

ТОЖДЕСТВО ЛИЧНОСТИ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

В статье критически рассматриваются существующие в аналитической философии теории тождества личности. Делается вывод о смешении в этих теориях субстанциального и феноменального понимания сознания, фиксирующих публичный и приватный контексты понимания личности. Основываясь на расширенной теории интерсубъективности Э. Гуссерля, автор показывает, что аналитическая проблема субстанциальной природы личности и феноменологическая проблема единства осознанного ощущения оказываются неразрывно связанными.

Ключевые слова: аналитическая философия, феноменология, тождество личности, нарративный подход, публичное, приватное.

Стань тем, кто ты есть.
Фридрих Ницше

1. Введение: кто есть Я Подруга подарила мне кружку. Она знает, что я люблю вкусный чай и увлекаюсь философией, и, конечно, она хотела меня порадовать, а вовсе не причинить мне вред или неудобства. Однако теперь я не могу просто наслаждаться чаепитием, так как перед моим взором предстаёт выгравированная на кружке цитата Ф. Ницше: «Стань тем, кто ты есть». «А кто я есть?», — именно так начинается моя чайная церемония.

Вопрос о том, кто я есть, на первый взгляд противоречит здравому смыслу. Миллионы людей имеют четкое представление на этот счет, наподобие того, что я есть живое сознательное существо с набором качественных индивидуальных характеристик, обусловленных моим воспитанием, образованием и генетикой. Что в этом может быть непонятного? Однако меня интересует не только субстанциальная сторона вопроса: моя природа, мои фундаментальные свойства и прочее. Для меня вопрос «Кто я есть?» оборачивается вопросами — «Что значит быть собой, а не другим? Что есть у меня, чего нет у других?». А главное — «Что нужно мне, чтобы со временем оставаться самой собой? Что я должна предпринять, чтобы выжить? Или что, напротив, приведет к прекращению моего существования?». В этом смысле, находясь под некоторым влиянием императива Ницше, я всегда в поиске того, кто я есть, чтобы оставаться собой. И мне недостаточно отождествления себя с физической субстанцией. Мне хотелось бы думать, что я есть нечто большее, чем, например, моя любимая кружка.

В новоевропейской философии эта проблема решалась путем создания многообразных концептов: «мыслящего субъекта» (Р. Декарт), «юридически свободной ментальной непрерывности» (Дж. Локк), «одухотворенной монады» (Г. В. Лейбниц), «человека-машины» (Ж. Ламетри), «пучка восприятий» (Д. Юм). Идеальным ответом на вопрос «Кто я есть?» в этом смысле была следующая формула: «Я есть я, тогда и только тогда, когда я есть [...]», —

с последующим заполнением пробела, подставляя один из предложенных новоевропейскими философами концептов, в зависимости от собственных вкусовых философских предпочтений. Солидный возраст поднимаемой здесь проблемы во многом обуславливает то, что все современные теории личности чаще всего являются откровенными «косплеями» на уже давно отыгранные в новоевропейской философии концепты. Хотя именно они и послужили опорой для выстраивания новых философских методологий относительно проблемы статуса Я.

2. Методология: Я есть моё тело, сознание или нарратив?

В современной философии сложились три ключевые методологические позиции в определении статуса Я: нейрофизиологическая, аналитическая и феноменологическая. Все они, так или иначе, сводят Я к проявлению сознания.

Нейрофизиология выявляет природу сознания, его субстанциальную основу, изучая нейронную активность и полагая, что именно биохимический фактор каузально обуславливает ментальную деятельность нашего сознания. Современные нейрофизиологические исследования поставляют обширный эмпирический материал как для работ аналитических философов, создающих различные физикалистские модели сознания, так и для их критиков. Это породило в философии сознания множество мысленных экспериментов, в которых делаются выводы из открытий Р. Сперри о механическом воздействии на мозолистое тело и разделении двух полушарий мозга¹ [5]. Хотя некоторые философы сомневаются в эвристическом потенциале подобных мысленных экспериментов. М. А. Селаккая, ссылаясь в своей статье на исследование Оксфордского университета [6, с. 81], открыто говорит о том, что сегодня все реальные основания для этих мысленных экспериментов (знаменитый пример «Брауна и Робинсона» [7, р. 23–24; 8, р. 573] и многие другие) могут быть опровергнуты, ибо пересадка мозга (как и разделение полушарий) с сохранением всех его изначальных качеств невозможна. Аксоны и дендриты, соединяющие нейроны головного мозга, столь малы, что осуществить пере-

садку полушарий, механически не повредив нейроны, не представляется возможным. Несостоятельны подобные мысленные эксперименты и в качестве логической аргументации, что продемонстрировал Д. Парфит [9, с. 23].

