



- prostranstvenno-vremennogo kontinuumu sotsialnoy evolyutsii* (The Subject in the Time of Social Existence: Historical Realization of Social Evolution's Space-Time Continuum). Moscow, 2006, pp. 569–586.
12. Woods A. *The Use and Function of Altered States of Consciousness within Dance/Movement Therapy: A Thesis for the degree of Master of Arts*. Philadelphia, 2009. 128 p.
 13. Spivak D. L. *Izmenennyye sostoyaniya soznaniya: psikhologiya i lingvistika* (Altered States of Consciousness: Psychology and Linguistics). St. Petersburg, 2000. 296 p.
 14. Spivak D. L. *Matritsy: pyataya proza? (Filologiya izmenennykh sostoyaniy soznaniya) (The Matrixes: Fifth Prose? (Philology of Altered States of Consciousness))* *Rodnik* (The Spring), 1990, no. 9, pp. 15–19.
 15. Rossokhin A. V. *Refleksiya i vnutrennyy dialog v izmenennykh sostoyaniyakh soznaniya: Intersoznaniye v psikhooanalize* (Reflection and Inner Dialog in Altered States of Consciousness: Inter-Consciousness in Psychoanalysis). Moscow, 2010. 304 p.
 16. James W. *The Varieties of Religious Experience*. Lexington, KY, 2009, 284 p. (Russ. ed.: Dzheymz U. *Mnogoobraziye religioznogo opyta*. Moscow, 1993. 432 p.).
 17. Grof S., Grof C. Epilogue: Spiritual Critical Situation and The Global Crisis. *Spiritual Emergency: When Personal Transformation Becomes a Crisis*. Los Angeles, 1989, p. 233–235. (Russ. ed.: Grof S., Grof K. *Epilog: Dukhovnyye kriticheskiye situatsii i globalnyy krizis* *Dukhovnyy krizis: Kogda preobrazovaniye lichnosti stanovitsya krizisom*. Moscow, 2003, pp. 357–360).

УДК 111

СОТНОШЕНИЕ ТЕЛА И ДУХА – КЛЮЧ К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

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

(Окончание. Начало в № 2 за 2013 г.)



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 в настоящее время доминирующего одностороннего определения личности через *самосознание*; тело имеет значение только благодаря его биологическим функциям. В контексте неокантианской философии Эрнста 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*. *Этика* должна учитывать и эти аспекты, чтобы защитить целостность и неприкосновенность личностной жизни человека.

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

III. Одухотворенное тело как основа интерсубъективности

Представитель естествознания мог бы, естественно, все еще попытаться объяснить мимическое выражение разного рода состояний чувств и движений рук и ног, включая те, которые проявляются как поведение и как действие, вызванное нейронными, а тем самым электрохимическими процессами. Тест на способность

выполнять физиологические функции, например, в состоянии ли еще данное лицо с определенным заболеванием взять в руки стакан, и какое-либо действие, для понимания которого решающей является целенаправленность, анализировались бы по той же схеме категорий. Направленность ограничивалась бы исходной каузальной связью.

Однако в этом случае понятие выражения было бы уменьшено на решающую размерность: когда направленность выражается посредством тела, то она воспринимается и *Другими*, и понимается в своем значении. Движение выражения самого себя, следовательно, только первый, решающий шаг к отношению с другими. При этом мы делаем вывод не по истечении какого-то периода времени, а по аналогии, – от, прежде всего, пространственно-вещественного существования тела по отношению к духу, упрятанному в нем «как в коробочке» и доступному лишь интимно собственной внутренней жизни. Не физически определяемая частота голоса, а значение слов есть основа беседы. Когда мы встречаем друга, мы интерпретируем движение его руки как приветствие, на которое мы отвечаем, а не как угрожающий жест, которому мы противодействуем. Даже язык сообщается телом путем сказанного слова, которое становится слышно, путем написанного,



которое становится видимым, или, в случае языка глухонемых – путем жестов руками и пальцами. Не физиология тела, а только смысл выражения посредством тела решает, как мы ведем себя по отношению к своему визави. «Смысл жестов дан не просто так, он хочет быть понятым, активно определяться <...> Коммуникация, понимание жестов основывается на взаимном соответствии моей направленности и жестов Других, моих жестов и жестов в поведении другой проявляющейся направленности» [1, с. 219]. Только через способность выражаться символами посредством тела люди могут общаться друг с другом. Поэтому и диалог невозможно ограничить до логически сформулированного, ментального содержания или чисто рациональных аргументов; понимаются всегда и жесты, и взгляды, сопровождающие слова. И высказываемое ими не обязательно должно совпадать с высказываемыми словами. Таким образом, на способности выражения символами основывается и возможность осознано или неосознано вводить в заблуждение Другого. Тогда тело получает выражение, не соответствующее внутреннему состоянию. Поэтому тело никогда не является лишь телом для меня, а всегда является телом, находящимся в связи с другими, и фундаментальным условием возможности коммуникации.

