

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

DOI: 10.31857/S0236200724020014

©2024 О.В. АРТЕМЬЕВА

ПРОБЛЕМА МОРАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ



Артемьева Ольга Владимировна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора этики.

Институт философии РАН.

Российская Федерация, 109249 Москва, ул. Гонимая, д. 12, стр. 1.

ORCID 0000-0001-8266-8730

o_artemyeva@mail.ru

Аннотация. Понятие идентичности личности сегодня оказывается в фокусе самых разных исследований. В современной философии к анализу идентичности личности обращаются при рассмотрении вопросов философии сознания, а также онтологических, гносеологических, эстетических, этических и прочих проблем. В применении к этике понятие идентичности личности, как правило, исследуют в связи с анализом моральной ответственности, а также биоэтических проблем. При этом современные подходы к понятию идентичности в сфере морали отличаются тем, что ограничиваются перенесением на представления о морали (интуитивные и не концептуализированные) понятий идентичности, выработанных в рамках различных «метафизических» концепций. Сложности такого метода, некоторыми авторами осознаваемые как неудачи, обусловлены отсутствием этической контекстуализированности понятия идентичности личности. Для того чтобы понять, как идентичность личности связана с теми или иными моральными заботами и проблемами, необходимо вписать Я (как и все эти заботы и проблемы) в концепцию морали и обсуждать не различные понятия идентичности личности, выработанные во внеэтическом контексте, в их отношении к этике, а само понятие моральной идентичности как понятие, заданное этикой. Анализ

этико-философских подходов к осмыслению проблематики, связанной с моральной идентичностью, показал, что эта проблематика должна рассматриваться на основе моральной философии, на языке моральной философии и с учетом реального разнообразного морального опыта.

Ключевые слова: мораль, этика, моральность, идентичность личности, нарративная идентичность, моральная личность, моральный субъект, Я, добродетель, порок.

Ссылка для цитирования: Артемьева О.В. Проблема моральной идентичности // Человек. 2024. Т. 35, № 2. С. 7–26. DOI: 10.31857/S0236200724020014

Понятию моральной идентичности в современной философии посвящено не так много работ в сравнении с обилием и разнообразием литературы, в центре которой оказывается общее понятие идентичности личности. Моральная идентичность чаще представляет интерес для психологов, нежели для философов. В своих исследованиях к ее анализу обращаются Л. Кольберг [Kohlberg, 1981; 1983], К. Гиллиган [Gilligan, 1994], А. Блази [Blasi, 1984] и др. Иногда понятие моральной идентичности связывают с понятием идентичности личности и рассматривают как один из аспектов последней [Carr, 2002] или пытаются осмыслить Я в морали посредством применения понятия идентичности личности к так или иначе понимаемой моральной сфере. В фундаментальной статье «Идентичность личности и этика» Д. Шумейкер придерживается именно такого подхода: он описывает этическое как сферу практических забот, прежде всего заботу человека о самом себе (своем интересе) и о других людях, а затем рассматривает, какие именно трактовки идентичности личности (психологическая, биологическая, антропологическая или нарративная) могут наилучшим образом объяснить и обосновать все эти заботы. К сфере этического Шумейкер относит и феномен моральной ответственности, связанный с тем аспектом проблематики идентичности личности, который проявляется в осознании человеком совершенных действий как своих собственных, в отождествлении их с самим собой [Shoemaker, 2021].

Многие авторы признают сложности, связанные с попытками приложения различных концепций идентичности личности к понимаемой по-разному моральной сфере. В статье предлагается объяснение природы такого рода сложностей, а также проясняются теоретические рамки, в которых понятие идентичности личности в морали может быть осмыслено надлежащим образом.

От идентичности личности к морали?

О.В. Артемьева

Проблема
моральной
идентичности

Проблема идентичности личности актуализируется сегодня при решении исследовательских и практических задач в самых разных областях знания — в философии, антропологии, теологии, психологии, психиатрии, юриспруденции, IT-сфере (при обсуждении проблем искусственного интеллекта) и т.д. [см. об этом подробнее: Логинов, 2018]. Вопрос об идентичности личности в философии — это прежде вопрос о Я: кто я такой, как я себя определяю, что отличает меня от других существ и от других людей. Он может касаться идентичности личности в какой-то момент времени (синхроническая идентичность): человек часто одновременно испытывает самые разные чувства, совершает разные действия, имеет множество интересов, обладает добродетелями и пороками, строит планы и т.д. — что же позволяет судить о нем как о единой личности? Другой вопрос касается идентичности личности во времени (диахроническая идентичность): как можно судить о том, что личность, претерпевая разного рода изменения, на разных этапах своего существования остается одной и той же личностью?

Принято считать, что проблему идентичности личности как таковую впервые сформулировал Дж. Локк [Локк, 1985: 380–402]. Однако так или иначе она обсуждалась и прежде, например Платоном в «Федоне» и Лукрецием в поэме «О природе вещей» в связи с вопросами о бессмертии души. По Платону, разумный человек — это его бессмертная, устремленная к истине душа, тело же с его страстями препятствует такому устремлению. Поэтому, по крайней мере тому, кто ценит разумение (единственное, что стоит ценить), то есть философу, смерть тела приносит облегчение и радость, ведь только в Аиде (царство мертвых) душа полностью освобождается от тела и обретает возможность без каких-либо помех и препятствий приобщиться к разуму [Платон, 1993: 19]. Сократ в «Федоне» уверен в том, что он (его душа) переживет смерть тела и отойдет к мудрым и добрым богам, а также по-настоящему добрым людям [там же: 13]. Лукреций же, напротив, убежден в том, что человек представляет собой единство духа, души и тела и когда эти элементы разъединятся, человек прекращает свое существование [Тит Лукреций Кар, 1983: 115].

