

Высшая школа экономики
Факультет философии

Философия. Язык. Культура.
Выпуск 3



Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2012

Печатается по решению Ученого совета факультета философии
Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)

Философия. Язык. Культура. Вып. 3 / отв. ред.
Горбатов В.В. — СПб. : Алетейя, 2012. — 368 с.

ISBN 978-5-91419-840-1

Сборник содержит статьи, посвящённые осмыслению широких взаимосвязей языка и культуры, философских аспектов познания, коммуникации и понимания, исследованию символического измерения бытия человека и культуры.

Книга предназначена философам, культурологам, специалистам в области языкознания, истории политических и правовых учений, широкому кругу учёных-гуманитариев.

УДК 1.101 + 1.14-18 + 7.01
ББК 71.0 + 81 + 87

ISBN 978-5-91419-840-1

© Коллектив авторов, 2012

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2012

Н.И. Ищенко
ХЕЛЬМУТ ПЛЕСНЕР: К ВОПРОСУ ОБ ИСТОКАХ
СОЦИАЛЬНОСТИ

The paper deals with the creative works of an outstanding German philosopher-anthropologist Helmut Plessner. He addresses to an existential structure of individuality as to a social existence and considers it as the carrier of roles. He proves that social identification is based on the idea of the person possessing a social role, but not defined by it. Plessner starts with the idea of a duality of the role relation in which the performer identifies himself. Such identification appears as the only condition in the basic relation of a social role and a human nature. On this basis in the structure of duality of the human existence, a role connecting the carrier and its figure, Plessner finds a constant of sociality. Plessner addresses to an ontologic structure of the person, an eccentric positionality, within social subject and defines it as "duality structure in which the carrier of a role and a figure of a role are connected". Plessner believes that what we find exactly in this structure is "a constant" which is the condition of "human generalization", and considers it in a quality of "the unique constant in the basic relation of a social role and a human nature".

Ключевые слова: *телесная экзистенция, социальная экзистенция, личность, роль и маска, частная сфера, публичная сфера, внутренний мир, совместный мир*

Keywords: *corporeal (living) existence (or embodied in a body), social existence, personality, role and mask, private sphere, public sphere, inner world, joint world*

Согласно классическому определению, термин «общество» — в самом широком из своих категориальных смыслов — обозначает социальность вообще как антитезу природы и природного [5, с. 679]. Однако социальная доктрина одного из основоположников философской антропологии Хельмута Плеснера принципиально настаивает на том, что публичная, соци-

альная, политическая жизнь является для индивидуума именно ограниченно естественным, а не принудительно искусственным, противостоящим природному, бытию [1, с. 330]. Такое решение дилеммы биологического и социального обусловлено у Плеснера его учением о единой и целостной, «инвариантной ко всем способам толкования» онтологической структуре человека — «эксцентрической позиционности», в которую «входят и органическое тело и специфическая для человека направленность на мир»: «Ибо обнаруживается один основной аспект жизненного опыта, получаемый человеком в его существовании относительно самого себя и мира: он одновременно природный и свободный, выросший и сотворённый, самобытный и искусственный» [6, S. 74; 4, с. 114; 2, с. 102]. Подобная двойственность, или эксцентричность, человеческого способа бытия предстает в учении Плеснера в качестве «особого отношения к миру, когда индивид испытывает себя то как переживаемую плоть, то как тело, которое оказывается на дистанции и противостоит самосознанию» [4, с. 115–116]¹. Исследуемое в рамках социальной тематики, данное отношение раскрывается философом в понятиях личности и телесной экзистенции, роли и маски, частной и публичной сферы, внутреннего и совместного мира, и определяется как «структура двойственности, в которой носитель роли и фигура роли связаны» [6, S. 68]. Плеснер полагает, что именно в данной структуре мы обнаруживаем «константу», которая есть условие «человеческого обобществления», и рассматривает её в качестве «единственной константы в исходном отношении социальной роли и человеческой природы» [6, S. 68–69].

С точки зрения Плеснера, речь, формы поведения, отвечающие за цивилизационный процесс, и их продукты коренятся исключительно в эксцентрической позиции человека, потому что только в ней делается возможным опосредованный, предметный характер отношения человека к своему существованию и миру. Так, двойное отношение «быть в качестве тела» и «находиться в теле» воплощается в дистанцированности человека

¹ Подробнее о герменевтике «телесности» (*Leiblichkeit*) в философии Х. Плеснера, а также о его собственном варианте феноменологии см. [4, с. 114–116].

