



УДК 111

СООТНОШЕНИЕ ТЕЛА И ДУХА – КЛЮЧ К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

(Das Verhältnis von Körper und Geist – ein Schlüssel für die Bestimmung der menschlichen Identität)

Р. Катер

Катер Регине – доктор философии, профессор кафедры философии, Университет Фрайбурга/Брейсгау, Германия
E-mail: regine.kather@philosophie.uni-freiburg.de



В статье дается анализ доминирующего в настоящее время одностороннего определения личности через *самосознание*; тело имеет значение только через его биологические функции. В контексте неокантианской философии Э. Кассирера проводится параллель между телом и душой, которая определяется как *символическое отношение*. Посредством тела чувства и намерения могут восприниматься и пониматься, в том числе, исходящие и от Других. Символическое выражение есть условие возможности *интерсубъективности*, которая включает в себя действия, намерения и чувства. Личность должна рассматриваться как единство тела и духа, которое в существенной степени связано с другими личностями и *природой*. Своего рода *этика* должна учитывать и эти аспекты, чтобы защитить целостность и неприкосновенность личностной жизни человека.

Ключевые слова: самосознание, тело, символическое отношение, интерсубъективность, природа, этика.

К истоку дискуссии

В определении человека как личности в настоящее время односторонне доминирует ментально-эмпирическая позиция [1, с. 17–47]. Личность определяется, в продолжение традиции Локка, через самосознание и связанную с ним способность рассматривать свою собственную биографию, выражать личные интересы и ожидания [2, с. 120–124]. Исходя из этого, единство личности простирается лишь на собственное сознание, которое обращается к прошлому и будущему. Эмбрионы и грудные дети, следовательно, столь же мало являются личностями, сколько и люди, находящиеся в необратимой коме. Подобные обстоятельства неосознаваемого самой личностью собственного бытия различны: например, состояния сна и обморока, ибо и то, и другое связано с намерением предстоящего пробуждения и возвращением сознания, а также способностью вспоминать о предшествующих бессознательным состояниям обстоятельствах и привязывать их к существующему в настоящий момент. И поскольку идентификация личности проявляется не в существовании, а только в сознании индивидуума, то она не простирается на весь период жизни: тем самым однозначно проводится различие между существованием человека и существованием

личности. Определение человека как человека, во всяком случае, отражает его принадлежность к определенному биологическому виду. Проблема этой мысли не в том, что могли бы быть личности, не являющиеся людьми. Эта мысль не нова. В античные времена и в Средние века и ангелы, и Бог рассматривались как личности, как «отдельные существа наделенной разумом природы». Этически релевантным является то, что не все люди являются личностями, и никто не является ею на всех этапах своей жизни.

Определение личности, привязанное только к сознанию, естественно, не лишено оснований. Исходным посылом здесь является то, что тело вообще проявляется – в продолжение к И. Канту – только как предмет эмпирического мира и, таким образом, интерпретируется как предмет [3, с. 15], полностью поддающийся естественно-научному анализу. В критике телеологической способности суждения сам И. Кант, естественно, исключил применение позаимствованного из физики каузального понятия в отношении организмов, а с ним – и ограничение биологии физикой. Он-то и считается биологической основой сознания. Генетический код остается от начала до конца жизни, от зачатия до смерти в сущности своей идентичным. С одной стороны, он является признаком вида, а с другой – делает человека с биологической точки зрения единственным в своем роде индивидуумом, которого нельзя перепутать ни с каким другим. Благодаря неизменным телесным признакам, как видим, сторонний наблюдатель может распознать человека и тогда, когда тот без сознания и, соответственно, не является личностью.

«Для нас невозможно непосредственно воспринимать извне ментальную внутреннюю жизнь какого-либо другого человека. <...> Мои мысли, чувства и состояния являются в этом смысле личными. Наблюдаемыми же извне являются, напротив, все телесные обстоятельства какой-либо другой личности. Конечно, на основании наблюдаемого поведения мы можем делать выводы относительно ментальных состояний. В простом



случае данная личность сообщает нам посредством общего языка о своих мыслях и чувствах».

