

Филипцев Константин Николаевич

ФЕНОМЕН ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО "Я" В НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Статья исследует проблему понимания "Я" как субъекта взаимодействия с объектами окружающего мира представителями идеалистических учений немецкой классической философии. Автор выделяет общее и различия во взглядах и делает вывод о том, что в дихотомии "субъект - объект" приоритет философы отдают активному субъекту, деятельность которого они рассматривают преимущественно как духовную, а именно - как саморазвитие сознания. Философы-идеалисты справедливо отмечают, что знание о внешнем мире есть форма деятельности духа (сознания).

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2017/11/49.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2017. № 11(85) С. 180-184. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2017/11/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net
Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hist@gramota.net

УДК 101.1:316

Философские науки

Статья исследует проблему понимания «Я» как субъекта взаимодействия с объектами окружающего мира представителями идеалистических учений немецкой классической философии. Автор выделяет общее и различия во взглядах и делает вывод о том, что в дихотомии «субъект – объект» приоритет философы отдают активному субъекту, деятельность которого они рассматривают преимущественно как духовную, а именно – как саморазвитие сознания. Философы-идеалисты справедливо отмечают, что знание о внешнем мире есть форма деятельности духа (сознания).

Ключевые слова и фразы: сознание; *cogito ergo sum*; самосознание; субъект и объект; трансцендентальное единство апперцепции; характер субъекта; Я и не-Я; свобода; деятельность Я.

Филипцев Константин Николаевич*Воронежский государственный университет**k.filiptsev@mail.ru***ФЕНОМЕН ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО «Я»
В НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Что такое человеческое «Я»? Ответ на этот вопрос не так очевиден, как кажется на первый взгляд. Пытаясь найти его, мы уподобляемся героине дзэнской истории «Освобождение», которая вопрошала себя о том, что есть то, что видит, и что есть то, что слышит, в целях достижения просветления [6, с. 97]. Философская категория «Я» включает различные смысловые структуры, находящиеся в определенных взаимоотношениях друг с другом. Выявление и анализ подобных смысловых структур является актуальным, ибо дает возможность установить способы влияния на человека. В рамках данной статьи мы рассмотрим понимание «Я» как субъекта взаимодействия с объектами внешнего мира в немецкой классической философии.

«Я» как проблема восприятия индивидом самого себя впервые была поставлена в философии Нового времени и наиболее четко сформулирована Рене Декартом (1596-1650), представителем рационалистического направления. Философ утверждал, что можно сомневаться в показаниях органов чувств по поводу существования внешних предметов и в правильности восприятия собственного тела, но недопустимо сомневаться в существовании моего сознания и моего «Я», которому принадлежит сознание. Поэтому положение “*cogito ergo sum*” (мыслю – следовательно, существую) истинно, как только оно постигается умом человека [4, с. 99]. «Я», по мысли Декарта, представляет собой нечто изначально и первично данное, существующее безотносительно к существованию других «Я» и внешних предметов, несмотря на то, что в обычном опыте деятельность субъекта направлена прежде всего на объекты, находящиеся вне человека.

Следует отметить созвучие картезианского “*cogito ergo sum*” с высказыванием Августина Блаженного (354-430) в полемике с античными скептиками: «Но кто же сомневается в том, что он живёт, и помнит, и понимает, и волит, и мыслит, и знает, и судит? Ибо, даже если он сомневается, он живёт; если он сомневается, он помнит, почему он сомневается; если он сомневается, он понимает, что он сомневается; если он сомневается, он желает быть уверенным; если он сомневается, он мыслит; если он сомневается, он знает, что он не знает; если он сомневается, он судит, что не должен необдуманно соглашаться. Следовательно, всякому, кто сомневается в чём-либо, не следует сомневаться во всем том, при отсутствии чего он не мог бы в чём-либо сомневаться» [1, с. 40-41]. Оба акцентируют внимание на самосознании человека, но понимают эту категорию по-разному. Декарт мыслит самосознание как чисто субъективную достоверность, рассматривая субъект гносеологически, т.е. противостоящим объекту. Разделение действительности на объект и субъект является новым положением, не встречающимся в античной и средневековой философии. Противопоставив субъект объекту познания, Декарт, в отличие от Августина, стремится найти достоверность знания в самосознании субъекта.