от самого себя и, как следствие, в способности к самообладанию: «Я есть, но я собой не владею... Эта дистанция во мне и ко мне впервые дает мне возможность её преодолеть... Она означает не раскол и расщепленность во мне в основе неделимого Я, но, напротив, условие быть самостоятельным» [1, с. 334–335; 6, S. 56]. Иначе говоря, эксцентрическая позиция позволяет человеку относиться к своему телу как к объективированной данности, которую можно направлять инструментально [6, S. 56]. Инструментальный контроль, в свою очередь, делает возможным использование тела в качестве средства выражения в жестах, мимике, языке, а также в изображении, роли и игре. Как справедливо отмечает в данной связи А.Г. Гаджикурбанов: «...Человек не только «находится в теле», «живет телом», но и сам «есть тело», то есть он существует в позициональном расколе между бытием-телом и обладанием-телом... Он может пользоваться телом как инструментом, отделяя «себя» от него, опосредуя свое отношение к телу (то есть, пользуясь самим собой), не говоря уже о том, что тело, в свою очередь, опосредует его отношение к миру. Инструментальный взгляд на тело проявляется в использовании тела как средства выражения в жестах, мимике, языке. Эта выразительная часть феномена тела может сама объективироваться, становясь маской, исполняя роль. Субъект тела становится актером» [1, с. 334]. Плеснер полагает, что подобный взгляд на тело, а именно его «овеществление» как «воплощение» (*Verkörperung*) в нем, отвечает и за весь «цивилизационный процесс», потому что в данном случае тело выступает именно «инструментом формирования» данного процесса как регулируемого поведения [6, S. 61–71].

Исходным тезисом социальной концепции Плеснера выступает утверждение о том, что способность к овеществлению собственного телесного бытия является условием самопонимания и самопознания человека, то есть условием его личностной идентификации, которая, в свою очередь, лежит в основе социальной. Данный тезис философ обосновывает своим представлением об «институциональном характере человеческой экзистенции в группе», или личности. Это понятие он определяет как «формальную основную черту нашей телесной (*leibhaftig*) экзистенции, которая должна находить компромисс меж-

ду телесным бытием и принуждением, над этим телесным бытием господствовать» [6, S. 61]. Очевидно, что Плеснер вступает в полемику с христианской традицией, которая видит личностное начало в том, что «у каждого есть его бессмертная душа, которая наделяет его неповторимой индивидуальностью, но ему не принадлежит. Её господин — Бог, а её управляющий — Церковь» [6, S. 61]. Принципиальным условием такого понимания выступает непредметный, не поддающийся объективации характер личностного бытия. Плеснер оспаривает подобное понимание, поскольку исходит из того, что в качестве особого бытия человека из мира вещей выделяет не персональная уникальность и отношение к трансцендентному, а одновременная «принадлежность как к социальному порядку вещей, так и к бытию телесной вещи»: в антропологии Плеснера фундаментальные структуры человека и бытия (природы) есть витальные, экзистенциальные «категории» в смысле «органических модальностей», которые имеют исходно неэмпирический, априорный смысл и, кроме того, оказываются нейтральными к субъект-объектному различению и конституируют само это различение [6, S. 62; 1, с. 320]. Поэтому для философа понятием «личность» описывается бытие не только социальное, но и органическое — телесное: «Позиционально имеется нечто тройное: живое есть тело, в теле (как внутренняя жизнь или душа) и вне тела как точка зрения, с которой оно есть и то, и другое. Индивид, который позиционально характеризуется такого рода тройственностью, называется *личностью*» [2, с. 127; 3, с. 255].

На этом основании традиционное понятие личности Плеснер называет «условным», рассматривая его лишь в качестве формальной характеристики нашего телесного существования, или бытия-в-теле, которое, находя баланс между телесным бытием как бытием-телом и необходимостью господствовать над ним, «владеет им» [6, S. 61]. Именно в данном способе бытия он усматривает «социальную структуру индивида», определяющую способность человека к личностной идентификации, а все иные, «привычные нам понятийные отличия для определения своеобразия личности» считает «скорее поздними достижениями...» [6, S. 61, 62]. Таким образом, Плеснер критикует традиционное, лежащее и в основе марксовской концепции «от-

чуждения», представление о том, что телесное воплощение, или опредмечивание человеческой личности разрывает изначальное тождество субъекта и искажает его сущность. По Плеснеру же, наоборот, овеществление тела означает для человека не отчуждение от самого себя, но возможность «полностью стать самим собой» [7, S. 337; 1, с. 332].