Две другие методологии — аналитическая и феноменологическая — обычно рассматриваются как независимые линии развития современной философии. Согласимся с В. В. Васильевым в том, что аналитическая традиция, являясь наследницей классической философии [10, с. 148], начиная с Аристотеля через Д. Юма к Г. Фреге, Дж. Муру, Б. Расселу, признаёт в качестве своих основополагающих принципов, во-первых, набор базовых фундаментальных вопросов (границы познания, соотношение ментального и физического, моральная ответственность и др.), а во-вторых, стремление решить их путем *строгой и точной аргументации*. Став пра-вопреемницей классического дискурса, аналитическая традиция проигнорировала лишь свойственное ему *историческое измерение философствования*. Немецкого философа Э. Гуссерля, видевшего целью и задачей своей философии поиски «надежного метода науки», по характеру используемой им методологии также справедливо было бы отнести к аналитической традиции². Ведь старательно маргинализированное аналитической традицией культурно-историческое измерение философствования стало центром скорее постгуссерлианской континентальной традиции, существенно сместив при этом ракурс философских исследований от фундаментальных метафизических проблем к проблемам антропологическим и социальным³.

Хотя принципиальная несводимость аналитического и феноменологического подходов очевидна, культивирование различий этих двух методологий, тем не менее, выглядит нарочито гиперболизированным. Это становится все более заметным на фоне того, что в конце XX века аналитическая традиция (переставшая быть явлением одного только англо-американского академического мира) сконцентрировала свое внимание на *human mind*, проблематика которого, в свою очередь, является традиционной областью для феноменологических исследований. Старательно поддерживаемые обеими традициями границы особенно ярко проявляются в поисках решений проблемы тождества личности. Поэтому неудивительно, что попытки сопоставления подходов к проблеме тождества личности в аналитической и континентальной философии вызывают все больший интерес среди исследователей⁴.

Проблема тождества личности была впервые сформулирована Локком, выступившего против дуализма Декарта, исходящего из оппозиции двух субстанций, а также его трактовки личности как нематериальной мыслящей субстанции. Локк вводит понятие личности как: «разумного мыслящего существа, который может мыслить себя в разное время благодаря сознанию, неотделимого от мышления» [11, с. 387]. Таким образом, Локк предположил, названный позже психологическим, критерий тождества личности — память, обеспечивающую единство непрерывного ментального опыта. Из-за бурного роста когнитивных исследований и постоянно расширяющихся возможностей нейронауки в сфере создания искусственного интеллекта в середине XX века проблема тождества личности получила своё второе рождение. Современная аналитическая философия изобилует множеством теорий личного тождества: биологическая — тождество личности

обеспечивается тождеством физического объекта; спиритуалистическая — тождество личности обеспечивается единством души; психологическая — тождество личности обеспечивается тождеством психической жизни; нарративная — тождество личности обеспечивается единством автобиографического нарратива, нигилистический — отрицание тождества личности. Рассмотрим подробнее некоторые из этих подходов.

Сторонники биологического подхода, или так называемого *анимализма*, утверждают, что *Я* являюсь *только* биологическим организмом. По мнению Э. Олсона, *Я* — это совокупность материальных частиц, временное свойство организма: «Наши условия идентичности происходят от нашего бытия животных, а не от нашего существа, скажем, людей или философов» [3, р. 320]. *Я* есть просто акциденция биологического существа той стадии развития, которую мы называем *homo sapiens*. Картезианское *cogito*, с точки зрения анимализма, не является достоверным обоснованием моего существования. Получается, что личность для Олсона — это некий эпифеномен, побочный продукт моей биологической природы: «То, как мы рассматриваем реальные дела, наводит на мысль о том, что наша личность не состоит в умственной преемственности или, во всяком случае, в том, что умственная преемственность не определяет наше существование» [3, р. 332].

Немного иначе представляет биологический подход Л. Р. Бэйкер. Признавая, что моё тело создано из того же вещества, что и тело любого другого животного, и что оно конституирует мою личность, она тем не менее считает, что не все характеристики моей личности имеют телесную природу. Бэйкер вводит концепт *«перспектива первого лица»*, с помощью которого объясняет отличие человека от животного, заключающееся в феноменальной способности тела мыслить себя как себя и иметь заинтересованность в своём будущем. Другими словами, *Я* есть субъект ощущений, объединенных присущей моей телесности *«перспективой первого лица»* [12, с. 27].