Естественно, нельзя ограничивать общение обменом определенным содержанием. Вместе с выражением символами всегда сообщается и специфическая целенаправленность субъекта, его манера смотреть на мир. Исходя из этого, в символике тела также воспринимается и присутствие другого лица. Жан-Поль Сартр впечатляюще показал в своем анализе взгляда, что через содержащуюся в нем направленность раскрывается присутствие другого и существенный аспект собственной направленности [2, с. 338–463]. Если бы, говорит Сартр, можно было обращаться с другим, как с какой-либо вещью, тогда его можно было бы описать лишь понятиями, которые используются в отношении неживых (неодушевленных) вещей: он, например, удален от стульев на расстояние двух метров, оказывал бы определенное давление на пол и излучал бы определенную температуру. Хотя у него, например, есть глаза, на которые попадают световые лучи, он ничего бы не понимал в отношении мира. Он открылся не тому, кто фотографически точно отображает его во всей его реальности, а тому, для кого вещи проявляются в своих качественных параметрах и в своем значении. Однако для стороннего наблюдателя определяемо только то, что вещи определенным образом обращаются к другому (человеку). Хотя мы знаем, что и он видит зелень травы и может даже рассчитать угол, под которым свет падает в его глаза, но мы не знаем, как он это видит и какое значение это имеет для его переживания и его интереса.

При этом он может смотреть не только на вещи, но и на какого-нибудь человека. Если на человека упадет взгляд другого человека, то первый чувствует буквально собственным телом (на собственной шкуре. – *пер.*) присутствие другого сознания. Невозможно внутренне дистанцироваться от своего тела и успокаивать себя тем, что взгляд другого падает только на внешнюю оболочку, «телесную машину», но не на самого тебя как личность. Во взгляде Другого тело проявляется как факт собственной идентичности. Исходя из этого, функционально физическое бытие тела, которое (бытие) можно анализировать с естественно-научной точки зрения, не идентично с чувственным присутствием тела, которое чувствует себя затронутым намеренностью постороннего сознания.

Одновременно с этим и присутствие Другого посредством его взгляда становится непрерываемой достоверностью: взгляд является не взглядом «ниоткуда», а взглядом «кого-то». В то время как глаза можно описать с естественно-научной точки зрения как зрительные органы, действие взгляда можно понять только на основании намеренности, которая в нем проявляется. Но поскольку ее невозможно научно «овеществить», то она подтверждает присутствие Другого, для которого, как и для собственного сознания, намеренность является определяющей. «Взгляд Другого скрывает его глаза, он, как кажется, находится *перед ними*. Этот обман происходит от того, что глаза как предметы моего восприятия пребывают на определенном расстоянии, которое раскрывается от меня к ним <...> в то время как взгляд без расстояния покоится на мне. Я не могу рассматривать взгляд, который Другой бросает на меня, как возможную демонстрацию его объективного бытия. Связь, которую я называю “рассматриваться Другим”, представляет собой необратимый факт, который нельзя вывести ни от Другого как Объект, ни от меня как Субъект» [2, с. 343–345].

Даже не делая выводов относительно структуры интерсубъективности, которую Сартр выводит из анализа взгляда, можно сказать: для развития собственной намеренности недостаточно идентификации с собственными интересами. Личностью человек никогда не становится только через самого себя или через отношение к вещам, системам и функциям. Перспективе рассматривания первого лица первично соответствует перспектива рассматривания второго лица, не «Он», «Она» или «Оно», а «Ты». Только через обмен обращения и ответа человек начинает осознавать самого себя. Он мог бы совершенно не понимать себя как некое «Я», если бы он не был постоянно соотносен с другим человеком как какое-либо «Ты». Развитие сознания, языка и соучастия, а вместе с этим и способности артикулировать свои интересы происходит только в живом обмене с другими лицами. Исходя из этого, условие возможности индивидуального сознания есть встреча с другим,



чужим сознанием. Человек, как ясно показывают Мартин Бубер и Карл Ясперс, только при понятии «Ты» становится понятием «Я». «Я только в коммуникации с Другим. Таким образом, одно единственное, изолированное сознание было бы без передачи сообщения, без вопроса и ответа без самосознания. Оно должно узнавать себя в другом «Я». В коммуникации, через которую я вижу себя затронутым, Другой есть только *этот* незаменимый Другой» [3, с. 50, 55; 4, с. 70, 80].

