

## **Copyright Acknowledgment**

### **Publication Information**

Hösle, Vittorio. 1994. "Krizis Individualnoj I Kollektivnoj Identičnosti".  
*Voprosy Filosofii* 3 (10): 112–23.

This publication is made available in our archive with grateful acknowledgment to the original publisher, who holds the copyright to this work. We extend our sincere appreciation.

The inclusion of this work in our digital archive serves educational and research purposes, supporting the broader academic community's access to the works of Vittorio Hösle.

### **Terms of Use**

Users are reminded that this material remains under copyright protection. Any reproduction, distribution, or commercial use requires explicit permission from the original copyright holder.

We are committed to respecting intellectual property rights and supporting the scholarly publishing ecosystem. If you are the copyright holder and have concerns about this archived material, please contact us immediately.

[obj-idealismus-heute.phil2@uni-bamberg.de](mailto:obj-idealismus-heute.phil2@uni-bamberg.de)

В  
8  
R969  
V9  
#10

---

ВОПРОСЫ

ФИЛОСОФИИ

UNIVERSITY OF  
NOTRE DAME  
NOV 21 1994  
PERIODICAL  
CENTER

10

1994

# ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

№ 10

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ  
ИЗДАЕТСЯ С ИЮЛЯ 1947 ГОДА  
ВЫХОДИТ ЕЖЕМЕСЯЧНО

1994

МОСКВА

*Институт философии РАН*

«НАУКА»

## СОДЕРЖАНИЕ

- Наука в России: состояние, трудности, перспективы (материалы «круглого стола»). Выступили: В. А. Лекторский, А. Ф. Зотов, И. Т. Фролов, Е. В. Семенов, С. И. Яковленко, А. Н. Шамин, Н. И. Кузнецова . . . 3

### Философия и общество

- Т. А. Алексеева — Джон Роулс и его теория справедливости . . . . . 26  
Дж. Роулс — Теория справедливости. Глава I. Справедливость как честность . . . . . 38  
Ю. Хабермас — Примирение через публичное употребление разума. Замечания о политическом либерализме Джона Роулса . . . . . 53

### Философия и наука

- Э. Шредингер — Мое мировоззрение (окончание) . . . . . 68

### Философия и культура

- Л. В. Карасев — О символах Достоевского . . . . . 90  
В. Хёсле — Кризис индивидуальной и коллективной идентичности . . . 112

### История философии

- Г. Б. Шаймухамбетова — Рецензия Гегеля на работу В. Гумбольдта «Об эпизоде „Махабхараты“, известном под названием „Бхагавадгита“» . . . 124

Г. В. Ф. Гегель — «Об эпизоде „Махабхараты“, известном под названием „Бхагавадгита“» Вильгельма фон Гумбольдта . . . . .	131
--	-----

### Из истории отечественной философской мысли

Религиозное сознание и революция: Мережковские и Савинков в 1911 году (предисловие к публикации М. А. Колерова и К. Н. Морозова)	138
М. А. Колеров — Братство св. Софии: «веховцы» и евразийцы (1921—1925 гг.) . . . . .	143

### Научные сообщения

Е. В. Семенов — Российский фонд фундаментальных исследований: ростки нового в организации российской науки . . . . .	167
Г. В. Осипов — О Российской Академии социальных наук . . . . .	174

### Критика и библиография

А. В. Михайлов — Мих. Лифшиц. Поэтическая справедливость . . . . .	177
И. Б. Новик — Anatol Rapoport. Allgemeine Systemtheorie. А. Рапопорт. Общая теория систем. А. Рапопорт. Мир — созревшая идея . . . . .	180
Д. Э. Харитонович — Arbor Mundi. Мировое древо. Международный журнал по теории и истории мировой культуры . . . . .	183
Памяти Виктора Григорьевича Афанасьева . . . . .	187
Объявление . . . . .	190
О журнале «Философские исследования» . . . . .	191
Наши авторы . . . . .	192

---

### МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Э. Агацци (Швейцария), Ш. Авинери (Израиль), Т. Имамичи (Япония), У. Ньютон-Смит (Великобритания), П. Рикер (Франция), Ю. Хабермас (ФРГ), Р. Харре (Великобритания).

### РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

В. А. Лекторский (главный редактор), Г. С. Арефьева, А. И. Володин, П. П. Гайденок, Б. Т. Григорьян, В. П. Зинченко, А. Ф. Зотов, В. К. Кантор, В. Ж. Келле, Д. С. Лихачев, Л. Н. Митрохин, Н. Н. Моисеев, Н. В. Мотрошилова, В. И. Мудрагей (заместитель главного редактора), А. П. Огурцов, Т. И. Ойзерман, Б. И. Пружинин (ответственный секретарь), Б. В. Раушенбах, Н. В. Россина, П. В. Симонов, В. А. Смирнов, В. С. Степин, И. Т. Фролов, В. С. Швырев.

## CONTENTS

SCIENCE IN RUSSIA: STATE, DIFFICULTIES, PERSPECTIVES (a round — table discussion). T. A. ALEKSEEVA. John Rawls and his theory of justice. J. RAWLS. A theory of justice. Ch. 1. J. HABERMAS. Versöhnung durch öffentlichen vernunftgebrauch: Bemerkungen zu John Rawls' politischen Liberalismus. E. SCHRÖDINGER. Meine Weltansicht (end). L. V. KARASSEV. On symbols of Dostoevsky. V. HÖSLE. Individual and collective identity crisis. G. W. F. HEGEL. Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata von Wilhelm von Humboldt. RELIGIOUS CONSCIOUSNESS AND REVOLUTION: MEREZHKOVSKEYS AND SAVINKOV IN 1911. M. A. KOLEROV. The Brotherhood of Saint Sophia («landmarkists» and euroasianists in 1921—1925). BOOK REVIEWS.

Внимание читателей журнала

### «ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Вышли в свет № 1 и № 2 нашего журнала. Материалы журнала публикуются под рубриками: «Креативность самосознания», «Философия образования», «Из истории философии и образования», «Философия в жизни», «Публицистика», «Вероятное и неочевидное».

Журналы можно приобрести в редакции или выслать деньги на адрес редакции Л. А. Краснянской.

АДРЕС РЕДАКЦИИ: 121002 Москва, Г-2. Смоленский бульв., 20. Московский Философский Фонд. «Философские исследования»

Цена 2-х номеров — 3500 руб., включая пересылку.

# Кризис индивидуальной и коллективной идентичности \*

В. ХЁСЛЕ

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<sup>1</sup>. Конкретные 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 конечном 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<sup>2</sup>. 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

\* Текст доклада, прочитанный на организованной Международным обществом исследования стрессов Всемирной конференции «Травма и трагедия» (Амстердам, 25 июня 1992 г.). — Пер. с англ.

органической формы неминусемо; 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<sup>3</sup>. 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 ментальные 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 «Превращениях» 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 исключи-

тельно 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 телеологического 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, которые не могут объяснить эту способность, разрушают возможность истинности любой, а значит, и собственной, теории<sup>4</sup>. 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 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 самой 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<sup>5</sup>.

Однако существенной чертой человеческой идентичности является то, что Кант называет первоначальным синтетическим единством апперцепции<sup>6</sup>. Ментальные состояния являются состояниями субъектов; я способен осознать любое 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» (*the I*), а вторую — самостью (*the Self*). 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 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<sup>7</sup>: 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-третьих, 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, особенно 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

\* Желание избавиться от собственной и приобрести другую самость является абсурдным, поскольку это означало бы соединить свое «я» с чужой самостью; а ведь у чужой самости уже есть свое «я», и если бы оно было *моим* «я», то было бы только «я» *моей* самости. Следовательно, мое «я» не может хотеть избавиться от моей самости, но может только иметь вполне законное стремление развить ее.

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 Дон Жуаном, 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 человека, 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, 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 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 назвал «социальным Я» (*Me*)<sup>8</sup>. Конечно, отбор образов опять-таки осуществляется сознанием, и все же несомненно, что, по крайней мере, выбранные им образы (обычно создававшиеся 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. Ф. Раймунд (в комедии-сказке «Король Альп, или Человечеконенавистник») с большим поэтическим изяществом описывает мизантропа, который освобождается от чувства вины, научившись наблюдать за собой так, как если бы это был другой человек. К сожалению, такое радикальное лекарство бывает только в волшебном мире Раймунда.

