

Для цитирования: Фатич А.
Ценность идентичностей:
личность как экология ценностей //
Социум и власть. 2021. № 2 (88). С. 26—35.
DOI 10.22394/1996-0522-2021-2-26-35.

DOI 10.22394/1996-0522-2021-2-26-35

УДК 17.03 + 177.1

ЦЕННОСТЬ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ: ЛИЧНОСТЬ КАК ЭКОЛОГИЯ ЦЕННОСТЕЙ¹

Фатич Александър (Fatić Aleksandar),

доктор философии, профессор,
Институт философии и социальной теории,
Белградский университет (Сербия).
45 Kraljice Natalije Street, 11000 Belgrade, Serbia.
E-mail: fatic@instifdf.bg.ac.rs

Аннотация

В статье исследуется концепция ценности индивидуальной и коллективной идентичностей, основанная на понимании ценностей с позиции эмоций. Основная точка зрения, представленная в статье, заключается в том, что эмоции являются наиболее важным практическим инструментом для прояснения индивидуальных и коллективных ценностей. Аргументируется, что моральные эмоции не являются чем-то иррациональным, напротив, они имеют собственную логику, которая может точно охарактеризовать систему ценностей человека. Таким образом, эмоции являются важнейшими строительными блоками этики, способной укрепить личную и моральную идентичность. Эта особая экология моральных эмоций имеет решающее значение в периоды кризиса, такие как глобальные пандемии, войны или системные сбои, будь то экономические или политические, связанные с вопросами безопасности, дипломатические или культурные. В нынешних обстоятельствах, когда уже пошатнувшиеся индивидуальные и коллективные ценности во всем мире были еще более расшатаны пандемией Covid-19, понимание идентичности, находящей фундаментальное выражение в моральных эмоциях, может иметь решающее значение для спасения нашей культуры и ее социального и морального капитала.

Ключевые понятия:
ценности,
идентичность,
моральные эмоции,
эмпатия,
социальный / моральный капитал.

1. Ценностно-разъясняющая роль моральных эмоций

Многие проблемы и препятствия, с которыми мы сталкиваемся в своих моральных прогнозах, оценках и намерениях, а также при ответе на морально противоречивые действия других, являются следствием высокого эмоционального накала моральных ценностей. Хотя бы в той мере, в какой нам нужно (когнитивно) понимать, что это за ценности, мы зависим от наших эмоциональных реакций на них, которые побуждают нас действовать страстно и решительно в том или ином моральном направлении. Это то, что психология рассматривает в качестве «динамической» роли эмоций, строительного блока для различных теоретических интерпретаций того, как именно эмоции реализуют свою динамическую функцию [10]. Как и в случае с эстетическими ценностями, сила и зачастую «экзистенциальный смысл» моральных ценностей во многом заключаются в их привлекательности и способности побуждать нас к движению в определенном направлении. В то время как в эстетическом восприятии не столь велико пространство для рационального объяснения того, почему что-либо воспринимается как прекрасное или безобразное, возвышенное или низменное, в моральных суждениях эмоциональная привлекательность определенных ценностей и эмоциональные реакции на оскорбительное поведение в значительной степени продиктовано социальной санкцией относительно того, что приемлемо с позиции морали, а что нет.

Однако с философской точки зрения роль моральных эмоций гораздо шире, чем их динамическая функция, выявленная психологией. Они также играют важную когнитивную роль в распознавании системы ценностей как отдельного человека, так и социальной группы или общества в целом.

Каким бы рациональным ни был моральный аргумент, он сможет вызывать эмоции только в том случае, если ценности, к которым он апеллирует, действительно важны для нас. Чем важнее ценности, тем сильнее будет эмоциональная реакция. Таким образом, моральные эмоции — это не просто динамическая или мотивационная сторона нравственного поведения, основанного на рациональных аргументах, но и уникальные когнитивные «окна интуиции» (*windows of insight*), в которых фактические моральные ценности предстают нам как наиболее важные. Часто моральные дебаты (а иногда и политические дебаты) в демократических

¹ Перевод с англ. выполнен С. В. Борисовым.

общества целиком и полностью базируются на эмоциональной захваченности ценностями и попытке их артикуляции, а не каких-либо рациональных аргументах. Пожалуй, лучшим и наиболее ярким примером этого в настоящее время являются болезненные споры по таким вопросам, как уважение культурных различий и свобода выражения мнений, которые имели место в Европе после террористических атак в январе 2015 года в Париже, произошедших из-за сатирической карикатуры на пророка Мухаммеда, размещенной в французском журнале комиксов (который до сих пор продолжает публиковать оскорбительные в культурном отношении иллюстрации) [4]. Рационально вполне совместимые притязания на межкультурное уважение, с одной стороны, и разумная свобода выражения мнений, с другой, в данном случае вступили в противоречие до такой степени, что ярко обозначили «столкновение цивилизаций», по Хантингтону, которое Умберто Эко проиллюстрировал остроумной фразой, что «мы оказались в войне по самую шею» [6].