Вслед за Декартом и Лейбницем спиритуалистический подход защищает Р. Суинбёрн; он также использует понятие души в качестве основы субстанциального единства ментальной жизни. Суинбёрн предполагает, что *Я* есть душа, связывающая во-едино все ментальные состояния в одно сознание: «Душа является неотъемлемой частью человека, и это ее продолжение. Пока на Земле душа связана с телом (тело позволяет душе находить себя в физическом мире). Но, логически возможно, душа может быть отделена от тела и существовать в бес-телесном состоянии или быть связана с новым телом» [13, р. 20]. Неудивительно, что такой позиции придерживаются лишь немногочисленные христиански ориентированные аналитические философы.

Взгляды Дж. Локка на личность развивают теории, так или иначе критически осмысливающие его психологический подход, в рамках которого тождество личности объясняется не единством субстанции, но единством отношения ментальных структур между собой. Примером такого критического осмысления локкеанской личности может быть нарративный подход М. Шехтман, сформировавшийся на основе принципа индивидуации, который описывает процесс становления вещей одного вида как отличных друг от друга, но в то же время — тождественных самим себе. В своей работе «Выживание:

личное тождество, практические заботы и единство жизни» [14], она пересматривает теорию Локка и делает акцент на том, что тождество личности в ней обеспечивается не столько памятью, сколько так называемым единством морального Я: «Вопрос о тождестве в юридическом локусе [forensic locus] в сущности связан с практическими заботами, потому что единство этого пространства должно быть определено в терминах отношений, которые делают его подходящей единицей... <...> ...где могут возникать конкретные вопросы ответственности» [14, р. 20].

Шехтман осуществляет критический анализ анимализма Олсона и утверждает, что отношения личности с другими личностями важнее отношений организма к другим организмам. Чтобы личность была центром приписывания ответственности, она должна быть в центре целой совокупности практических установок: «...вопрос нашего буквального продолжения не должен рассматриваться как вопрос о нумерическом тождестве вещества в метафизически нагруженном смысле, как его понимают большинство анималистов. Взамен его следует интерпретировать как вопрос о целостности единого локуса [the integrity of a unified locus], который мы можем отслеживать, а также взаимодействовать с ним как отдельным целым. ...мы можем видеть личностей как сложные биологические, психологические и социальные локусы, более фундаментальные, чем «организмы» животного» [14, р. 198]. Такое преувеличение роли социального в жизни личности приводит к закономерному выводу о критерии ее тождества: личность — это субъект ответственности, который формируется благодаря действию многих факторов, среди которых биологический, хотя и присутствует, но занимает не первостепенное значение. К биологической основе личности Шехтман добавляет психологические особенности и социальный опыт — все вместе эти три фактора фиксируются автобиографическим нарративом, обеспечивающим тождество личности.

Подобный подход во многом противоречив. Например, он не позволяет рассматривать ребенка как биологическое существо в качестве личности, ведь он не имеет еще практических установок, для него мораль — это просто внешний факт, перед которым его ставят, невзирая на свободу воли. Принимая подобные возражения, Шехтман пытается их преодолеть; например, она указывает, что, поскольку ребенок уже находится в системе социальных отношений, у общества есть определенные социальные ожидания на его счет, что позволяет мыслить его личностью. Таким образом, нарративный подход Шехтман представляет собой разновидность крайнего конвенционализма, когда личностью полагается тот, кого социум таковым считает. Согласно Шехтман, быть личностью — значит конституироваться посредством социальных факторов. В соответствии с таким конвенционализмом, ответственность необходимо усматривать в поступке, соотношенном со всей жизнью человека, в которой «личность не сводится к эпизодам, а образуется цепочкой событий» [15, с. 57].

Именно этот тезис вызывает возмущение среди нигилистически настроенных в отношении вопросов тождества исследователей. Особый интерес здесь представляет неолоккианский подход, который стал популярным благодаря творческому наследию Д. Парфита — «неутомимого проповедника гиперрационального альтруизма» [16, с. 49]. Он

критиковал эгоцентристский фокус теории тождества Локка, проистекающий из необходимости всё время находиться под доминантой психической непрерывности сознания: «Слепая вера в нашу память является важнейшей причиной возникновения представлений об особой природе личного тождества» [17, с. 99]. Предлагая отказаться от метафизических спекуляций по встраиванию моего Я в определенный пространственно-временной контекст с заботой о такой себе в будущем, какой я являюсь сейчас, Парфит «призывал человека придать равный вес всем частям его будущего» [17, с. 103], каким бы оно ни стало, ибо все части моего будущего являются равноценными.