В Новое время обсуждение проблемы идентичности личности было в значительной мере сосредоточено вокруг концепции Локка. С его точки зрения, поскольку личность по своей уникальной природе есть «разумное мыслящее существо» и может рассматривать себя как то же самое существо в разное время в разных местах исключительно благодаря не отделимому от мышления сознанию, то именно сознание и определяет идентичность (тождество)

личности [Локк, 1985: 387]. Благодаря сознанию личность на самых разных этапах существования есть та же самая личность. Благодаря сознанию личность признает совершенные в разное время поступки своими, то есть такими, за которые считает себя ответственной. Сознание идентифицирует личность, а также задает рамки ее ответственности. Локк выстраивал психологическую теорию идентичности, выступая против субстанциалистских теорий, согласно которым идентичность личности задается ее нематериальной субстанцией — душой. Концепция Локка полемически обсуждалась с разных сторон Г.В. Лейбницем, С. Кларком, Дж. Батлером, Э. Коллинзом, Т. Ридом, Д. Юмом и др.

В современной философии феномен идентичности личности широко и активно дискутируется. Основательный аналитический обзор теорий идентичности в философии на русском языке дан в специально посвященной проблеме идентичности личности номере «Финикового компота» [Логинов, 2018: 6–40]. Сформировалось несколько подходов к пониманию идентичности личности, в рамках которых это понятие наделяется разным значением. Согласно психологическому подходу (Д. Шумейкер, Д. Парфит и др.), идентичность личности во времени задается психологической непрерывностью, которая обеспечивается сознанием, памятью, намерениями, целями, убеждениями, ценностями, сходством характера и т.п. В перспективе биологического подхода (Б. Уильямс, Д. Уиггинс, Э. Олсон, П. ван Инваген и др.) идентичность прежде всего связана с телесными факторами. В рамках нарративного подхода (Д. Деннет, П. Рикёр, М. Шеттман, А. Макинтайр и др.) идентичность раскрывается посредством последовательного повествования личности о самой себе, где объединяются во внутреннюю целостность черты характера, переживания, поступки, а также ценности, убеждения и т.п., которые личность считает определяющими для собственного Я и которые в рамках этого повествования оказываются осмысленными и понятными. Антропологический подход (М. Шеттман, Х. Линдеман и др.) связывает идентичность личности со специфической природой человека; последняя, помимо биологического и психологического аспектов, включает также коммуникативный и социальный.

Д. Шумейкер пытается определить, какая из указанных теорий идентичности личности наиболее релевантна этическим (практическим) задачам. Все эти заботы укоренены в непрерывности, связывающей разные этапы существования человека воедино (благодаря ей человек ориентируется на свой интерес в будущем, строит планы), и определены единством его личности, интегрирующим самые разные ее проявления и состояния в настоящем. Проблему моральной ответственности Шумейкер проясняет таким образом:

для того чтобы отвечать за свои действия в прошлом или в настоящем, личность должна присваивать их себе, признавать своими, отождествлять их с собой. Поэтому он оценивает различные теории идентичности, исходя из того, в какой из них объяснение природы непрерывности, определяющей идентичность личности во времени, а также единства личности в настоящем, оказывается наилучшим для решения этических проблем. Согласно мнению Шумейкера, ни одна из теорий идентичности не является с этой точки зрения безупречной, однако наиболее приемлема психологическая теория идентичности. Скажем, с точки зрения биологической теории человек, переживший трансплантацию мозга и унаследовавший психологию донора (в частности, воспоминание обо всех его поступках как о своих собственных), не может отвечать за эти поступки, так как идентичность здесь задается не психологической, а биологической непрерывностью. Такое представление, по убеждению Шумейкера, контринтуитивно, поскольку предполагает, что человек, действительно и осознанно отождествляющий себя с поступками, признающий себя их автором, не несет за них ответственность.

В рамках различных подходов выстраиваются фактически разные понятия идентичности. Такая многозначность дает вполне обоснованный повод для сомнения в том, что проблема идентичности как таковая вообще существует. Э. Олсон определенно изложил эту точку зрения, утверждая, что под именем идентичности в философии обсуждается широкий круг весьма слабо связанных между собой вопросов [Olson, 2023; 2007: 16–17]. К их числу он относит вопрос установления особенностей личности (characterization question), сформулированный М. Шехтман в качестве ключевого для определения идентичности личности [Schechtman, 1996]. Речь идет о тех особенностях, которые, по убеждению человека, определяют его как личность или делают его тем, кем он является. Другой вопрос Олсон связывает с термином «личность» (personhood). Ответом на него может стать выявление критериев, отличающих личность от не-личности (данные критерии позволяют установить, например, на каком этапе развития оплодотворенную яйцеклетку следует считать личностью). Или ответом на этот же вопрос может быть установление психических свойств, присущих только личности (таких, например, как память). Еще один вопрос об идентичности касается «сохранения»/устойчивости (persistence) конкретной личности во времени. Идентичность здесь трактуется как необходимое свойство или набор необходимых свойств, благодаря которым личность на разных этапах своего существования остается той же самой. Этот вопрос возникает и в связи с представлением о посмертном существовании.

О.В. Артемьева
Проблема
моральной
идентичности

Как отмечалось выше, уже Платон дает на него ответ в «Федоне». Дж. Локка аналогичный вопрос беспокоит в связи с проблемой ответственности, а также проблемой божественного воздаяния. Поскольку, с его точки зрения, идентичность (тождество личности) определяется сознанием, то личность отвечает лишь за те действия в прошлом, на которые простирается ее сознание (память) и которые она приписывает себе. Справедливость же воздаяния определяется, по Локку, «сознанием всех личностей», в каком воплощении они бы ни явились и с какими бы субстанциями ни было связано сознание, «что они *сами* суть *те же самые*, кто совершил эти действия», и заслуживают за них наказания или награды [Локк, 1985: 400]¹. И если такое сознание отсутствует, а воздаяние совершено, последнее нельзя считать справедливым.

