

## НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИСТОРИИ ПРОБЛЕМЫ «САМОСТИ» В ФИЛОСОФСКОМ КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ

**В данной статье выдвигается авторская концепция поворота, который произошел в понимании проблемы «самости» при переходе от античной и средневековой философии к Новому времени. Самость рассматривается как скоординированное регулирование онтогенетического развития самосознания, а также и как обозначение принципа развития, внутренне присущего личности.**

**Ключевые слова:** самость, идентичность, сущее, существование, категории «Я» и «не-Я», самополагание.

Проблема самоидентификации – одна из граней многообразной и вечной для человечества проблемы самопознания. Этой проблемой издревле занимались выдающиеся представители таких древних наук, как философия и педагогика. Самопознание – критическое обращение к тому, что постигается как собственная самость с целью достичь осознания ее существа. Великий мудрец Гете не даром считал, что при самопознании нужно «смотреть в корень, в суть вещей, в основу». Философы рассматривали самость как гипотетический конструкт, используемый в самых различных значениях, и давали методологический ориентир для истолкований этого понятия. Ведь самость не обозначает психическую инстанцию, а является выражением того, что субъект осознает самого себя и одновременно становится для себя объектом. Следовательно, это понятие предполагает самотождественность личности.

Для философии античности мышление было возможно лишь о том, что существенно и несет в себе начало собственной определенности. Определенность имеет идею, форму; а неопределенно сущее (материя) мыслимо лишь каким-то странным и не вполне законным образом. Иными словами, мыслимо только нечто осмысленное, имеющее собственный смысловой лик, т. е. самость есть то, что в себе есть мысль (как отметил потом Гегель). Но это осмысленное сущее мыслимо постольку, поскольку, будучи мыслью в себе, оно есть не как собственно мысль, а именно как мыслимое, как предмет, как сущее, являющее смысл. Вне своей предметности мысль не существует, а существование вне своей осмысленности немислимо.

Аристотель утверждал, что предметом первой философии является сущее как таковое, а

также его начала и высшие причины. Стагирит провозглашает в качестве основы этой науки принцип противоречия как первое и самое достоверное начало всех наук [1; 125]. Когда Николай Кузанский в диалоге «О Неинном» вопрошает своего собеседника, что в первую очередь позволяет нам знать, то получает ответ: определение [5; 445]. Ссылаясь на тексты Аристотеля, можно отметить, что это общее положение Школы. Аристотель в указанном комментатором месте, в частности, пишет: «И в самом деле, две вещи можно по справедливости приписывать Сократу – доказательства через наведение и общие определениями то и другое касается начала знания» [1; 327–328]. Для него определение выражает сущность вещи. Это проиллюстрировано в 4 книге «Метафизики», где Аристотель спорит с противниками принципа противоречия. Из аристотелевской аргументации явствует, что один из вариантов возражений против принципа противоречия состоял в следующем. Принцип противоречия неверен, поскольку, дав определение вещи, например, «человек есть двуногое живое существо», про бледного человека мы скажем, что это «бледное двуногое живое существо», что означает уже не то же самое, что просто «двуногое живое существо». Таким образом, про одно и то же мы с равным правом можем сказать, что оно в одно и то же время и в одном отношении есть и то, и не то. Аристотель возражает: «И вообще те, кто придерживается этого взгляда, на деле отрицают сущность и суть бытия вещи: им приходится утверждать, что все есть привходящее и что нет бытия человеком или бытия живым существом в собственном смысле» [1; 129]. Мы видим, что Аристотель настаивает на необходимости различать суть бытия вещи, ее сущность, и при-

входящие признаки, для того чтобы дать общее определение. Определение должно выражать лишь сущность, суть бытия вещи.