Поэтому то, что есть Другой, мы знаем не только через проведение аналогии от себя к другим, подобно выглядящим существам. Это с точностью до наоборот: уже о себе самих мы знаем только на основании связи с ними. Таким образом, какая-либо личность никогда не может пониматься как изолированная, относящаяся только к самой себе сущность, которая только сложными окольными путями приходит к результату, что она в этом мире не одна. Личности находятся в существенной степени в связи с другими личностями. Как формулирует Макмаррей, «личность может существовать только тогда, когда их, по меньшей мере, две» [5, с. 162].

В *этическом* отношении основание идентичности предполагается в диалогической связи с Другими: знать себя вообще как данного человека, которого невозможно перепутать с кем-либо, и постоять за себя перед лицом Другого. Способности видеть себя как «Я» соответствует способность распознавать и признавать другого человека как персональное визави. Исходя из этого, мы ответственны одновременно перед собой и Другим. Уметь преподнести себя и выслушивать Другого есть две стороны одного движения. «“Ты”, – как пишет Фердинанд Эбнер, – это “возможность обращения” в Другом, и она также относится к сущности личности как возможность высказаться, в которой так же дано “Я”» [6, с. 17]. Из взаимного признания личностей можно вывести и обязанности.

Признание других личностей приобретает значение, естественно, не только с пробуждающимся самосознанием. Так как нельзя отделить друг от друга телесно-физическое и душевно-духовное развитие, то собственная биография развивается с самого начала в связи с Другими. Уже отдельная клетка обладает зачаточной чувствительностью к раздражителям, которой нет у какого-либо кристалла. С образованием и переплетением нервных клеток уже очень рано в лоне материнского тела у ребёнка появляется способность к зачаточным ощущениям, которые все более дифференцируются. Они опять же вызывают при обратной связи сплетение нервных клеток в развивающемся мозге. При этом первое, что чувствует дитя в материнском теле, это «тело Другого» [1, с. 400] с чувствами и поведением. Таким образом, функционально физическое тело, как и эмоциональные влияния, которым дитя под-

вергается в данной жизненной фазе, оказываются подсознательно и на взрослого. Даже не приходя на память осознанно, позднее они воздействуют на качество переживания и оценку событий. Участвуя в определении всех последующих жизненных решений, они становятся неотъемлемой частью осознанной биографии. Поэтому история личности начинается не с разрыва пуповины при рождении или с развитием осознания своего «Я» на втором году жизни. Она начинается гораздо раньше, в какой-то момент в материнском теле.

Если собственная идентичность в существенной степени определяется и из связи с Другими, то она уже опирается не только на то, что даже для *одного* является существующим в настоящий момент. Другие могут напоминать *ему* о событиях, которые забылись, и свидетельствовать о случаях поведения, которые *им самим* (еще) не были осознаны. Возможность выступления в качестве свидетеля, известная из юридической сферы, имеет не только личностные, но и правовые последствия, которые подчеркивал еще Лейбниц против Локка.

«Если болезнь такого рода вызвала прерывание периода нахождения в сознании настолько, что я не знаю, как я пришел в существующее состояние, хотя я мог бы вспомнить о более отдаленных вещах, то провал в моей памяти могло бы заполнить свидетельское показание. На основании этого свидетельского показания меня можно было бы даже наказать, если бы я в тот период времени преднамеренно совершил что-либо худое, о котором я вскоре забыл бы вследствие этой болезни. И если я забыл бы все предыдущие вещи и был бы вынужден учиться всему заново вплоть до своего имени и вплоть до чтения и письма, то, тем не менее, я всегда мог бы узнать от других о моей прошедшей жизни в моем предшествующем состоянии, как я сохранил свои права, даже если это было бы обязательно, разделиться на две личности и стать наследником себя самого» [7, с. 407–409; 8].

В случае длительного бессознательного состояния не обязательно самому выяснять вопросы «своего унаследования себя самого». Кроме того, диалогическая размерность собственной идентичности включает в себя то, что мы видим себя ответственными за Других как раз тогда, когда они не могут принимать решения самостоятельно.

