

## ГОРДОСТЬ И ПРЕДУБЕЖДЕНИЕ ПРОТИВ ТОЖДЕСТВА ЛИЧНОСТИ

Исследование посвящено реконструкции взглядов Дэвида Юма по вопросам тождества личности. В качестве возможного критерия рассматривается эффект гордости. Оцениваются потенциальные этические следствия подобного взгляда на природу личности и условия ее тождества.

**Ключевые слова:** Дэвид Юм, тождество личности, гордость, моральная ответственность.

*А что если вдруг это я сама сегодня  
стала не такая?  
Погодите, утром, когда я встала,  
я была ещё я или не я?  
Но если я стала не я, тогда самое  
интересное — кто я теперь такая?*  
Льюис Кэрролл

Трудно представить интуитивно более отталкивающую позицию, чем отрицание себя в качестве единого целого, делящейся субстанции, которая бы объединяла весь наш (а чей же ещё?) предыдущий и будущий опыт. На подобном основополагающем принципе основывается представление личности о самой себе<sup>1</sup>. И, тем не менее, у такого взгляда есть и вполне конкретные теоретические проблемы. Посмотрите сначала на собственное отражение, а затем на свою детскую фотографию и скажите: «Это не я!». Как далеко может зайти подобное отрицание? Был ли это я вчера, кому пришла в голову идея написания этой статьи? Буду ли именно я выслушивать критику за её содержание? Легко заметить, как язык восстаёт против такого использования, стремясь скорректировать неудобное использование местоимений. В философии данная концепция получила название «нигилистический взгляд относительно тождества личности» [2]. Апеллируя к ней, мы можем рассматривать самих себя как последовательность нетождественных личностей (связь между которыми минимальна или отсутствует вообще). Ниже будет предложена альтернативная реконструкция идей одного из самых известных (ретроспективных) сторонников этого взгляда — Дэвида Юма<sup>2</sup>.

**1. Для чего Юм собрал личность в пучок?** Взгляды Юма относительно работы нашего сознания хорошо известны. Уделяя особое внимание имеющимся у нас впечатлениям, он настаивал, что «нет такого впечатления, которое было бы постоянным и неизменным» [8, С. 322], однако именно на это и претендует концепция непрерывного Я, как постоянно присутствующее ощущение собственного существования. Но где подобное впечатление имеется в нашем повседневном опыте?

Предлагаемый ответ является не только приемлемым с точки зрения бритвы Оккама, но при этом изящно вписывается в более обширную метафизическую область юмианских представлений

о причинности. Шотландский философ развивает представление о нашем Я (Self) как о последовательном наборе, или пучке, связующем различные перцепции в единое целое. Другими словами, в разные моменты времени мы имеем дело с различным набором строго партикулярных впечатлений. Лишь в силу имеющейся у нас привычки мы «домысливаем» переход от одних впечатлений к другим, создавая ощущение плавного движения и сохраняя иллюзию стоящего за ними единого субъекта. Однако если у нас нет никакого доступа к реальной связи между идеями, то сама идея о нашем Я<sup>3</sup> оказывается лишь фикцией, созданной в целях удержания и упорядочивания наиболее значимых идей. Как подтверждение этой трактовки есть широко растиражированное высказывание, которое можно смело назвать «второй гильотинной Юма»: «Что касается меня, то, когда я самым интимным образом вникаю в нечто, именуемое мной своим я, я всегда наталкиваюсь на то или иное единичное восприятие... Я никак не могу уловить свое я как нечто существующее помимо восприятий и никак не могу подметить ничего, кроме какого-либо восприятия» [8, с. 322]. После таких обличительных и довольно убедительных высказываний кажется, что построение не то что стройной, но хотя бы более-менее содержательной теории тождества, уже выглядит невыполнимой исследовательской задачей. Можно было бы закончить предпринятое исследование и поставить точку, но вместо этого лучше написать точку с запятой — чтобы задать проясняющие вопросы.

Почему глава, посвященная тождеству личности, располагается в первой книге *Трактата*? Кажется, что этот вопрос направлен против всего сказанного мной выше, — поскольку если бы Юм действительно строил психологическую теорию тождества (а никакую другую, как представляется, он формулировать и не мог<sup>4</sup>), то её место однозначно должно быть во второй книге, где подробно обсуждаются вопросы философской психологии. В то же самое время в этом можно усмотреть и крайнюю непоследовательность: уделяя такое огромное значение влиянию впечатлений на формирование Я как такового (по сути, изобретая новый оригинальный взгляд на него), Юм почему-то не помещает главу о нашей самости в ядро второй книги, которая буквально называется «Об Аффектах»! Непоследовательность явно не относится к грехам юмовской философии,

так что необходимо найти другой ответ. И здесь нам пригодится знание об очерёдности работы над книгами, которые позднее были объединены Юмом в единый *Трактат о человеческой природе*. Классик юмоведения Норман Кемп Смит в одной из своих работ доказывает [9, р. 105 – 133], что книги не были написаны Юмом в строгой нумерической последовательности. В частности, первая книга, о которой мы и говорили до этого момента, на самом деле была написана последней. Ещё одним свидетельством в пользу подобной локализации главы о тождестве личности служит метафизический характер этой головоломки, именно поэтому было бы вполне логичным со стороны Юма рассматривать её среди других метафизических проблем.