В греческой философии единое понималось как охватывающее собой многое, присутствующее в каждой из мыслимых сущностей, делающее их собой, самостями, а тем самым – мыслимыми. Аристотель пишет: «Итак, сущее и единое – одно и то же, и природа у них одна. Действительно, одно и то же – «один человек» и «человек», «существующий человек» и «человек», и повторение в речи «он есть один человек» и «он есть человек» не выражает что-то разное. Кроме того, сущность каждой вещи есть «единое» не приводящим образом, и точно так же она по существу своему есть сущее» [1; 120–121]. Таким образом, все мыслимое многообразие сущего охватывается единым, которое (у неоплатоников) оказывается выше сущего, хотя является его единством.

У Николая Кузанского то, что охватывает и определяет собой все, само определяется как *не-иное*. Т. е. оно определено в качестве *отношения с самим собой* (неиное есть не иное что, чем неиное) и именно благодаря этому все иное определено через *отношение* с неиным, которое определяется через самого себя и тем определяет все иное.

Для интеллектуальной парадигмы Николая Кузанского и его последователей, как и для философов Античности, ясно, что, давая словесное выражение сути дела, предмета мысли, мы находимся внутри этой сути дела, – настолько, с его позиции, невозможно мыслить нечто как чисто мыслительный акт, как нечто несущее, не касающееся бытия, верно или неверно. Поэтому ложь – грех против самого бытия вещей, а не просто словесное ухищрение. Она, выражая то, чего нет, впускает в мир ничто, разрушает его. Хотя в убеждении, что определение выражает суть бытия вещи, Кузанец следует традиции, начавшейся еще в Античности, однако у него самоопределение неиноного охватывает и все иное, причем это охватывающее определяется не как собственно единое, а, наоборот, в единстве (как моменте триединства самоопределения неиноного) узнается неиное [5; 195]. Неиное само определено как *отношение* со всем *иным*, им охватываемым. Причем важна особенность этого отношения: все определяется не как единое и не как многое, т. е. не в качестве сущего самого по себе, а именно как иное – т. е. как отношение к

другим вещам, различное умом. Более того – иное существует только потому, что имеет отношение к неиному. Здесь выражает себя различающая сила ума, рефлексии, в этом смысле и именование первоначала как неиноного проистекает из этой различительной определяющей силы – самого ума. Именно в так понимаемом первоначале, т. е. понимаемом исходя из отношения к самому себе, тогда как все прочее мыслится как отношение к другим вещам и существует лишь постольку, поскольку имеет отношение к ценному, мыслимо совпадение противоположностей.

Мыслящий себя ум, по Аристотелю, не может быть совпадением всех противоположностей. Он мыслит себя как чистое, мыслящее лишь себя мышление и потому может быть основанием всякой мыслимости сущего. Но прежде всего ум мыслит как сущее самого себя. Самоопределение у Кузанца никак не может быть поставлено в ряд с иным сущим, поскольку быть – вообще означает иное. Неиное – такое начало, которое, будучи условием и основой определения, т. е. бытия и познания всего сущего, от него радикально отличено как неиное от иного. В неином возможно совпадение противоположностей постольку, поскольку неиное есть *отношение* к самому себе, которое есть ничему не иное.

Аристотель тоже задается вопросом, как мыслимы противоположности, т. е. как они определяются умом в качестве существующих, ведь мы мыслим одновременно подвижное и покоящееся, расположенное здесь и там, такое и иное [1; 120]. И Стагирит вводит принцип противоречия: противоположные определения мыслимы и существуют, если они не относятся к одному предмету в одно и то же время и в одном отношении. Это своего рода принцип несовпадения противоположностей. У Николая Кузанского противоположные определения всего как мыслимого потому и могут совпасть в первоначале, что само оно начинает выступать здесь не как абсолютная вещь, а как абсолютное *отношение*, причем это отношение логического определения. Но вместе с тем философские воззрения Кузанца еще вполне принадлежат традиции, начавшейся в античной философии, и указанное отличие от нее здесь только намечено как возможность. Реальности мысли вне порядка мирового сущего и ее самоидентичность еще только становятся имманентной логической мощью мыслящего субъекта, а потому

определяются у философа в духе ученого незнания: совпадение противоположностей – выше мыслимо, а неиное есть сверхсущее.