С проблемой идентичности Олсон также связывает вопрос о доказательстве того, что человек, который, скажем, был здесь вчера, и сегодня является тем же самым. Олсон выступает против смешения вопроса о сохранении с вопросом о доказательстве. Если в первом случае речь идет о свойствах, обеспечивающих для человека возможность существовать в разные периоды времени, оставаясь тем же самым, то во втором — о том, по каким критериям можно судить, что человек остается тем же самым. На это в разных ситуациях могут указывать его память или физическое сходство, биометрические данные или же пространственно-временная непрерывность вчерашнего человека и человека сегодняшнего. По свидетельству Олсона, главным образом именно этот вопрос под названием «идентичность» обсуждался в англоязычной философии 1960–1970-х годов. Олсон касается и других вопросов для иллюстрации того, что единой проблемы идентичности личности не существует. При этом для него самым важным в ряду вопросов

¹ Дж. Локку можно было бы возразить, заметив, что он на ситуацию божественного воздаяния переносит ситуацию человеческого суда. Бог всеведущ, а человек — нет, у Бога, в отличие от человека, не будет никаких затруднений в определении того, кто перед ним находится. Но в том-то и дело, что специфика подхода Локка к пониманию идентичности личности состоит в том, что идентичность определяется исключительно сознанием личности. По Локку, идентичность всегда предполагает самоидентификацию. Никто иной, включая Бога, идентичность другого человека установить не может. Локк не сомневался в том, что если бы душа князя со всеми ее воспоминаниями вошла в тело сапожника, то всякий бы увидел, что сапожник обрел личность князя и отвечает за все совершенные князем действия, хоть выглядит как сапожник [Локк, 1985: 393]. Локк положил начало практике конструирования разных парадоксальных гипотетических казусов при обсуждении идентичности, которая сегодня широко используется. Самые известные в разных вариациях примеры связаны с ситуацией трансплантации мозга целиком одному человеку или полушарий мозга двум разным людям.

об идентичности является вопрос «что я/мы такое», а не «кто я/мы такой/такие». Данный вопрос Олсон называет онтологическим и строго отделяет от всех упомянутых выше вопросов, замечая, что он не имеет ничего общего ни с одним из них [Olson, 2007: 17]. Онтологический вопрос связан с выявлением метафизической природы человека, он является фундаментальным и в этом смысле первичным по отношению к разным вопросам об идентичности. Первичность проявляется в том, что речь здесь идет не об идентичности личности, исходя из представления о личности, а об идентичности того, что эту личность со всеми ее особенностями определяет и отличает от других существ. Ответ Олсона на онтологический вопрос состоит в том, что человек — это биологический организм, человеческое животное. Благодаря такому пониманию можно обосновать представление о том, например, что человек, который поочередно был плодом, младенцем, подростком, взрослым, пожилым, а потом в результате аварии впал в перманентное вегетативное состояние, является одним и тем же человеком. Ни один из описанных до этого Олсоном подходов к пониманию идентичности, по его убеждению, не может обеспечить такого обоснования.

Мысль Олсона о том, что проблема идентичности является фактически зонтичной для рассмотрения самых разных, слабо связанных друг с другом вопросов, казалось бы, дезавуирует саму проблему. Однако вывод Олсона можно интерпретировать и по-другому: проблемы идентичности личности не существует как проблемы самостоятельной, самодостаточной; по своей природе эта проблема инструментальная, она задана определенной теорией и значима в рамках последней. Видимо, в этом кроется причина разочарования Шумейкера в результатах собственной попытки осмыслить значимость идентичности личности в морали на основе анализа различных концепций идентичности личности. Понятно, например, почему трудно связать с этикой концепцию идентичности Олсона, в которой личность определяется как «некто с человеческим телом». В интерпретации Олсона данное определение предполагает следующее: когда мы видим человека — мы видим человеческое животное и сознаем, что человек воспринимает мир с помощью органов чувств человеческого животного и т.д. Именно это делает человека человеком, а не коровой, божеством или ангелом [ibid.: 10]. Но для осмысления специфически этической проблематики понимания человека как животного, пусть и человеческого, по меньшей мере недостаточно. Шумейкер признает, что такой подход не связан с практическими заботами человека о себе и других людях, но этого и не отрицают сами сторонники биологического подхода [Shoemaker, 2021]. Олсон, например,

О.В. Артемьева
Проблема
моральной
идентичности

этическую значимость своего подхода усматривает в убедительной демонстрации того обстоятельства, что метафизическое понимание идентичности человеческого животного может и не иметь отношения к практическим заботам личности. Как он полагает, вопрос о достоверности биологического, психологического или любого другого подхода к пониманию идентичности личности — ее уникальной природы и ключевой особенности — «не имеет никакого значения за пределами метафизики» [Olson, 1997: 70]. Иными словами, понятие идентичности в трактовке Олсона этически нерелевантно.

В результате рассмотрения различных теорий идентичности личности и их преломления в этике Шумейкер приходит к выводу о том, что связь между такого рода теориями и этикой установить не удастся. Так же, как не удастся установить «правильную» теорию идентичности и прояснить методологию: следует ли сначала выстраивать теорию идентичности, а потом применять ее к этике, или же выстраивать теорию идентичности, ориентируясь на моральную сферу с ее проблемами, или же выстраивать обе теории во взаимном соотношении друг с другом, и т.д. [Shoemaker, 2021]. Все эти и другие названные Шумейкером нерешенные проблемы определенно указывают на необходимость поиска другого подхода для осмысления идентичности в морали.

Другой подход к исследованию проблематики идентичности предлагает моральная философия. Его особенность состоит в сфокусированности на понятии моральной идентичности как понятии, заданном самой моральной философией, а не на моральных импликациях понятий идентичности личности, выработанных вне ее рамок.

Моральная личность

В истории философии сложилось представление о том, что рассмотрение понятий Я, личности, идентичности требует контекстуализации и не во всяком контексте эти понятия актуальны. Дж. Локк, обсуждая проблему идентичности, подчеркивает, что идентичность соответствует идее, к которой применяется, и для правильного понимания идентичности необходимо прежде всего рассмотреть эту идею. В применении к субстанции, человеку или лицу речь будет идти о разных идентичностях [Локк, 1985: 384]. Например, идея человека содержит не только идею мыслящего разумного существа, но и идею тела определенной формы [там же: 385], поэтому идентичность человека включает как «бестелесный дух», так и это самое тело [там же: 387]. Человек и личность,

по Локку, — разные понятия. Личность — разумное мыслящее существо, и ее идентичность определяется сознанием. А для того чтобы прояснить проблему ответственности, Локк считает недостаточным исходить из общего определения личности, поэтому конкретизирует его, представляя уточнение как юридическое (*forensic*). Термин «юридический» в интерпретации Локка касается «действий и их ценности» и относится только «к разумным существам, знающим, что такое закон, счастье и несчастье» [там же: 400]. Личность в юридическом понимании не просто знает закон, счастье и несчастье, но и стремится к счастью как к «неизбежному спутнику сознания». Это стремление выражает существенную особенность личности, а также служит причиной тому, что последняя «беспокоится о прошлых действиях, становится ответственной за них, приписывая их себе совершенно на том же самом основании и по той же причине, что и настоящие действия» [там же].