Этот конкретный пример демонстрирует эмоциональную сторону моральных ценностей, которую можно легко охарактеризовать как «иррациональную»: злоупотребление свободой слова с целью нанесения культурных оскорблений другим со стороны журнала *Charlie Hebdo*, в первую очередь, и жестокая криминальная реакция обиженных и последовавший за этим теракт в январе 2015 года, повлекший убийство сотрудников журнала. Результат выглядел особенно ошеломляющим на фоне эскалация оскорбительных действий со стороны французского общества, связанной с печатью пятикратного тиража тех же самых карикатур на пророка Мухаммеда, как подтверждение редакционной свободы во Франции [12].

Философский смысл этого примера, однако, не в очевидной иррациональности культурного конфликта; это скорее наглядная иллюстрация того, что трагическое событие в Париже показывает, насколько существенны моральные эмоции как для понимания важности и роли определенных ценностей для конкретных людей (или групп, или культур), так и для побуждения их к действию, вплоть до самоуничтожения в защиту этих ценностей. Структура эмоциональных реакций одинакова как в отношении моральных, так и эстетических ценностей: эмоции четко идентифицируют самые важные ценности, независимо от того, относятся ли они к сфере уважения или восхищения, морального авторитета или

красоты. Однако сила эмоций, как правило, намного выше, когда на карту поставлены именно моральные ценности (а к ним также можно отнести и ценности религиозные). Таким образом, важность моральных эмоций трудно переоценить при обсуждении таких практических моральных вопросов, как добродетель, терпимость или уважение.

Пожалуй, наиболее очевидная практическая роль моральных норм (и соответствующих моральных ценностей) состоит в том, что они ограничивают проявление спонтанности: там, где возможны спонтанные эгоистические действия, моральные нормы требуют от человека проявлять некоторую степень сочувствия и внимания; там, где кто-то предпочел бы убежать от опасности, моральные нормы требуют, чтобы он боролся за правое дело (обычно продиктованное интересами общества). Там, где кто-то будет пользоваться своими свободами (включая право на свободу слова), чтобы оскорбить других, моральные ценности ограничивают посягательство на честь и достоинство других. Точно так же, когда кто-то применяет насилие к более слабым или беспомощным, моральная нормативность их останавливает. В этой самой консервативной из своих ролей (конечно, не единственной) этика является своего рода преградой, которая удерживает нас на стороне прав человека. В своей ограничительной функции этика основывается на рациональном моральном суждении, которое в идеале может контролировать эмоции, тогда как в противном случае они бы заставили человека действовать безнравственно.

Однако существует дополнительная роль этики, которая твердо зиждется на способности человека (или группы) проявлять моральную спонтанность, которая мотивируется и подпитывается моральными эмоциями, и которая противоречит любому типу рациональных суждений. Действия самопожертвования убедительно иллюстрируют этот аспект этики, который во многих случаях исключительно зависит от проявления эмоциональной спонтанности нравственной личности. Человек, который ныряет в морскую пучину, чтобы спасти жертву кораблекрушения, действует вне каких-либо непосредственных рамок рационального морального суждения или расчетов «за» и «против» такого действия.

Фактически, рассматривая активную жертвенность, часто обнаруживается, что чем она менее расчетлива и более незамедлительна, тем большее моральное одобрение она, как правило, получает. Есть что-то

вроде неявного ожидания того, что жертвы следует приносить «искренне», без расчета, только тогда это будет иметь ценность. Чем меньше в бескорыстном действии рациональности и больше «безотчетности» или спонтанности, тем более добродетельным будет выглядеть действующее лицо. Эта тенденция отражается в распространенных фразах «не раздумывая (*unthinkingly*) отдавать себя другим» или «действовать незамедлительно / без колебаний». Фактически, большинство людей согласятся, что есть что-то более «героическое» в том человеке, который прыгает в воду, чтобы помочь тонущей жертве, «не раздумывая», чем в том, который медлит, тщательно обдумывает ситуацию и лишь потом прыгает, чтобы, по сути, осуществить то же самое. Причина, по которой мы склонны считать первое более добродетельным, чем второе, состоит в том, что мы предполагаем, что первый обладает добродетельной эмоциональной спонтанностью, тогда как последний, кажется, желая действовать морально, как бы навязывает своей эмоциональной спонтанности рациональное моральное суждение, в то время как сама его спонтанность может не являться добродетельной. Другими словами, похоже, что мы склонны ценить добродетельную спонтанность (или свободное проявление положительных моральных эмоций, таких как эмпатия или чувство солидарности) больше, чем рациональное моральное суждение как таковое.