Здесь, как поясняет Гаджикурбанов, речь идёт о том, что понимание личности (или «самости» человека) у Плеснера, составляющее ядро его антропологической и социологической концепции, принципиально отличается от традиционного — а именно от интерпретаций Лютера, Декарта, Руссо и Маркса — тем, что отвергает исходную дуалистичность последних: антропология Плеснера критична не только по отношению к картезианской альтернативе «протяженности» («телесности») и «мышления», но и по отношению к лютеровскому противопоставлению «внутренней» (подлинной) и «внешней» (неподлинной) человеческой природы [1, с. 330–332]. В своей же методологии познания человека, исходящей из конструктивного единства внешнего и внутреннего в эксцентрической позициональности, Плеснер руководствуется противоположным традиционному представлением о том, что «путь ко внутреннему бытию требует своей опоры во внешнем», ибо «самопонимание и самопознание возможно только через иное и иначе», а именно через воплощённость в теле, или через его овеществление [6, S. 62]. Поэтому Плеснер называет роковым — «для морали не менее чем для познания» — пониманием изначально установившуюся идентификацию внутреннего как подлинного и публичного как неподлинного, которое живет в знаменитой теории человеческого самоотчуждения и дальше. «Этой теореме противопоставляем мы мысль о двойственности человека: для человека как существа, которое себя никогда не достигает, поскольку он должен воплощать себя в теле, отчуждение означает не отчужденность от себя самого, но... шанс полностью быть собой», — пишет он [6, S. 69].

В доказательство данной мысли Плеснер осуществляет исследование условий экзистенциальной структуры индивидуального как истока социальности. В результате этого исследования он приходит к выводу о необходимости отказа от метафизи-

зического, или дуалистического, проекта социального бытия, противостоящего природному началу, видя в нём искусственное построение, отрывающее существование человека от его природных корней, и указывает на бытие-в-теле — телесную экзистенцию — как на необходимое условие социальности. Таким образом, Плеснер настаивает на признании двойственности человеческого существования также и в социальном аспекте, в котором она раскрывается во взаимосвязи фигуры роли (правила поведения) и её носителя как исполнителя (телесной экзистенции) и выступает — вопреки дуалистическим интерпретациям — единственным условием, или «константой», человеческого обобществления.

В своем социально-онтологическом анализе индивидуальной экзистенции Плеснер отталкивается, как уже было замечено выше, от представления об овеществлении тела как об условии идентификации личности и инструменте формирования регулируемого поведения. Способность к дистанцированию от своего тела принципиально определяет социальный характер телесной экзистенции потому, что в качестве объекта, по отношению к которому устанавливается дистанция, телесное бытие обретает свой предметный характер не только для «каждого», но и для «других» — не только для индивидуальной экзистенции, но и для группы: «То, что каждый есть, но собой не владеет, точнее, владеет собой посредством других и иначе, чем каждый, дает человеческой экзистенции в группе её институциональный характер» [6, S. 60–61]. Данный характер социального бытия объясняется Плеснером при помощи понятия «совместного мира». Этот мир «сферы духа», или «сферы Мы», есть область intersубъективного измерения человеческого бытия. Его специфика, в которой также находит свое отражение методологический принцип познания себя через иное, заключается во «взаимности», или «возвратности» отношений его участников, то есть в их корреляционной зависимости как базовой структуре способа существования человека в совместном мире [6, S. 60].