Д. Юм высказывает мысль о том, что понимание Я, личности, идентичности задается перспективой рассмотрения и разные перспективы определяют разное понимание этой идеи, причем в некоторых из них она вовсе не схватывается. Чтобы не искать Я там, где его невозможно найти, Юм проводит важное различие между «тождеством личности, поскольку оно касается нашего мышления или воображения, и тождеством личности, поскольку оно касается наших аффектов или нашего отношения к самим себе» [Юм, 1996б: 299]². В сфере мышления и воображения Юм вообще не находит никакого Я. Обсуждая идею Я, самости в философии Юма, часто ссылаются на его метафору духа как театра, на сцене которого сменяются и возвращаются в бесконечных положениях и сочетаниях различные восприятия, но при этом у людей не возникает «ни малейшего представления о том

О.В. Артемьева
Проблема
моральной
идентичности

² Большинство исследователей, обсуждая проблему идентичности личности в философии Д. Юма, обращаются лишь к рассмотрению Юмом данного понятия в сфере «мышления и воображения». Это характерно даже для тех из них, кто специально анализирует феномен моральной идентичности [см., напр.: Atkins, 2008: 17–29; Рикёр, 2008: 157–159]. Лишь немногие принимают во внимание само различие Юмом двух контекстов понятия идентичности личности и стремятся прояснить то понятие, которое соотносится со сферой аффектов и отношения человека к самому себе. Например, О.П. Зубец достоинство позиции Юма видит в постановке им проблемы возможностей гносеологического и аксиологического подходов к конституированию морального субъекта, перенесении проблемы идентичности в сферу аффектов и морали, а также указании на то, что идентичность человека, его чувство самости связаны с аффектом гордости [Зубец, 2012: 169–170]. Дж. Сигал обращает внимание на другую сторону проблемы идентичности в морали у Юма — ту, которая связана с отношениями и взаимодействиями с другими людьми [см.: Seigel, 2005: 124–127].

месте, в котором разыгрываются эти сцены и о том материале, из которого этот театр состоит» [там же: 298]. Еще чаще приводят утверждение Юма о том, что идеи Я, или идеи самости, вообще не существует, а существует лишь «связка, или пучок различных восприятий, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении, в постоянном движении» [там же]. Однако такое представление Юм формулирует в первой книге «Трактата о человеческой природе», посвященной познанию. Совсем другая картина Я складывается во второй книге. Здесь Юм фиксирует, что «идея или, скорее, впечатление нас самих всегда непосредственно налично в нас и что наше сознание дает нам такое живое представление о нашей личности, которое ничто не может превзойти в данном отношении» [там же: 368].

Юм не дает определения Я во второй и в третьей книгах «Трактата», посвященных соответственно аффектам и морали, он лишь описывает «наше Я» как «тождественную себе самой личность, мысли, поступки и ощущения которой мы сознаем интимнейшим образом» [там же: 378]. Но прежде он говорит о Я как качествах нашего духа и тела, которые являются объектом аффектов гордости и униженности [там же: 354]. В представлении философа, Я существенным образом связано с этими аффектами. Именно на Я устремляется взор, утверждает Юм, когда мы переживаем гордость или униженность. Там, где Я не входит в расчет, нет места ни той, ни другой [там же: 330]. Переживание аффектов гордости и униженности обнаруживает Я, неоспоримо свидетельствует о Я. Именно Я, или собственная личность, выступает конечным объектом гордости и униженности, но причины этих аффектов иные — порождает их все то, что обладает такими качествами, которые сами по себе порождают удовольствие и неудовольствие, а также имеет особое (тесное, непосредственное) отношение к Я [там же: 338].

Причины гордости и униженности могут быть самыми разнообразными (порок, добродетель, собственное остроумие, честность, мужество, ловкость, привлекательная внешность, умение танцевать и ездить верхом, родина, семья, богатство и т.д. или отсутствие всего этого). Все они обладают рядом особенностей. Наиболее важные в перспективе проблемы идентичности состоят в том, что причины, порождающие гордость и униженность, должны выделять человека из числа других, также быть постоянными, соразмерными продолжительности существования Я [там же: 353]. Так, постоянство и длительность порождающих гордость причин обуславливают ее устойчивость и неискоренимость во времени вне зависимости от обстоятельств: какие бы беды ни обрушивались на человека, делая его несчастным, они не способны ослабить его

гордость [там же: 346]. Гордость неискоренима и в другом смысле: иногда для поддержания общительности, взаимодействия с другими людьми (что для Юма является существенной составляющей человеческой жизни) необходимо скрыть свою гордость, точнее «знаки и выражения», в которых она проявляется, однако это никак ее не умаляет и тем более не уничтожает — гордость сохраняется и нисколько не утрачивает своей значимости [там же: 633]. Если описывать позицию Юма на языке идентичности, то получается, что идентичность Я в его философии удостоверяется и в определенном смысле формируется аффектами гордости и униженности. Гордость и униженность характеризуют Я в определенный момент времени, а также обеспечивают постоянство Я во времени. Они интегрируют все разнородные свойства Я в некоторое единство и целостность. Идея постоянства Я во времени выражена, в частности, в высказывании Юма о том, что гордость, сопровождаемая осознанием собственного достоинства, дает человеку веру в себя и тем самым в успех всех его планов и начинаний [там же]. Гордость переносит Я в будущее в качестве того же гордого Я, таким образом сохраняя его во времени.