Продолжателями рационалистической линии в философии стали представители идеалистической немецкой классической философии. В философском учении Иммануила Канта (1724-1804) человек из пассивной стороны взаимодействия с природой превратился в действующее по своим внутренним законам активное начало. Источник человеческой активности Кант искал в свойствах человеческого сознания. Многообразное содержание представлений об объектах может быть дано человеку только в чувственном созерцании, но связь многообразного осуществляет рассудок посредством категорий. Мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, эту связь создает субъект. Все представления, данные в созерцании, субъект соединяет в одном самосознании (Я мыслю), прежде чем рассудок осуществит их синтез. Отсюда деление Кантом самосознания на эмпирическую и первоначальную (чистую) апперцепцию. Сознывая представления (эмпирическая апперцепция), мы одновременно осознаем себя сознающими эти представления (первоначальная апперцепция). «Я» мыслится нами сохраняющимся в непрерывном потоке восприятий вне зависимости от времени и поэтому задающим единство всего многообразного наших состояний. Данное единство Кант называет трансцендентальным единством апперцепции, или первоначально-синтетическим единством, так как объединение представлений в «Я» предполагает синтез, который, как и чистое самосознание, обладает априорным характером [5, с. 130-133].

Кант считает, что в чувственно воспринимаемом мире мы имеем дело только с явлениями, или представлениями, которые в том виде, как они представляются нами, а именно – как протяженные сущности или ряды изменений, не имеют существования сами по себе, вне нашей мысли. Предметы внешнего созерцания

в пространстве и все изменения во времени действительны, ибо их представляет внутреннее чувство. Так как пространство является формой того созерцания, которое мы называем внешним, и без предметов в пространстве не было бы никаких эмпирических представлений, то мы должны принимать протяженные в нем сущности как действительные. Пространство, время и все явления суть сами по себе не вещи, а только представления, которые не могут существовать вне нашей души. Пространство и время как необходимые условия внешнего и внутреннего опыта являются субъективными условиями созерцания, которое осуществляет субъект. Поэтому все объекты по отношению к созерцанию субъекта суть только феномены, а не ноумены.

Философ не отождествляет способность апперцепции и внутреннее чувство. Внутреннее чувство содержит в себе лишь форму созерцания и не содержит никакого определенного созерцания, которое возможно только посредством осознания определения внутреннего чувства при помощи трансцендентального действия воображения. Например, мы не можем мыслить линию, не проводя ее мысленно. Понятие последовательности порождается движением как действием субъекта, стало быть, синтезом многообразного в пространстве, когда мы отвлекаемся от пространства и обращаем внимание только на то действие, которым определяем внутреннее чувство сообразно его форме. Во внутреннем чувстве рассудок не находит подобную связь многообразного, а создает эту связь, воздействуя на внутреннее чувство. Определение продолжительности времени и места во времени для внутреннего восприятия заимствуется человеком от изменений во внешних предметах, поэтому мы должны располагать во времени определения внутреннего чувства как явления точно таким же образом, как мы располагаем определения внешних чувств в пространстве. Если мы признаём относительно внешних чувств, что объекты познаются посредством воздействия на субъект извне, то мы должны признать этот факт и относительно внутреннего чувства, а именно: мы созерцаем себя самих постольку, поскольку мы сами воздействуем на себя изнутри, т.е. во внутреннем созерцании мы познаем собственный субъект только как явление, но не как он существует сам по себе.