Не трудно догадаться, что основная масса критики «парфитофски» ориентированных философов (в рамках континентальной философии в большей степени — экзистенциалистов), обрушивается именно на нарративный подход Шехтман. Примером такой критики может служить статья Р. Л. Кочнева «Повесть о ненастоящем человеке: тождество личности и экзистенциализм» [18], в которой автор, хотя и запутанными тропинками, но подходит к решению проблемы тождества личности. Прибегая к аргументам Парфита, автор использует аналитическую терминологию, активно цитирует аналитических философов и анализирует собственные им мысленные эксперименты. При этом, критикуя нарративный подход Шехтман в интересах нигилистического (отрицающего тождество личности) подхода Парфита, автор очевидным образом сталкивается с нехваткой того, на что, по сути, он и обрушивается с критикой, а именно — образующего нарратив культурно-исторического измерения философствования.

Разве не нарративом является многообразие ссылок на различные аргументы и особая «эмоциональность» текста, фиксирующая определенное ценностное отношение к тому, о чем автор сообщает? Сами тексты Парфита и Кочнева, в которых происходит самоопределение их как философов и становление их философских взглядов, не могли бы состояться, будь нигилистическая теория состоятельна, поскольку каждая новая мысль не была бы тогда условием становления последующей, а представляла бы собой просто совокупность противоречащих друг другу протокольных предложений. Любой текст подобного рода в отсутствии тождества личности не мог бы состояться как законченная теория. Парфит не мог бы понять, кто же он есть, а Кочнев — осмыслить свои идеи, сопоставляя их с аргументами нигилистического подхода. Опыт, переживание, бытие как проект, о которых говорит Кочнев в своей статье, могут состояться только в культурно-исторической перспективе нарратива. Лишая нарратив личности автора, Кочнев лишает ее пространства для индивидуации. Человек в его собственной экзистенциальной теории тождества присутствует, но он как бы подвешен между, он всегда где-то и нигде.

Далее мы увидим, что решение проблемы тождества личности вовсе не предполагает необходимости аналитического дискурса. Напротив, концентрация на аналитическом подходе в решении проблемы тождества личности только отдаляет нас от искомого ответа на вопрос «Кто я?».

Феноменология: публичное Я или приватная самость?

Источником недопонимания и отсутствия плодотворной теории тождества личности является то,

что в рассматриваемых нами подходах происходит смешение субстанционального и феноменального понимания сознания.

Задумавшись, что обеспечивает тождество и онтологическую достоверность той самой кружки, которая фигурировала вначале нашего разговора? Кажется, здесь не может возникнуть никаких проблем. Очевидно, что воспринимаемая мною кружка, воспринимается также и теми, с кем я разделяю свою скромную чайную церемонию. Мы даже вместе можем поразмышлять о цитате Ницше — все мы воспринимаем одну и ту же реальность, что позволяет говорить нам о том, что она физически существует. Выходит, что доступность для других сознаний, или публичность, моей кружки обеспечивает её тождество и онтологическую достоверность. Так же как и публична моя любимая кошка и машина, мои пары в университете — всё это части единой физической реальности, проявляющейся в многообразии ее форм. Именно такой логики придерживаются Э. Олсон, редуцируя личность до статуса кружки особого качества материальной субстанции.

Другое дело, что и кружка, и машина и другие вещи становятся ментальными образами только моего сознания, и никто не в состоянии пережить их так, как переживаю и сознаю их Я: «так бывает всегда с нашими настоящими ощущениями и восприятиями, благодаря этому каждый бывает для себя «самим собой», тем, что он называет я» [11, с. 387]. Невозможно себе представить, чтобы каким-то образом мои друзья, которые раньше пили со мной чай и тоже воспринимали эту кружку, как достоверную физическую реальность, но теперь, волею судеб оказавшись в другом городе и читая этот текст, вспомнили кружку, создав идентичный моему ее ментальный образ в своём воображении. Конечно нет. Все ментальные образы, имеют уникальную приватную (доступную только моему сознанию) природу.

В этой связи возникает вопрос, когда аналитики говорят о личности, какой статус они ей приписывают: публичный или приватный? С одной стороны, на мой взгляд, невозможно себе представить реальное существование философского зомби Д. Чалмерса, не обладающего приватными ментальными свойствами. С другой стороны, невозможно также, чтобы он мог существовать, избегая своей регистрации в качестве элемента публичного дискурса.

