

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 159.923.2 + 159.937.54 + 115 + 116

О. М. Мухутдинов

ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ САМОСОЗНАНИЯ

Диалектическая история самосознания является исследованием становления практического понятия самосознания в «Феноменологии духа» Гегеля. В этом становлении самосознание проходит три стадии развития. Первая стадия представляет формальное единство самосознания. Вторая стадия показывает присущее самосознанию движение. Третья стадия устанавливает отношение самосознания к другому самосознанию.

К л ю ч е в ы е с л о в а: сознание, самосознание, стремление, жизнь, движение.

Самосознание «Я мыслю», сопровождающее все мои представления, является высшим принципом в системе теоретического познания. В качестве синтетического единства апперцепции это самосознание является основанием всей системы трансцендентальной философии и определяется как условие возможности конституции не только предметов опыта, но также и мира как универсального горизонта взаимосвязи предметов опыта по законам рассудка. Спонтанность апперцепции имеет характер «чистого сознания деятельности, которая составляет мышление и относится к логике (системе правил рассудка)» [4, 372]. Благодаря априорному синтетическому единству трансцендентальной личности становятся возможными синтетическое единство переживаний эмпирической личности, а вместе с ним — единство опыта.

Трансцендентальное единство апперцепции «Я мыслю» связано с представлением о способности теоретического познания. Эта способность — свободная возможность существования разумных существ. Идея свободы оказывается краеугольным камнем для систем теоретического и практического разума. Основанием единства практического существования в мире является моральная личность, т. е. способность определять волю к поступку посредством одного только разума. Моральная личность представляет собой самосознание, возникающее на основании уважения к моральному закону, а с онтологической точки зрения — на основании конституируемой посредством морального закона открытости в отношении универсального горизонта всемирности человеческого существования.

Так в системе критики разума возникают два центра отношения к действительности, а именно — теоретическое и практическое единство самосознания. При этом вопрос о взаимосвязи трансцендентального единства апперцепции «Я мыслю» и феномена моральной личности у Канта не ставится. В результате возникает принципиальная проблема внутреннего единства систем чистого теоретического и практического разума, на которую указывают критики Канта. В «Феноменологии духа» Гегель предпринимает попытку радикальной интерпретации системы трансцендентальной философии и вновь поднимает вопрос о сущности самосознания. Анализ феномена самосознания в науке об опыте сознания посвящена эта статья.

Формальное определение самосознания заключается в том, что оно есть сознание о самом себе. Сознание вообще есть способность чувственного представления о действительности окружающего мира: пребывать в сознании — значит иметь возможность представлять предметы действительности в актах чувственного созерцания и восприятия. Опыт сознания становится главной темой «Феноменологии духа» Гегеля. Первоначальный предмет сознания есть «это», существующее «здесь» и «теперь». Тем не менее сознание не довольствуется абстрактной достоверностью представления о всеобщности бытия предмета и в своем движении последовательно рассматривает предмет как вещь, обладающую многими свойствами, как «бытие-в-себе», которое обнаруживает себя в «бытии-для-иного», как игру сил, посредством которой проявляется внутренняя сверхчувственная сущность предмета, и как царство законов, которому эта сущность подчинена. В этом движении сознание логически конструирует предмет. При этом предмет уже не рассматривается в качестве противостоящего сознанию статического единства. То, что здесь называется предметом (*der Gegenstand*), на деле оказывается возникающим динамическим единством (*der Entstand*). Сам предмет становится движением знания. Принципы существования предмета оказываются тождественными принципам деятельности самого сознания. В акте логического конструирования предмета сознание обнаруживает само себя. В силу этого сознание становится самосознанием. «Истина сознания есть самосознание, и это последнее есть основание сознания, так что в существовании всякое сознание другого предмета есть самосознание» [3, 233]. Тезис о том, что сознание есть самосознание, носит спекулятивный характер и означает: самосознание есть сущность сознания. То, чем сознание является в действительности, заключается не в его отношении к внешнему миру, а в знании о себе самом как истинном основании достоверности чувственного представления. Процесс становления истины достоверности себя самого разворачивается в диалектической истории самосознания.

Обсуждение диалектической истории самосознания Гегель начинает в своейственной ему манере: «Итак, с самосознанием мы вступаем в родное ему царство истины»¹ [2, 93]. Под царством истины Гегель понимает систему абсолютного знания. Абсолютным называется не зависящее от эмпирического познания знание истины сущего в целом. Субъектом такого знания является дух. Самосознание

¹ Таким же образом в лекциях по истории философии Гегель начинает раздел, посвященный греческой философии: «При упоминании Греции образованный европеец, и в особенности мы, немцы, чувствуем, как будто очутились в родном доме» [1, 187].