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 отношениях 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 целостный 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 развития этот конфликт воспроизводится в жизни каждого человека. Индивид 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 — отвлечь внимание «я» от своей самости<sup>9</sup>. 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 серьезной борьбы с собственной самостью<sup>10</sup>; общественное внимание к обсуждению идентичности в наши дни приводит лишь к искажению подлинной проблемы. По словам Эриксона, «чтобы утратить свою идентичность, сначала надо иметь ее»<sup>11</sup>. 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 идентичности 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 ценности, которым я следовал донне, могут вызвать мое отчуждение 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 воспринимая 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. Вполне вероятно, что *anorexia mentalis* является результатом отказа девочки-подростка примириться с телом женщины<sup>12</sup>.

Потеря памяти является еще одной причиной проблем, 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 совести. Одна из пронизательнейших мыслей Фрейда (предвосхищенная Ницше<sup>13</sup>) 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.

Другим источником кризиса идентичности является отказ признать временную природу самости, в частности, смертность. Когда «я» осознает смертность человека — обычно это случается в подростковом возрасте, — оно иногда отвергает жизнь, которая не может быть вечной: самоубийство из страха смерти является, несомненно, шагом не очень логичным и, тем не менее, имеющим место в действительности. Еще одним способом бегства от смерти может быть уход в чистое царство форм, — будь то искусство, наука или философия. Конечно, посвященность таким формам духовной жизни является одним из надежнейших источников стабильной идентичности, однако и он становится проблематичным, если основной мотив человека при этом — недовольство жизнью и временностью. Это послужило темой двух великих произведений искусства — последней драмы Ибсена «Когда мы мертвые пробуждаемся» и фильма Бергмана «Земляничная поляна».

Причинами кризиса идентичности являются также неверные описательный и нормативный образы собственной самости, и помощь человеку в освобождении

от них достойна похвалы. Однако нелепо полагать, что жизнь без каких бы то ни было нормативных образов самого себя были бы более достойной. Переживание преступником кризиса идентичности благотворно не только для общества, — даже для самого преступника кризис является единственной возможностью обрести лучшую идентичность, поскольку раскаяние может играть освободительную роль. Лишение человечества моральных ориентиров никого не сделает счастливым; напротив, именно отсутствие ориентиров вызывает у человека чувство, что жизнь бессмысленна. Неверные образы собственной самости могут создаваться и на описательном, и на нормативном уровне. Я могу считать себя гораздо более порочным, чем на самом деле, — меня могут терзать необоснованные комплексы вины, даже если мои нормативные представления вполне разумны. Или же я могу создать для себя абсурдные нормы, — например, могу вполне справедливо признавать, что я не гений, но при этом считать своим долгом стать им.

Причиной кризиса идентичности является не только понимание несоответствия моего поведения всеобщим нормам. Более серьезной причиной кризиса является та мысль, что всеобщие нормы, которым я следовал с чистой совестью и даже жертвуя собой, не могут претендовать на обоснованность и законность, — что признание их было личной или коллективной ошибкой. Хорошими примерами этого типа кризиса идентичности являются состояния политика или солдата, служивших системе, которую сегодня они должны признать в корне аморальной, а также состояние менеджера, который участвовал в создании экономического чуда промышленно развитых стран и сейчас должен спросить себя о том, не ускорил ли он экологическую катастрофу, к которой мы идем. Однако их избавление от иллюзий все же предполагает существование прочных моральных норм. Об ошибках можно говорить только в том случае, если существует истина, и вину можно испытывать только тогда, когда существует объективная нравственность.

Самый глубокий и отчаянный кризис идентичности является результатом убеждения в том, что не существует никаких моральных норм. В этом случае кризис безысходен, потому что из него почти невозможно выкарабкаться: ведь человек не будет рассматривать свое состояние сознания как кризис, поскольку понятие «кризис» имеет нормативные коннотации, которые он отвергает; он не признается в ошибке, поскольку освободился от мысли об объективном различии между ошибкой и истиной. Отрицание общепризнанных ценностей делает общение с таким человеком чрезвычайно трудным.