Таким образом, поднимая проблему тождества личности, мы не можем преодолеть противоречие: осмысливать личность как публичное и как приватное одновременно. Ментальные образы, образующие сознание, существуют соизмеримо публичности, которую образует физическая реальность. Вспомним, что Локк, поставив проблему тождества личности, сделал это в контексте публичного вопроса о её моральной ответственности. Однако, помимо содержательно наполненной моральными коннотациями категории личности (The Person), в своем исследовании он также вводит категорию Я, или самость (The Self): «Ибо поскольку сознание всегда сопутствует мышлению и именно оно определяет в каждом его я и этим отличает его от всех других мыслящих существ, то именно в [сознании] и состоит тождество личности, т. е. тождество разумного существа» [11, с. 387]. Согласно Локку, личность есть мыслящее существо, которое может считать себя одной и той же *самостью* в различные периоды времени. Исходя из его логики, самость

может пониматься как приватность, она никому не доступна, только моему сознанию в акте рефлексии. В то время, как существующая во времени личность — образование сугубо публичное. *Личность не тождественна сознанию, она продукт приватного, столкнувшегося с публичным.*

Это позволяет нам предположить, что у само-го Локка была интуиция неоднородности сознания человека, интуиция того, что тождество личности поддерживается несколькими конституентами одновременно. Поэтому решать проблему тождества личности, понимая саму личность только субстанционально, было бы большим упущением — необходимо учитывать и ее феноменальный опыт, образующий основу ее приватной ментальной жизни.

Кроме того, современные исследования в области нейронауки также призывают нас отказаться от всякого рода спекуляций, проводимых в рамках мысленных экспериментов наподобие создания «правополушарных» и «левополушарных» личностей. Это исключало бы единство феноменального опыта. Очевидно, что правое полушарие создаёт возможности для феноменального опыта, а левое — синтезирует множество феноменальных квалиа в осознанное единство. Становится ясно, что аналитическая проблема субстанциональной природы личности и феноменологическая проблема единства осознанного ощущения оказываются неразрывно связанными.

Мы не утверждаем здесь, что только ригоризм аналитической традиции обусловил нерешенность проблемы тождества личности. Считая структуры сознания единственной абсолютной данностью, Гуссерль также «подливал масло в огонь», недооценивая важность обратной субстанциональной стороны феноменологического опыта. В целом, феноменологический метод раннего Гуссерля описывает и анализирует только ментальные образы, данные в приватных переживаниях (в диапазоне от отдельных интенциональных актов до единства феноменального опыта): «...феноменологическое эпохе...сдерживает признание бытийной значимости объективного мира и тем самым целиком и полностью исключает его из поля суждения, а вместе с ним также и бытийную значимость как всех объективно воспринимаемых фактов, так и фактов внутреннего опыта» [19, с. 84].

Остается непонятным, как таким мощным фигурам, как аналитического, так и феноменологического дискурса было не очевидно, что даже самый поверхностный феноменологический анализ восприятия демонстрирует, что ментальный образ только публичного мира, с которым работают философы, возникает в качестве смысловой данности сознания и становится интенциональным содержанием субъективности. Осознавая это и отказавшись в более поздних работах от свойственного своим ранним исследованиям радикализма в отношении публичного, Гуссерль сосредотачивает внимание на *расширенной теории интерсубъективности*, в которой публичное становится априорной формой чувственности приватного. Он вводит в свою методологию так называемый дорефлексивный уровень «интерсубъективного горизонта нашего совместного с другими сознания, в котором сферы приватности эго пересекаются, накладываются друг на друга» [подробнее см.: 20]. Таким образом, Гуссерль онтологизирует дорефлексивное интерсубъективное трансцендентальное тождество, предшествующее феноменальному опыту. То есть он выделяет

в сознании дорефлексивное интерсубъективное тождество сознания и феноменальный опыт, фиксирующий различия в нем⁵.

Основываясь на расширенной теории интерсубъективности Гуссерля, я призываю не противопоставлять субстанциальный и феноменальный контексты проблемы тождества личности, а соотносить их. Проблема тождества личности на самом деле скрывает в себе проблему соотношения в сознании человека трех самостоятельных департаментов: самости, идентичности и личности, — вместе образующих мою Я. Каждый из этих департаментов имеет своё пространство ответственности. Самость имеет вневременной характер и не предполагает различения приватного и публичного. Самость — это начальная точка для будущей индивидуации. В процессе индивидуации самость отчуждает тождество и, вступая в пространственно-временные отношения с миром, соотносит себя с публичными структурами, что обычно интерпретируется самими этими структурами как поиск идентичности. Публичное каузально обосновывает отчужденную в идентичность самость как приватное. Само сознание складывается из диалектической игры тождества и различия самости, согласованных между собой синтезом в идентичности.