Та же амбивалентная роль эмоций пронизывает моральный дискурс о справедливости. Например, большая часть норм права, регулирующих применение насилия в целях самообороны, построена на предположении, что эмоции могут играть в таких ситуациях разную роль. С одной стороны, «страх за свою жизнь», если он может быть установлен достаточно достоверно, оправдывает во многих юрисдикциях меры самообороны, которые могут привести к смерти нападавшего. При отсутствии доказательств такого страха правовые последствия такого же типа самообороны обычно предполагают серьезное обвинение, ведущее к тюремному заключению [7]. С другой стороны, те же самые юрисдикции регулируют пределы оправданной самообороны на очень рациональных, а порой даже совершенно нереалистичных основаниях. Как правило, считается оправданным применение силы к нападавшему начиная только с того момента, когда уже нет возможности спасения, и только в том случае, если от него исходит реальная угроза или вашей жизни, или ва-

шему здоровью. Это означает, например, что, если кто-то умышленно царапает вашу машину на ваших глазах, вы не имеете юридических оснований противодействовать этому, применяя ту или иную степень физического воздействия на него. Хотя такое регулирование отношений может показаться весьма миролюбивым и цивилизованным, оно бросает вызов большинству людей, наделенных спонтанной реакцией возмущения и гнева, когда кто-то умышленно и открыто наносит ущерб их собственности [7, p. 150—175]. Видимо, подобные правила возникают из-за *страха* перед тем, что могут вспыхнуть неконтролируемые эмоции, или что эти эмоции могут вызвать у человека опасную спонтанную реакцию; таким образом, регулирующие органы стремятся устранить любую оправданную (*legitimate*) роль гнева во всех несущественных ситуациях, когда физической неприкосновенности человека ничего не грозит. Кажется, что как общество в целом, так и каждый из нас одновременно очарованы и напуганы той ролью, которую эмоции играют в нашем поведении, а также в наших повседневных моральных представлениях и мотивах.

Когда рассматриваются положительные моральные эмоции (эмоции, которые поощряют совместное, социально конструктивное поведение), степень вероятности их возникновения во многом зависит от того, насколько мы знаем других людей. Вообще говоря, чем больше человек знает об обстоятельствах жизни и личности другого человека, тем больше вероятности, что он сможет сочувствовать этому человеку и действовать по отношению к нему доброжелательно. На более глобальном уровне нам нужна такая рационалистическая этика, чтобы мы могли регулировать наше морально значимое поведение также по отношению к тем, кто нам *не* близок. Однако практические аспекты того, насколько легко или эффективно такая рационалистическая этика будет «работать», часто зависят от нашей способности представить, что мы понимаем людей, которые нам не знакомы, или увидеть параллели между ними и людьми, которых мы действительно знаем. Таким образом, в повседневных дискуссиях о морали мы советуем другим руководить своими действиями так, как если бы они знали (тех незнакомых) людей, с которыми им нужно общаться. Когда кто-то действует безрассудно по отношению к другому, его близкие часто предупреждают его, говоря что-то в этом роде: «Представьте, что это ваша сестра (или мать, или брат), как бы вы себя чувст-

вовали, если бы кто-то обошелся с ними так же», или «Хотели бы вы, чтобы ваши друзья поступали по отношению к вам так же, как вы поступали с ними». Мы используем такие же параллели, когда воспитываем наших детей. Всякий раз, когда реальная мотивация к моральным поступкам рассматривается конкретно, обычно делаются ссылки на знакомые и близкие отношения или проводятся параллели с ними. Это происходит потому, что моральное действие в конечном счете основывается на моральных эмоциях, которые наиболее эффективно проявляются в «естественных», непосредственных и интимных отношениях с нашими близкими, а не в отстраненных, формализованных и институционально опосредованных отношениях с теми, кто нам не близок.

Чем больше нам известно о чьих-либо чертах характера, жизненных обстоятельствах и конкретном затруднительном положении, тем больше у нас информации, чтобы сопереживать этому человеку. Без эмпатии любое решение принести жертву, от раздачи символической суммы на благотворительность до пожертвования почки, очень трудно осуществить. Таким образом, вопрос эмпатии занимает центральное место в обсуждении морали.

2. Эмпатия как понимание других

Одним из ключевых аспектов эмпатии является способность сопереживающего человека различать свои собственные чувства и чувства других, которым он сопереживает, и в то же время проявлять свою эмоциональную реакцию на дискомфорт или страдания, которые испытывают другие. Таким образом, эмпатия требует определенной степени зрелости в понимании наших собственных чувств и чувств других. Это отличается от того, чтобы просто «проникнуться» (*taking on*) чувствами других или поддаться тому, что иногда называют «эмоциональной инфекцией». В психологии массового сознания хорошо известно, что личности лидеров способны вызывать сильные чувства у массы своих последователей: людьми, собирающимися на митингах, часто овладевают эмоции, исходящие от выступающего. Они верят, что бунт, энтузиазм или революционное стремление являются их собственными чувствами, в то время как на самом деле они просто «захвачены» теми, кто заражает толпу своими эмоциями, амбициями и негодованием. Хотя большинство людей в той или иной степени подвержены эмоциональной инфекции, эмпатия возможна только там,