Кроме того, имеет смысл обратить внимание также и на «Приложение» первой книги — наиболее тёмное и проблематичное место *Трактата*, написанное позднее самой книги, где Юм признаётся, что зашёл в тупик относительно вопросов тождества личности [8, с. 355 – 359]. Краеугольным отрывком там можно считать следующее признание Юма: «... до сих пор мое рассуждение, по-видимому, обладало достаточной очевидностью» [8, с. 358]. Окружающие этот отрывок фрагменты посвящены обсуждению технологий (само)создания фикции простого и тождественного Я<sup>2</sup>. Основные трудности, с которыми сталкивается шотландский философ, относятся к разрабатываемой им теории ассоциаций, обладающей исключительной важностью при формировании имеющихся у нас идей. В том числе центральной из них — идеи Я, как агента, стоящего за всеми нашими действиями. Проблема «второй гильотины» является исключительно эпистемологической. Юмом отрицается обещанная интроспекцией возможность уникального и интимного доступа к нашему Я. И подобная трактовка как нельзя лучше объясняет заметное различие между нигилистической позицией первой книги, в которой Я полностью отрицается, и самым началом второй, где Юм с порога объявляет ясной и известной нам из опыта идею о наличии у нас Я, или личности [ср. с этим: 12, р. 159 – 163]. Другими словами, он отрицает попытки представить личность лишь в качестве некоего абстрактного метафизического понятия, которое мы обнаруживаем благодаря интроспекции.

Но как можно сохранить само понятие 'Я', отрезая себе любые возможности ссылаться на данные интроспекции? Здесь нам необходимо пристальнее взглянуть в юмовское понятие аффектов.

**2. Страсти Давида.** Аффекты (*passions*) занимают центральную часть в учении Юма о человеке. Нас будет интересовать в первую очередь гордость, которой, со слов Юма, «мы не можем дать точного определения»<sup>6</sup> [8, С. 365]. Описывая гордость как непрямой и бурный аффект, Юм уделяет значительное внимание различению объекта и причины для гордости. С точки зрения привычной субстанциональной картины личности может показаться, что причина для гордости всегда находится во мне, так как я являюсь причиной её появления, не будь меня — не было бы и никакой гордости. Сама идея рассматривать себя в качестве объекта, а не субъекта действия, кажется ошибочной. Однако Юм с лёгкостью переворачивает подобное представление. Гордость может вызываться богатым домом, детьми, научными успехами и т.д., но в качестве своей цели она направлена на моё Я. Принимая во внимание отсутствие единого субъекта, а также

то, что Я — это лишь последовательность аффектов, можно сказать, что вне чувства гордости, у нас отсутствует идея Я как таковая.

Здесь можно попытаться возразить, что, согласно Юму, схожими функциями по производству<sup>7</sup> нашего Я обладает и противоположный аффект — униженность. Однако его стоит понимать не как противостоящий, но именно как *противоположный*. Другими словами, и гордость, и униженность обладают одинаковой связью с нашей самостью, образуя что-то вроде общего спектра возможных значений (положительных и отрицательных). Но как тогда провести однозначную демаркацию? Подсказку могут дать неоднократные (пусть и довольно двусмысленные) ссылки Юма на социальный статус гордости. Об этом речь заходит как минимум дважды, первый — когда он описывает непосредственный предмет гордости, подчёркивая его заметность для окружающих [8, с. 384], второй — когда степень влияния на нас того или иного аффекта соотносится со степенью его признания «в мнениях и чувствах других людей» [8, с. 414]. Подобные и некоторые другие факты позволяют нам согласиться с мнением Ольги Зубец, что провести различие между гордостью и униженностью можно исключительно в «пространстве морали»<sup>8</sup> [15, с. 183; также ср. с этим: 8, с. 471].