Кант, полемизируя с Декартом, показывает нарушение законов и правил логики, которое лишает картезианское “*cogito ergo sum*” доказательной силы [Там же, с. 321]. «Я» как мыслящее существо есть предмет внутреннего чувства, называемого душой, и предмет внешнего чувства, называемого телом. Я познаю себя не потому, что я сознаю себя мыслящим существом, а только в том случае, если я сознаю созерцание меня самого как определенное в отношении функции мышления. Поэтому все модусы самосознания в мышлении не есть понятия рассудка об объектах, а суть только логические функции, которые не дают мышлению знания об объекте, следовательно, не дают знания обо мне как об объекте. Другими словами, логическое истолкование мышления ошибочно принимается Декартом за метафизическое определение объекта. Оттого, что субъект категорий мыслит эти категории, он не может получить понятие о самом себе как объекте категорий. Поэтому мы не можем применить к «Я» понятия «субстанция», «простая» и «существование».

Утверждение «я существую» не может считаться выводом из положения «я мыслю», продолжает Кант. В противном случае этому положению должна была бы предшествовать большая посылка «все мыслящее существует». «Я мыслю» и «я существую» являются тождественными суждениями. «Я существую» выражает неопределенное эмпирическое созерцание, так как в основе суждения уже лежит ощущение, принадлежащее чувственности, однако предшествующее опыту, который должен выделять объект восприятия посредством категории в отношении времени. Поэтому «существование» здесь не выступает в качестве категории, так как категория относится только к такому объекту, о котором мы уже имеем понятие и желаем знать, существует ли он также вне этого понятия или нет. Неопределенное восприятие означает только *нечто* реальное, данное для мышления вообще. Оно действительно существует и как таковое обозначается в суждении «я мыслю». Это *нечто* нельзя назвать феноменом или ноуменом, оно имеет чисто интеллектуальный характер, ибо принадлежит к мышлению вообще. Но эмпирическое в суждении «я мыслю» служит материалом, без которого акт «я мыслю» не состоялся бы.

Субъект чувственно воспринимаемого мира, по мысли Канта, обладает, во-первых, эмпирическим характером, благодаря которому его поступки как явления в соответствии с постоянными законами природы состоят во взаимосвязи с другими явлениями и могут быть выведены из них как их условий; во-вторых, умопостигаемым характером, который составляет причину этих поступков как явлений, но не подчиненный никаким условиям чувственности и не относящийся к числу явлений. Первый называется характером вещи в явлении, второй – характером вещи в себе. Действия этого субъекта как явления по своему эмпирическому характеру неизбежно вытекают из природы и объясняются законами природы. И все данные для их совершенного и необходимого определения должны находиться в возможном опыте. По своему умопостигаемому характеру этот субъект должен рассматриваться как свободный от влияния чувственности и определения посредством явлений. Поскольку субъект находится вне связи с явлениями как с причинами, постольку такая деятельная сущность в своих действиях свободна и независима от естественной необходимости, принадлежащей исключительно чувственности. Отсюда субъект в состоянии самопроизвольно начинать свои действия в чувственно воспринимаемом мире, но сама деятельность начинается не в субъекте. В одном и том же действии в зависимости от того, относим ли мы его к умопостигаемой или к чувственно воспринимаемой причине, имеются в одно и то же время без противоречия свобода и природа, каждая в своем полном значении.

В отличие от Канта, Иоганн Готлиб Фихте (1762-1814) трансформирует «мыслящее Я» в «чистое Я», понятое им как интеллектуальная интуиция (начало), сама себя постигающая и утверждающая, и «эмпирическое (индивидуальное) Я». Но в то же время он не признаёт существование абсолютного «Я» как некоей субстанции, независимой от индивидуального «Я». В структуре фихтеанского идеализма содержатся три принципа. Первый принцип (тезис) выражается в формуле $Я = Я$, означающей Я, полагающей самоё себя и выступающей как безусловное условие процесса самосотворения. Фихте употребляет кантовское выражение «Я-в-себе», чтобы подчеркнуть изначальную активность Я. Отсюда Я у Фихте следует рассматривать в качестве истинного начала всего, что опровергает античную аксиому “*Operari sequitur esse*” (Действие следует