«Если принимается во внимание <...> предположение, что спорные условия устойчивости свойств проявляются из биологического понятия человека, то, как ранние стадии развития человеческого эмбриона, так и необратимые фазы вегетативной жизни можно принимать всего лишь как фрагменты существования устойчивого человеческого индивидуума» [4, с. 57; 272–278].

Для определения личности посредством ментальных актов, таким образом, характерной является асимметрия между перспективами рассмотрения духа и тела: в то время как для осознанного переживания интересов решающей является перспектива первого лица, тело определяется с точки зрения перспективы рассмотрения третьего лица, т. е. перспективы стороннего наблюдателя, и воспринимается сугубо через его физиологические функции. В процессе отделения биологической идентичности организма от единства личности сознание становится феноменом соответствующего собственного внутреннего мира. Его присутствие в настоящий момент остается скрытым от глаз других. Воспринимаемым является, прежде всего, только определенное тело в пространстве, которому – по аналогии, приписывается и сознание. А это значит, что изначально с существующим «Я» сталкивается и «Другое», но через тело в перспективе третьего лица, т. е. «Другое», проявляющееся как «Он», «Она» или «Оно».

Непрерывность постоянства биологического организма, которая скрывает в себе имеющиеся гены, может проходить и посредством следования друг за другом нескольких личностей, которые на основании исходных аперсональных состояний разделены друг от друга и ничего не знают друг о друге. Любая личность *обладает* телом, но не живет с ним и в нем. Тело является только средством для реализации собственных интересов. Несомненно, хотя оно и является условием возможности персонального существования, а потому и выступает предметом медицинских операций, однако сама личность определяется только на основании существующего в настоящее время самосознания и выводимых из него соответствующих качеств и способностей.

Из данных антропологии, из описания личности явствуют далеко идущие этико-нормативные выводы: если телесные функции, действительно, можно объяснить только естественно-научным путем, а физический мир, как считают многие ученые, является каузально замкнутым, то человеческий дух вмешиваться в него уже не может [5, с. 18–20]. Тем самым понятия действия, актов говорения были бы замкнутыми в себе, бессмысленными. Действие включает в себя представление цели, материально проявляющееся в

соответствующих ему движениях, направленных в будущее. В процессе действия внутренняя сущность активно переходит посредством тела во внешний мир, чтобы реализовать то, что понимается как исполненное значения. Без возможности действовать этика была бы ограничена внутренним образом мышления и лишена своей практической размерности. Была бы бессмысленной и этика окружающей среды, которая посредством ведомого целью изменения поведения должна оказывать влияние на сбивающиеся с проложенного пути процессы биосферы. По поводу этой апории Г. Брюнtrup пишет: «Вся физическая область подвержена воздействию необходимости, подобной законам. ... Хотя наш организм является также телом в макроскопическом мире, он противоречит, однако, нашему интуитивному видению самого себя – движения нашего тела детерминированы точно так же, как движение падающего предмета. Важное различие состоит в том, что нас могут приводить в движение не только внешние воздействия силы, но мы располагаем и внутренними механизмами контроля. ... Философски интересным является вопрос, является ли внутренний контроль в свою очередь лишь комплексным физическим состоянием, также подвергающимся влиянию детерминистических законов?» [3, с. 17; 18–20]. К тому же никто не смог бы начать движение спонтанно; оно не было бы даже до определенной степени вызвано интересами и взглядами. Поведение было бы каузально детерминировано, а свобода свидетельствовала бы только о чувстве сугубо субъективной релевантности, которое мозг рождает пока по необъяснимым причинам [6, с. 29; 56–82].

Совершенно логично, что представители подобной позиции понимают свободу только как свободу выбора, которая находится на службе ощущаемых преимуществ, а их, в свою очередь, основывают на опыте, который человек накопил в течение своей жизни, опыте, который создал его самого и с которым он, во всяком случае, себя идентифицирует, но ощущая его не как внешнее давление, а как свою внутреннюю необходимость [7, с. 80]. Тем самым, естественно, отрицается та форма свободы, которая обеспечивает возможность, исходя из понимания ценностей, при необходимости взять на себя обязанности и ответственность, в том числе, и вопреки собственным предпочтениям.