Привязанность к телу имеет, естественно, две стороны: с одной стороны, тело – это существенная основа коммуникации, с другой стороны, оно делает человека ранимым не только с телесной точки зрения, но и с точки зрения душевной (ср.: в особенности Г. Бёме [9]). Это подтверждает и повседневный опыт: то, что человек «заходит слишком далеко», следует понимать не только в переносном смысле, но и в буквальном. Если кто-либо переступает определенный пространственный порог, у другого возникает неприятное ощущение. Взгляды фиксируют и вызывают чувство, как будто человек оказался в беспомощном



состоянии. Человека может разрушить не только насилие через тело, но и намерение, присутствующее в определенных действиях. Последнее лишает его того, что делает его человеком: как предмет чужой воли он теряет уважение к самому себе: он ломается.

Эта беззащитность является, естественно, лишь оборотной стороной возможности утешить объятиями, передать чувство защищенности и тепло, обменяться нежностью и любовью. Любят не гены или мозг, а лицо, и лицо со своим особым выражением и его жизненной историей; оно обращается к кому-то и пробуждает интерес, сочувствие или же отвращение. Невозможно отрицать и значение телесно-физического контакта для детей, который способствует у них развитию чувства самого себя. В этой связи и тело никогда не было и не будет, в первую очередь, способным к функционированию в качестве организма, который когда-либо воспринимался и Другими. Тело с самого начала есть тело *вместе с Другими*.

IV. Философские и этические импликации и перспективы

В конце концов, с отношением тела и души меняется и отношение к окружающему миру. Посредством своего тела любая личность является неотъемлемой частью природы, в которой она участвует на основании квалифицированных перцепций, через восприятие цветовых оттенков и запахов, боли и приятного самочувствия.

Но нельзя ли столь же хорошо понимать мир без чувственных качеств? Апории, к которым ведет эта попытка объяснить весь мир при помощи естественно-научных теорий, подтверждает многократно дискутируемый эксперимент мысли: следует представить себе определенную личность по имени Мэри, которая с рождения не имела доступа к внешнему миру. Посредством современных технологий по переработке информации она могла бы обрести все мыслимые теории о мире. Но если бы у нее однажды появилась возможность увидеть мир во всем многообразии его цветовых оттенков и форм, узнала бы она что-то принципиально новое? Может быть, расширился бы не только ее интеллектуальный горизонт, но и ее жизнь чувств, и изменилось ли бы ее отношение к миру?

В отличие от гомогенного, с одинаковыми формами пространства физики, переживаемое пространство классифицируется через чувственные качества. Они, естественно, являются не только производными собственного сознания, хотя природу стоило бы описывать как взаимосвязь, строго подчиняющуюся природным законам. Они порождаются из особого отношения существующих живых людей к своему окружающему миру, который, в свою очередь, образуется из множества живых существ. Если смотреть на человека как на продукт эволюции, тогда уже в природе без существования в ней человека должны быть историче-

ски предшествующие формы его возможностей выражения. Тогда сфера *Живущего* проявляется как поле образов выражения, в которых, пусть в зачаточном состоянии, существуют качества и значения, которые обладают вещью для других живых существ. Исходя из этого, речь о языке природы не является ни простой метафорой, ни антропоморфизмом. Она основывается на признании подчеркнутого Дарвином положения, что с эволюцией жизни произошла и эволюция внутреннего мира [10, с. 11–33].

«В громком возмущении по поводу оскорбления, которое нанесло достоинству человека учение о животном происхождении, было упущено, что по тому же принципу всему царству жизни было что-то возвращено от его достоинства. Если человек состоит в родстве с животными, то тогда и животные состоят в родстве с человеком и, соответственно, являются в определенной степени носителями той внутренней сущности, которую человек <...> осознал в самом себе <...> Но если внутренняя сущность совпадает с жизнью, то тогда <...> интерпретация одними понятиями внешней сущности не может быть достаточной» [10, с. 17]).

Под этой предпосылкой человек на основании своего генетического родства с другими живыми существами может понимать их выражение, по меньшей мере, в пределах определенных границ. Благодаря этому становится возможной межвидовая коммуникация между живыми существами [11, с. 41], в особенности между животными и людьми, и одними и другими животными.