становится первой ступенью в движении постигающего себя духа. Познание духа есть самопознание, преодоление отчуждения и возвращение к себе из инобытия. Точно таким же образом осуществляется переход от достоверности сознания чувственно воспринимаемого мира к истине достоверности самосознания: «Но на деле самосознание есть рефлексия из бытия чувственного и воспринимаемого мира и по существу есть возвращение из инобытия» [2, 94].

Здесь необходимо сделать одно замечание, имеющее принципиальное значение для всего рассуждения. В структуре «Феноменологии духа» Гегель последовательно рассматривает понятия сознания и самосознания. На этом основании может возникнуть представление о том, что речь идет о двух различных феноменах. Однако такое представление вряд ли является корректным. Понятие самосознания играет решающую роль уже в главе, посвященной анализу чувственной достоверности. Гегель подчеркивает, что истина чувственной достоверности заключена не в предмете, а в отношении предмета и сознания. Сознание при этом определяется как Я. Таким образом уже на первой, непосредственной, ступени движения абсолютного знания сознание обнаруживает себя в качестве самосознания. Однако понятие самосознания здесь является лишь абстрактным определением в силу того, что достоверность чувственного познания предполагает отношение Я к предмету, а не к самому себе. Я чувственной достоверности есть еще не высвободившееся из инобытия сознание. Момент, когда сознание становится самосознанием, Гегель называет поворотным пунктом: «Лишь в самосознании как понятии духа — поворотный пункт сознания, где оно из красочной видимости чувственного посюстороннего и из пустой тьмы сверхчувственного потустороннего вступает в дневной свет настоящего» [Там же, 99]. Самосознание есть содержательное определение истины сознания.

Сознание есть самосознание. Формальное определение самосознания выражается в простом тезисе: Я есмь Я. Утверждения «Сознание есть самосознание» и «Я есмь Я» являются, по сути, равнозначными. Но если первое положение, очевидно, показывает движение, в котором сознание становится самосознанием, то второе, по видимости, представляет собой лишнюю всякого движения тавтологию, поскольку «единичность знающей саму себя личности еще не является истинной сущностью» [7, 49]. Это видимое противоречие должно быть преодолено движением самого абсолютного знания. Для этого требуется показать, что в формальном понятии самосознания присутствует двойственность, которая не только не позволяет самосознанию оставаться покоящимся единством, но, напротив, является условием его развития. Эта двойственность заключается в том, что, с одной стороны, самосознание в качестве сознания есть отношение к инобытию предметного мира, а с другой, в качестве самосознания в собственном смысле слова, оно есть стремление² к возвращению

² В «Феноменологии духа» Гегель использует понятие «die Begierde». Шпет переводит это понятие как «вожделение». Такая интерпретация не является однозначной в силу того, что понятие вожделения обладает специфическим чувственным содержанием. В то же время выражение «die Begierde» служит у Гегеля для обозначения такого духовного по своей сущности движения, в котором самосознание обретает единство с самим собой. Поэтому я предпочитаю использовать здесь нейтральное понятие «стремление». Это замечание ни в коем случае не следует рассматривать в качестве критики замечательного перевода Густава Шпета. Речь идет о трудностях герменевтического порядка. См., к примеру, замечания Х.-Г. Гадамера относительно перевода термина «Begierde» на французский язык посредством понятия «désir» [7, 54].

из инобытия к себе. В первом случае тождественное себе самосознание утрачивает эту тождественность в инобытии, во втором — преодолевает возникшее в нем различие и восстанавливает тождество с самим собой. Так осуществляется движение, в котором тождественное становится нетождественным, а нетождественное — тождественным. Это движение есть жизнь.

Жизнь есть бытие самосознания. Подобным же образом строится рассуждение Канта о задатках человеческой природы в первой части «Религии в пределах только разума». Кант различает три элемента определения человека: животность, человечность и личность. Под животностью (*Tierheit*) в самом широком смысле этого слова здесь следует понимать жизненность, т. е. условие существования живого вообще и вместе с тем условия существования человека как живого существа в частности. Понятие жизненности является необходимым принципом онтологии человеческой природы. Жизненность включает в себя «во-первых, стремление к самосохранению; во-вторых, к продолжению рода своего через влечение к другому полу и к сохранению того, что производится при сочетании с ним; в-третьих, к общности с другими людьми, т. е. влечение к общительности» [5, 96]. Жизненность является естественным, не требующим разума основанием существования моральной личности.