С точки зрения исключительно биологического существа, у людей нет к тому же никакой внутренней ценности, никакого достоинства. Одна только идентификация с собственными интересами порождает вместе с персональной идентичностью и осознание притязания на внимание со стороны других. Столь же слабо, как и идентичность, в бытии человека укоренена собственная ценность. Она возникает только через



акт «самоприписывания», посредством которого в качестве ценных рассматриваются собственные интересы, а с ними и собственная жизнь. «Личности способны к высоко оценочной идентификации со своим собственным существованием; на ней основывается значимость их жизни. ... Мучительное или болезненное существование может, тем не менее, рассматриваться как ценное. Так ли это на самом деле, зависит от того, как та или иная личность относится к своему собственному существованию» [4, с. 267; 193]. Без сознания как такового, например, в начале жизни или в необратимой коме люди не способны к этому и, следовательно, не обладают никакими притязаниями на защиту своей жизни. И лишь польза, которую они могут иметь и в этом состоянии для общества, т. е. чисто функциональное понимание, основывающееся на интересах других, предлагает определенную защиту от произвольного намерения – убийства их со стороны отдельных представителей рода человеческого [2, с. 245]. Таким образом, ценности основываются только на актах согласия, на индивидуальном «самоприписывании» и общественном консенсусе. Вместе с ними изменяются и законные принципы отношения к человеческой жизни, действующие на практике.

К вопросу о различии функционально-физического и одухотворенного тела и его неразрывных связях

Решающим для чисто ментального понимания личности и выводимых из этого этических связей является в соответствии с этим определение тела исключительно эмпирически естественно-научным методом. Как раз против этого положения существует серьезное возражение, которое было разработано столь различными авторами как Э. Штайн, Э. Кассирер, Х. Плеснер, М. Мерло-Понти и Г. Йонас. Оно основывается на проведении различия между физическим телом и телом-плотью, одухотворенным телом. Обзор по критике ментального понятия личности представляет Р. Кипке [1].

Собственно тело – это гораздо большее, чем биологическая основа сознания и послушный инструмент воли. В отличие от всех других материальных объектов, от него никогда нельзя дистанцироваться полностью: оно всегда ощущается и внутренне. И хотя собственно тело подчиняется законам физики, при касании тела решающим для настроения по отношению к другому становится не физически расчетная передача энергии, а качество ощущения и связанное с ним значение для дальнейшего жизненного действия. Ощущение тела – не локализуемо, оно пронизывает всю плоть целиком. Среди всех тел, которые мы знаем, только собственное тело проявляется в соответствии с этим одновременно и как часть физического мира, и как среда качественной формы ощущения

себя самого и мира. Быть личностью, как метко говорит Х. Плеснер, означает существовать «как тело в теле» [8, с. 70]. Если это рассматривать как собственность человеческого духа, чтобы иметь интересы и определять значения, то тогда это не будет устойчивым аспектом – не замечать ощущения тела в его специфическом качестве и рассматривать его как продукт работы мозга. Недостаточно анализировать тело только как объект извне с естественно-научной точки зрения в перспективе третьего лица: в качестве одухотворенного тела оно должно рассматриваться в перспективе первого лица.

То, что человеку вообще доступны обе перспективы, основывается на структуре его сознания, говоря языком того же Х. Плеснера, – его эксцентричности. Хотя люди переживают, как и животные, свои физические потребности, ощущения и чувства непосредственно, однако в отличие от последних они могут одновременно в виде их отражения от них дистанцироваться. Только благодаря этому возникает возможность рассматривать переживаемое тело и как тело извне и анализировать его в объективирующем аспекте. Поэтому только существо, обладающее самосознанием, может снова опознать себя в зеркальном отражении, дистанцируясь и в измененной перспективе усмотрения. То, что человек может, естественно, рассматривать не только какое-либо тело, но и *свое* извне, предпосылает изначальное, дорефлексивное познание собственных движений. Только когда они ощущаются внутренне, их можно соотносить с картинкой зеркального отражения [9].