за бытием), где бытие выступает условием действия субъекта. У Фихте наоборот – “Esse sequitur operari”. Второй принцип (антитезис) Фихте формулирует как Я противопоставляет не-Я, т.е. Я, полагая самоё себя, полагает нечто, отличное от себя. Но если Я, полагающее себя как действие, выступает как динамическое начало, то не-Я мыслится внутри Я. Для Я не-Я существует только как условие действия Я, которое чувствует сопротивление своему действию. Благодаря сопротивлению не-Я активность Я становится чем-то ощутимым и длящимся определенным промежутком времени. Продуцирование не-Я является одновременно детерминацией Я. Третий принцип (синтез) мыслитель раскрывает через взаимное ограничение и противопоставление ограниченного Я и ограниченного не-Я. Ограничение означает возникновение делимого Я (эмпирического Я) и делимого не-Я (эмпирической природы), ибо только делимое может быть ограничено. Смысл синтеза заключается в различении абсолютного и индивидуального Я, которому абсолютное Я противопоставляет природу. Индивидуальное Я и абсолютное Я у Фихте то совпадают, то распадаются, и эта череда объединений и разединений составляет ядро диалектики мыслителя как движущего принципа мысли [7, с. 284-288, 290-297].

Взаимное ограничение Я и не-Я объясняет познавательную и морально-практическую активность субъекта. Познавательная активность субъекта основана на детерминации Я со стороны не-Я, морально-практическая активность – на ограничении Я со стороны не-Я. Поскольку оба процесса протекают внутри абсолютного Я, то следует отметить динамику прогрессивного преодоления сопротивления, стремящегося к пределу субъекта. В теоретико-познавательной деятельности объект определяет субъект, в морально-практической деятельности субъект воздействует на объект. В опыте и познании, по мысли Фихте, сила воображения творит объекты бессознательно, создавая материал, который человеческое сознание, обрабатывая поэтапно, усваивает посредством ощущения, чувственного созерцания, рассудка и суждения. В морально-практической деятельности объект играет роль препятствия, которое необходимо преодолеть субъекту. Я нуждается в не-Я, чтобы отодвинуть от себя границы, налагаемые не-Я по отношению к эмпирическому Я, иначе – чтобы реализоваться как свобода. Эта свобода существует на уровне категорического императива. Абсолютное Я преодолевает не-Я, но полное преодоление взаимосвязано с понятием предела, поэтому стремление к свободе остается идеалом.

Свобода, мыслимая как деятельное начало, противоположное пассивной косности природы, имеет в философии Фихте особое значение. Используя категорию свободы, Фихте производит дедукцию других Я, ибо полагает, что сознание свободы отдельным человеком обусловлено признанием свободы многих самосознаний. Обращенный к Я внешний призыв другого свободного человека является причиной самоопределения к свободе этого Я. Стремление к свободе заставляет практического субъекта, преодолевая внешние и внутренние препятствия, приближать тождество индивидуального и абсолютного Я и осознавать, что вся предметная сфера человека есть продукт собственной деятельности Я, отчужденный от него и выступающий в качестве внешней ему действительности. Именно категория свободы служит своеобразным мостом между феноменальным и ноуменальным мирами. Интеллектуальная интуиция, понятая как «чистое Я», невозможна без чувственной интуиции, основанной на чувствах человека. Я не могу быть для себя без того, чтобы быть чем-то, что возможно только в чувственном мире, где Я пытается реализовать себя. В то же время невозможно быть для себя без того, чтобы быть Я, которому дан ноуменальный мир при помощи интеллектуальной интуиции. Присутствие Я как своеобразного субстрата ноумена в феноменальном мире гарантирует единство двух миров и одновременно является единым и высшим началом, которое создает основание для познавательно-теоретической и морально-практической деятельности Я.

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775-1854) дает новое понимание Абсолюта как изначальное тождество Я и не-Я, тождество субъекта и объекта, сознательного и бессознательного, духа и природы, выступающих как «совпадение противоположностей» [2, с. 380-382]. Философ называет Абсолют Разумом, который мыслится им как всеобщая неразличимость объективного и субъективного. Продуктивное воображение как трансцендентальная способность вставлено в мышление таким образом, что оно видит объекты, поскольку они выражают абсолютный Разум. Абсолютное тождество не выходит за пределы самого себя, но, напротив, все заключается в данном тождестве. Оно есть единое целое, вне которого никакой предмет не существует сам по себе. Единичное и феноменальное вытекает из качественной дифференциации на объективное и субъективное, которое сопровождается рождением конечного и различия.