В онтологическом аспекте такая интерпретация intersубъективности обусловлена пониманием Плеснером «сферы Мы» как «формы Мы собственного Я», то есть как способа собственного существования человека, заданного его эксцентриче-

ской позицией: «Человек говорит себе и другим Ты, Он, Мы не потому..., что он только на основе заключений по аналогии или актов вчувствования в существа, которые кажутся ему наиболее соответственными, был вынужден допустить существование лиц, но в силу структуры его собственного способа существования» [2, с. 131]. Следовательно, в своей онтологии интерсубъективности Плеснер «обесценивает» «пространственно-временное различие местоположения людей»: каждый человек как член совместного мира «находится там, где находится другой», поскольку он уже, в силу своей эксцентрической позиции, есть «сфера друг-друга» или «субъект-объект» — как индивидуальная экзистенция, которая устанавливает отношение к своему телесному бытию [2, с. 133–134]. Таким образом, по Плеснеру, в совместном мире «есть лишь Один Человек, точнее говоря, совместный мир имеется лишь в качестве Одного Человека» (хотя его «витальный базис и распадается на отдельные существа»), поскольку «каждому реальному полаганию одного Я, одного лица в одном отдельном теле» уже «задана сфера... Мы», которая в качестве телесной экзистенции выступает «гарантией действительного (а не только возможного) самопознания человека в способе своего бытия друг с другом» [2, с. 131–134].

В социальном же измерении плеснеровской антропологии специфика совместного мира раскрывается в интерпретации процесса коммуникации и обнаруживается в его корреляционном, а не в инструментальном характере: социальную коммуникацию Плеснер рассматривает не в аспекте управления как целенаправленного воздействия, а в аспекте общения, предполагающего диалог равных, точнее корреляционно зависимых, партнеров. В своем понимании социальной коммуникации Плеснер исходит из представления о первичности выразительного, или экспрессивного отношения человека к своему телесному бытию, и потому источник коммуникативного процесса он усматривает не в инструментальной, а в экспрессивной функции. В рамках социальной теории эта функция проявляется в «контактности» (*Ansprechbarkeit*) — «как способности реагировать на речь» (или воспринимать выразительность другого) — и в качестве механизма, опосредующего взаимопонимание, играет для общественной структуры конститутивную роль

[6, S. 62]. Она обусловлена, с одной стороны, экспрессивностью как «фундаментальной чертой» телесной экзистенции, а, с другой стороны, особым способом её социализации [3, с. 279]. Так, Плеснер пишет о том, что телесная экзистенция в группе может быть «заменяема», но не может быть «занимаема» [6, S. 57]. То есть, несмотря на то, что правила поведения, или «фигуры роли», исполняемые ею в обществе, могут (посредством все той же коммуникации) инструментально направлять её в её социальной реализации, сама она — как телесный «исполнитель ролей» — от них не зависит, оставаясь «неделимо единой» и неизменной, или «константной» [6, S. 62]. Здесь Плеснер исходит из мысли о том, что хотя наше рациональное самопонимание и формализуется благодаря идее человека, отосланного к социальной роли, оно всё же не определяется ею: своя позиция понимается ребёнком как равноценная с другими, но как своя. Итак, корреляционный характер социальной коммуникации обусловлен двойственностью онтологической структуры телесной экзистенции и исходным отношением человека к своему телу — экспрессией, которая, с точки зрения Плеснера, свидетельствует об ограниченности сугубо инструментальной трактовки коммуникативного процесса.

В этой связи Плеснер подчеркивает, что возможность инструментального подхода к телу не означает сужения границ понимания последнего до рамок инструментальной роли наличной вещи. Напротив, «если речь идёт о социальных достижениях, то инструментальная роль тела преодолевается», поскольку объектом философской рефлексии становится уже взаимодействие людей [6, S. 56]. Это означает, что телесная экзистенция, выступающая объектом социальных связей, предстает не предметным, или онтическим, а онтологическим измерением человека, раскрывающим эксцентричность его органической позиции. Поэтому в качестве фундаментальной структуры человеческого бытия — эксцентрической позициональности — она «инвариантна в отношении любого способа общественного состояния» и выступает базовым условием социальных связей, отражающих принципиальную двойственность социального субъекта [6, S. 64]. Вследствие этого и контактность — как способность к языковому выражению и его пониманию — опреде-

ляется Плеснером прежде всего как способность участников группы выстраивать именно *отношение* к телесной экзистенции, а не манипулировать ею непосредственно. Таким образом, бытие-в-теле как индивидуальное бытие «собой» является безусловной предпосылкой последующего коммуникативного процесса в социуме, устанавливающего отношение — как индивида, так и группы — к своему телесному бытию по определенным правилам, социальным ролям.