**3. (Не)тождество (без)личности.** Это приводит нас к довольно большой проблеме: если гордость не только связана с моим внутренним Я, но и погружена в контекст этических проблем, тогда я не только несу моральную ответственность за объекты собственной гордости, но именно от них<sup>9</sup> и зависит адекватное представление о связанности моего Я. Если, например, я длительное время испытываю гордость за собственное стойкое воздержание от употребления алкоголя, то его распитие приведёт к прерыванию моего Я. Понятно, что речь не идёт исключительно о возможном аморальном поведении в состоянии опьянения — нет. Если мы принимаем такую интерпретацию Юма всерьёз, то необходимо констатировать личностный разрыв, т.е. те из моих друзей, кто знаком с моим 'трезвым' Я, могут заявить, что не ожидали от меня ничего подобного. Более того, если я начну гордиться, например, количеством и качеством употребляемого алкоголя, то это, полагаю, является достаточным основанием говорить о значительных переменах в моём Я, и может привести к отрицанию связи между этими двумя личностями. В самом деле, большинство из нас может привести примеры, в которых разительные изменения в поведении наших знакомых приводят к мыслям (или даже иногда публично высказанным вердиктам), суть которых можно передать следующими словами: «Он совершенно изменился, я его совсем не узнаю, он стал как будто другим человеком».

Подобное высказывание, на первый взгляд, абсолютно не вяжется с философскими концепциями личного тождества. Большинство современных сторонников психологического подхода, несомненно, начнут возражать, что подобные высказывания из нашей повседневной практики не носят столь ультимативный характер. Другими словами, даже если мы скажем нечто подобное приведённому выше, мы всё ещё будем согласны считать такого человека ответственным за проступки из его, так сказать, 'прошлой жизни'. Кажется, из этого следует, что в качестве критерия тождества (в случае, если мы остаёмся в рамках психологического под-

хода), лучше тогда принять память или психологическую преемственность. Однако это не более чем свидетельство невероятной влиятельности (нео)локкианской трактовки и понятия тождества, и понятия личности.

Сама идея личности, как отдельной от человека ментальной субстанции, впервые в философии была сформулирована Джоном Локком<sup>10</sup> [17, с. 394 – 396]. Предугадывая большую часть будущих концептуальных головоломок (скажем, таких как двухголовая сущность Цербер [18] и многие другие), английский философ прямо признаёт возможность сосуществования двух личностей внутри одного человека. Мы вполне можем представить разделённую временем суток жизнь Ночного и Дневного Сократов, каждый из которых не обладает знанием о своём двенадцатичасовом допсельгангере и потому является отдельной личностью [17, с. 397 – 398]. Специфика локкеанского подхода объяснима тем, что для Локка его учение о личном тождестве обладало исключительной религиозной значимостью [ср. с этим: 16, р. 108 – 112]. Различение понятий 'человек', 'субстанция' и 'личность' выполняет одновременно ряд критически важных задач. Во-первых, это позволяет критиковать картезианский подход к человеку, с точки зрения его излишней метафизической нагруженности. Во-вторых, помогает приблизить наши юридические практики к Божественному правосудию Судного Дня<sup>11</sup>. Ну, и самое главное — это позволяет, не нарушая натуралистическое представление о человеке как о живом существе, сохранить за ним библейское обещание не только загробной жизни, но и последующего Воскрешения.

Возвращаясь к Юму, можно легко заметить, что его отношение к религии и посмертному существованию было куда более скептическим [20]. Именно по этой причине его учение о человеке является более секулярным (если не сказать полностью профанным). Пользуясь предложением итальянского исследователя Лоренцо Греко, мы можем сопоставить концепцию личности Юма, изложенную во второй книге *Трактата*, с недавно введенным Марией Шехтман понятием 'характеризации' личности [21], которое она противопоставляет его 'реиндетификации', как это делается в классической проблеме тождества<sup>12</sup>. Другими словами, когда Юм говорит о личности, или нашем Я, под ними понимается не некая метафизическая нематериальная сущность, как у Локка, а определённый набор верифицируемых качеств (в социальном, а не строго эпистемологическом смысле) — высокий рост, приятное чувство юмора или наличие красиво декорированной квартиры<sup>13</sup>. Ещё одним важным отступлением от идей Локка можно назвать юмовскую концепцию тождества. С точки зрения Юма, мы склонны приписывать тождество минимально различающимся в своих свойствах объектам и для этой цели прибегаем к идеям 'души', 'Я' и 'субстанции' [8, с. 324 – 325]. Цель такого рода идей — связать различные материальные части в единый (а значит, и тождественный) объект восприятия. По сути, мы имеем дело с двумя типами тождества: совершенным (ультимативным) и несовершенным [ср. с этим: 22; 23]. Именно последний вариант тождества, хотя мы и склонны постоянно смешивать их между собой, является характерным для нашего повседневного опыта. Ранее уже подмечалась интуитивность и даже необходимость веры в единство нашего Я, или хотя бы опыта, который мы по разным при-