Идентичность, таким образом, выступает мостом между приватным и публичным. При этом я соглашаюсь с Шехтман в том, что именно публичный дискурс принимает решение о том, насколько успешно произошел процесс интеграции приватного в публичное. Успешно завершённый, с точки зрения публичного, процесс индивидуации позволяет рассматривать отчужденного от самости человека в качестве личности. Таким образом, публичное приручает приватное.

Тождество моей личности оказывается полностью обусловлено моим паспортом (юридический критерий, на тот случай, если вдруг я потеряю одну из частей тела) и телом (биологический критерий на случай, если я потеряю паспорт), вписанными в контекст естественных установок публичного. Но только феноменологический опыт описания приватных ментальных образов позволяет отслеживать процессы, происходящие в работе этих трех самостоятельных департаментов, не отождествлять приватные и публичные компоненты сознания и тем самым способствовать снятию отчуждения, а значит — реализации императива Ницше «стань тем, кто ты есть».

Примечания

¹ В частности, широко распространена мысленная модель так называемого «расщепленного мозга», согласно которой в одном человеке могут находиться одновременно два субъекта — «Правша» и «Левша». Для аналитических философов гипотетические «правополушарные» и «левополушарные» субъекты стали почвой для аргументативной практики, с помощью которой они доказывали свои теории [см., например: 1–4].

² Несмотря на то, что семантическая терминология Гуссерля выглядит иначе, чем терминология Фреге, оба философа двигались в одном направлении. Стремясь к ясности и отчетливости, после «лингвистического поворота» и после «феноменологической редукции», оба философа настроены не на истину о мире, но на истину того, что мы под миром понимаем.

³ Прежде всего, это связано с безусловным доминированием психоаналитического и марксистского дискурса

во второй четверти XX века; собственно, когда и стала явной различимая граница между аналитическим (базирувавшегося на идеях «Венского кружка») и континентального (в основе своей опирающегося на идеи «Франкфуртской школы») дискурсами.

⁴ Обе эти философские традиции представлены также и в рамках российского академического мира. Центрами российской интеллектуальной мысли являются московское и Санкт-Петербургское философские сообщества, сконцентрированные на решении проблем философии сознания (В. В. Васильев, Д. Б. Волков, М. А. Секацкая, А. Кузнецов, С. М. Левин и др.), а также развития идей феноменологической традиции (А. В. Ямпольская, Н. А. Артеменко, А. Э. Савин и др.).

⁵ Эту сторону учения Гуссерля развил в своем опыте феноменологической онтологии Ж.-П. Сартр, выделив для описания этих структур категории «в-себе» и «для-себя-бытия» [подробнее см.: 21].

Библиографический список

1. Nagel T. Brain bisection and the unity of consciousness // *Synthese*. 1971. Vol. 22, Issue 3-4. P. 396–413. DOI: 10.1007/BF00413435.
2. Van Inwagen P. *Material Beings*. Ithaca: Cornell University Press, 1990. 299 p.
3. Olson E. An Argument for Animalism // *Personal Identity*. Blackwell Readings in Philosophy / Eds.: R. Martin, J. Barresi. Oxford: Basil Blackwell, 2003. P. 318–334.
4. Нехаев А. В. Английское философское дерби: Джон Локк versus Дерек Парфит // *Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность*. 2019. Т. 4, № 2. С. 72–81. DOI: 10.25206/2542-0488-2019-4-2-72-81.
5. Sperry R. W. Hemisphere Disconnection and Unity in Conscious Awareness // *American Psychologist*. 1968. Vol. 23, no. 10. P. 723–733. DOI: 10.1037/h0026839.
6. Секацкая М. А. Тождество личности как онтологический факт // *Эпистемология и философия науки*. 2013. Т. 37, № 3. С. 76–84.
7. Shoemaker S. *Self-Knowledge and Self-Identity*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1963. 264 p.
8. Shoemaker S. Brown-Brownson Revisited // *The Monist*. 2004. Vol. 87, no. 4. P. 573–593. DOI: 10.5840/monist200487429.
9. Логинов Е., Мерцалов А., Салин А. [и др.]. Прологомены к проблеме тождества личности // *Финиковый Компот*. № 13. С. 6–40.
10. Васильев В. В. Что такое аналитическая философия и почему важен этот вопрос? // *Философский журнал*. 2019. Т. 12, № 1. С. 144–158.
11. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // *Сочинения*. В 3 т. / под ред. И. С. Нарского. М.: Мысль, 1985. Т. 1. 623 с.
12. Бэйкер Л. Два вида единства: осознанное ощущение и его субъект // *Мысль*. 2015. Вып. 18. С. 15–27.
13. Swinburne R. *Personal Identity: The Dualist Theory* // *Personal Identity* / S. Shoemaker, R. Swinburne. Oxford: Blackwell, 1984. P. 1–66.
14. Schechtman M. *Staying Alive: Personal Identity, Practical Concerns and the Unity of a Life*. Oxford University Press, 2014. 214 p.
15. Волков Д. Б. Как выжить, рассказывая историю. Нарративный подход к проблеме тождества личности // *Финиковый Компот*. № 13. С. 55–59.
16. Нехаев А. В. Дерек Парфит: забота ни о ком, как о себе самом // *Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность*. 2018. № 4. С. 49–59. DOI: 10.25206/2542-0488-2018-4-49-59.
17. Парфит Д. Тождество личности = Parfit D. *Personal Identity* / пер. с англ. Р. Л. Кочнева // *Омский научный*