И все же качественное ощущение собственного тела не ограничивается только внутренним переживанием. В существенной части оно относится к живому выражению своей состоятельности жестами, мимикой, взглядами и звуками. В то время как действие физических сил по определению [per definitionem] бесцельно, тело движет себя целенаправленно [10, с. 292]. Уже простые движения содержат направленность к чему-либо или отход от чего-либо. Все движения тела, содержащие какое-либо направленное экспрессивное поведение, можно понимать, соответственно, только через «изначальную целенаправленность <...> Мы выполняем свои движения не в “пустом”, безотносительном к ним пространстве, а в пространстве, находящемся в совершенно определенных отношениях к ним <...> Двигать своим телом всегда означает стремиться посредством него к каким-либо вещам, заставлять его соответствовать какому-либо требованию» [11, с. 166–168]. Поэтому интенциональность здесь означает не только осознанный акт знания, желания и суждения, но в более общем виде – любую форму целенаправленного поведения. Через тело осуществляется движение по направлению



к миру, который со своей стороны становится опорой движения. Абстрактному познанию мира предшествует переживание мира посредством тела. Тем самым все, что происходит, обретает специфическое значение, определяющее отношение к Другому.

Однако не только настроения, намерения и идеи, существующие на данный момент, выражаются посредством тела; в него вписывается вся история жизни. Несомненно, что на душевное расположение влияют химические субстанции; но точно так же значение какого-либо события оставляет свои следы на состоянии тела [12]. Поэтому в любом духовном акте, в любом намерении и любом представлении участвует и тело. Очевидно, что совмещаются физические и душевно-духовные процессы, физиологические функции и пережитые смыслы. Поэтому неповторим не только дух, но неповторимо и тело, тело конкретной личности. «В единстве тела и души обосновано, что создание души и создание тела происходят воедино. ...Тело личности: это тело, ...которое может быть сформировано через свободный образ действия самого 'Я'» [13, с. 110–112]. В то время как генетический код скрывает в себе лишь биологическую идентичность, тело свидетельствует о биографической неповторимости конкретной личности для *Других* даже тогда, когда она сама не осознает их [14, с. 238].

Наряду со способностью выражать внутреннее состояние непосредственно через целенаправленные движения, через звуки и мимику, которая встречается и у всех животных более высокой степени развития, люди используют несущие в себе значение смысловые знаки, символы. Типы настроения и чувства могут выражаться и посредством исторически развившейся и, соответственно, изменяющейся кодировки. Определенные движения или звуки становятся знаком для чего-либо другого. Они несут определенное значение. Эти символы случайны по отношению к внутреннему переживанию как к биологически унаследованным схемам поведения [11, с. 224].

Например, формы приветствия варьируются в пределах всего мира, и только тому, кто связан с определенной культурой, раскрывается смысл какого-либо жеста. Только в этом случае он может вести себя соответствующим образом. Только в том случае, когда само физическое тело обретает структуру интенциональности, понятие действия, а с ним и понятие акта говорения становятся осмысленными. Только через телесно-физическое выражение какой-либо мысли или идеи они могут выводиться в своем значении из внутреннего пространства собственного духа во внешний мир и действовать в нем. Только приблизительно так «музыкальное значение жеста» может «отразиться в определенном месте <...> (так) что органист, полностью отдавшись музыке,

нажимает как раз тот регистр и педаль, которые могут его реализовать» [11, с. 176].

Символы как «живое тело мышления» [11, с. 216] являются в той же мере основой языка, письма, искусства, религиозных обрядов и науки. С их помощью создаются формы, которые существуют определенное время и смысл которых можно раскрывать через столетия. Когда знание, вне зависимости от своего носителя, может передаваться от поколения к поколению, возникает собственная сфера культуры, жизнь. Она, в свою очередь, постоянно образует новые вопросы и потребности и тем самым изменяет по принципу обратного действия смысл пережитого и формы своего символического выражения.