Моральный аспект Я связан с добродетелью и пороком как свойствами характера — наиболее естественными, с точки зрения Юма, причинами гордости и униженности [там же: 346, 347]. Эти причины он к тому же считает наиболее устойчивыми, поскольку они относятся к числу внутренних причин и в большей мере, чем внешние (богатство, слава и пр.), зависят от самого человека. Добродетельность Юм описывает как расположение духа, которое побуждает человека к деятельности, делает его восприимчивым к общественным аффектам, «закаляет сердце против ударов судьбы», надлежащим образом умеряет аффекты, делает предметом увеселения собственные мысли, склоняет к удовольствиям, доставляемым обществом и беседой, а не чувственными наслаждениями [Юм, 1996а: 586]. Порочность в своих проявлениях противоположна добродетельности. И добродетельность, и порочность — не просто отдельные свойства характера, а расположение духа в целом, устойчиво определяющее поступки морального агента [Юм, 1996б: 612]. Из рассуждений Юма можно заключить, что для него моральность (добродетельность или порочность) человека составляет значимую часть Я и его идентичности как в некоторый момент времени, так и на протяжении длительного времени. По содержанию то, что можно было бы назвать моральной идентичностью у Юма, определяется его пониманием смысла морали, который раскрывается в отношении человека к самому себе и в его отношении к другим людям, а потому характеризуется не только такими добродетелями, как величие души, мужество и

О.В. Артемьева
Проблема
моральной
идентичности

т.п., но и такими, как кротость, благожелательность, милосердие, великодушие, снисходительность, умеренность, беспристрастие³. Последние Юм называет «социальными добродетелями», поскольку они содействуют общественному благу [там же: 615], и считает их определяющими в морали [там же: 616].

В философии И. Канта наряду с общим пониманием личности мы также обнаруживаем различные трактовки Я — как познающего субъекта, как индивида и как морального субъекта. В работе «Антропология с прагматической точки зрения» Кант формулирует определяющую черту личности как способность человека обладать представлением о своем Я, бесконечно возвышающем его над всеми другими существами. Идентичность личности, заданная этим общим пониманием, состоит в единстве сознания, благодаря которому при всех происходящих изменениях человек остается одной и той же личностью — «существом, по своему положению и достоинству совершенно отличным от вещей» [Кант, 1966: 357]. Причем такое единство сознания присуще даже тем, кто не может произнести слово «Я», хотя содержит его в мысли. По убеждению Канта, когда в любых языках говорят от первого лица, мыслят именно это Я [там же]. Общее понятие личности проясняется Кантом в различных перспективах. Так, в сфере познания Я рассматривается с точки зрения единства самосознания как необходимого условия возможности всякого познания. Кант обозначает такое самосознание термином «трансцендентальное единство апперцепции». Благодаря трансцендентальному единству апперцепции как единству самосознания оказывается возможным соединять разрозненные представления в единое целое. Психологическую личность Кант определяет как «способность осознания тождества самому себе в различных состояниях своего существования» [Кант, 1965б: 132]. Наконец, отталкиваясь от понятия лица как субъекта, «чьи поступки могут быть ему вменены», Кант определяет моральную личность как «свободу разумного существа, подчиняющегося моральным законам» [там же]. В ответах на вопросы о том, что это за законы и каким образом им следует подчиняться, разворачивается представление Канта о моральной личности.

Согласно первой формуле категорического императива, сфера морали — сфера исключительно универсальных законов. Это означает, что поступок, который можно считать свободным и,

³ Р.Г. Апресян* показывает, что выраженное Д. Юмом обобщенное понимание морали можно определить как сферу решений, усилий, суждений, направленных на общие интересы и общее благо [см.: Апресян*, 2012: 98].

следовательно, моральным, не может быть совершен из частных, партикулярных оснований, например из личного интереса, каприза, влечения, страсти и т.п. Все, что связано с эмпирической природой человека и обстоятельствами его жизни, не определяет его сути как морального существа. Поступать свободно — значит неизменно следовать только такой максиме, которую человек мог бы избрать в качестве всеобщего закона, отвлекаясь от всего, что последний внешним образом обуславливает. Однако свобода разумного существа проявляется не просто в подчинении всеобщему практическому закону, а только когда человек может рассматривать себя как автора этого закона. Такое возможно, если его воля становится единственным источником максим и в буквальном смысле слова «верховой законодательницей», не зависящей ни от каких приводящих оснований. Принцип самозаконодательства, или автономии воли, Кант сформулировал в третьей формуле категорического императива, согласно которой «воля должна быть не просто подчинена закону, а подчинена ему так, чтобы она рассматривалась также как самой себе законодательствующая (творцом которого она может считать самое себя)» [Кант, 1965в: 273]. Более того, разумное существо только тем законам и может подчиняться, «которые оно (само или по крайней мере совместно с другими) себе устанавливает» [Кант, 1965б: 132]. Оно не может слепо подчиняться законам (приказам, указаниям, распоряжениям), исходящим от других людей. Предпосылкой принципа автономии выступает принцип человечности — вторая формула категорического императива, запрещающая относиться к человечеству как в своем лице, так и в лице всякого другого только как к средству и предписывающая относиться к нему как к цели [Кант, 1965в: 270]. Именно в силу того, что человек как разумное существо обладает безусловной ценностью, целью самой по себе, он должен рассматривать себя в качестве всеобще-законодательствующего.

Принципу автономии И. Кант противопоставляет принцип гетерономии, которая, по точному выражению Э. Соловьева, характеризуется терминами «чужемотивность» и «чужезаконность» [Соловьев, 2005: 114]. Гетерономность как «чужемотивность» проявляется в том, что человек совершает поступок не ради очевидного смысла, а исходя из внешних соображений (разного рода склонностей). Для иллюстрации «чужемотивного» поступка Соловьев обращается к Кантовому примеру благодетеля, который благодетельствует не из чувства долга и сострадания, а из страха наказания или ради одобрения окружающих. «Чужезаконность» характеризует поступки, совершенные «по чужому распоряжению, указанию или приказу»; в их основе лежит убеждение в невозможности существования каких-либо надежных императивов,

О.В. Артемьева
Проблема
моральной
идентичности

которые не исходили бы от внешнего авторитета [там же]. Поступая по «чужим» мотивам и законам, человек пренебрегает самим собой, отказывается от самого себя как разумного существа, принадлежащего ноуменальному миру, от своей личности и от свободы, задаваемой моральным законом. Автономия же воли предполагает совершение поступков не по чужим мотивам, а исходя из собственных оснований, будучи в подчинении только своим собственным и одновременно универсальным законам, где «свое собственное» относится к личности как свободе.