чинам полагаем своим собственным. Каким образом мы можем заново сблизить эти разнородные пучки перцепций? Потенциальный ответ мы можем обнаружить в юмовской интерпретации известной античной головоломки о корабле Тесея: «Корабль, значительная часть которого подвергалась изменениям из-за частого ремонта, тем не менее считается тождественным, и отличие материала, из которого он теперь состоит, от прежнего не мешает нам приписывать ему тождество. *Общая цель, к которой принорованы части, при всех изменениях остаётся одинаковой и позволяет воображению легко переходить от одного состояния объекта к другому*» [8, с. 328; курсив мой. — Прим. Р. К.]. Именно такая цель помогает лучше понять гордость в качестве критерия тождества<sup>14</sup>.

**4. Гордиться никем как самим собой.** Так ли важна замена деталей в корабле аргонатов, пока цель путешествия остаётся прежней? Можем ли мы утверждать, что отказ от путешествия послужил бы причиной их униженности (в смысле соответствующего аффекта Юма)?

В классических психологических (неолоккианских) концепциях тождества ключевым является не само содержание психологических состояний, но их непрерывность и последовательность. Особенность юмовского понимания гордости заключается в том, что, сохраняя её в качестве психологического содержания конкретной личности, Юм придаёт ей уникальный статус, позволяющий соотносить различные поступки личности между собой. И хотя Юм обсуждает непрерывность различных состояний в качестве необходимого условия тождества [8, с. 327 – 328], для него гораздо большую значимость имеет сама направленность аффекта гордости, а также его социальное значение. Проблемой может стать безусловное желание приписать самоцелеполагание в качестве психологической черты, вокруг которой и будет строиться тождество. Другими словами, имея цепочку телеологически направленных событий, мы (в силу инертности нашего мышления) будем склонны полагать, что субъект с определёнными психологическими чертами совершает действия X и Y, допустим, ради собственного благополучия. Подобная логика укладывается в контекст локкианских рассуждений о необходимости создания и введения в практический оборот понятия личности, как обозначения отдельной сущности, на которую возлагается моральная ответственность за совершённые человеком поступки [см., например: 24]. Именно здесь Юм и выходит на сцену, показывая, что подобное создание моральной сущности задним числом является не более чем философской уловкой. Свою задачу шотландский мыслитель видит именно в устранении коллизий между философскими концепциями и обыденными рассуждениями (*vulgar*) [ср. с этим: 25]. До совершения поступка нет того, что мы можем назвать личностью. Подобный, на первый взгляд, абсурдный тезис может быть с легкостью проиллюстрирован множеством наших практик. Действия маленьких детей, лишённые всякой объективной цели, мы не считаем поступками, а потому на них и не распространяются строгие санкции. Можно попытаться возразить, что дети (а также душевнобольные, люди в деменции и животные) не подвергаются наказанию по причине отсутствия у них статуса морального агента. Эта ключевая концепция современных аналитических дискуссий по вопросам моральной ответственности и свободы воли имеет в действительности

не слишком сильную связь с нашими представлениями. Статус морального агента не имеет никакого значения в мире *W*, в котором не было совершенно ни единого действия (допустим, что в таком мире все люди находятся в персистентном вегетативном состоянии). Только после совершения поступка мы оцениваем как сам поступок, так и лицо, его совершившее. До этого момента в рассуждениях вида «является ли некто моральным агентом?» не содержится никакого практического смысла, даже более того — невозможно это непротиворечивым образом подтвердить или опровергнуть.

Схожее возражение может быть обнаружено у Джейн Макинтайр. По её мнению, было бы ошибочно полностью отождествлять наш характер (в смысле набора психологических черт) исключительно с нашими поступками [26, р. 196; также ср. с этим: 27, р. 409]. Подобное рассуждение опять же исходит из убеждённости в существовании отдельной моральной сущности в виде личности, наделенной агентностью и стоящей за любыми действиями человека. Но такое требование избыточно для нашей повседневной практики: мы можем сохранить в нашем обществе моральную ответственность в силу её полезности, безотносительно наличия у нас представлений о моральных агентах/личностях, либо таких ещё более узких философских понятий, как детерминизм [28]. К тому же доступ к агентам подобного рода блокируется «второй гильотиной Юма», о которой уже было сказано выше.

С другой стороны, использование концепции цели помогает решить сразу две потенциальные проблемы: (1) каким образом связаны поступки и личность(-и) и (2) за счёт чего мы сохраняем столь важные для нашего общества этические практики? Важно, что, благодаря этой концепции, мы решаем эти проблемы без избыточной метафизической нагрузки. Рассмотрим эти две проблемы последовательно.