Однако даже если я признал некоторые всеобщие ценности, остается нерешенной проблема формы моего участия в их реализации. Эту проблему невозможно решить, не зная о своих способностях и талантах; и не надо особой смелости, чтобы предположить, что часто как раз наиболее талантливому человеку труднее всего найти собственный путь. Поскольку талант означает потенциал инноваций, ни сам человек, ни его окружение заранее не располагают теми категориями, какие необходимы для осознания этого потенциала. Гораздо хуже та ситуация, когда человек вынужден признать сделанный им выбор неправильным, поскольку выбранное им место работы или учебы не позволяет ему максимально раскрыть свои таланты. И еще более глубокий кризис идентичности будет результатом неспособности человека обнаружить в своей прошлой жизни какой-либо порождающий принцип. И если человеку недостает органического единства, целостности, которая направляла бы его развитие, то ему нельзя помочь. Ибо никто не может вдохнуть в человека монадическую энтелехию. Последствием отсутствия порождающего принципа является прерывность жизни человеческой самости: в различных переживаниях человека ничто не говорит об их принадлежности одному и тому же человеку, потому, например, что он повторяет одни и те же ошибки и не учится на них. Но даже человек со сложным порождающим принципом должен избегать двух крайностей, что только и может гарантировать успешность его развития. Целостность сознания может быть достигнута лишь в результате контакта и противоборства с миром, причем существует оптимальная мера противостояния. Сознание не способно вобрать в себя все то, что кажется возможным; оно не реализует подразумеваемую им тотальность. Мир не может не нарушить целостность сознания, ибо переполняет его; чрезвычайное богатство мира разрушает последовательность, необходимую для целостности сознания. Научиться интуитивно постигать оптимальную меру, раскрывать и в то же время контролировать свои таланты

чрезвычайно важно для идентификации «я» с самостью. Однако даже достижение золотой середины может привести к кризису идентичности: «я» может прийти к выводу, что развитие самости закончено и дальнейшая жизнь более не имеет смысла.

Дисгармония между «я» и «социальным Я» является одной из самых распространенных причин кризиса идентичности. Немногие люди могут сохранить свою идентичность в неприкосновенности, если сталкиваются с беспричинным презрением со стороны своего окружения, особенно же тех людей, которых они уважают. Однако завышенные оценки, даваемые им друзьями, также не идут на пользу, поскольку и в этом случае человек понимает, что его образ, сложившийся в глазах других людей, не соответствует реальности. Однако забавно и даже удивительно, как быстро люди привыкают обычно к своему образу в глазах других людей: они верят лести так же искренне, как и раскаиваются в своем поведении, осужденном другими без сколько-нибудь убедительных моральных аргументов. Для великого человека характерно, что он (или она) продолжает свой путь даже в случае изоляции от сообщества, и не из упрямства, но в силу твердого знания и чувства глубокого морального и интеллектуального превосходства. Но не только конфликт между моим представлением о себе и «социальным Я», созданным другими людьми, может породить проблемы идентичности: не менее опасны и противоречивые представления обо мне других людей. Пиранделло посвятил этой теме несколько произведений — сейчас я припоминаю только «Некто, никто и сто тысяч», где герой впадает в безумие, чтобы спастись от неизбежно несовместимых представлений о нем других людей. Даже если созданные другими образы адекватны, мое разное положение по отношению к ним породит разные, иногда даже противоречивые конфликты: именно в этом корень трагического. Как друг, я могу иметь другие обязанности, чем как гражданин, и неспособность занять промежуточное положение между ними может причинять страдания «я», особенно «я» морального человека, который серьезно относится к своим обязанностям.

Другие люди являются угрозой для моей идентичности не только из-за их мнений обо мне: они могут угрожать ей даже просто своим существованием. Мифологическое повествование о двойнике выражает страх перед этой угрозой уже на заре истории: меня могут перепутать с другим человеком и приписать мне поступки, за которые я не несу никакой ответственности. Комический вариант данной темы представлен в комедиях двойников, от «Близнецов» Плавта до «Комедии ошибок» Шекспира; в разных позднейших вариациях мифа об Амфитрионе добавляется трагическая нота (особенно в драме Клейста). Более распространенным примером этого конфликта является столкновение с «более сильным» человеком, который представляется уже реализовавшим созданный мной нормативный образ самого себя столь совершенным образом, что мое существование кажется излишним. Томас Манн в «Лотте в Веймаре» великолепно описал нездоровое и вредное воздействие превосходящей и подавляющей личности Гёте на окружающих. Во время завтрака с Лоттой Гёте достало жестокости процитировать, как очевидную нелепость, китайскую поговорку о том, что великий человек является бедствием для общества и государства. Однако Лотта понимает, что китайцы правы. Великий человек является бедствием, между прочим, не только потому, что отбрасывает тень на поиск идентичности простыми смертными; своими моральными новшествами великий человек часто наносит урон традиционным ценностям и способствует тем самым кризису идентичности вышеупомянутого типа. Пусть и не столь драматичный, конфликт с более сильной личностью присутствует в жизни каждого человека в форме его отношений с родителями или старшими братьями и сестрами, которые всегда имеют временное превосходство над ним. Человек может обрести стабильную идентичность только в том случае, если сумеет освободиться от подобных моделей взаимоотношений. Этот процесс не может инициироваться теми, от кого он должен освободиться. Такие императивы, как «больше не подчиняйся мне», вызывают у человека противоречивую реакцию: ведь если я подчиняюсь приказу, то я не подчиняюсь, если же не подчиняюсь — то как раз подчиняюсь. Однако кризисы идентичности вызываются не только слишком жесткими моделями взаимоотношений, — они могут быть результатом разочарования человека в свойственных ему моделях общения. Поскольку наша вера в ценности в огромной мере зависит от веры тем людям, которые их воплощают, осознание