Итак, предпосылкой осознания тождества себя в качестве проблемы, т. е. источника потенциальных противоречий, является перенос центра внимания с вещи на отношение, что сделало возможным и осознание мысли в качестве условия бытия мыслимого.

Возможность мыслить первоначально прежде всего как отношение, а не как вещь и тем самым положить мысль основанием бытия мыслимого, реализуется в Новое время. Лейбниц понимает принцип противоречия как различительный признак истинного мышления о бытии, а уже затем и самого бытия. То, что существует с необходимостью, определяется как то, несуществование чего противоречит его понятию. В качестве возможного понимается то, понятие чего не заключает в себе противоречия. Из возможного становится реальным то, что наилучшим образом способствует совершенству целого. Следовательно, само бытие уже понимается по образцу мыслящего сознания как бытия по преимуществу, хотя у Лейбница еще сохраняется убеждение, что мыслимо только бытие. Сущее устроено логически: оно может быть постольку, поскольку является логической конструкцией ума (может существовать то, понятие чего не заключает в себе противоречия). Не мировой Логос, не порядок находит отражение в пассивно воспринимающей его мысли, а логическая конструкция мысли выражает подлинный порядок природы. Однако эта ситуация переворачивается идеей естественного света разума; ум потому и может мыслить бытие логически, что обладает более совершенной способностью воспринимать бытие.

Кант понимает принцип противоречия только как принцип формальной логики, т. е. логики в отрыве от всякого содержания, логики как адекватной формы знания, а не бытия. Он уже понимается не как принцип конструирования мыслимого содержания, не как синтетический принцип, а лишь как аналитический принцип, относящийся к форме мышления, а не к содержанию мысли. Соответственно, категории тождества и различия выступают у Канта понятиями рефлексивной способности суждения.

Кант различил мышление и бытие таким образом, что мышление стало не тождественно тому,

чтобы мыслить сущности, а бытие – не тождественно тому, чтобы быть для нас сущностью. Лишь после этого возможно спросить, что такое мышление в отличие от бытия и бытие в отличие от мышления. Они выступили как радикально иное друг для друга: мышление как несущее, а бытие как немислимое (вещь в себе). Понятие, выражающее единство явления, мыслимое в нем разумом, для Канта в принципе не может совпасть с бытием, с вещью самой по себе. Но здесь, как раньше, невозможно представление о кризисе идентичности. Без кантовского различения сама постановка вопроса о нем была бы невозможна.

Диалектика Я и не-Я раннего Фихте стала еще одним важным этапом в постановке проблемы кризиса идентичности в философии. Недаром именно на него ссылается В. Хесле в своем анализе кризисов идентичности. У Фихте противоречие становится способом самореализации деятельного тождества духа самому себе. Человек, по Фихте, дан себе в своем истинном бытии, а не как явление постольку, поскольку он, следуя своему назначению, хочет того, чем он уже является (уже является, ибо хочет свободно и разумно), т. е. хочет быть разумом. В этом акте он есть *практический* разум, стремление к своей свободной самореализации в качестве разума. Но вместе с тем хотеть можно лишь того, что тебе не принадлежит, ибо Я находит себя в чувственном мире, т. е. соотношенным с не-Я. Противоречие Я и не-Я оказывается моментом самополагания познающего себя духа и способом бытия конечного разума, для которого этот момент самополагания духа, с одной стороны, выступает как его различие с *другими* «я» и, с другой – проявляется в том, что он находит себя действующим, т. е. реализующим должное, в *чувственном* мире. «Настоящий мир существует для нас вообще лишь через веление долга, иной мир возникнет для нас тоже через другое веление долга, ибо никаким другим образом для разумного существа мир не существует» [6; 191–192].

Для Фихте «бытие, которое само по себе не удовлетворяет разума и не разрешает всех его вопросов, никоим образом не может быть истинным бытием» [6; 182]. В основе возможности осуществления подлинного тождества себе конечного разума как свободного разумного духа лежит несогласие с тем, что истинная жизнь «я» исчерпывается эмпирическим существованием в чувственном мире. Законом подлинного бытия,

подлинного согласия с собой оказывается несогласие с миром, с собой как порождение мирского. Великий поэт Борис Пастернак, профессионально занимавшийся философией, вопрошал в одном из стихотворений: «С кем протекли его боренья? – С самим собой, с самим собой». У Фихте не человеческая идентичность претерпевает кризисы, а критика эмпирического измерения человека и есть путь к его подлинной идентичности.