Гегель содержательно воспроизводит эти моменты в рамках выстраиваемой в «Феноменологии духа» онтологии самосознания. Отношение жизни и самосознания рассматривается как отношение бытия и сущего или как отношение простого, лишенного различия единства и единства, «для которого имеется бесконечное единство различий» [2, 95]. При этом жизнь, вне всякого сомнения, уже является определенным бытием в силу того, что самосознание содержит в себе момент качественного различия. Тем не менее определенность этого бытия может быть выражена исключительно метафорически: «Сущность есть бесконечность как снятость всех различий, чистое движение вокруг оси, покой абсолютной бесконечности как абсолютно непокойной бесконечности, сама самостоятельность, в которой растворены различия движения, простая сущность времени, которая в этом равенстве самой себе имеет чистую форму пространства» [Там же]. Метафорический способ изложения становится необходимым, поскольку понятие жизни как бытия самосознания имеет здесь характер всеобщего представления, которое, по всей видимости, еще не дает возможности прийти к однозначной логической дефиниции. Поэтому жизнь есть «простой род» [Там же, 97]. Однако единство жизни не есть простое единство родового понятия, заключающее в своем объеме многообразии видовых определений. Единство жизни следует рассматривать как единство первой причины, лежащей в основании существования составляющих содержание жизни самостоятельных моментов. Поэтому Финк называет жизнь «соединяющим, производяще-порождающим принципом» [6, 173].

Основопологающим определением понятия бытия в «Логике» является становление. Для определения сущности жизни в «Феноменологии» Гегель использует понятие текучести. Жизнь есть «простая текучая субстанция чистого движения» [2, 95]. Эту текучесть жизни Гегель понимает как процесс, в котором осуществляется движение самостоятельных устойчивых образов. Жизнь предстает

в качестве всеобъемлющего потока, заключающего в себе совокупность принадлежащих ей индивидуальных образований. Эти образования суть проявляющиеся и вновь исчезающие в потоке жизни конкретные различия. Отношение таких устойчивых индивидуальных образований к тотальности жизни Гегель называет круговоротом жизни. Этот круговорот представляет собой «развивающееся и свое развитие растворяющее и в этом движении просто сохраняющееся целое» [2, 97].

Сущность являющейся бытием самосознания жизни есть движение. То, бытие чего определяется через движение, не может мыслиться как формальное тавтологическое определение. По этой причине тезис «Я есмь Я» необходимо рассматривать как положение, в котором утверждается действительность перехода от одного самосознания к другому. Я субъекта суждения и Я предиката суждения суть, таким образом, различные определения. Более того, речь идет о движении, в котором сознание приобретает «опыт, показывающий, что есть дух, эта абсолютная субстанция, которая в совершенной свободе и самостоятельности своей противоположности, т. е. различных для себя сущих самосознаний, есть единство их: “я”, которое есть “мы”, и “мы”, которое есть “я”» [Там же, 99]. Момент перехода от тождества индивидуального самосознания к универсальному единству различных самосознаний является одним из самых трудных для понимания и интерпретации. Логический способ построения науки об опыте сознания предполагает, что этот переход должен быть осуществлен путем последовательно развернутой системы дефиниций. Однако на деле выясняется, что Гегель с самого начала представляет феномены сознания и самосознания в качестве всеобщих определений. Это становится очевидным уже в рамках характеристики непосредственного опыта чувственной достоверности: «Я, “этот”, вижу дерево и утверждаю, что дерево это “здесь”; но другой “я” видит дом и утверждает, что “здесь” — это не дерево, а дом» [Там же, 54]. В этом опыте Я уже выступает в качестве всеобщего сознания, в понятии которого заключено действительное отношение одного «Я» к другому «Я». Но в этом случае основанием для представления о всеобщности самосознания является феномен сосуществования-в-мире. Между тем в «Феноменологии духа» Гегель исходит из фактического существования различных самосознаний и уже затем пытается показать, каким образом осуществляется переход от *одного* самосознания к *другому* самосознанию³.

Это логическое движение осуществляется следующим образом. Понятие жизни является всеобщим определением бытия самосознания. Движение жизни осуществляется в процессе перехода от одной устойчивой ее формы к другой. Представление о единстве жизни в этом случае возникает в акте рефлексии,

³ Вопрос о принципах феноменологической конституции феномена существования других людей является «крестом» всякой теории intersубъективности и опирающейся на нее социальной теории. С логической точки зрения местоимение «я» относится к числу выражений, обладающих по своей сущности случайным значением: «Слово *я* называет в каждом конкретном случае иное лицо и всегда делает это посредством нового значения» [9, 82]. С трансцендентально-феноменологической точки зрения существование другого Я становится весьма серьезной проблемой. Для преодоления возникающих в феноменологической теории intersубъективности затруднений Хайдеггер использует онтологическую концепцию сосуществования в мире, ключевая роль в которой отводится аналитике феномена «бытия-друг-с-другом» (*das Miteinandersein*) [8, 86 ff.].