Когда движение тела становится жестом, несущим значение, а звук – словом, несущим смысл, тело становится посредником не только между внутренним и внешним, но и между природой и культурой. Оно образует шарнир, на котором требования окружающего мира и собственных физических основ трансформируются в осмысленные действия. В обратном смысле и физические потребности проявляются во всей полноте уже не непосредственно, а будучи интерпретированными в контексте данной культуры и облаченными в формы, сообщенные интерсубъективно. Уже простая биологическая необходимость принимать пищу обретает признаки культуры. Только таким образом уже витальные потребности могут становиться предметом этической рефлексии. Исходя из этого, посредством символического выражения тела люди, будучи природными существами, всегда являются и частью культуры.

Категория выражения, которая используется, чтобы понять язык тела, очевидно, не является естественно-научной. Естественные науки абстрагируются от этого к перспективе рассмотрения первого лица, к субъективности сознания и тем самым обращаются к качествам, целям, смыслам и ценностям. Только так можно достичь идеала объективности, не зависящей от наблюдателя. При помощи систематических, технически передаваемых и принципиально произвольно репродуцируемых экспериментов определяются качества вещей вне зависимости от состояния на настоящий момент и биографии отдельных людей. Эксперименты вызывают не только расширение области восприятия, но и, прежде всего, ее трансформацию: качества переводятся в количественные ступени. Измерению поддается не сам желтый цвет, а лишь длина его волн. Путем редукции мира чувств до измеримых и доводимых до математического выражения свойств тело человека становится бесцельной взаимосвязью функций, не обладающей значениями. Физическое тело методически ограничивается и объясняется при помощи понятийного аппарата физики.



Поэтому до сего времени, несмотря на все усилия, в том числе и в области современных исследований мозга, не удалось чувственные восприятия, переживаемые духом, причинно вывести из нейрофизиологических процессов. Не выяснено также, как нейрофизиологические процессы могут порождать символы, позволяющие людям понимать друг друга, вести разговор с другими и заниматься творчеством в области культуры. Квалифицированные внутренние состояния нельзя ни отрицать, ни причинно вывести их из процессов, происходящих на уровне нейронов. Поэтому и ученые, занимающиеся областью процессов познания, осторожно высказываются о своего рода параллелизме и корреляции телесно-физических и ментальных процессов. «Очевидно, что мозг и дух находятся в тесной взаимосвязи. То есть, на основании всех имеющихся знаний благоразумно исходить из *строгой параллельности* между ментальным и нейронным, находящейся в рамках экспериментальной возможности перепроверки. Параллельность еще ничего не говорит о своих *причинах*» [15, с. 255]. Если же не обращаться к метафизически обоснованному параллелизму, как его разработали Спиноза и Лейбниц, то говорение и процесс действия должны оставаться необъяснимыми. В рамках естественно-научного метода взаимодействие целей и значений с функционально физическими процессами тела не определено. Недостаточно также характеризовать дух и тело как систему, составляющую одно целое, если, как однозначно подчеркивает Х. Матурана, рассматривать системную теорию как обязанную своим существованием объективирующему методу естественных наук. В том числе и здесь внутренняя переработка раздражителей объясняется только через каузально индуцированный процесс обратной связи, но не через намерения и смыслы, поэтому понятие понимания в этом контексте бессмысленно: нет «никакой передачи мыслей от говорящего к собеседнику» [16, с. 59]. С антропологической точки зрения, солипсизм неизбежен.

Сама схема тела, которую анализирует нейрофизиология, содержит, во всяком случае, условные пропорции тела в мозге, которые обеспечивают вступление во взаимосвязь с внешним миром в степени, определенной в отношении пространственного соотношения. «Я понимаю, напротив, под *схемой тела* центральную репрезентацию тела, обеспечивающую нам произвольную, имплицитную ориентацию относительно позы, положения и движения нашего физического тела и наших членов. Эта невидимая сеть пространственной ориентации не ограничена только телом, но и всегда включает в себя его отношение к окружению и его обхождение с вещами <...> Наконец, понятие *образа тела*

(*Körperbild / body image*) соответствует привычному визуально-пространственному представлению о собственном теле, его внешнем виде и его свойствах, т.е. теле при его рассматривании извне», – пишет G. Böhme [10, с. 57].