несоответствия моделей поведения человека его собственным стандартам вполне может привести к отвержению ценностей, которым он учил.

Вообще разочарывающее поведение или даже более того — предательство со стороны человека, который вызывал восхищение или любовь, расшатывает идентичность другого человека. Ибо человек, в какой-то мере идентифицируя себя с другим, не может не допускать возможности того, что тот другой отчасти прав в своих действиях. И даже если первый приходит к выводу, что поведение второго не поддается никакому оправданию, он все же упрекает себя в несправедливости. Он начинает сомневаться в своей способности оценивать других; доверие человека к другим людям серьезно подрывается — и вместе с ним один из факторов стабильной идентичности. Сильнейшее разочарование, разумеется, связано с любовью. Ибо в любви «я» научается идентифицировать себя с собственной самостью через призму ее восприятия другим «я» и преодолевает эгоцентризм, беря на себя ответственность за другую личность. Поскольку любовь является одним из самых удовлетворительных ответов на поиск идентичности, крушение любви оказывается одной из самых важных причин кризисов идентичности.

Мы подошли к проблеме кризиса коллективной идентичности. Его сущностью является уменьшение идентификации индивидов с коллективной реальностью, которую они прежде поддерживали. Причины этого кризиса отчасти аналогичны причинам кризисов индивидуальной идентичности. Здесь можно назвать отрицание символов, распад коллективной памяти, представленной традициями, а также утрату веры в общее будущее, дисгармонию между описательным и нормативным образами себя, прерывность в истории, несоответствие между представлением культуры о самой себе и ее образами в других культурах, наконец, чувство неполноценности относительно более совершенной культуры. Можно добавить и некоторые другие факторы: поскольку общественные институты онтологически зависят от поддерживающих их индивидов, кризис идентичности последних приведет к кризису идентичности зависящих от них институтов. Конечно, кризисы индивидуальной идентичности часто вызываются кризисом коллективной идентичности, однако это происходит не всегда. Более того, как мы уже видели, институты вынуждены постоянно бороться за лояльность поддерживающих их индивидов, ибо взятие теми назад своей лояльности означало бы смерть института. Желая воспрепятствовать изменению установок индивидов, институты стремятся создать впечатление, что индивидам угрожают другие институты. Вместе с исчезновением этой угрозы исчезает *raison d'être* институтов; поэтому институты часто не могут пережить победы над своими основными противниками. (Хорошим примером служит ослабление коллективной идентичности США после их триумфа в холодной войне.)

Каковы последствия кризисов идентичности? Хотя даже кризисы идентичности протекают по известному сценарию, их первым результатом является утрата предсказуемости поведения затронутых ими индивидов или институтов. Ценности, которые раньше направляли их действия, устаревают; реакцией на новую ситуацию может стать пассивность либо лихорадочная активность. Парадоксально и, тем не менее, верно, что кризис идентичности часто вызывает регрессию к более архаичным и примитивным ценностям: поскольку «я» отвергает непосредственно зримые структуры самости и при этом не перестает нуждаться в самости, опасаясь остаться всего лишь абстрактной функцией идентификации, его выбор начинает определяться более старыми структурами. Чувство дезориентации, характерное для любого кризиса идентичности, может, далее, увеличить шансы на успех тоталитарных идеологий: ведь они предлагают простые решения, которые могут оказаться предпочтительнее нормативного вакуума; они приманивают обещанием общности, которая была разрушена кризисом коллективной идентичности и которая по-прежнему остается предметом страстного стремления.