где эмоциональной инфекции нет. Захваченность эмоциями других автоматически исключает возможность эмпатии. Таким образом, эмпатия — это скорее независимая реакция на страдания других, чем безраздельное подчинение их эмоциям. Она признает других как независимых людей и устанавливает определенные общие черты между нами и ними, что позволяет нам легко чувствовать их боль (но не «разделять» (*share in*) их боль, хотя эти два понятия часто путают). Эта интерпретация, первоначально разработанная Максом Шелером, является гораздо более отчетливой, чем юмовская интерпретация эмпатии как «эмоционального заражения» (*emotional contagion*). В то время как Юм рассматривает эмпатию как чужую эмоцию, вторгающуюся в наблюдателя, Шелер ясно дает понять, что эмоциональное заражение и идентификация с другим человеком происходят в естественном мире, также среди множества животных, однако в этом нет эмпатии. Шелер рассматривает нашу способность к эмоциональному заражению как биологическую, а не психологическую или моральную. Таким образом, он настаивает на различии между категориями эмпатии и эмоциональной идентификации, эмоциональной инфекции, симпатии (или «сочувствия» (*fellow-feeling*)), которая наиболее близка к эмпатии, и множеством других способов взаимосвязи эмоций [9]. Даже Майкл Слот, ведущий современный сентименталистский этик, похоже, упускает из виду отличительные черты эмпатии, выявленные Шелером, когда он настаивает на этической нормативности юмовского понимания эмпатии как заразительности (*contagion*). Он отдает себе отчет, что есть что-то важное в различии между эмоциональным заражением или подчинением чувствам другого человека и чувством, что другие претерпевают страдания, которые мы можем когнитивно идентифицировать, чувствовать, что мы их «понимаем», хотя и осознаем, что это не наши эмоции, а эмоции других людей. Однако вместо того, чтобы прояснить, что такая отчетливая идентичность является требованием для проявления надлежащей эмпатии, Слот приписывает Юму концептуальную путаницу: он говорит, что Юм ошибочно использовал понятие «симпатия» для обозначения эмпатии, того, как «нам следует сегодня называть» симпатию [11]. Слот разрабатывает сентименталистскую этику, прибегая к концепту «моральной добродетели», которая трактуется им в терминах заботы о других: таким образом, любое действие, мотивированное

заботой о других и эмпатией к ним, является морально хорошим, и, наоборот, действия, возникающие из пренебрежения благополучием других — это плохо с моральной точки зрения. Хотя я не хочу здесь сколь-нибудь подробно критиковать Слота (фактически, я согласен с большей частью его общих аргументов кроме сентиментализма), я все же хочу указать на концептуальный момент, который он упустил в трактовке Шелера, но я думаю, что этот ключевой момент многое открывает в понимании нормативного потенциала *эмоций отношений* и их познавательной роли.

Эмоции отношений возникают по поводу эмоций других людей, которых мы пытаемся понять и с которыми чувствуем связь. С другой стороны, есть сущностные (субстанциальные) эмоции, то есть наши собственные подлинные эмоции. Интересно, что человек может одновременно удерживать взаимно противоположные субстанциальные эмоции и эмоции отношений, например, испытывать тревогу по поводу предстоящего медицинского вмешательства (субстанциальная эмоция) и в то же время радоваться за своего влюбленного соседа, поющего серенады под окном. Эмоции отношений в чем-то похожи на метаэмоции, но не следует их путать. Последние переживаются в отношении других, первичных эмоций, испытываемых тем же самым человеком: мне может быть стыдно за свой страх, я подавлен чувством вины или стыжусь своего злобного ликования по поводу неудач моего спортивного конкурента, который не может бросить мне достойный вызов на соревнованиях. Аналогичные соображения применимы к моральным эмоциям, которые определяют модальную логику принятия решений. Например, в интегративной психотерапии играют существенную роль как эмоции, связанные с определенными действиями, так и метаэмоции, участвующие в последующем суждении и оценке данных эмоций, что определяет нашу способность маневрировать между различными модальными мирами или набором соответствующих обстоятельств, связанных с разными взглядами на жизнь и на тот конкретный выбор, который мы осуществляем [2]. Метаэмоции важны для этики, потому что они обусловлены внутренней системой ценностей, включая моральные ценности; однако это не то же самое, что эмоции отношений; последние возникают в связи с *эмоциями других людей*, которые мы понимаем и с которыми мы можем мысленно себя отождествлять. Эмоции отношений создают концептуальное пространство для

постулирования моральных обязательств перед другими, в то время как метаэмоции человека относятся только к нему самому. Поскольку Слот не считает, что эмпатия коренится в осознании того, что чувства других, которым мы сопереживаем, не являются нашими чувствами (наоборот, он допускает, что при эмпатии чувства других становятся нашими), он не может концептуализировать сентименталистскую этику с точки зрения моральных обязательств между разными людьми. Поэтому он прибегает к расплывчатой концепции «моральной добродетели», основанной на альтруизме и эмпатии, не в состоянии установить моральное обязательство действовать только таким, а не иным способом. Проблема здесь чисто логическая: если эмпатия является основой, на которой зиждется моральная добродетель, и эмпатия объединяет личности страдающего и наблюдателя, следовательно, наблюдатель должен быть захвачен чужими чувствами, но тогда осознание различия личностей и ситуаций страдающего и наблюдателя размывается. Уже одно это затрудняет четкую формулировку морального обязательства между двумя действующими лицами, чьи индивидуальные особенности не ясны им самим. Чем драматичнее чувство, тем менее ясным может быть осознание различия эмоций и их восприятий.