Чтобы понять, что интенции как намерения присутствуют не только в духе, но и в теле, должны быть, как и следует далее, исключены две попытки объяснения. Во-первых, нельзя каузальным образом вывести из биологических функций и объяснить естественно-научно язык тела, значение мимики и жестов; и, во-вторых, смысловые значения не существуют только как субъективно пережитые ступени качества в сфере собственного сознания. Поэтому нельзя определить взаимосвязь тела и духа посредством теории каузальности, которая лежит в основе естественных наук. Вопрос, *где* точно дух воздействует на тело, или *как* нейронные процессы мозга порождают значение и смысл, поставлен неверно [13, с. 112]. Несмотря на все несомненные достижения естественных наук, они могут вывести лишь ограниченные перспективы, так как в отношении определенных наблюдений на основании своего метода они не могут разработать подобающую систему понятий. Вывод из этого, что они несущественны, сузил бы понятие опыта до такой степени, что стали бы непонятны существенные черты человеческого отношения к самому себе и к миру. «Ограничение субъективных ступеней качества характерно для общего движения науки. Наука ограничивает их объективность, однако она не может устранить их реальность. Ибо всякий признак нашего опыта и нашего переживания обладает притязанием на реальность» [17, с. 124], [18, 19].

Однако неверным было бы не только ограничение тела до объясняемого с естественно-научной точки зрения тела как такового; столь же односторонним было бы понимание способа выражения только через качество и значение переживаемого. Естественно-научную перспективу невозможно переместить в жизненном мире простой коренной сменой взаимосвязи обоснований. И не только потому, что обе формы знания основываются на различных познавательных-теоретических принципах, а науки расширяют горизонт познаваемого далеко за пределы, доступные для жизненного мира. Сам жизненный мир предполагает, со своей стороны, действительность взаимосвязей законов природы. Только тело, способное к физиологическому функционированию, становится выражением намеренности. Исходя из этого, на конкретном примере тела видно, что есть феномены, в отношении которых нужно устранить разделение естественно-научной перспективы и перспективы жизненного мира. При этом речь идет не о чисто теоретической проблеме, а о ничуть не меньшем, как понима-



нии условий для возможности самой реализации жизни. «Действительное совпадение внутренней и внешней сущности в теле принуждает два принципа знания определять их соотношение, исходя из другой точки зрения, а не с точки зрения отдельно находящихся предметов. И здесь, действительно, необходима другая точка зрения, отличная от дополнительного описания одного и того же предмета с “разных сторон”, и которая не вызывала бы вопрос, как в самом бытии могут быть конкретно взаимосвязаны эти абстрактные аспекты. Как раз живое тело, организм, представляет такое самотрансцендирование по обеим сторонам <...> Тело должно описываться в качестве как растянутого и инертного, так и чувствующего и желающего – но ни одно из этих двух описаний не может быть доведено до конца, не нарушая границ другого и не предвосхищая и уничтожая его» [20, с. 37–39].

Чтобы, по меньшей мере, в приближении понять связь тела и души, можно привлечь аналогию из области языка: у слова акустически воспринимаемый звук становится носителем какого-либо значения; у письменного знака воспринимаемая в семантическом отношении линия представляет определенный смысл. Тело столь же сложно отделить от его душевного выражения, сколь сложно выяснить смысл звука. Ни тело не является лишь бессмысленным физическим механизмом, ни смысл не является лишь чисто духовным феноменом. В своем чувственном проявлении тело становится носителем смысла. Исходя из этого, в символическом выражении чувственное и духовное неразделимо связаны друг с другом. Тело и душа, как метко говорит Э. Кассирер, образуют «символическое отношение»: «При соотношении души и тела изначально нет ни внутреннего, ни внешнего, воздействующего или поддающегося воздействию; здесь царит сопряжение, которое не нужно составлять из отдельных элементов, но которое первично является целым, исполненным смысла» [21, с. 117].