Юм говорит: «То, что случайно и непостоянно, доставляет нам мало радости и еще меньше гордости» [8, с. 386], — и с этим невозможно не согласиться. Наше тождество как таковое не должно зависеть от каких-либо случайных или незначительных изменений [ср. с этим: 29, р. 267–271]. Это же верно и для объектов моей гордости: если представить себе человека, цели которого постоянно меняются независимым от него самого образом (и чьё возможное существование, вроде бы, служит контрпримером для взглядов Юма), то мы можем допустить, что и гордость будет испытываться им лишь в очень слабом смысле в силу неизбежной скорой смены его целей и планов, после которой любые текущие достижения будут казаться ему совершенно бессмысленными. Напротив, наибольшее чувство гордости возможно лишь в силу постоянства направленного действия.

Любой поступок становится действительно моим, только если он соотносится как с прошлыми поступками, так и с моими целями. Поэтому было бы вполне допустимым рассматривать личность как определённого рода экзистенциальный проект, в котором гордость выполняет роль морального компаса, позволяющего соотносить текущее действие со всеми остальными поступками. В силу гордости моё действие не является случайным, а выстроено в соответствии с определёнными целями, — это часть проекта меня как такового. Благодаря ей, я присваиваю каждый свой поступок в качестве моего собственного.

Здесь возникает классическая проблема, которую часто ставят в укор представителям экзистенциальной философии, а именно: представимость (если не сказать фактичность) существования людей, которые, с одной стороны, аутентично следуют *своей внутренней природе*, совершая при этом самые немислимые злодеяния и преступления против человечности. Но, как кажется, такие мысли являются абсолютно чуждыми для Юма: «Когда человек овладевает высоким понятием о его месте и роли в мироздании, он, естественно, старается действовать так, чтобы оправдать такое понятие и не унизиться до грязного или злодейского поступка, из-за которого он может опуститься, став ниже того представления о себе, которое имеется в его воображении» [30, с. 524]. Пожалуй, именно на этой светлой вере в человека и можно поставить точку.

#### Примечания

<sup>1</sup> Очевидно, здесь не обсуждаются люди с психическими отклонениями и разного рода психопаты, а также квазигудистские высказывания в духе понятия эпизодической личности Г. Стросона [1, р. 51–54].

<sup>2</sup> О том, что Юм придерживается именно такой позиции, подробнее см. [2, с. 10–11; 3, р. 139; 4, р. 151; 5, р. 29–42; 6, с. 188–201]. Довольно детальная дискуссия также представлена в работе С. Янга [7].

<sup>3</sup> Юм не делает различий между понятиями 'ума' (mind), 'самости' (Self), 'души' (soul) и 'субстанции' (substance).

<sup>4</sup> И дело не только во влиянии, оказанном на Юма исследованиями Локка. Причина кроется скорее в скептическом отношении к прочим феноменам, претендующим на роль критериев тождества — душе и телу [подробнее см.: 8, с. 244–289].

<sup>5</sup> В этом моя оценка полностью совпадает с трактовкой, предложенной Вадимом Васильевым [10, с. 258]. В его работе также можно найти подробный анализ исследовательских дискуссий относительно «Приложения» к первой книге *Трактата* [10, с. 257–268; также см.: 11].

<sup>6</sup> И хотя подобный подход вполне согласуется с нашим здравым смыслом (в плане имеющихся у нас солидарных представлений о том, что же это такое — гордость), отсутствие явного определения послужило причиной появления разного рода оригинальных интерпретаций природы этого аффекта [13, 14].

<sup>7</sup> Как пишет Юм, «Природа даровала органам человеческого духа известное предрасположение к тому, чтобы производить особое впечатление, или особую эмоцию, называемую нами гордостью; для этой эмоции природа предназначила особую идею, а именно идею нашего я, неизменно вызываемую ею» [8, с. 377].

<sup>8</sup> В работе Ольги Зубец [15] подробно изучен механизм связи гордости и идеи Я. Данному тексту я обязан за многие идеи собственного исследования. Ключевым отличием наших работ является то обстоятельство, что само понятие 'тождество личности' трактуется Ольгой Зубец, как мне видится, с исключительно синхронической точки зрения. Я же стараюсь реконструировать возможное прочтение Юма в контексте диахронических вопросов тождества личности. Ведь вопросам временной связи 'пучков перцепций' посвящена большая часть второй книги *Трактата* [ср. с этим: 16, р. 117].

<sup>9</sup> Как в смысле конкретных онтологических сущностей, которые являются объектами моей гордости, так и характерной лишь для 'меня' уникальной их композиции.