Шелер со своей стороны доходит до другой крайности, настаивая на том, что любое эмоциональное общение между наблюдателем и страдающим подрывает саму возможность моральных обязательств и, следовательно, этики. Вот почему он непреклонен относительно того, что, по-видимому, противоречит интуиции, как бы ни была содержательна его этика, что никакая этика сострадания невозможна в принципе: сострадание не допускает надлежащей концептуализации долга [9, р. 38].

Чтобы понять моральное обязательство, должна существовать определенная дистанция между личностью, совершающей моральное действие, и личностью другого человека, по отношению к которому существует моральное обязательство. Любое слияние идентичностей между субъектом и объектом морального обязательства сокращает эту дистанцию. Хотя в такой ситуации возможны некоторые «морально оправданные» дела, ясное осознание морального долга невозможно. Несмотря на то, что Шелер хочет объяснить эмоции, используя главным образом биологические термины и всесторонне классифицируя их как естественные проявления, он, по сути,

остаётся приверженцем традиционной этики немецкой философии, в которой нет места для надлежащего описания сочувствия (сострадания), хотя он, несомненно, осознаёт значимость социального аспекта всех обсуждаемых им феноменов, связанных с «сочувствием».

В русле юмовского контекста сентиментализма Слот утверждает, что любой тип альтруизма как морально желательного поведения включает в себя способность к эмпатии, поскольку это априори «для любого, у кого развито чувство эмпатии»: «...я думаю, что мораль априори зависит от альтруизма, и я утверждаю, что любой, кто хорошо знаком с эмпатией на своем собственном и чужом опыте, также может априори видеть, что альтруизм и мораль включают эмпатию (среди прочего)» [11, р. 18]. Хотя я согласен с аргументом Слота о том, что эмпатия, понимаемая в терминах альтруизма, имеет решающее значение для морали, и что развитие нравственности людей включает в себя систематическое развитие их способности к эмпатии, я все же думаю, что его аргумент неточен, поскольку в нем недостаточно внимания уделяется соответствующим различиям между идеями морального долга и чрезмерно общим взглядом на «моральное благо». На самом деле не совсем понятно, что Слот подразумевает под моральным благом, кроме того, что в целом морально желательно действовать альтруистически. Он, похоже, не доволен просто этикой предпочтений, которая в нормативном смысле не соответствует моральному обязательству: он утверждает, что сентиментализм на самом деле может быть истолкован как последняя опора деонтологии [11, р. 98]. В то же время, однако, он не показывает, как этика, основанная на «естественных мотивах», может действительно быть основой деонтологической моральной нормативности, а не ограничиваться общим указанием на нравственно похвальную интенцию [11, р. 106].

Мне кажется, что трактовка Юмом симпатии (сострадания) и эмпатии как близких, почти синонимичных понятий основана на вполне понятных причинах. Я вовсе не уверен, что сегодня «мы уже понимаем» симпатию и эмпатию как разные концепты, как полагает Слот. Он настаивает на том, что эмпатия — это способность чувствовать чужие эмоции как свои собственные, а не наше «чувство», возникающее по отношению к эмоциям другого [11, р. 15]. Первое он считает «эмпатией», а второе — «симпатией». Это серьезное заблуждение, кото-

рого и Юм, и Шелер смогли избежать при разработке своих аргументов. Хотя Шелер понимает эмпатию совершенно иначе, чем Юм (с позиции осознания разницы чувств наблюдателя и страдающего), ни один из них не рассматривает эмпатию и симпатию как четко различимые понятия. Они просто воспринимают их по-разному с точки зрения того, что означает эмпатия / симпатия в том или ином контексте, однако оба видят эти понятия, что с моей точки зрения верно, как близкие, почти синонимичные. Как только мы поймем, что эмпатия (как и симпатия) — это эмоция отношения к эмоциям, которые испытывают другие, мы можем постулировать моральное обязательство и моральный долг по отношению к другому, которые в таком случае возникают из нашего *понимания того, что чувствуют другие*, и нашего осознания, что эта «моральная добродетель» (которую мы можем затем свободно понимать как моральный долг или обязательство) требует от нас попытки исправить ситуацию другого, если это возможно.

Если я чувствую горе матери, потерявшей ребенка в результате теракта, меня подавляет это чувство. Я неспособен действовать и не осознаю своих собственных чувств, которые отодвинуты на второй план. Здесь нет места для понимания моего морального долга по отношению к этой матери. Однако, если я сочувствую матери, полностью осознавая, что это ее горе, а не мое, я могу понять свой моральный долг помочь ей пережить горе: тогда я могу попытаться утешить ее, переместить ее в безопасное место, помочь ей организовать похороны, учесть все социальные и экзистенциальные аспекты этого события. Я могу быть нравственно действующим лицом с позиции морального долга или обязательства, только если моя личность и мои чувства явно отделены от ее личности и чувств. Назвать это эмпатией или симпатией (состраданием), не так уж важно, и в этом, вероятно, причина того, что ни Юм, ни Шелер не предпринимали никаких попыток устанавливать различие между этими понятиями.