Таким образом, сознание «всегда воплощено в тело»: оно обрело человеческий образ. Следуя этому, идентификация человека с телом была бы столь же неверна, как и идентификация с чистым духом. Если бы собственно идентичность, как считал Декарт, основывалась только на духе, то чувственный опыт был бы несущественным; если бы она, напротив, определялась только телом, то было бы невозможно отчуждение от него. Говорить, что человек есть дух, *обладающий* телом, было бы столь же неполно, что и утверждать, что человек *есть* его тело. Речь идет о двух моментах целого, которые входят друг в друга, не будучи идентичными. Исходя из этого, понятие личности может основываться не только на ментальных актах и генетическом коде как их

эмпирическом базисе. Как медиум выражения тело есть внешнее внутреннего, которое проявляется через него. В нем находится личность в своем осознанном и неосознанном состоянии. Поэтому личность ни в коем случае не ограничена до-рациональной формой выражения. К ее идентичности относится и своего рода способ «осознания тела» («Leibbewusstsein»).

Перевод с немецкого Л. И. Тетюева

Список литературы

1. Kipke R. Mensch und Person. Der Begriff der Person in der Bioethik und die Frage nach dem Lebensrecht aller Menschen. Berlin, 2001. 118 s.
2. Singer P. Praktische Ethik. Stuttgart, 1994. 487 s.
3. Brüntrup G. Das Leib-Seele-Problem. Stuttgart, 1996. 160 s.
4. Quante M. Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip biomedizinischer Ethik. Frankfurt/M, 2002. 371 s.
5. Mutschler H.-D. Naturphilosophie. Stuttgart, 2002. 205 s.
6. Schaub H. Künstliche Seelen. – Die Modellierung psychischer Prozesse. Widerspruch. 1996. № 29. S. 56–82.
7. Pauen M. Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung. Frankfurt/M, 2004. 272 s.
8. Plessner H. Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie. Stuttgart, 1982. 214 s.
9. Wils J.-P. Person und Leib // J. Hoff – J. in der Schmitzen (Hg.). Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und, Hirntod? – Kriterium. Reinbek, 1994. S. 119–141.
10. Böhme G. Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht. Zug. 2003. 214 s.
11. Merleau-Ponty M. Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin, 1966. 535 s.
12. Bauer J. Das Gedächtnis des Körpers. Wie Beziehungen und Lebensstile unsere Gene steuern. Zürich, 2005. 265 s.
13. Stein E. Der Aufbau der menschlichen Person / Freiburg. i. Br., 1994. 172 s.
14. Allende I. Paula. Frankfurt/M, 1995. 487 s.
15. Roth G. Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen. Frankfurt/M, 1994. 383 s.
16. Maturana H. Biologie der Realität. Frankfurt/M, 1998. 390 s.
17. Cassirer E. Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Frankfurt/M, 1990.
18. Kather R. Person. Die Begründung menschlicher Identität. Darmstadt, 2007. 240 s.
19. Kather R. Die Wiederentdeckung der Natur. Naturphilosophie im Zeichen der ökologischen Krise. Darmstadt, 2012. 283 s.
20. Jonas H. Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Frankfurt/M ; Leipzig, 1994. 407 s.
21. Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. Bd. III. Darmstadt, 1990. 598 s.



The Relation of Body and Mind – a Fundamental Issue concerning Human Identity

R. Kather

Universität Freiburg i.Br., Deutschland
 Werthmannplatz, 3, 79085 Freiburg, Germany
 E-mail: regine.kather@philosophie.uni-freiburg.de

The actual debate on human identity is dominated by a one-sided definition of person: It focuses on rationality, language and consciousness of time, in brief on self-consciousness. The relevance of the body is constrained to its physiological functions. Yet as lived body it is also an expression of the inner life, of feelings, emotions and mental acts. As expression of the variety of intentional acts the relation of body and mind can be defined as a symbolic relation, as Ernst Cassirer, an important representative of neo-Kantianism, argues. By means of the bodily expression the inner life can be observed by fellow humans and the higher animals who can respond to its meaning by their own actions. Therefore the bodily expression of intentional acts is the necessary condition of intersubjectivity which embraces concrete actions, speech and emotions. The lived body is not the means of communication but its medium. Due to the bodily expression of intentional acts humans are not only essentially related to fellow humans, the relation to nature changes, too. As unity of body and mind persons are related essentially to fellow humans and to the whole range of nature. If human integrity has to be preserved, ethics must also deal with these relations.