Кант формирует новое представление об объективности. Это происходит благодаря различению мышления от чувственности. Посредством чувственности предметы даются, посредством понятий рассудка они мыслятся. Данность предметов вследствие этого становится проблемой для мысли, поскольку мысль имеет субъективное происхождение, независимое от чувственности и внешнего мира (эту независимость Кант определяет как спонтанность). Поэтому у мыслящего субъекта вначале нет никакого отношения к предметной данности – оно должно быть им осуществлено.

Различение бытия и мышления обернулось в последующем трансцендентальном идеализме учением о выведении объективного мира из субъективного, а затем – учением об историческом становлении творческой субъективности, где противоречие между субъектом и объектом, различие человека и мира выступило способом рефлексивного самообнаружения мыслящим духом собственной независимости (спонтанности, свободы). Даже когда Шеллинг кладет в основу возможности знания исконное тождество субъективного и объективного, это изначальное тождество полагает себя в процессе познания природы, с одной стороны, и в процессе самопознания, с другой – достигая кульминации в способности искусства объективировать идею, а полноты – в мифологии, поскольку последняя рассматривается как высшее знание, синтезирующее искусство и науку, воображение и познание. Исконное тождество обнаруживает себя только в *деятельности* самореализации в объективном (мире) и субъективном (сознании). Понимание деятельной природы существования человека и его самосознания стало существенным шагом в постановке проблемы человеческой идентичности.

Гегель, рассматривая кантовское понимание рефлексии в «Науке логики», проводит различие между собственным и кантовским подходом. Если Кант рассуждает о внешней рефлексии,

рефлексии сознания, то сам Гегель свою задачу видит в том, чтобы говорить о рефлексии вообще, в абсолютном смысле [2; 473].

Как для Гегеля, так и для Канта рефлексия, как и определяющая способность суждения, есть соотнесение единичных по определенному закону или правилу. Этот принцип соотнесения здесь и образует сущность. Определить сущность единичного для мыслителя Нового времени – значит указать на подчиненность единичного закону его отношения к другим единичным или закону как отношению всеобщего к особенному. Когда речь шла о Николае Кузанском, уже было отмечено, что переход к поиску сущности, понимаемой в качестве отношения к самому себе, происходит одновременно с провозглашением активности мышления в определении бытия, с открытием субъективности как источника мирового порядка.

Сущность, о которой говорили мыслители античности, вовсе не была воплощением конструирующей и открывающей законы силы ума. Сущность выражалась в имени, и эта ее выраженность в имени, позволявшая обнаружить в единичном общее, и была выражением этого единичного для ума, узнаванием в нем его идеи. Это узнавание воплощалось в определении: например – человек есть разумное живое существо. Для Нового времени в определении прежде всего выражено *правило* подведения единичного под общее, *отношение* между ними. Это не устает ныне повторять знаменитый Умберто Эко, прекрасный романист и талантливый ученый.

Определить сущность – значит найти правило, по которому вещь, понимаемая как нечто в себе случайное и единичное, соотносится с всеобщим как господствующим над ней и даже порождающим ее законом. Сущность здесь выступает как соотнесенность, а мысль, определяющая особенное из всеобщего или рефлексивная по поводу единичного с целью подыскать для него всеобщее, есть само отношение его осуществления.

Хотя способом развития самопознающего мыслящего духа выступает у Гегеля противоречие, несогласие эмпирического индивида с всеобщим движением духа в конечном итоге оказывается лишь исчезающим моментом. Дух использует индивида для своих целей. Сам индивид в его единстве, соотнесенности с собой, идентичности не является целью. Целью является лишь всеобщее в нем, которым индивидуальное при-

носятся в жертву; непосредственное исчезает в соотнесении опосредствования. Существенной предпосылкой вопроса о кризисном характере становления субъекта выступает осознание противоречивого характера развития, т. е. восхождения от случайности индивида к субъективной осуществленности всеобщего.