Все, о чем говорилось выше, можно отнести и к тому различию, которое проводит Мартин Хоффман, рассматривая эмоциональное и когнитивное развитие детей, которые сначала реагируют на страдания других (плач), возможно, путая их со своими собственными страданиями (как только один ребенок в комнате младенцев начинает плакать, другие младенцы также автоматически начинают плакать), но по мере

взросления они узнают, что страдания других детей — это не их собственные страдания, при этом проявляя то, что Хоффман называет «эмпатической обеспокоенностью» (*empathic disturbance*) страданиями других. Как и Шелер, Хоффман ясно дает понять, что развитая эмпатия предполагает четкое осознание своей идентичности, отличие от той личности, которой сопереживают. Он рассматривает эмоциональное развитие как обретение способности к эмпатии в смысле эмоционального обращения к другим без нарушения границ между своими собственными чувствами и чувствами другого, что может возникнуть посредством эмоционального заражения [5].

Ключевое различие между эмпатией и эмоциональным заражением заключается в том, что у человека, который сопереживает другим, проявляется ответственность, которая исчезает, когда один эмоционально заражает другого. Ощущение захваченности чувствами скорбящей матери частично освобождает меня от обязанности реагировать на ее боль активным, альтруистическим образом. Я могу помочь, а могу не помогать ей. Эмоциональная инфекция обязательно связана с моей «закупоркой» (*plugging into*) в ее боли: любое моральное действие, которое может последовать за этим, случайно. Эмпатия, наоборот, удерживает меня в состоянии ответственности за другого: я по-прежнему осознаю, что ее чувства подавляют ее, но я могу или отказаться чувством морального долга или обязательства и сделать для нее что-то альтруистическое. Именно этот *активный* элемент альтруизма требует ответственности; а это чувство, в свою очередь, требует четкого отделения моих собственных чувств от чувств другого. Нормативный моральный вопрос здесь таков: должен ли я, испытывая эмпатию к другим, предпринять соответствующие действия (что автоматически и делает меня альтруистом)? Если да, то я должен достаточно понимать других, я должен достаточно знать их и знать о том, что они испытывают. Я должен видеть в них сходство с собой, чтобы понять их, и в то же время держать их на достаточном расстоянии от себя и смотреть на них с позиции их собственной идентичности, чтобы иметь возможность почувствовать моральный долг перед ними как отдельными личностями со своим опытом и обстоятельствами, отличными от моих.

Формулировка нормативного заявления о том, что я должен проявлять эмпатию и альтруизм, подводит меня к вопросу, в от-

ношении которого я вполне согласен с общим аргументом Слота, а именно к вопросу о том, можем ли мы развивать эмпатию и как это сделать. Один из очевидных способов сделать это — создать предпосылки для *обучения* эмпатии.

3. Обучение эмпатии: почему эмоции не являются «иррациональными»

Особенность эмпатии, заключающаяся в том, что она противоположна эмоциональной инфекции, является ключом к пониманию ее рационального аспекта: как и большинство эмоций, вопреки общему мнению, эмпатия не является полностью «иррациональной». У каждой эмоции своя логика и свои особые отношения к ценностям; эмоции помогают лучше осознать тот момент, когда та или иная важная для нас ценность поставлена на карту. Таким образом, эмоции помогают выявить важные для личности ценностные аспекты и побудить ее к действиям, направленным на преодоление любых препятствий, мешающих утверждению этих ценностей. Человек не всегда может рационально обосновать важность некоторых ценностей; он не всегда может рационально объяснить ключевые аспекты своей личности, свою аутентичность. Там, где появляется возможность рационального обоснования большей или меньшей важности тех или иных ценностей, эмоциональные реакции (особенно отрицательные эмоции, когда ценности под угрозой) корректируют процесс восприятия. Таким образом, эмоции являются решающим когнитивным путем к лучшему пониманию нашей собственной личности. Следовательно, терапевтические подходы, которые рассматривают сильные, беспокоящие эмоции как проблему и их стремятся контролировать с помощью фармацевтических препаратов, могут фактически затруднить человеку понимание своей личности, которое необходимо, чтобы он сам достаточно эффективно решал свои жизненные проблемы. Существует эмоциональный «тег» или метка наиболее важных ценностей вне зависимости от того, осознаем мы их или нет: для того, чтобы определенный опыт вызывал определенную эмоцию, необходимо либо подтверждение ее высокой значимости в системе ценностей человека (приятные эмоции), либо ее сдерживание (неприятные эмоции). Эмоции в силу своей динамики, позволяют нам «переключаться» между разными модальными мирами, принимая повседневно-

ные решения. Таким образом, приятные или неприятные эмоции являются основными факторами нашей психодинамики [1].

Этот когнитивный аспект эмоций особенно важен для этики и особенно в контексте понимания эмпатии. Эмпатия возможна только тогда, когда некто способен в достаточной мере понимать жизнь и тяжелое положение других людей. Таким образом, чем более прозрачны в эмоциональном и когнитивном плане те или иные сообщества, тем более вероятно, что люди в них сочувствуют друг другу. Но несмотря на то, что эмпатия обладает неоспоримыми динамическими качествами, поскольку она мотивирует солидарность, а значит может усиливать мотивацию всех видов коллективных действий, ее познавательная ценность часто недооценивается [3].