Моральная личность в философии Канта — это то, что определяет идентичность человека как существа, принадлежащего одновременно ноуменальному и феноменальному мирам, и задает ему единство. Личность «возвышает человека над самим собой (как частью чувственно воспринимаемого мира)... связывает его с порядком вещей, который может мыслить один только разум и который вместе с тем охватывает весь чувственно воспринимаемый мир, а внутри него — эмпирически определяемое существование человека во времени и совокупность всех целей» [Кант, 1965а: 413]. Личность в структуре человеческого существа, по Канту, занимает высшее положение: «лицо как принадлежащее чувственно воспринимаемому миру подчинено собственной личности, поскольку она принадлежит в то же время и к умопостигаемому миру» [там же: 414]. Мораль требует от человека быть верным в каждом своем суждении, решении и поступке своей личности, или быть верным самому себе. Верность самому себе задает внутренний порядок и единство человеческого существа и его существования во времени⁴.

Идея верности самому себе как разумному существу, принадлежащему одновременно двум мирам, в моральной философии

⁴ Интересно, что П. Рикёр в своей концепции нарративной идентичности развивает понимание идентичности именно как верности самому себе. В его интерпретации проблему идентичности личности порождает соприкосновение двух значений понятия — как тождественности и как самости. Они представлены соответственно моделями характера и сдерживания обещания, верности данному слову. Характер Рикёр трактует как «совокупность длительных предрасположенностей, по которым мы узнаем личность» [Рикёр, 2008: 150]. Верность самому себе в отношении характера связана с тем, что предрасположенности, составляющие характер, помимо привычек, включают интериоризированные нормы, идеалы, ценности. Верность им как существенному аспекту собственного характера и воспринимается как верность самому себе. В отношении сдерживания слова или обещания верность самому себе можно рассматривать как способ сохранения Я, а значит, и как верность своему Я вопреки всем происходящим с Я переменам. Рикёр пишет о том, что сдерживание обещания «как будто бы представляет собой вызов, брошенный времени, отрицание изменения: как бы не изменялось мое желание, как бы я ни менял мнения и наклонности, “я сохраняюсь”» [там же: 153–154].

Канта также выражена в понятии добродетели как твердости воли в исполнении долга, или морального закона [см.: Кант, 1966: 341]. Твердость воли означает в данном случае решимость следовать своему нравственному самоопределению. Она предполагает исполнение положительного предписания и соблюдение запрета. Предписание вменяет человеку подчинять самому себе (своему разуму) все способности и склонности. Запрет не позволяет ему дать чувствам и склонностям господствовать над собой (своим разумом) [см.: Кант, 1965б: 344]. Добродетель, замечает Кант, «всегда находится в состоянии поступательного движения» и одновременно «всегда начинает сначала» [там же: 345]. Первое связано с тем, что с объективной точки зрения добродетель есть идеал, потому она недостижима и к ней надо непрерывно стремиться. В качестве идеала добродетель задает перспективу и в этой перспективе — единство существования человека. Второе обусловлено тем, что человек всегда находится под влиянием самых разнообразных склонностей, которые добродетель не может постоянно не обуздывать — «если она не движется вверх, она неотвратимо гаснет» [см.: там же]. Добродетель как твердость и решимость воли в исполнении долга непрерывно возвращает человека к самому себе, к своей личности, к сохранению своего Я в каждом поступке, принуждая его на протяжении жизни быть верным самому себе, то есть своему предназначению быть свободным.

Примечательно, что проблематика идентичности личности, связанная с определением моральной личности и критериев сохранения ее в этом качестве во времени, вычитывается у Канта, однако сам он обсуждает ее на другом языке — языке морали. Вместо вопроса о моральной идентичности Кант ставит вопрос о том, каковы условия моральности человека, в чем она состоит и как осуществляется. И если признать, что понятие идентичности является инструментальным, заданным теорией для решения определенных исследовательских задач, то важно разобраться, какие особые задачи могут быть решены с помощью именно этого понятия в моральной философии. Ответ на этот вопрос стремится дать К. Корсгаард [Korsgaard, 1989: 26].

В полемике с Д. Парфитом, утверждавшим, что понятие идентичности не имеет значения для сохранения личности во времени, К. Корсгард указывает, что для оценки значения понятия идентичности надо сменить теоретическую позицию с метафизической на практическую, то есть начать рассматривать человека в первую очередь как действующего субъекта, и тогда по-другому откроются природа идентичности личности и ее моральные импликации. Идентичность личности в рамках такого подхода определяется как единство субъекта в любой момент времени и как единство

О.В. Артемьева
Проблема
моральной
идентичности

его жизни. Совершение поступка требует упорядоченности внутреннего мира субъекта — его влечений, желаний, склонностей, амбиций и пр. Человек не может совершить поступок, если желания влекут его в разных направлениях — он должен совершить выбор между ними. Поэтому единство субъекта, продиктованное необходимостью действовать при осознании обладания только одним телом, посредством которого он совершает поступки, состоит, во-первых, в разрешении конфликтов между желаниями, а во-вторых, в выработке осознанной позиции, исходя из которой субъект принимает решения в отношении всех своих желаний. Эта позиция представляет собой и принцип выбора основания поступка. В практической перспективе такой принцип не может быть случайным: он должен быть таким, с которым человек готов отождествить себя, став тем самым «законом для самого себя» и при совершении конкретного поступка, и на протяжении всей жизни [ibid.: 111]. Отношение к своей жизни (а не только к себе самому) как к единству связано с потребностью преследовать цели, строить планы на будущее, ведь для осуществления целей и планов надо быть непрерывной личностью. Принцип, исходя из которого принимаются решения в отношении конкретного поступка и в отношении жизненных планов, непременно должен быть таким, чтобы человек отождествлял с ним себя, поскольку для человека важно, чтобы его поступки были его собственными и он рассматривал свою жизнь как нечто, что творит сам [ibid.: 131].