Гегель в «Науке логики» пишет о самости (Selbst). Он говорит о начинании с себя, в котором впервые только и полагается «то самое» [2; 205] (или «та самость»), с которого начинают. Субстанция во всех своих акциденциях проявляет только себя же саму. Разум обнаруживает в ней за всеми явлениями сущность как непосредственно возникшую за всеми видимостями реальность, как бытие. Эта самость – субстанция как самополагание сущности в бытии. Важно отметить, что контекст, в котором, хотя и эпизодически, появляется субстантивированное местоимение сам (selbst) как «эта самость» (dieses Selbst), – это контекст *полагания тождества* сущности со своими явлениями, т. е. определениями наличного бытия; самость выражает полагание бытия в его непосредственности, исходя из опосредствования, из рефлексии. О самости говорят тогда, когда поставлена под вопрос непосредственная идентичность (тождество) вещи с собой, когда она оказывается перед необходимостью самоопределения. За целостность самости отвечает полагающая себя мысль, которая в конечном итоге и сознает себя в качестве идеи самости, так что именно в сознании (и далее – в самосознании) субъективный дух (мыслящая себя мысль) постигает себя как самость, вначале как единичное, а затем как всеобщее [3; 233–248].

Сделаем ряд выводов. Философия Нового времени, перенеся изучение с вещи на изучение отношения, произвела следующие радикальные трансформации. Во-первых, мышление определили критерием бытия мыслимого. Во-вторых, возникла возможность коренным образом различить мышление как спонтанность субъективности и бытие в себе как не мыслимое, а потому данное лишь чувственно, т. е. через ограниченные спонтанности субъекта, принудительно рецептивно. В-третьих, данность бытия стала проблемой для самой мысли, ибо как возможно мыслить, т. е. применять спонтанность субъекта к тому, что является, по сути, ограничением этой свободы? Выход из этих коллизий был предложен через понятие самодеятельности трансцендентального субъекта, понятого в качестве источника мыслимого бытия, противоречие которого свободе мышления выступило в качестве способа самополагания субъекта, а потому стало исчезающим моментом. Но одновременно исчезающим моментом оказался и конечный индивид, ставший вместе со своей свободой средством самоосуществления абсолютного духа. Поэтому основной темой последующей философии становится вопрос, как возможны свобода и мышление человека как конечного индивида, а также вопрос о воплощении свободы и мышления в его деятельности. И именно рассмотренные мыслители заложили основы понимания самости как скоординированного регулирования онтогенетического развития самосознания, а также и как обозначение принципа развития, внутренне присущего личности.

28.11.2011

**Список литературы:**

1. Аристотель Сочинения: в 4 т. / Аристотель. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1. – 552 с.
2. Гегель, Г.В.Ф. Наука логики / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1998. – 1072 с.
3. Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Философия духа. – М.: Мысль, 1977. – 471 с.
4. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. – М.: Эксмо, СПб.: Мидгард, 2007. – 1120 с.
5. Кузанский, Н. Сочинения: в 2 т. / Н. Кузанский. – М.: Мысль, 1980. – Т. 2. – 471 с.
6. Фихте, И.Г. О назначении человека: в 2 т. / И.Г. Фихте. – Т. 2. – СПб.: Петрополис, 1993. – 426 с.
7. Шеманов, А.Ю. Самоидентификация человека и культура / А.Ю. Шеманов. – М.: Академический проект, 2007. – 479 с.

Сведения об авторах:

**Горохов Павел Александрович**, заведующий кафедрой социальной философии Оренбургского государственного университета, доктор философских наук, профессор  
**Кеидия Константин Зурабович**, преподаватель кафедры социальной философии Оренбургского государственного университета  
460018, г. Оренбург, пр-т Победы, 13, тел. (3532) 372587, e-mail: socf@mail.osu.ru