Key words: self-consciousness, body and especially lived body, symbolic relation, intersubjectivity, nature, ethics.

References

1. Kipke R. *Mensch und Person. Der Begriff der Person in der Bioethik und die Frage nach dem Lebensrecht aller Menschen* (Humans and Person. The Concept of Person in Bioethics and the Right to Live of all Humans). Berlin, 2001. 118 p.
2. Singer P. *Praktische Ethik* (Practical Ethics). Stuttgart, 1994. 487 p.
3. Brüntrup G. *Das Leib-Seele-Problem* (The Problem of Body and Mind). Stuttgart, 1996, 160 p.
4. Quante M. *Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip biomedizinischer Ethik* (The Life of the Person and the Death of Humans. Personal Identity as Principle of Bioethics). Frankfurt/M, 2002. 371 p.
5. Mutschler H.-D. *Naturphilosophie* (Philosophy of Nature). Stuttgart, 2002. 205 p.
6. Schaub H. Künstliche Seelen. Die Modellierung psychischer Prozesse (Artificial Souls. The Technical Simulation of Psychic Processes). *Widerspruch*, 1996, no. 29, pp. 56–82.
7. Pauen M. *Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung*. (Freedom as an Illusion? Possible and Impossible Implications of Neuroscience). Frankfurt/M, 2004. 272 p.
8. Plessner H. *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie* (A Change of the viewpoint. Aspects of a Philosophical Anthropology). Stuttgart, 1982. 214 p.
9. Wils J.-P. Person und Leib (Person and the Lived Body). J. Hoff – J. in der Schmitten (Hg.). *Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und ‚Hirntod‘- Kriterium* (The Definition of Human Death. Organ Transplant and the Criterion of the Brain Death). Reinbek, 1994. Pp. 119–141p.
10. Böhme G. *Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht* (The Lived Body as challenge. Philosophy of the Lived Body in pragmatistical Respect). Zug, 2003. 402 p.
11. Merleau-Ponty M. *Phänomenologie der Wahrnehmung* (Phenomenology of Perception). Berlin, 1966. 535 p.
12. Bauer J. *Das Gedächtnis des Körpers. Wie Beziehungen und Lebensstile unsere Gene steuern* (The Memory of the Body. How Relations and Lifestyle steer our Genes). Zürich, 2005. 265 p.
13. Stein E. *Der Aufbau der menschlichen Person* (The Constitution of the Human Person) Freiburg. i. Br., 1994. 172 p.
14. Allende I. *Paula*. Frankfurt/M, 1995. 487 p.
15. Roth G. *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen* (The Brain and its Reality. Cognitive Neurobiology and its Philosophical Implications). Frankfurt/M, 1994. 383 p.
16. Maturana H. *Biologie der Realität* (Biology of Reality). Frankfurt/M, 1998. 390 p.
17. Cassirer E. *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur* (An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture). Frankfurt/M, 1990. 381 p.
18. Kather R. *Person. Die Begründung menschlicher Identität* (Person. The Foundation of Human Identity). Darmstadt, 2007. 240 p.
19. Kather R. *Die Wiederentdeckung der Natur. Naturphilosophie im Zeichen der ökologischen Krise* (The Rediscovery of Nature. Philosophy of Nature and the Ecological Crisis). Darmstadt, 2012. 283 p.
20. Jonas H. *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie* (The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology). Frankfurt/M; Leipzig, 1994. 407 p.
21. Cassirer E. *Philosophie der symbolischen Formen* (The Philosophy of Symbolic Forms). Darmstadt, 1990. Bd. III. 598 p.