Малоизвестно то, что уже Дарвин из родства человека и животного сделал и этические выводы: «Идея гуманности, кажется, все больше развивается при всевозрастающем рафинировании и расширении нашего благополучия, пока она не достигнет своего пика с распространением его на все чувствующие существа» [11, с. 41].

Уже у животных, – как в связи с этим по праву подчеркивал еще Гердер, – есть язык, на котором они членораздельно общаются, чтобы подавать сообщения и другим живым существам. Исходя из этого, измененная концепция личности является и основой для философии природы, в которой функционально физическое тело невозможно ограничить научно-физическим пониманием.

В том числе и при встрече с нечеловеческой природой люди еще раз знакомятся с собой с новой стороны. В отличие от социального мира, устройство природы не является творением человека. Понимая самого себя на основе отношения к ней, человек мерит себя масштабом, который основывается не только на консенсусе. Благодаря этому он учится в соответствии со своими возможностями и пределами лучше себя оценивать. Таким образом, возникает и этически релевантный вопрос: имеет ли природа в своем собственном бытии определенную собственную значимость, к которой следует относиться с уважением?



И на вопрос «Существуют ли нечеловеческие личности?» можно ответить несколько иначе, чем представляет это Петер Зингер. Благодаря эмпирическим исследованиям с шимпанзе уже документально зафиксировано, что, по меньшей мере, они достигают состояния сознания двух-четырёхлетнего человеческого ребенка. Шимпанзе узнают свое тело в зеркале; они заучивают несколько сотен слов, очевидно, понимают их смысл и могут изобретать новые слова; они используют, изобретают и передают друга от друга простые инструменты и уже могут целенаправленно вводить в заблуждение своих соплеменников. В том числе и бонобо, карликовые шимпанзе, которые в ряду эволюции предков, предположительно, стоят к человеку ближе всех, орангутанги и, возможно, некоторые виды китов обнаруживают манеры поведения, которые мы в иных ситуациях наблюдаем только у человеческих личностей.

Исходя из этого, было бы неверно связывать право на жизнь только с принадлежностью к виду «человек» и тем самым с биологическими механизмами, а духовные способности – не замечать [12, с. 264].

«Права личности – это права человека. И если в универсуме обнаружатся другие природные виды, которые живы, обладают чувствующей внутренней сущностью и взрослые экземпляры которых часто обладают рациональностью и самосознанием, тогда мы должны бы также признать личностями не только их, но и все экземпляры этого вида» [12, с. 264].

Естественно, ожидание, что *человеческие* и *нечеловеческие* личности совершенно равны по своим духовным свойствам, на данный момент воспринимаются в литературе как неверные, если в качестве фактора личностной идентичности рассматривать функционально физическую конституцию тела, т.е. вполне могли бы быть и нечеловеческие личности, которые, естественно, в каком-либо отношении обладали бы и несколько другими формами выражения.

Подведем итоги: если рассматривать тело в перспективе третьего и первого лица, как способный функционировать физиологический организм и как символическое выражение чувств и намерений, понимание личности меняется принципиально. Личность должна рассматриваться как единство тела и духа, она посредством своего

тела в существенной степени связана с другими личностями и с нечеловеческой природой. Как выражение внутреннего мира тело становится средой коммуникации и квалифицированной формой раскрытия мира. Таким образом, уважение к Другому относится не только к осознанно артикулируемым интересам и социальным функциям, но и к его целостности относительно тела. К этому относится *притязание* не только на защиту от медицинских экспериментов, пыток и жестокого обращения, но и на заботу о такой окружающей среде, которая позволит человеку выжить и помимо того вести качественно хорошую жизнь. Поскольку тело связывает человека как с устройством природы, так и со сферой культуры, он в ответе и за первое, и за второе.