Таким образом, Корсгаард показывает, что понятие идентичности личности как единства действующего субъекта вне времени и во времени имеет значение не с метафизической, а исключительно с практической точки зрения и не нуждается в метафизическом основании. Практическая точка зрения — это позиция практического разума, в рамках которой ставят моральные вопросы и обращаются к моральной философии. В перспективе данной позиции формируются моральное мышление и моральные понятия, в том числе понятие личности [ibid.: 132].

* * *

Как показывает проведенное рассмотрение, проблематика идентичности личности может обсуждаться в контексте разных морально-философских концепций. Существенной особенностью этих обсуждений является их отчетливая вписанность в рамки того или иного понимания морали, то есть понятие морали выступает своего рода ключом для раскрытия понятия идентичности. Однако, с другой стороны, разрабатываемое таким образом понятие идентичности оказывается средством развития, конкретизации

понятия морали. Невозможно осознать роль понятия идентичности в осмыслении моральных проблем с внешних по отношению к моральной философии позиций в том смысле, что за ними не предполагается никакой концепции морали, даже если функцию этической перспективы выполняют интуитивные представления о морали теоретиков идентичности (как это часто бывает). Проблематика моральной идентичности должна разрабатываться на основе моральной философии, на языке моральной философии и с учетом всей полноты морального опыта. Попытки выстраивания идеи моральной идентичности в рамках понятия идентичности вообще, какими бы логичным они ни казались, вряд ли имеют какой-либо смысл. Морально-философский дискурс идентичности сосредоточен не на личности как таковой, а на моральной личности, или моральном субъекте как авторе суждений и поступков. И стало быть, вопрос об идентичности в моральной философии — это вопрос о том, что значит быть моральным субъектом в отношении к самому себе, другим и миру ценностей, которые, собственно, и задают пространство морали.

О.В. Артемьева
Проблема
моральной
идентичности

The Problem of Moral Identity

Olga V. Artemyeva

CSc in Philosophy, Senior Research Fellow of Ethics Department.

RAS Institute of Philosophy.

12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation.

ORCID: 0000-0001-8266-8730

o_artemyeva@mail.ru

Abstract. The concept of personal identity is now the focus of a wide variety of studies. In modern philosophy, the analysis of personal identity is addressed in connection with the consideration of problems in philosophy of consciousness, as well as ontological, epistemological, aesthetic, ethical, etc. problems. When applied to ethics, the concept of personal identity is usually explored in connection with the analysis of moral responsibility, as well as bioethical problems. Contemporary approaches to the concept of identity in the field of morality differ in that they are limited to transferring concepts of identity developed within the framework of various “metaphysical” approaches to the notions of morality (intuitive and non-conceptualized). The difficulties of this approach, which some authors recognize as failures, are due to the lack of ethical contextualization of the concept of personal identity. In order to understand how a personal identity is related to certain moral concerns and problems, it is necessary to fit the Self (like all these concerns and problems) into the concept of morality and discuss rather the very concept of moral identity as a concept set by ethics, than the various concepts of personal identity developed in a nonethical context, in their relation to ethics. Analysis of ethical and philosophical approaches to

understanding the issues relevant to the concept of moral identity in moral philosophy showed that this problem should be considered on the basis of moral philosophy, in the language of moral philosophy and taking into account the real diverse moral experience.

Keywords: morality, ethics, personal identity, narrative identity, moral person, moral agent, Self, virtue, vice.

For citation: Artemyeva O.V. The Problem of Moral Identity // *Chelovek*. 2024. Vol. 35, N 2. P. 7–26 DOI: 10.31857/S0236200724020014

Литература/Reference

Апресян Р.Г.* Смысл морали в этике Дэвида Юма // *Этическая мысль* / *Ethical Thought*. 2012. № 12. С. 72–103.

Apressyan R.G. Smysl morali v etike Devida Yuma [The Meaning of Morality in David Hume's Moral Philosophy]. *Eticheskaya mysl'* / *Ethical Thought*. 2012. N 12. P. 72–103.

Зубец О.П. Понятие гордости у Юма: моральная субъектность как источник идентичности Я // *Этическая мысль* / *Ethical Thought*. 2012. № 12. С. 169–192.

Zubets O.P. Ponyatie gordosti u Yuma: moral'naya sub"ektnost' kak istochnik identichnosti Ya [Hume's Concept of Pride: Moral Subjectivity As the Source of the Identity of the Self]. *Eticheskaya mysl'* / *Ethical Thought*. 2012. N 12. P. 169–192.

Кант И. Антропология с прагматической точки зрения / пер. с нем. Н.М. Соколова // *Кант И. Собр. соч.: в 6 т. / под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана*. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 356–717.

Kant I. Antropologiya s pragmaticheskoi tochki zreniya [Anthropology from Pragmatic Point of View], transl. from Germ. by N.M. Sokolov. Kant I. *Sobranie sochinenii: v 6 t.* [Collected Works: in 6 vol.], ed. by V.F. Asmus, A.V. Gulyga, T.I. Oizerman. Vol. 6. Moscow: Mysl' Publ., 1966. P. 356–717.

Кант И. Критика практического разума: пер. с нем. // *Кант И. Собр. соч.: в 6 т. / под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана*. Т. 4, ч. 1. М.: Мысль, 1965а. С. 311–504.

Kant I. Kritika prakticheskogo razuma: per. s nem. [Critique of Practical Reason: transl. from Germ.]. Kant I. *Sobranie sochinenii: v 6 t.* [Collected Works: in 6 vol.], ed. by V.F. Asmus, A.V. Gulyga, T.I. Oizerman. Vol. 4, Pt 1. Moscow: Mysl' Publ., 1965a. P. 311–504.

Кант И. Метафизика нравов в двух частях / пер. с нем. С.Я. Шейнман-Топштейн, Ц.Г. Арзаканьяна, С.Ф. Качекьяна // *Кант И. Собр. соч.: в 6 т. / под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана*. Т. 4, ч. 2. М.: Мысль, 1965б. С. 107–438.