<sup>10</sup> Некоторые современные исследования показывают, что в данном случае Локком, скорее всего, была лишь высказана мысль, которая подспудно уже витала в воздухе [19, с. 52–56]; однако это никак не преуменьшает значимость идей английского философа для всех последующих дискуссий по вопросам личного тождества.

<sup>11</sup> Личность по Локку — это именно юридический термин [17, с. 400].

<sup>12</sup> Греко сравнивает первую книгу *Трактата* именно с юмовским проектом поиска способов реидентификации личности. Однако этот важный сюжет не будет здесь отдельно комментироваться, поскольку заслуживает отдельного исследования.

<sup>13</sup> Не без доли иронии можно построить своего рода связанную цепочку представлений о Я: картезианское Эго — локкеанская личность — юмовский пучок перцепций. Особенность этой цепочки — уменьшение значимости метафизических концепций в пользу обыденных взглядов. Таким образом, юмовское Я (пучок перцепций) есть не просто лишь очередная абстрактная философская сущность, но изменчивое и обладающее переживаниями живое существование.

<sup>14</sup> Данное исследование представляет собой свободную интерпретацию идей Юма. И в этом смысле наш анализ не ставит перед собой задачи однозначной историко-философской реконструкции аутентичных взглядов шотландского философа по вопросам личности и личного тождества.

#### Библиографический список

1. Strawson G. *The Subject of Experience*. Oxford: Oxford University Press, 2017. 315 p.
2. Гаспаров И. Г. Парфит и нигилизм относительно личного тождества // *Analytica*. 2007. № 1. С. 10–36.
3. Pears D. *Hume's System: An Examination of the First Book of His Treatise*. Oxford: Oxford University Press, 1991. 204 p.
4. MacNabb D. G. C. *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality*. Oxford Blackwell, 2019. 208 p.
5. Penelhum T. *Hume*. London: The Macmillan Press, 1975. 222 p.
6. Гаспаров И. Г. Дэвид Юм и метафизика тождества личности // *Дэвид Юм и современная философия* / Ред. И. Т. Касавин. Москва: Альфа-М, 2012. С. 182–201.
7. Yang X. Hume's View on Personal Identity: Scepticism or Nonscepticism? // *History of Philosophy Quarterly*, 1998. Vol. 15, № 1. P. 37–56.
8. Юм Д. *Трактат о человеческой природе*. Москва: АСТ, 2022. 800 с.
9. Kemp Smith N. *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*. New York: Palgrave Macmillan, 2005. 608 p.
10. Васильев В. В. *Дэвид Юм и загадки его философии*. Москва: ЛЕНАНД, 2020. 704 с.
11. Garrett D. Once More into the Labyrinth: Kail's Realist Explanation of Hume's Second Thoughts about Personal Identity // *Hume Studies*, 2010. Vol. 36, № 1. P. 77–87.
12. Porath B. M. Hume's Positive Theory of Personal Identity // *Auslegung*, 1989. Vol. 15, № 2. P. 147–163. DOI: 10.17161/AJP.1808.9289.
13. Davidson D. Hume's Cognitive Theory of Pride // *Journal of Philosophy*, 1976. Vol. 73, № 19. P. 744–757. DOI: 10.2307/2025635.
14. Chazan P. Pride, Virtue, and Self-Hood: A Reconstruction of Hume // *Canadian Journal of Philosophy*, 1992. Vol. 22, № 1. P. 45–64 DOI: 10.1080/00455091.1992.10717270.
15. Зубец О. П. Понятие гордости у Юма: моральная субъектность как источник идентичности Я // *Этическая мысль*. 2012. № 12. С. 169–192.
16. Boeker R. Locke and Hume on Personal Identity: Moral and Religious Differences // *Hume Studies*. 2015. Vol. 41, № 2. P. 105–135.
17. Локк Дж. *Опыт о человеческом разумении* // Сочинения. В 3 т. Москва: Мысль, 1985. Т. 1. С. 78–620.
18. Геддес А. *Думайте дважды — это нормально: анимализм, разобщенность и самость = Geddes A. Think Twice, It's All Right: Animalism, Disunity and the Self* / пер. с англ. В. А. Сермакшевой // *Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность*. 2021. Т. 6, № 4. С. 124–129. DOI: 10.25206/2542-0488-2021-6-4-124-129.
19. Блинов Е. Н. Учение Локка о тождестве личности // *Философские науки*. 2007. № 3. С. 47–66.
20. Юм Д. *О бессмертии души* // Сочинения. В 2 т. Москва: Мысль, 1996. Т. 2. С. 689–697.
21. Greco L. The Self as Narrative in Hume // *Journal of the History of Philosophy*. 2015. Vol. 53, № 4. P. 699–722. DOI: 10.1353/hph.2015.0086.
22. Ashley L., Stack M. Hume's Theory of the Self and Its Identity // *Dialogue*. 1974. Vol. 13, № 2. P. 239–254. DOI: 10.1017/s0012217300025609.
23. Hirsch E. Hume's Distinction between Genuine and Fictitious Identity // *Midwest Studies in Philosophy*. 1983. Vol. 8, № 1. P. 321–338. DOI: 10.1111/j.1475-4975.1983.tb00473.x.
24. 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.
25. Roth A. Hume's Psychology of Identity Ascriptions // *Hume Studies*. 1996. Vol. 22, № 2. P. 273–298.
26. McIntyre J. Character: A Humean Account // *History of Philosophy Quarterly*. 1990. Vol. 7, № 2. P. 193–206.
27. Costelloe T. M. Beauty, Morals, and Hume's Conception of Character // *History of Philosophy Quarterly*. 2004. Vol. 21, № 4. P. 397–415.
28. Мишура А. С. Свобода воли и моральная ответственность: и что? // *Финиковый компот*. 2020. № 15. С. 123–128. DOI: 10.24412/2587-9308-2020-15-123-128.
29. Parfit D. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984. 543 p.
30. Юм Д. *О достоинстве и низменности человеческой природы* // Сочинения. В 2 т. Москва: Мысль, 1996. Т. 2. С. 523–529.