Первоначально, с точки зрения Плеснера, данный процесс осуществляется посредством именованя, поскольку «процесс персонификации... создает индивида как для себя самого, так и для других — в качестве индивида — тем, что наделяет его контактностью посредством имени. Наречение именем есть клеймо его неделимого единства» [6, S. 62]. Обладание именем, в свою очередь, рассматривается Плеснером в качестве механизма включения человека в систему социальной коммуникации как в систему иерархии и подчинения [6, S. 63]. Из чего следует, что овеществление тела посредством имени — этой «внешней функцией заметности» — выступает первичной формой самоидентификации индивида в социальной системе [6, S. 63].

Существующие в этой системе правила подчинения «социальному порядку» Плеснер рассматривает как «роли» и выделяет три значения данного понятия [6, S. 63]. Первое значение дано непосредственно со способностью человека к воплощению в теле и служит характеристикой телесной экзистенции, которая нуждается в имени, чтобы стать человеком. Здесь Плеснер подчеркивает саму фундаментальную способность к ролевой идентификации, которая выступает основанием отношения индивида к обществу в качестве личности: «Воплощение, идентификация, персонификация описывают тогда структуру элементарной способности обладать ролью, которая — инвариантно в отношении любого способа общественного состояния — заранее устанавливает основное отношение индивида к своему союзу. В качестве чего и кого индивид себя при этом понимает — совершенно не важно. Наша структура личности остается неизменной... Из этого элементарного корня проистекает специфическая способность к изображению, которая может

быть как самоизображением, так и изображением другого» [6, S. 64].

Согласно второму значению роль определяется как театральное понятие, смысл которого раскрывается в существующей для личности принципиальной возможности «быть другой» при условии «гарантированной идентичности актера» [6, S. 65]. Здесь уже предполагается носитель роли, который способен менять свою экзистенцию, чтобы играть роль, поскольку «элемент игры, который... входит в конституцию человека через воплощение и остается в ней связанным, здесь освобождается и позволяет теперь личности быть другой. Другая личность заступает на место прежней. Процесс воплощения повторяется на более высоком уровне» [6, S. 65]. Вследствие этого возникает дистанция уже не только к индивидуальной, но и к общественной жизни: «Человек, частное лицо никогда не есть полностью то, что он «есть»... Он есть всё же всегда «больше», чем это — некая возможность, которая себя в подобных способах бытия не исчерпывает и не уничтожает» [6, S. 66]. Тем самым для человека раскрывается принципиальная возможность к любой социальной реализации, благодаря чему именно данный анализ роли — как обнаруживающий гарантированную идентичность её носителя — приводит к идентификации сферы частного и личной свободы, которая, в свою очередь, заключается в возможности сознательного выбора компромисса между частной и общественной жизнью.

Третье значение роли связано с понятием общественной функции, которую нельзя смешивать с социальной позицией, положением или статусом. «Мы имеем в виду смещение, которое претерпевает понятие роли в направлении чистого понятия функции, когда основывается на двойственности частного-общественного, которое не связано с людьми и их поведением» [6, S. 67]. Плеснер считает анализ ролевого плана общества в аспекте чистой функции обоснованным, если объектом данного анализа выступает особая структура общества — состоящая из людей, рассматриваемых только с точки зрения исполняемых ими общественных функций, а не с точки зрения их частного существования. «Становясь исполнителями функций, люди тем самым демонстрируют свое соответствие такому функ-

циональному понятию роли, которым мы также оперируем, когда речь идёт о понимании некой абстрактной функциональной системы... и которое отсылает к взаимосвязи объективно данных или ожидаемых результатов. Сами эти результаты являются теперь элементами, которые делают возможным взаимодействие... людей» [6, S. 67]. Таким образом, роль, понимаемая как чистая функция, выступает таким элементом человеческой коммуникации, который делает возможным её intersубъективное измерение.