Разрушив взаимное доверие, распределение лояльности и институты, кризисы коллективной идентичности изменяют распределение власти в мире, а также некоторые другие факторы. Можно считать трионизмом, что быстрое и радикальное перераспределение власти, вкупе со всеобщим скептицизмом относительно традиционных ценностей, является идеальным условием для так называемых великих исторических кризисов<sup>14</sup>. Политики, однако, пока еще не поняли, что одной из главных задач великого государственного мужа должна быть организация рационального контроля над кризисами идентичности и, если возможно, — участие в устроении новой, более разумной идентичности.

Несмотря на серьезную опасность нестабильности, кроющуюся за каждым кризисом коллективной идентичности, невозможно оценивать последние исключительно отрицательно. Если бы не было кризисов идентичности, не было бы и прогресса индивидов и институтов; значит, следует не избегать кризисов идентичности, но направлять их в правильное русло. Можно даже сказать, что более глубокий кризис идентичности всегда является результатом умелого преодоления кризиса. Мы считаем идентичность качеством скорее взрослого, чем ребенка, по той простой причине, что в результате кризиса взросления взрослый человек частично отвергает свою прежнюю идентичность и формирует новую. Будучи результатом активности «я», новая самость является продуктом свободы и часто (хотя и не всегда) имеет также более высокое и сложное содержание.

Каковы условия разумного восстановления идентичности? Прежде всего чрезвычайно важно, чтобы «я» признало, что отвергаемая им самость не является всецело отрицательной. Причина, в силу которой «я» столь сильно презирает самость — именно их идентичность, — указывает правильное направление. Признание «я» недостатков самости следует видеть в положительном свете: поскольку данное признание следует считать положительным достижением «я», относящегося к этой самости, последняя не может быть совершенно неисправима и безнадежно дурна; в противном случае ее «я» никогда не могло бы почувствовать отвращения к ней. Испытываемое «я» отвращение является зачатком новой идентичности, и именно благодаря пониманию им того, что это отвращение не может быть полностью оправданным, будь оно даже и разумным, ибо, будучи разумным, оно представляет собой нечто положительное.

Конечно, это понимание является необходимой отправной точкой, однако же ее нельзя считать достаточной. Дабы построить новую идентичность, «я» должно избежать соблазна того, что можно назвать отрицательной идентичностью. Я имею в виду идентичность, которая определяет себя посредством отрицания своих прежних ориентаций. В качестве примера можно привести человека, который потерял веру в определенные ценности и начал совершенно отрицать их и даже утверждать невозможность объективной морали, или же человека, который, разочаровавшись в какой-то модели отношений, основывает свою идентичность на ненависти к ней. Основная слабость этой позиции состоит в ее настроенности на сохранение зависимости от того, что она отрицает: ведь отрицание тоже является отношением, и именно из этого отрицательного отношения часто выводятся возможные положительные нормы, тогда как зрелой личности именно положительный ценностный фундамент позволяет расценить ее прежние ориентации как ущербные и дурные. Ненависть, в частности, является таким отношением, которое удерживает ненавидящего в положении жертвы ненавидимого им индивида или института, поскольку эти последние продолжают доминировать над мыслями ненавидящего.

Новая ориентация предполагает успешное завершение поиска положительных всеобщих норм. Это является решающим фактором восстановления как индивидуальной, так и коллективной идентичности. Подробный анализ этого поиска, однако, не является задачей данной статьи, поскольку требует обсуждения основных проблем этики. Я хочу назвать здесь только две генетические предпосылки такого поиска, которые не вполне согласуются друг с другом. С одной стороны, для того чтобы обрести новую моральную ориентацию я должен уметь дистанцироваться от традиционных ценностей. С другой стороны, только признание их достоинств, искренняя благодарность за исполнение ими в прошлом роли ориентиров могут привнести конструктивный дух, без которого невозможна выработка новых ценностей. Кроме того, я должен быть способен признать, что некоторые люди в моральном отношении выше меня, т. е. должен понимать, что такое естественный и безусловный авторитет. Человек, лишенный этой способности и творческой жилки, вряд ли преодолеет кризис идентичности.