**КОЧНЕВ Роман Леонидович**, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии Тюменского государственного университета, г. Тюмень.  
Адрес для переписки: r-kochnev@mail.ru

#### Для цитирования

Кочнев Р. Л. Гордость и предубеждение против тождества личности // *Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность*. 2022. Т. 7, № 3. С. 57–63. DOI: 10.25206/2542-0488-2022-7-3-57-63.

Статья поступила в редакцию 24.06.2022 г.  
© Р. Л. Кочнев

## PRIDE AND PREJUDICE AGAINST PERSONAL IDENTITY

The study is devoted to a reconstruction of David Hume's views on personal identity issues. The affect of pride is considered as a possible criterion. Potential ethical consequences of such a view on the nature of personality and conditions for its identity are analyzed.

**Keywords:** David Hume, identity, pride, moral responsibility.

### References

1. Strawson G. *The Subject of Experience*. Oxford: Oxford University Press, 2017. 315 p. (In Engl.).
2. Gasparov I. G. Parfit i nigilizm otnositel'no lichnogo tozhdestva [Parfit and Nihilism about Personal Identity] // *Analytica*. 2007. No. 1. P. 10–36. (In Russ.).
3. Pears D. *Hume's System: An Examination of the First Book of His Treatise*. Oxford: Oxford University Press, 1991. 204 p. (In Engl.).
4. MacNabb D. G. C. *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality*. Oxford Blackwell, 2019. 208 p. (In Engl.).
5. Penelhum T. *Hume*. London: The Macmillan Press, 1975. 222 p. (In Engl.).
6. Gasparov I. G. Devid Yum i metafizika tozhdestva lichnosti [David Hume and Metaphysics of Personal Identity] // *Devid Yum i sovremennaya filosofiya [David Hume and Modern Philosophy]* / Ed. I. T. Kasavin. Moscow: Alfa-M Publ., 2012. P. 188–201. (In Russ.).
7. Yang X. *Hume's View on Personal Identity: Scepticism or Nonscepticism?* // *History of Philosophy Quarterly*, 1998. Vol. 15, no. 1. P. 37–56. (In Engl.).
8. Hume D. *Traktat o chelovecheskoy prirode [A Treatise of Human Nature]*. Moscow: AST Publ., 2022. 800 p. (In Russ.).
9. Kemp Smith N. *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*. New York: Palgrave Macmillan, 2005. 608 p. (In Engl.).
10. Vasilev V. V. *Devid Yum i zagadki ego filosofii [David Hume and Puzzles of His Philosophy]*. Moscow: LENAND Publ., 2020. 704 p. (In Russ.).
11. Garrett D. *Once More into the Labyrinth: Kail's Realist Explanation of Hume's Second Thoughts about Personal Identity* // *Hume Studies*, 2010. Vol. 36, no. 1. P. 77–87. (In Engl.).
12. Porath B. M. *Hume's Positive Theory of Personal Identity* // *Auslegung*. 1989. Vol. 15, no. 2. P. 147–163. DOI: 10.17161/AJP.1808.9289. (In Engl.).
13. Davidson D. *Hume's Cognitive Theory of Pride* // *Journal of Philosophy*, 1976. Vol. 73, no. 19. P. 744–757. DOI: 10.2307/2025635. (In Engl.).
14. Chazan P. *Pride, Virtue, and Self-Hood: A Reconstruction of Hume* // *Canadian Journal of Philosophy*, 1992. Vol. 22, no. 1. P. 45–64 DOI: 10.1080/00455091.1992.10717270. (In Engl.).
15. Zubets O. P. *Ponyatiye gordosti u Yuma: moral'naya sub"yektnost' kak istochnik identichnosti Ya [Hume's Notion of Pride: The Moral Agency as the Basis for Personal Identity]* // *Eticheskaya mysl'. Ethical Thought*. 2012. No. 12. P. 169–192. (In Russ.).