В отличие от субстанциальных эмоций, которые несут в себе собственную психическую энергию, связанную с их непосредственным присутствием в нашем сознании и их способностью окрашивать наше восприятие, даже самовосприятие, следовательно, не нуждающихся в подкреплении каким-либо знанием, кроме непосредственного осознания эмоции как нашей собственной, эмоции отношений требуют предварительного когнитивного понимания ситуации, которая отличается от нашего собственного эмоционального состояния. Вот почему субстанциальные эмоции не могут быть надлежащим основанием этики, в то время как эмоции отношений могут.

Рациональное углубление этого понимания заключается в ответе на вопрос, как моральные чувства, в частности эмпатия, могут развиваться в культуре, как они могут быть более эффективными, или как, базируясь на них, может быть выстроен процесс социализации, и как можно научиться чувствовать их более отчетливо [8]. Это то, что психология развития подразумевает под развитием нравственности, которое напрямую связано с обучением эмоциям. Процесс эмоционального обучения исключает саму мысль о том, что эмоции иррациональны и находятся в противоречии с разумом — мысль, которую классическая философия принимала как должное посредством разделения «способностей», возможно, под влияния картезианской традиции. *Cogito* Декарта можно рассматривать как гуссерлианскую «феноменологическую редукцию» атрибутов и явлений существования или самосуществования к основной, неопровержимой истине о том, что я мыслю, следовательно, существую, без необходимости рассматривать что-либо еще

для доказательства факта собственного существования. Так или иначе, это прославление мысли и рациональности, обусловившее большую часть западной философской традиции, вело к утверждению, что в нашей повседневной жизни «я мыслю», или, точнее, «я рассуждаю», принципиально отличается и превосходит «я чувствую».

Хотя чувство эмоционального отношения к повседневному жизненному опыту можно рассматривать в первую очередь с этической точки зрения, а именно как способствующее улучшению или ухудшению качества жизни, оно также играет важную эпистемическую роль. Наши моральные эмоции приводят нас к осознанию экологии ценностей, в рамках которых мы можем выражать свою идентичность. Чтобы понять, кто я такой, я сначала должен позиционировать себя в системе нормативных ценностей, а чтобы оценить свою индивидуальность, я должен уметь соотносить ее с определенными концепциями добра и зла, солидарности, сочувствия и других важных ценностей, которые определяют моральные идеалы моего сообщества. Даже если эти идеалы являются так называемыми отрицательными ценностями, характерными для (как именуют некоторые) «пост-героической эпохи», например, толерантность, самообладание или стойкость (добродетели, которые проявляются только тогда, когда положительные ценности отвергаются в условиях неблагоприятных обстоятельств или противостоят им), мы можем узнать о своей идентичности, только основываясь на моральных эмоциях, которые мы испытываем вопреки изменчивым ценностям нашего сообщества. Когда мы говорим о «политике правых» или о «политике левых», наш дискурс часто бывает неточным и для внешних наблюдателей, которые не улавливают контекста, он может показаться произвольным. Причина в том, что когда люди обсуждают идеологию, они в первую очередь обращаются к своим моральным эмоциям по поводу таких ценностей, как справедливость, равенство, верховенство закона, личное достоинство, солидарность и т. д. Такие эмоции не соответствуют строгим концептуальным дефинициям, но, тем не менее, они играют важную эпистемическую роль, заключающуюся в том, что, хотя мы не можем четко определить их смысл, мы, как правило, хорошо понимаем, какие идеалы обычно соответствуют какой идеологии. Равенство кажется отличительной чертой экосистемы ценностей левой идеологии не потому, что так называемые правые

идеологии не признают его важность, а потому, что те, кто ассоциирует себя с левыми идеологиями, как правило склонны страстно отстаивать именно равенство. Точно так же правая идеология, по-видимому, автоматически ассоциируется с такими ценностями, как свобода личности и рыночная конкуренция, не потому, что какая-то другая идеология их не принимает, а в силу вложенной в них моральной эмоциональности, того, что Роберт Соломон называет «страстью», поскольку ценности в публичном дискурсе определенной идеологии именно в этих аспектах обретают особую силу. То, как мы относимся к моральным ценностям и как мы выражаем их эмоционально, учит нас самих и других тому, в каком социальном спектре убеждений или какой экологии ценностей нашего общества мы находимся.