В отличие от Фихте, Шеллинг признает параллелизм духа и природы. Природа является продуктом бессознательного разума, действующего изнутри и проявляющего себя структурно в виде цели в процессе развития. Поэтому он называет природу «застывшим разумом в бытии» и мыслит ее как целесообразное целое, как форму бессознательной жизни Разума, предназначение которой заключается в порождении сознательного Я. Всякое природное тело Шеллинг понимает как продукт деятельности динамического начала и взаимодействия противоположно направленных сил по аналогии с положительным и отрицательным зарядами электричества. Деятельность Я у Шеллинга распадается на теоретическую и практическую. Теоретическая деятельность основана на ощущении, созерцании, представлении, суждении и разуме как высшем уровне деятельности, где теоретическое Я осознает себя самостоятельным и самодеятельным, т.е. становится практическим Я, которое руководствуется волей. Высшей ступенью развития воли является нравственное действие как цель сама по себе. В теоретической сфере сознание определяется бессознательной деятельностью Я, в практической сфере бессознательное определяется сознанием Я.

Как и его предшественники, Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770-1831) рассматривал реальность не как субстанцию, но как Субъект, Мысль и Дух. Однако он иронизировал по поводу понимания Абсолюта Шеллингом, сравнивая его Абсолют с ночью, в которой все кошки серые. Абсолют Гегель понимает как целокупность, проходящую по кругу три стадии: Идея (Логос), Природа и Дух. Идея (идея-в-себе) содержит в себе принцип саморазвития, в силу которого она в самоотчуждении вначале объективируется в Природу

(идею-в-ином), затем через отрицание отрицания возвращается к себе самой в Духе (идее-в-себе-и-для-себя). Идея неотделима от реального бытия, которое само есть развитие Идеи, и наоборот. Гегель поясняет, что данное положение является философской формой утверждения религии о том, что миром правит Божественное провидение. Абсолют философ называл сущим, вечно возвращающимся к себе из инобытия. Однако необходимо отметить, что человек является определяющим элементом в структуре Абсолюта Гегеля, так как бесконечное саморазвитие осуществляется посредством конечного.

Дух в самопорождении создает и преодолевает собственную определенность, превращаясь в бесконечность, которая реализуется через отрицание отрицания, свойственное конечному. Конечное имеет чисто идеальную, или абстрактную природу, так как конечное отсутствует в чистом виде в противовес бесконечному. Бесконечный Дух кругообразен, ибо начало и конец данного круга совпадают в динамике. Частное всегда разрешается во всеобщем, сущее – в должном, реальное – в разумном. В отличие от Фихте и Шеллинга, Гегель рассматривает Дух как “*unum*” (одно), воплощающееся в вечно изменяющихся формах и обеспечивающее непрерывно воссоздающееся равенство. Вот почему Гегель называет Дух «единство-множественно-создающее-себя». В движении, присущем Духу, философ различает бытие-в-себе, бытие-для-других и возвратное бытие-в-себе-и-для-себя. Он иллюстрирует это на примере развития человека из эмбриона.