Kant I. Metafizika нравов v dvukh chastyakh [Metaphysics of Morals], transl. from Germ. by S.Ya. Sheinman-Topshtein, Ts.G. Arzakan'yan, S.F. Kachek'yan.

* В 2022 году включен Министерством юстиции РФ в реестр иностранных агентов.

- Kant I. *Sobranie sochinenii: v 6 t.* [Collected Works: in 6 vol.], ed. by V.F. Asmus, A.V. Gulyga, T.I. Oizerman. Vol. 4, Pt 2. Moscow: Mysl' Publ., 1965b. P. 107–438.
- Кант И. Основы метафизики нравственности / пер. с нем. Л.Д.Б. под ред. В.М. Хвостова // Кант И. Собр. соч.: в 6 т. / под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. Т. 4, ч. 1. М.: Мысль, 1965в. С. 219–310.
- Kant I. *Osnovy metafiziki npravstvennosti* [Groundwork of the Metaphysics of Morals], transl. from Germ. by L.D.B., ed. by V.M. Khvostov. Kant I. *Sobranie sochinenii: v 6 t.* [Collected Works: in 6 vol.], ed. by V.F. Asmus, A.V. Gulyga, T.I. Oizerman. Vol. 4, Pt 1. Moscow: Mysl' Publ., 1965c. P. 219–310.
- Логинов Е.В., Мерцалов А.В., Салин А.С. и др. Прологомены к проблеме тождества личности // Финиковый компот. 2018. № 13. С. 6–40.
- Loginov E.V., Mertsalov A.V., Salin A.S. et al. *Prolegomeny k probleme tozhdestva lichnosti* [Prolegomena to the Problem of the Personal Identity]. *Finikovyi kompot*. 2018. N 13. P. 6–40.
- Локк Дж. Опыт о человеческом разумении / пер. с англ. А.Н. Савина // Локк Дж. Соч.: в 3 т. / общ. ред. И.С. Нарского, А.Л. Субботина. Т. 1. М.: Мысль, 1985.
- Locke J. *Opyt o chelovecheskom razumenii* [An Essay Concerning Human Understanding], transl. from Engl. by A.N. Savin. Locke J. *Sochineniya: v 3 t.* [Works: in 3 vol.], ed. by I.S. Narskii, A.L. Subbotin. Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1985.
- Платон. Федон / пер. с древнегреч. С.П. Маркиша // Платон. Собр. соч.: в 3 т. / общ. ред. А.Ф. Loseva, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 7–80.
- Plato. *Fedon* [Phaedo], transl. from Ancient Greek by S.P. Markish. Plato. *Sobranie sochinenii: v 3 t.* [Collected Works: in 3 vol.], ed. by A.F. Losev, V.F. Asmus, A.A. Takho-Godi. Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1993. P. 7–80.
- Рикёр П. Я-сам как другой / пер. с фр. Б.М. Скуратова. М.: Изд-во гуманит. лит., 2008.
- Ricoeur P. *Ya-sam kak drugoi* [Oneself As Another], transl. from French by B.M. Skuratov. Moscow: Humanitarnaya literatura Publ., 2008.
- Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005.
- Solov'ev E.Yu. *Kategoricheskii imperativ npravstvennosti i prava* [Categorical Imperative of Morality and Law]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2005.
- Тит Лукреций Кар. О природе вещей / пер. с лат. Ф. Петровского. М.: Худож. лит., 1983.
- Titus Lucretius Carus. *O prirode veshchei* [On the Nature of Things], transl. from Latin by F. Petrovskii. Moscow: Hudozhestvennaya literatura Publ., 1983.
- Юм Д. Скептик / пер. А.Н. Чанышева // Юм Д. Соч.: в 2 т. 2-е изд. Т. 2. М.: Мысль, 1996а. С. 578–598.
- Hume D. *Skeptik* [Sceptic], transl. from Engl. by A.Y. Chanyshv. Hume D. *Sochineniya: v 2 t.* [Collected Works: in 2 vol.], 2nd ed. Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1996a. P. 578–598.
- Юм Д. Трактат о человеческой природе / пер. с англ. С.И. Церетели // Юм Д. Соч.: в 2 т. 2-е изд. Т. 1. М.: Мысль, 1996б. С. 53–656.

Hume D. Traktat o chelovecheskoi prirode [A Treatise on Human Nature], transl. from Engl. by S.I. Tsereteli. Hume D. *Sochineniya: v 2 t.* [Collected Works: in 2 vol.], 2nd ed. Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1996b. P. 53–656.

- Atkins K. *Narrative Identity and Moral Identity*. New York; London: Routledge, 2008.
- Blasi A. Moral Identity: Its Role in Moral Functioning. *Morality, Moral Behavior, and Moral Development*, ed. by W.M. Kurtines, J.L. Gewirtz. New York: Wiley & Sons, 1984. P. 128–139.
- Carr D. Personal and Moral Selfhood. *Personal and Moral Identity*, ed. by A.W. Muschenga, W. van Haaften, B. Spieker, M. Slors. Dordrecht: Springer Science + Business Media B.V., 2002. P. 99–121.
- Gilligan C. *Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1994.
- Kohlberg L. The nature and Validity of Moral Stages. Kohlberg L. *Essays on Moral Development: in 3 vol.* Vol. 2. San Francisco: Harper & Row, 1983.
- Kohlberg L. The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and Idea of Justice. Kohlberg L. *Essays on Moral Development: in 3 vol.* Vol. 1. San Francisco: Harper & Row, 1981.
- Korsgaard C.M. Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit. *Philosophy and Public Affairs*. 1989. Vol. 18, N 2. P. 102–132.
- Olson E.T. Personal Identity. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta, U. Nodelman (eds.). 2023. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/identity-personal/> (date of access: 15.07.2023).
- Olson E.T. *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Olson E.T. *What Are We? A Study on Personal Ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Schechtman M. *The Constitution of Selves*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- Seigel J. *The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeen Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Shoemaker D. Personal Identity and Ethics. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta, U. Nodelman (eds.). 2021. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/identity-ethics/> (date of access: 08.08.2023).