вестник. Сер. Общество. История. Современность. 2019. Т. 4, № 2. С. 94–107. DOI: 10.25206/2542-0488-2019-4-2-94-107.

18. Кочнев Р. Л. Повесть о настоящем человеке: тождество личности и экзистенциализм // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. 2020. Т. 5, № 1. С. 95–102. DOI: 10.25206/2542-0488-2020-5-1-95-102.

19. Гуссерль Э. Картезианские размышления / вступ. ст. Я. А. Слина. СПб.: Наука, 1998. 315 с. ISBN 5-02-026783-X.

20. Калач Е. А. Концепция жизненного мира Эдмунда Гуссерля // Омские социально-гуманитарные чтения: материалы XII Междунар. науч.-практ. конф., 16–18 апр. 2019 г. / ОмГТУ. Омск, 2019. С. 115–119.

21. Цветухина Е. А. Схема формирования индивидуальности в философии Ж. П. Сартра // Омский научный вестник. 2012. № 2 (106). С. 131–133.

КАЛАЧ Екатерина Андреевна, доцент кафедры «История, философия и социальные коммуникации».

SPIN-код: 1590-6067

AuthorID (РИНЦ): 892724

Адрес для переписки: kat.kalach@mail.ru

Для цитирования

Калач Е. А. Тождество личности и феноменология // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. 2020. Т. 5, № 3. С. 88–94. DOI: 10.25206/2542-0488-2020-5-3-88-94.

Статья поступила в редакцию 27.03.2020 г.

© Е. А. Калач

UDC 171

DOI: 10.25206/2542-0488-2020-5-3-88-94

E. A. KALACH

Omsk State
Technical University,
Omsk, Russia

PERSONALITY IDENTITY AND PHENOMENOLOGY

The article analyzes the theory of personality identity existing in analytical philosophy. The conclusion is drawn that in these theories there is a mixing of a substantial and phenomenal understanding of consciousness, which determines the public and private contexts of understanding the personality. Based on the extended theory of intersubjectivity by Ed. Husserl, it is possible to show that the analytical problem of the substantial nature of personality and the phenomenological problem of the unity of conscious sensation are inextricably linked.

Keywords: personality identity, analytical philosophy, phenomenology.

Reference

1. Nagel T. Brain bisection and the unity of consciousness // *Synthese*. 1971. Vol. 22, Issue 3-4. P. 396–413. DOI: 10.1007/BF00413435. (In Engl.).

2. Van Inwagen P. *Material Beings*. Ithaca: Cornell University Press, 1990. 299 p. (In Engl.).

3. Olson E. An Argument for Animalism // *Personal Identity*. Blackwell Readings in Philosophy / Eds.: R. Martin, J. Barresi. Oxford: Basil Blackwell, 2003. P. 318–334. (In Engl.).

4. Nekhaev A. V. Angliyskoye filosofskoye derbi: Dzhon Lokk versus Derek Parfit [English derby in philosophy: John Locke versus Derek Parfit] // *Omskiy nauchnyy vestnik. Ser. Obshchestvo. Istoriya. Sovremennost'. Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity*. 2019. Vol. 4, no. 2. P. 72–81. DOI: 10.25206/2542-0488-2019-4-2-72-81. (In Russ.).

5. Sperry R. W. Hemisphere Deconnection and Unity in Conscious Awareness // *American Psychologist*. 1968. Vol. 23, no. 10. P. 723–733. DOI: 10.1037/h0026839. (In Engl.).

6. Sekatskaya M. A. Tozhdestvo lichnosti, kak ontologicheskii fakt [Identity of a person as an ontological fact] // *Epistemologiya i filosofiya nauki. Epistemology & Philosophy of Science*. 2013. Vol. 37, no. 3. P. 76–84. (In Russ.).

7. Shoemaker S. *Self-Knowledge and Self-Identity*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1963. 264 p. (In Engl.).