Пандемия Covid-19 2020—2021 годов (которая будет продолжаться неопределенное время, как выяснилось на момент написания этой статьи) бросила вызов обществу именно в таких важных направлениях, которые усиливают необходимость полагаться на нашу индивидуальную и групповую экологию моральных эмоций и те ценности, на которых сфокусированы эти эмоции. Эпидемия разрушила множество социальных практик (включая саму социальность в ее непосредственном аспекте, не опирающуюся на электронные средства коммуникации и не предполагающую социальную и физическую дистанцию). В результате пандемия лишила нас многих привычных физических, процедурных и институциональных способов ориентироваться в жизненных ситуациях. Новая реальность проявляется не только в том, что большая часть представителей цивилизации западного мира остается дома в течение длительного времени, живет в условиях комендантского часа и изоляции, переходя на работу из дома, но также в эмоционально измененных экзистенциальных и пограничных переживаниях, обусловленных возможностью смерти в одиночестве, без друзей и семьи, в изолированных больничных палатах, в окружении персонала в защитных костюмах, лица которых невозможно увидеть. В настоящее время семьи сталкиваются с ситуацией, когда они не могут проститься со своими близкими, умершими от коронавируса, вместо этого на похоронах они видят только запечатанный гроб, а собравшиеся, соблюдая дистанцию, общаются друг другом с масками на лицах. Это серьезное изменение нашего привычного восприятия не только жизни, работы и досуга, но и смерти.

В изменившихся обстоятельствах, наподобие тех, которые вызваны пандемией, проходят проверку те ценности, особенно моральные и социальные, которые по своей природе и структуре являются ценностями отношений. Кажется, что в нынешних обстоятельствах мы лишены всего, кроме этих моральных ценностей и связанных с ними эмоций, которые мы можем выразить, чтобы показать, кто мы есть в данных жизненных ситуациях. Таким образом, интеллектуальная забота о наших ценностях и эмоциональная артикуляция их восприятия, становятся все более важными. Похоже, что эпистемология ценностей или, точнее, эпистемологическая интерпретация и артикуляция их как нашей индивидуальной экологии ценностей, а также моральных эмоций как их аффективных аналогов, являются одними из немногих оставшихся маяков идентичности, которые всегда будут с нами даже когда социальные практики, институты и процессы изменяются до неузнаваемости. Таким образом, похоже, что философия — это последняя защита от упадка цивилизации, вызванного глобальными кризисами, такими как кризис, связанный с повсеместным крахом устоявшихся социальных практик в связи с пандемией Covid-19.

Благодарности: статья написана при поддержке Министерства образования, науки и технологического развития Республики Сербия.

1. Fatić A. Integrative psychotherapy: The philosophical integration of psychotherapy // *Romanian Journal of Philosophy (Revue Romaine de Philosophie)*. 2019. № 63 (2). P. 351—364.

2. Fatić A. The modal logic world of integrative philosophical counseling I // *Synthesis Philosophica*. 2020. № 35 (2). P. 289—293.

3. Fatić A., Zagorac I. The methodology of philosophical practice: Eclecticism and/or integrativeness? // *Philosophia*. 2016. № 44 (4). P. 1419—1438.

4. Freedland J. Charlie Hebdo's refugee cartoon isn't satirical. It's inflammatory // *The Guardian*. 2016. 15 January.

5. Hoffmann M.L. *Empathy and Moral Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

6. Islamic State like Nazism, Italian philosopher Umberto Eco says // *Japan Times*. 2015. 9 January.

7. Miller R. *Facing Violence: Preparing for the Unexpected*. Wolfboro: YMAA Publication Center, 2011.

8. Nussbaum M.C. *Political emotions: Why love matters for justice* Harvard: Belknap Press, 2013.

9. Scheler M. *The nature of sympathy*. Translated by Peter Heath. London: Routledge and Kegan Paul, 1954.

10. Scherer K. The dynamic architecture of emotion: Evidence for the component process model // *Cognition and Emotion*. 2009. № 27 (7). P. 1307—1351.

11. Slote M. *Moral sentimentalism*. Oxford : Oxford University Press, 2010. P. 25—30.

12. Up to 3 million copies of new Charlie Hebdo edition to carry cartoon of Prophet Mohammad // *The Independent*. 2015. 13 January

For citing: Fatić A. Value identities: Personality as an ecology of values // *Socium i vlast*. 2021. № 2 (88). P. 26—35. DOI 10.22394/1996-0522-2021-2-26-35.

DOI 10.22394/1996-0522-2021-2-26-35

UDC 17.03 + 177.1

VALUE IDENTITIES: PERSONALITY AS AN ECOLOGY OF VALUES

Aleksandar Fatić,

PhD, Full Professor, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade (Serbia). 45 Kraljice Natalije Street, 11000 Belgrade, Serbia. E-mail: fatic@instifdf.bg.ac.rs

Abstract

The paper examines the concept of individual and collective value identities based on an emotionalist understanding of values. The main perspective it discusses is one where emotions are the most important practical instruments for the clarification of individual and collective values. The argument implies that moral emotions are not irrational, but have a logic of their own which can reliably pinpoint the persons' value system; emotions are thus crucial building blocks of an ethics which is able to enhance personal and moral identity. This particular ecology of moral emotions is pivotal in crisis periods, such as the global pandemics, wars or system crashes, either economic, or political, security, diplomatic or cultural. In the current circumstances, where the already shaken individual and collective values throughout the world have been shaken by the Covid-19 pandemic, understanding identities as fundamentally couched in moral emotions may be critical to saving our cultures and our legacies of social and moral capital.

Keywords:

values,
identities,
moral emotions,
empathy,
social/moral capital.