потребителя социальной системы превратиться в одного из ее творцов. Только выбрав, каким ему быть, только найдя свое место в социальной иерархии разных людей и функций, «я» может достичь новой и стабильной идентичности.

## II

Мы рассмотрели почти все элементы идентичности, за исключением одного, а именно кризиса идентичности. Мы увидим, что успешно преодоленный кризис идентичности является самым важным моментом развитой идентичности. Однако что представляет собой кризис идентичности? Его сущность состоит в отвержении самости со стороны «я». Это отвержение может не быть совершенно открытым; «я», испытывающее презрение к своей самости, может попытаться обмануть себя с помощью лихорадочной деятельности, которая, подобно бессмысленному путешествию, имеет только одну цель – отвратить внимание «я» от своей самости. Сделать кризис явным, признаться себе в дальнейшей невозможности идентифицировать себя со своей самостью, – важный шаг к преодолению кризиса идентичности. Конечно, вместо этого человек может сделать своей единственной целью привлечь внимание других людей и избежать серьез-

ной борьбы с собственной самостью; общественное внимание к обсуждению идентичности в наши дни приводит лишь к искажению подлинной проблемы. По словам Эриксона<sup>14</sup>, «чтобы утратить свою идентичность, сначала надо иметь ее». Часто трудно бывает принять всерьез заявления о кризисе идентичности, исходящие от поверхностных людей. Я отнюдь не хочу сказать, что всегда лучше довести скрытый кризис идентичности до взрыва; если плодотворное преодоление кризиса невозможно, то, может быть, меньшим злом является продолжение самообмана, и это особенно верно по отношению к кризису другого человека. Такой автор, как Ибсен, одержимый проблемами поиска идентичности и искренности человека по отношению к самому себе, посвятил свою величайшую драму ситуации, когда грубое вмешательство в нестабильную идентичность слабого человека со стороны его друга приводит к катастрофе, причем не только для самого этого человека, но и для его семьи. Я имею в виду, конечно, «Дикую утку».

Кризис идентичности проходит болезненно. Я бы сказал, пожалуй, что он является самым болезненным жизненным переживанием. Конечно, физическая боль тоже может истерзать человека, но от нее всегда имеется радикальное избавление, – самоубийство. В случае же кризиса идентично-

---

<sup>14</sup> Эриксон Эрик (1902–1994) – американский психолог, социолог и психоаналитик. Основатель психоистории и автор психосоциальной теории жизненного цикла человека. – *Примеч. ред.*

сти самоубийство не помогает. Я не имею в виду гамлетовский страх перед возможностью того, что и после смерти моя самость продолжит меня мучить; я хочу сказать, что при физической боли последняя является единственной проблемой, которая исчезает вместе с прекращением боли, тогда как в случае кризиса идентичности сопутствующие психические страдания (от которых меня могла бы спасти смерть) являются симптомом другой проблемы – невозможности примириться с собственной самостью. Ее презренность не может быть уничтожена смертью, но может быть преодолена только путем продолжительного усилия.

Причины кризиса идентичности проглядывают уже в моем анализе факторов идентичности: когда один или более факторов не в порядке, вероятен кризис идентичности. Глубина кризиса идентичности зависит от того, сколько факторов нарушено; и очевидно, что разные факторы приводят к очень разным типам кризиса, которые, следовательно, необходимо тщательно различать. Нарушение последовательности и должного соответствия с реальностью является причиной очень опасных умственных расстройств. Эти последние, однако, не имеют отношения к предмету моей статьи. Кризис идентичности, который меня интересует, переживается и вполне нормальными людьми. Конечно, еще одна проблема кризиса идентичности связана с тем, что разные причины могут усиливать друг друга, – сомнения относительно ценностей, которым я следовал доньше, могут вызвать мое от-

чуждение от близких и родных людей, что углубит кризис идентичности.

Одна из причин кризиса идентичности заключается в неспособности человека идентифицировать себя со своим телом. Эта неспособность проявляется особенно в случае неожиданных телесных изменений, например, во время полового созревания. Причиной, вызывающей проблемы идентичности, являются не новые физиологические функции как таковые, а неспособность вписать действия, необходимые для удовлетворения новых потребностей, в выработанную человеком систему ценностей. Может оказаться, что я не способен контролировать свои новые потребности и воспринимаю потерю контроля как угрозу для силы и состоятельности «я», – или же я могу поставить их под контроль, однако не в состоянии признать их законность и оправданность.

Потеря памяти является еще одной проблемой, связанных с идентичностью. Поскольку моя самость в значительной мере сформирована своим прошлым, забвение прошлого затрудняет понимание собственной самости и идентификацию с ней: реакции самости становятся сюрпризом для «я». Именно реконструктивная природа памяти, основывающейся на порождающем принципе личности, может восстановить ее прошлое. Амнезия, однако, часто является не причиной, а следствием кризиса идентичности: я забываю свою самость, поскольку она запятнана, например, какими-то былыми злодеяниями, лежащими на моей сове-

сти. Одна из проницательнейших мыслей Фрейда (предвосхищенная Ницше) состоит в том, что забвение есть не просто пассивное событие, но положительная активность, диктуемая желаниями и стремлениями человека. С одной стороны, забвение действительно благотворно и необходимо: сознание, которое не способно ничего забыть, жило бы только в прошлом; только уничтожив наименее «удобную» часть прошлого, сознание может ориентироваться на будущее. С другой же стороны, забвение того, что продолжает определять мои мысли и поведение, означает, что самость остается непонятной для «я», – и это не может быть основанием разумной идентичности.

# Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.