Функциональный анализ, с точки зрения Плеснера, подходит для любого — не только современного — типа общества, поскольку выходит за рамки социальной теории и опирается на философскую антропологию. «Чтобы суметь рассмотреть общество в любой форме как переплетение ценностей положения и ролевых фигур в равновесии функций требуется, очевидно, предположить, что толкованием, которое человек дает своей социальной экзистенции, его поведение не исчерпывается» [6, S. 68]. Поскольку роль анализируется Плеснером не только как личный статус, но прежде всего как чистая функция, то это означает исследование имперсональной структуры двойственности личного-публичного, то есть онтологических основ человеческого существования. Тогда социальное понимание требует антропологического фундамента — общественная функция как фигура роли с необходимостью предполагает частного носителя как её исполнителя: «Такая фундаментальная двойственность нуждается в частном лице, чтобы в обществе достигенный найти свое место: рядом с более или менее туманной частной экзистенцией создает каждый настолько хорошо, насколько он может, некую общественную фигуру» [6, S. 67]. Иными словами, наша индивидуальная идентификация (или рациональное самопонимание), получающая свое свойство быть формируемой из идеи человека, отосланного к социальной роли, самой этой идеей не определяется. С другой стороны, верно и то, что без роли её носитель не состоится, поскольку, как пишет Плеснер, «сам по себе» человек есть «ничто», «он есть только то, что делает из себя и как себя понимает» [6, S. 69], то есть реализует себя в возможности ролевой идентификации: «Посредством роли, которую он... как исполнитель определенного ран-

га... играет, получает современный человек свой статус, что-то представляет из себя. Он есть для себя и других что-то, он есть "кто"» [6, S. 67]. Из чего следует, что в отношении человеческой природы ролевая идентификация показывает себя в качестве единственной возможности социального поведения.

Таким образом, понятие роли анализируется Плеснером в двух аспектах. С одной стороны, роль — это априорная программа социальной идентификации телесной экзистенции: план роли уже — естественным образом — содержит в себе любой порядок. С другой стороны, роль — это маска, форма репрезентативного поведения как следствие идентификации сферы личного и публичного. Однако в обоих случаях понятие роли означает не утрату человеком подлинности своего существования, а, напротив, истинное обретение полноты собственного бытия: «Исполнитель роли, или носитель социальной фигуры, правда, не совпадает с ней, однако же и не может мыслиться для себя полностью отдельно, без того, чтобы не утратить свою человечность. То, что роль ему... предоставляет..., а именно интимную сферу для себя, означает не только не быть самим собой, но впервые создает эту самость для него. Только в ином самого себя обретает он — себя» [6, S. 68]. На этом основании Плеснер делает свой главный вывод о том, что «именно в этой структуре двойственности, в которой носитель роли и фигура роли связаны, надеемся мы распознать ту константу, которая открыта любому типу человеческого обобществления и представляет собой одну из его существенных предпосылок» [6, S. 8].

Итак, обращаясь к экзистенциальной структуре индивидуального как к социальной экзистенции, Плеснер рассматривает её в качестве носителя ролей и доказывает, что социальная идентификация основана на идее человека, обладающего социальной ролью, но не определяемого ею. Исполнитель социальной фигуры не совпадает с ней как в силу инвариантности телесной экзистенции в отношении любого способа социальной реализации, так и в силу её «конститутивной безродности», или изначальной имперсональности, в рамках системы социальной идентификации. Таким образом, Плеснер руководствуется мыслью о двойственности ролевого отношения, в котором ис-

полнитель себя идентифицирует. В силу этой двойственности носитель роли реализует себя как свою возможность, и подобная идентификация в возможности предстает единственным неизменным условием в исходном отношении социальной роли и человеческой природы. На этом основании именно в данной — связывающей носителя роли и её фигуру — структуре двойственности человеческого существования обнаруживает Плеснер ту константу, которая выступает фундаментальным условием социальности.

Литература

1. *Гаджикурбанов А.Г.* Философская антропология Хельмута Плеснера. // Х. Плеснер. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М., 2004.
2. *Плеснер Х.* Ступени органического и человек. // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
3. *Плеснер Х.* Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М., 2004.
4. *Руткевич А.М.* Биологическая антропология. // История философии: Запад — Россия — Восток. Кн. 4. М., 1999.
5. Философия. Учебник для вузов. Под общей редакцией В.В. Миронова. М., 2005.
6. *Plessner H.* Die Frage nach der *Conditio humana*. Frankfurt a.M., 1976.
7. *Plessner H.* Soziale Rolle und menschliche Natur. GS. X. 1985.

Сведения об авторе: Ищенко Наталья Ильинична, к.ф.н., факультет философии НИУ ВШЭ, доцент.