16. Boeker R. *Locke and Hume on Personal Identity: Moral and Religious Differences* // *Hume Studies*. 2015. Vol. 41, no. 2. P. 105–135. (In Engl.).
17. Locke J. *Opyt o chelovecheskom razumenii [An Essay Concerning Human Understanding]* // *Sochineniya*. V 3 t. [Works. In 3 vols.]. Moscow: Mysl' Publ., 1985. Vol. 1. P. 78–620. (In Russ.).
18. Geddes A. *Dumayte dvazhdy — eto normal'no: animalizm, razobshchennost' i samost' [Think Twice, It's All Right: Animalism, Disunity and the Self]* / trans. from Engl. V. A. Sermaksheva // *Omskiy nauchnyy vestnik. Ser. Obshchestvo. Istoriya. Sovremennost'. Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity*. 2021. Vol. 6, no. 4. P. 124–129. DOI: 10.25206/2542-0488-2021-6-4-124-129. (In Russ.).
19. Blinov E. N. *Ucheniye Lokka o tozhdestve lichnosti [Locke Studies about Personal Identity]* // *Filosofskiye nauki. Philosophical Sciences*. 2007. No. 3. P. 47–66. (In Russ.).
20. Hume D. *O bessmertii dushi [About Immortality of the Soul]* // *Sochineniya*. V 2 t. [Works. In 2 vols.]. Moscow: Mysl' Publ., 1996. Vol. 2. P. 689–697. (In Russ.).
21. Greco L. *The Self as Narrative in Hume* // *Journal of the History of Philosophy*. 2015. Vol. 53, no. 4. P. 699–722. DOI: 10.1353/hph.2015.0086. (In Engl.).
22. Ashley L., Stack M. *Hume's Theory of the Self and Its Identity* // *Dialogue*. 1974. Vol. 13, no. 2. P. 239–254. DOI: 10.1017/s0012217300025609. (In Engl.).
23. Hirsch E. *Hume's Distinction between Genuine and Fictitious Identity* // *Midwest Studies in Philosophy*. 1983. Vol. 8, no. 1. P. 321–338. DOI: 10.1111/j.1475-4975.1983.tb00473.x. (In Engl.).
24. Nehaev 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.).
25. Roth A. *Hume's Psychology of Identity Ascriptions* // *Hume Studies*. 1996. Vol. 22, no. 2. P. 273–298. (In Engl.).
26. McIntyre J. *Character: A Humean Account* // *History of Philosophy Quarterly*. 1990. Vol. 7, no. 2. P. 193–206. (In Engl.).
27. Costelloe T. M. *Beauty, Morals, and Hume's Conception of Character* // *History of Philosophy Quarterly*. 2004. Vol. 21, no. 4. P. 397–415. (In Engl.).
28. Mishura A. S. *Svoboda voli i moral'naya otvetstvennost': i chto? [Free will and moral responsibility: so what?]* // *Finikovyy kompot. Date Compote*. 2020. No. 15. P. 123–128. DOI: 10.24412/2587-9308-2020-15-123-128. (In Russ.).

29. Parfit D. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984. 543 p. (In Engl.).

30. Hume D. О достоинстве и низменности человеческой природы [Of the Dignity or Meanness of Human Nature] // *Sochineniya. V 2 t.* [Works. In 2 vols.]. Moscow: Mysl' Publ., 1996. Vol. 2. P. 523 – 529. (In Russ.).

---

**KOCHNEV Roman Leonidovich**, Candidate of Philosophical Sciences, Senior Lecturer of Philosophy Department, Tyumen State University, Tyumen.

Correspondence address: r-kochnev@mail.ru

#### For citations

Kochnev R. L. Pride and Prejudice against Personal Identity // *Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity*. 2022. Vol. 7, no. 3. P. 57–63. DOI: 10.25206/2542-0488-2022-7-3-57-63.

Received June 24, 2022.

© R. L. Kochnev