Перевод с нем. Л. И. Тетюева

Список литературы

1. Merleau-Ponty M. Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin, 1966. 535 s.
2. Sartre J.-P. Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Reinbek b. Hamburg, 1962. 785 s.
3. Jaspers K. Philosophie II: Existenzerhellung. Berlin/Heidelberg ; N.Y., 1973. 440 s.
4. Bauer J. Das Gedächtnis des Körpers. Wie Beziehungen und Lebensstile unsere Gene steuern. Zürich, 2005. 272 s.
5. Hick J. Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod. München, 1996. 462 s.
6. Ebner F. Das Wort und die geistigen Realitäten. Frankfurt/M., 1980. 293 s.
7. Leibniz G. W. Von den Ideen 27 § 9 // Philosophische Schriften in 3 Bd. Darmstadt, 1985. Bd. 3. 703 s.
8. Locke J. Über den menschlichen Verstand : in 2 Bd. Buch. Über die Ideen, Hamburg, 1988. 484 s.
9. Böhme G. Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht. Zug, 2003. 402 s.
10. Jonas H. Evolution und Freiheit // Jonas H. Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen. Frankfurt/M. ; Leipzig, 1992. 256 s.
11. Darwin C. Ursprung und Entwicklung der moralischen Gefühle // Bayertz K. (Hg.) Evolution und Ethik. Stuttgart, 1993. S. 37–48.
12. Spaemann R. Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'. Stuttgart, 1998. 275 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. Merleau-Ponty M. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. (Phenomenology of Perception). Berlin, 1966. 535 s.
2. Sartre J.-P. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. (Being and Nothing. An Essay on Phenomenological Ontology). Reinbek b. Hamburg, 1962. 785 s.
3. Jaspers K. *Philosophie II: Existenzhellung*. (Philosophy II: On Human Existence). Berlin; Heidelberg; New York, 1973. 440 s.
4. Bauer J. *Das Gedächtnis des Körpers. Wie Beziehungen und Lebensstile unsere Gene steuern*. Zürich, 2005. 272 s.
5. Hick J. *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*. (An interpretation of religion: humanity's varied response to the transcendent.). München, 1996. 462 s.
6. Ebner F. *Das Wort und die geistigen Realitäten*. (The Word of God and the Spiritual Reality). Frankfurt/M, 1980. 293 s.
7. Leibniz G. W. Von den Ideen 27 § 9. *Philosophische Schriften* : in 3 Bd. (Philosophical Writings in 3 vol. Bd. 3.1/2). Darmstadt, 1985, pp. 407–409.
8. Locke J.: *Über den menschlichen Verstand*, (Essay on Human Understanding) : in 2 vol. Vol. 2. *Über die Ideen*. Hamburg, 1988. 484 s.
9. Böhme G. Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht (The Lived Body as challenge. Philosophy of the Lived Body in pragmatical Respect.) Zug, 2003. 402 s.
10. Jonas H. Evolution und Freiheit (Evolution and Freedom). Jonas H. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. (Philosophical Inquiries and Metaphysical Assumptions). Frankfurt/M; Leipzig, 1992, pp. 11–33.
11. Darwin C. *Ursprung und Entwicklung der moralischen Gefühle* (The Origin and the Evolution of Moral Feelings). Bayertz K. (Hg.) *Evolution und Ethik* (Evolution and Ethics). Stuttgart, 1993, pp. 37–48.
12. Spaemann R. *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'* (On Persons. Essay on the Difference between 'something' and 'somebody'). Stuttgart, 1998. 275 s.

УДК 101.1:316

ДИАДА «ИДЕНТИЧНОСТЬ—ОТЧУЖДЕНИЕ» В СИНТАГМЕ К. МАРКСА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

А. С. Краснов

Краснов Антон Сергеевич – кандидат философских наук, ассистент кафедры общей философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет
E-mail: anton-krasnov1987@yandex.ru



В статье рассматриваются актуальные проблемы осмысления феномена идентичности в диалектической связи с феноменом отчуждения в западноевропейской философской традиции. Особое внимание уделяется артикуляции идентичности и отчуждения в единую диаду К. Марксом. Предпринята попытка в свете марксистских представлений раскрыть содержание диады «идентичность—отчуждение» применительно к человеческому бытию в условиях современного капиталистического общества. Представляется, что в реалиях современного капитализма процесс самоотчуждения не минует никого. Отчуждению и утрате собственной идентичности в равной мере подвластны как пролетариат, так и буржуазия. Отмечается, что современный капитализм продуцирует новую форму идентичности – «негативную идентичность».

Ключевые слова: идентичность, отчуждение, Гегель, Маркс, Энгельс, капитализм, пролетариат.

Феномен идентичности и тесно связанные с ним процессы идентификации и самоидентификации – как в условиях современной капиталистической социальной реальности, так и в поле субъектного становления и самопознания индивида, обретения им своей самости – не являются новацией и известны философии со времён античности. За столь продолжительную историю своего существования категория «идентичность» тесно коррелировала с категориями «тождество» и «самосознание», образуя с ними единое когнитивное пространство философской рефлексии.

Изначально категория «идентичности» использовалась Аристотелем в артикуляции «тождество», которое сам Стагирит наделял он-