Свойственное Духу движение Гегель называет диалектическим. Философ объясняет сущность диалектики, анализируя философское мышление, где он выделяет три стороны: абстрактная, или рассудочная; диалектическая, или негативно разумная; спекулятивная, или позитивно разумная. Рассудок человека, различая и разграничивая всеобщее в соответствии с категориями, выступает как противоположность непосредственной интуиции и ощущениям. Разрешение возникшего противоречия между всеобщим и частным является выходом разума за границы рассудка, что создает негативный и позитивный моменты в мышлении. Негативный момент Гегель видит в эластичности рассудочных понятий, что, в свою очередь, порождает противоречия, ибо понятие единого обнаруживает свою связь с понятием множественного, понятие схожего – с понятием отличного, понятие конечного – с понятием бесконечного, понятие общего – с понятием частного, т.е. односторонность и ограниченность категорий рассудка выражаются в собственном отрицании. Любое конечное выступает как отрицание самого себя. Временность и изменчивость конечного указывают на диалектику, посредством которой оно как вещь-в-себе вытесняется из своего непосредственного состояния и превращается в собственную противоположность. Так, семя должно умереть, чтобы стать побегом, который, в свою очередь, умирая, превращается в колос. Каждая из противоположностей, соизмеряя себя с другой, выявляет собственную недостаточность, которая выпрямляется как пружина, действующая от границ противоречия к высшему синтезу, являющемуся спекулятивной стороной в философском мышлении [3, с. 151-154, 310-316, 342-345].

Дух в самопроявлении и самоопределении у Гегеля есть сознание, подразумевающее осознание чего-то иного. Отличительной чертой сознания является противоречие между субъектом и объектом, устранить которое мыслитель пытается посредством доказательства, что объект есть не что иное, как самосознание, или истина сознания. Сущность самосознания раскрывается через Разум, который в полной мере реализует себя как Дух, достигающий вершины в абсолютном Знании при помощи Религии. Это и есть этапы феноменологического пути Духа, совпадающие с этапами пути отдельного индивида. Пружина данной феноменологической диалектики заключена в разных уровнях сознания «Я» и объекта (как негативного момента) и в прогрессивном снятии подобного неравенства. Кульминацией данного процесса является момент, когда Дух становится объектом самого себя.

Таким образом, немецкая классическая философия в дихотомии *субъект – объект* приоритет отдает активному субъекту, деятельность которого она рассматривает преимущественно как духовную, а именно – как саморазвитие сознания. Анализируемая философами реальность входит в сферу Духа. Сознание человека мыслится философами-идеалистами как нечто готовое, природой или Богом данное. Они справедливо отмечают, что знание о внешнем мире есть форма деятельности духа (сознания) и природа предстает перед разумом в формах человеческой деятельности. Заслуга Гегеля состоит в открытии диалектического процесса в каждом состоянии бытия, во всех формах сознания и в обобщенном опыте. Он показывает ограниченность и недостаточность оценки сознания как природного дара человека, ибо мыслит сознание как процесс деятельного усвоения каждым индивидом накопленного предшествующими поколениями духовного богатства, которое он реализует в собственной деятельности, преодолевающей сопротивление объектов. По мнению Гегеля, обладая первоначальным определенным бытием, индивид в то же время есть только то, что получается в результате его действия.

Философы-идеалисты объяснили, каким образом человек, основываясь на сознании и действии, осуществляет взаимодействие с объектами окружающего мира. Вопрос о том, почему человек способен мыслить, они не ставили. Ответ на вопрос дали сторонники диалектического материализма, доказавшие, что путь становления человеческого «Я», сознания и свойств индивида заключается во введении человека в реальное общение и общественную деятельность.

Список источников

1. **Августин Блаженный (Аврелий)**. О Троице: в 2-х ч. М.: ОБРАЗ, 2005. Ч. 2. 256 с.
2. **Гайденок П. П.** Шеллинг // Новая философская энциклопедия: в 4-х т. / рук. проекта В. С. Степин, Г. Ю. Семигин. М.: Мысль, 2010. Т. 4. Т – Я. С. 380-382.
3. **Гегель Г. В. Ф.** Феноменология духа / пер. с нем. Г. Г. Шпета; коммент. Ю. Р. Селиванова. М.: Академический проект, 2008. 767 с.
4. **Декарт Р.** Сочинения / ред.-сост. Т. Г. Тетенькина; пер. с фр. С. Я. Шейнман-Топштейн и др. Калининград: Янтарный сказ, 2005. 352 с.