объединяющем представлении о движении различных устойчивых форм в одно понятие. Тем самым жизнь указывает на иное всеобщее определение, «а именно на сознание, для которого она есть в качестве единства или в качестве рода» [2, 97]. Жизнь самосознания, которая «для себя самой есть род» [Там же], определяется как чистое «я». Утверждение самосознания в качестве самостоятельного феномена требует преодоления того, что выступает в качестве противоположной самосознанию самостоятельной сущности. Это означает, что утверждение самостоятельности самосознания связано с негацией естественного бытия, т. е. жизни. В силу того что жизнь составляет основание существования самосознания и всякая попытка преодоления (негации) этого естественного бытия оказывается одновременно его порождением, самосознание, стремящееся к утверждению своей самостоятельности, может достичь цели своего стремления в ином, нежели оно само, самосознании. Поэтому «самосознание есть для самосознания» [Там же, 98].

Так осуществляется диалектическая история самосознания. В движении этой истории самосознание последовательно предстает перед нами в качестве простого формального тождества «Я емь Я», преодолевающего это тождество движения жизни, и в конечном счете во взаимодействии различных самосознаний. Истинной единичного по видимости самосознания «Я» оказывается на деле феномен практического коммуникативного пространства, выраженного в понятии «Мы».

Но это означает, что сущность самосознания определяется не в его теоретическом, а в его практическом понятии. Критика кантовского понятия трансцендентального единства апперцепции, предпринятая отдельными представителями французской феноменологии и их немецкими последователями, не достигает своей цели в силу того, что в представлении «Я мыслю» в принципе не предполагается возможность решения практических (в узком смысле — этических) проблем. Эти проблемы могут быть поставлены исключительно в рамках онтологии практического существования человека в мире, ибо основополагающая задача заключается не в том, чтобы понять феномен самосознания из идеи трансцендентального единства апперцепции, но чтобы понять единство апперцепции из идеи практически действующего самосознания, что означает, в свою очередь, понять единство теоретической и практической деятельности самосознания из идеи свободы.

-
1. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб., 1993.
 2. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб., 1992.
 3. Гегель Г. В. Ф. Философия духа. // Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1974.
 4. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Соч. : в 6 т. Т. 6. М., 1966.
 5. Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.
 6. Fink E. Hegel. Phänomenologische Interpretation der «Phänomenologie des Geistes». Frankfurt a/M., 1977.
 7. Gadamer H.-G. Die Dialektik des Selbstbewußtseins // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 3 : Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger. Tübingen, 1987.
 8. Heidegger M. Einleitung in die Philosophie // Heidegger M. GA. Bd. 27. Frankfurt a/M., 1996.

9. *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Bd. 2, T. 1. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Tübingen, 1980.

Рукопись поступила в редакцию 17 февраля 2017 г.

УДК 1:3 + 177.3 + 316.77

А. В. Миронов

ИСТОРИЯ ДАУНШИФТИНГА В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ XVIII–XIX вв.

В статье рассматривается возникновение идеи дауншифтинга в контексте философской проблемы взаимодействия природы и цивилизации. Акцент делается на выявлении причин противопоставления естественного и социального мира. Исследование включает сравнение религиозного обоснования удаления от мира и философской позиции о пользе уединения. Анализируются учение римских стоиков, теория Ж. Ж. Руссо, практический проект Г. Торо, выдвигающих идею дауншифтинга как ответную реакцию на нарушение общественной коммуникации. Нравственный аспект предлагается в качестве приоритетного варианта при рассмотрении данной проблемы.

К л ю ч е в ы е с л о в а: дауншифтинг, естественный мир, социальная коммуникация, общественное одиночество, нравственный конфликт, природа, прогресс, самореализация.

Феномен дауншифтинга, набирающий популярность в мире (в том числе и в России), можно рассматривать в контексте духовных поисков, затрагивающих фундаментальные основы существования человека. Отречение от возможностей цивилизации и неприятие ее как таковой обусловлены изменением ценностных парадигм, касающихся смысла жизни, саморазвития, реализации личностного потенциала, и трансформируются в качественно новое осознание морали, экономических и социальных отношений, общественной коммуникации. Данная мировоззренческая позиция предполагает разрыв с общепринятыми представлениями о должном (месте проживания, роде занятий, образе жизни), что порождает сложности в установлении социальных контактов, взаимопонимания с согражданами, определении общих значимых целей. Анализ философских предпосылок рассматриваемого явления позволяет выделить универсальные причины его возникновения в различные исторические эпохи, установить преемственность современных тенденций дауншифтинга с подлинными истоками учения о естественной привлекательности природы, сопоставить спектры мнений о предназначении человека. Особый акцент в исследовании делается на взаимосвязи теории и практики в моральных доктринах, актуальной проблематике, содержащей альтернативные способы самоосуществления. Метод историко-сравнительного анализа допускает использование смысловых конструкций, предложенных европейской философией XVIII — начала XIX в., раскрывающих особенности современного восприятия социума как потенциальной угрозы индивидуальному бытию человека.