8. Shoemaker S. Brown-Brownson Revisited // *The Monist*. 2004. Vol. 87, no. 4. P. 573–593. DOI: 10.5840/monist200487429. (In Engl.).

9. Loginov E., Mertsalov A., Salin A. [et al.]. Prolegomeny k probleme tozhdestva lichnosti [Prolegomena to personal identity problem] // *Finikovyy kompot. Finikovyy Kompot*. No. 13. P. 6–40. (In Russ.).

10. Vasilyev V. V. Chto takoe analiticheskaya filosofiya i pochemu vazhen etot vopros? [What is analytic philosophy, and why is it important to ask?] // *Filosofskiy zhurnal. Philosophy Journal*. 2019. Vol. 12, no. 1. P. 144–158. (In Russ.).

11. Locke J. Opyt o chelovecheskom razumenii [An Essay Concerning Human Understanding] // *Sochineniya [Works]*. In 3 vols. / Ed. I. S. Narskiy. Moscow, 1985. Vol. 1. 623 p. (In Russ.).

12. Beyker L. Dva vida edinstva: osoznannoye oshchushcheniye i ego sub'yekt [Two types of unity: conscious sensation and its subject] // *Mysl'. Mysl'*. 2015. Issue 18. P. 15–27. (In Russ.).

13. Swinburne R. *Personal Identity: The Dualist Theory* // *Personal Identity* / S. Shoemaker, R. Swinburne. Oxford: Blackwell, 1984. P. 1–66. (In Engl.).

14. Schechtman M. *Staying Alive: Personal Identity, Practical Concerns and the Unity of a Life*. Oxford University Press, 2014. 214 p. (In Engl.).

15. Volkov D. B. Kak vyzhit', rasskazyvaya istoriyu. Narrativnyy podkhod k probleme tozhdestva lichnosti [How to survive by telling a story. Narrative approach to personal identity problem] // Finikovyy kompot. *Finikovyy Kompot*. No. 13. P. 55–59. (In Russ.).

16. Nekhaev A. V. Derek Parfit: zabota ni o kom, kak o sebe samom [Derek Parfit: concern of no one as myself] // Omskiy nauchnyy vestnik. Ser. Obshchestvo. Istoriya. Sovremennost'. *Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity*. 2018. No. 4. P. 49–59. DOI: 10.25206/2542-0488-2018-4-49-59. (In Russ.).

17. Parfit D. Tozhdestvo lichnosti [Personal Identity] / Trans. from Engl. R. L. Kochnev // Omskiy nauchnyy vestnik. Ser. Obshchestvo. Istoriya. Sovremennost'. *Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity*. 2019. Vol. 4, no. 2. P. 94–107. DOI: 10.25206/2542-0488-2019-4-2-94-107. (In Russ.).

18. Kochnev R. L. Povest' o nenastoyashchem cheloveke: tozhdestvo lichnosti i ekzistentsializm [The Story of Non-real Man: personal identity and existentialism] // Omskiy nauchnyy vestnik. Ser. Obshchestvo. Istoriya. Sovremennost'. *Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity*. 2020. Vol. 5, no. 1. P. 95–102. DOI: 10.25206/2542-0488-2020-5-1-95-102. (In Russ.).

19. Husserl E. Kartezianskiye razmyshleniya [Cartesianische meditationen] / intro art. Ya. A. Slinin. St. Petersburg, 1998. 315 p. ISBN 5-02-026783-X. (In Russ.).

20. Kalach E. A. Kontsepsiya zhiznennogo mira Edmunda Gusseriya [World concept of life by Ed. Husserl] // Omskiye sotsial'no-gumanitarnyye chteniya. *Omskiye sotsial'no-gumanitarnyye chteniya*. Omsk, 2019. P. 115–119. (In Russ.).

21. Tsvetukhina E. A. Skhema formirovaniya individual'nosti v filosofii Zh. P. Sartra [The scheme of formation of individuality in J. P. Sartre's philosophy] // Omskiy nauchnyy vestnik. *Omsk Scientific Bulletin*. 2012. No. 2 (106). P. 131–133. (In Russ.).

KALACH Ekaterina Andreevna, Associate Professor of History, Philosophy and Social Communications Department.

SPIN-code: 1590-6067

AuthorID (RSCI): 892724

Address for correspondence: kat.kalach@mail.ru

For citations

Kalach E. A. Personality identity and phenomenology // *Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity*. 2020. Vol. 5, no. 3. P. 88–94. DOI: 10.25206/2542-0488-2020-5-3-88-94.

Received March 27, 2020.

© E. A. Kalach