5. **Кант И.** Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского; сверен и отредактирован Ц. Арзаканяном и М. Иткиным; прим. Ц. Арзаканяна. М.: Эксмо, 2013. 736 с.
6. **Мудрость дзен. Сто историй пробуждения** / сост. и ред. Т. Клири; пер. с англ. Р. В. Котенко. СПб.: Евразия, 2001. 256 с.
7. **Фихте И. Г.** Сочинения. Работы 1792-1801 гг. / подг. П. П. Гайденко. М.: Ладомир, 1995. 656 с.

THE PHENOMENON OF THE HUMAN “SELF” IN GERMAN CLASSICAL PHILOSOPHY

Filiptsev Konstantin Nikolaevich

Voronezh State University

k.filiptsev@mail.ru

The article studies the problem of understanding the “self” as a subject of interaction with the objects of the surrounding world by representatives of the idealistic teachings of German classical philosophy. The author singles out the common and different features in views and concludes that in the dichotomy of subject – object the philosophers give priority to the active subject, the activity of which they regard primarily as spiritual, namely, as self-development of consciousness. Philosophers-idealists rightly point out that knowledge about the external world is a form of activity of the spirit (consciousness).

Key words and phrases: consciousness; cogito ergo sum; self-consciousness; subject and object; transcendental unity of apperception; nature of subject; self and not-self; freedom; activity of self.

УДК 140.8

Философские науки

Статья посвящена исследованию феномена Родины, составляющего духовную основу и главный фактор консолидации общества. Авторы проводят сравнительный анализ данного феномена с такими факторами интеграции в глобализирующемся обществе, как деньги и информация, определив, что чувство Родины имеет глубокую онтологическую укорененность, чем и обусловлена его интегративная сила. Чувство Родины зарождается в самом начале формирования личности, аккумулируя в себе детские воспоминания, факторы культуры народа, объединенного общностью территории и исторической судьбы, и становится важной мотивирующей силой, определяющей характер социальной активности на протяжении всей жизни человека.

Ключевые слова и фразы: родина; глобализация; интеграция; духовные основы общества; культура; ментальность; экзистенциальные ценности; патриотизм.

Храпова Виктория Анатольевна, д. филос. н., доцент

Бузский Марат Павлович, д. филос. н., профессор

Карандашов Иван Вадимович

Волгоградский государственный университет

hrapova-v@mail.ru; Metamarat1@yandex.ru; Kiv17@bk.ru

ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ РОДИНЫ И ЕЕ ИНТЕГРАТИВНАЯ РОЛЬ В ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА

В условиях современного мира, который меняется в направлении своей глобализации, порождая новые социальные противоречия, экономические, культурно-гуманитарные кризисы, вызванные экспансией техносферы и связанной с этим дегуманизацией общества и личности, особенно актуальным становится поиск тех «срезов» бытия, которые обеспечивают устойчивость и защиту культурно-нравственной, экзистенциальной и ценностно-духовной укорененности человека в мире, его самосознание и самореализацию как субъекта. Таких ценностно выраженных сфер немало: страна, семья, культура, религия, творчество и свобода, гуманизм, солидарность, патриотизм и др.

В этом ряду одним из первых является феномен Родины. Содержание этого слова – огромно. В культурно-мировоззренческом аспекте оно представлено особым сакрально-символическим пространством, через смыслы которого человек входит в мир, осваивает его бесконечность и красоту; входит в социум, открывая в разных измерениях его жизненный смысл и важнейшие ценности, осмысливает и утверждает самого себя как личность. Родина – это духовно-организующее целое, в котором человек максимально срастается со своим языком, культурой, историей, ценностями, территорией, со своим народом, несмотря на всю ту социальную сетку, в которой «распределено» население и нашей, и любой другой страны. Народ, соотечественники в своем бытии – в пространстве Родины – первичны, а возникающие социально-статусные, материальные, конфессиональные и другие различия – вторичны. Родина – это мир, в котором человек рождается, проходит жизненный путь, постигает себя и высшие смыслы, цели и ценности своего существования.

Таким образом, Родина – это многомерная связь человека и своей страны, основа интеграции общества на базе языка, культуры, общей истории, совместно переживаемого соотечественниками содержания общественной жизни – в ее социокультурном пространстве и времени.