Не менее важно понять порождающий принцип собственного развития. Если я признаю скрытую закономерность своего прошлого, то я могу примириться с ним, даже если и отвергаю его исходя из принятых мною новых норм. Ибо даже если я и совершил ошибки, которые не должен был совершать (поскольку они являются ошибками), я могу усмотреть в них условие возможности прогресса: прогресс был бы невозможен, если бы я достиг совершенного понимания уже в начале жизненного пути. Анализ причин совершенных личностью ошибок



необходим, однако не достаточен для достижения этого понимания: причинный подход следует дополнить здесь телеологической интерпретацией развития.

Трудно до конца понять существо собственной самости без установления ее места в космосе других субъектов. Большинство страданий, которые люди причиняют друг другу (а это род страданий самых изощренных и мучительных), происходит из борьбы людей за признание, т. е. за гармонию между «я» и «социальным Я». Зрелость характеризуется реалистичной оценкой того, что человек достиг и еще может достигнуть в интересующем космосе. Умение в интересах целого примириться с более низким положением в этом космосе является одним из самых существенных условий гармонии с другими людьми и с самим собой. И мудрость состоит в согласии с тем, что если обиды, травмы и кризисы идентичности, неотъемлемые от борьбы за признание, в конечном итоге приводят обе стороны к умиротворению зрелости, то они должны быть преданы забвению<sup>15</sup>.

## Примечания

<sup>1</sup> См. специальную психологическую литературу: *Levita D. J. de. The Concept of Identity*. Paris, 1965; *Identität* (ed. O. Marquard, K.-H. Stierle). München, 1979; *Kritische Lebensereignisse* (ed. S.-H. Filipp). München, Wien, Baltimore, 1981; *Hausser K. Identitätsentwicklung*. N. Y., 1983. Самые значительные работы по этой теме написаны, конечно, Э. Эриксоном, см. особенно: *Identity and the life cycle*. Selected papers by E. H. Erikson. N. Y., 1959. Я хочу поблагодарить д-ра Гертруду Хирш (Цюрих) за полезные консультации по психологическим аспектам проблемы, моего друга проф. д-ра Марка Роше (Огайо) за многочисленные советы, касающиеся литературы предмета, особенно за указание на важность идей Готтфрида Бенна, о котором он написал серьезную книгу.

<sup>2</sup> О философии организмов см., в частности: *Jonas H. The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. N. Y., 1966. В (частично измененном) немецком переводе (*Organismus und Freiheit*. Göttingen, 1973) особенно важны с. 128—130, 258—263.

<sup>3</sup> Это является существенно важным элементом знаменитых рассуждений Лейбница о мыслящей машине (Монадология 17).

<sup>4</sup> См.: *Jonas H. Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?* Frankfurt, 1981, особ. S. 62 f. Конечно, признание правомерности этой критики не означает, что я согласен с предложенным Йонасом интеракционистским решением. Я даже уверен в том, что возможен очень специфический тип эпифеноменализма, который мог бы объяснить человеческую способность задавать вполне обоснованные вопросы о разумности и закономерности, однако такой эпифеноменализм имеет смысл только в рамках такой философии природы, которая не имеет сегодня широкого распространения.

<sup>5</sup> В том, что касается связей между временностью (темпоральностью) и смертностью, непревзойденным остается анализ «Бытия к смерти», развернутый Хайдеггером в «Бытии и времени».

<sup>6</sup> Данную мысль Канта развил и углубил Фихте, которому я обязан в своих последующих рассуждениях.

<sup>7</sup> Я воспроизвожу классификацию, предложенную М. Шелером (*Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*. Evanston, 1973).

<sup>8</sup> *Mead G. Mind, self and Society: from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago, London. 1967 (1st ed.—1934), esp. P. 173 ff, 175.

<sup>9</sup> См. *Сенека*. Письма к Луцилию. С. 28.

<sup>10</sup> См. поэму Г. Бенна «Фрагменты». Бенн является одним из самых блестящих исследователей кризиса «Я».

<sup>11</sup> *Erikson E. H. Insight and Responsibility*. N. Y., 1964. P. 81—107.

<sup>12</sup> См.: *Huber G. Psychiatrie*. Stuttgart; N. Y., 1987. S. 376.

<sup>13</sup> *Zur Genealogie der Moral. Zweite Abhandlung*, 1.

<sup>14</sup> Лучшей работой, посвященной историческим кризисам, по-прежнему остается четвертая гл. кн.: *Burckhardt J. Weltgeschichtliche Betrachtungen*.

<sup>15</sup> Легче, очевидно, тому человеку, который верит, что интерсубъективный космос имеет значимый порождающий принцип (например, в лице Бога).