

ПЛЕСНЕР VS ХАЙДЕГГЕР: ПРОБЛЕМА ЭКЗИСТЕНЦИИ

Н.И. ИЩЕНКО

Живой мир, с огромными жертвами вновь открытый Ницше... в экзистенциализме вновь утерян вместе с телесным человеком... Бесплотное и бесполое тут-бытие в человеке не может быть ничем первичным...

К. Левит¹

Хельмут Плеснер – один из крупнейших философских антропологов XX в., но его труднее всего вписать в контекст историко-философской традиции. Если мысль М. Шелера можно соотнести с такими философскими направлениями, как экзистенциализм и персонализм, то идеям Плеснера труднее подобрать знакомые «соответствия». Теоретические истоки и основные положения антропологии Плеснера становятся понятны в контексте его участия в философской дискуссии первой трети XX в. с главными выразителями экзистенциально-антропологических идей того времени и, прежде всего, с М. Хайдеггером.

Как пишет известный исследователь творчества Плеснера А. Филиппов, «полемика с Хайдеггером была для Плеснера актуальна на протяжении всей его философской деятельности»². Главное расхождение фундаментальной онтологии Хайдеггера с философской антропологией Плеснера заключается, с его точки зрения, в том, что последняя не может релятивировать телесность человека. Поэтому проблема осмысления человеческого бытия как задача экзистенциальной онтологии, понимание которой у Хайдеггера и Плеснера принципиально различно, ставится Плеснером следующим образом: «Может ли “экзистенция” быть не только отличена, но именно отделена от “жизни”, и насколько жизнь фундирует экзистенцию. Стоит однажды убедиться в невозможности свободно парящего измерения экзистенции, как возникнет необходимость ее фундировать. Как выглядит это фундирование и какую силу оно имеет? Сколь глубока ее связь с плотью? Этот вопрос оправдан, ибо настроено может быть только телесное существо, и только оно может бояться. Ангелам страх не введом. Настроенности подвержены даже животные... Поэтому нет пути от Хайдеггера к философской антропологии»³. Насколько обоснован высказанный Плеснером тезис? В данной работе мы попытаемся дать ответ на этот вопрос, для чего рассмотрим основные аспекты экзистенциальной онтологии Хайдеггера и Плеснера.

Свое исследование специфически человеческого способа быть, или экзистенции, М. Хайдеггер называет «экзистенциальной аналити-

кой» или «аналитикой Dasein»⁴. Оно касается разработки конкретных структур человеческого понимания бытия (Seinsverständnis) и было задумано им как «подготовительное» в целях постановки более общего вопроса — вопроса о бытии, — но не в его традиционном виде, не как вопроса о сущем в его бытии, а как исконного или, по выражению Хайдеггера, *фундаментально-онтологического* вопроса — вопроса о бытии *как таковом*, вопроса о *смысле* бытия. Поэтому тема экзистенциальной аналитики Dasein характеризуется Хайдеггером как принципиально новое понимание традиционных проблем метафизики, в частности проблемы бытия, которая, трансформируясь в его философии в проблему *смысла* бытия (а точнее, смысла вопросов о бытии), перестает выглядеть как задача естествознания и вообще наук об «объективной реальности» и редуцируется к экспликации Я, терминологически обозначаемому Хайдеггером как Dasein, в отношениях к собственному бытию, развертываемому и раскрываемому в поле предметных феноменов⁵. Постановка этой темы в работах Хайдеггера, свидетельствующая о глубоком переосмыслении им традиционных представлений о метафизическом знании и означавшая возникновение новой формы метафизики — *фундаментальной онтологии*, явилась непосредственным отражением тех тенденций, которые в целом характеризовали западноевропейское философское мышление в начале XX в.

Как известно, на рубеже XIX — XX вв. и в первые десятилетия XX в. в западной философии происходили особенно интенсивные процессы, связанные с поисками новых форм и парадигм философствования. Эти процессы были вызваны необходимостью преодоления метафизического объективизма классической философии и свидетельствовали о попытках обоснования нового понимания характера и задач философского знания. И хотя к концу первой четверти XX в. многим философам, «приписывающим себе прогресс в новом утверждении метафизики», философия и онтология начали казаться успешно реформированными, позиция Хайдеггера в отношении их объективистской направленности оставалась неизменной. По его мнению, вопрос о бытии остается сегодня преданным забвению, ибо, невзирая на многочисленные реформаторские попытки, «бытие», с точки зрения Хайдеггера, «во всех этих случаях мыслится как предельно широкая и отчужденная от индивида *категория*, как “бытие вообще”, вопреки, казалось бы, зафиксированному трансценденталистской традицией, но так и непонятому факту: только через человеческое бытие, понимаемое Хайдеггером как бытие-сознание, бытие как таковое может стать помысленным, может стать проблемой»⁶.

Так, противопоставляя традиционному пониманию предмета метафизического знания собственное, *фундаментально-онтологическое* понимание, он говорит о том, что темой онтологического спрашива-

ния должно стать не бытие сущего (трактуемое, в частности, и как «бытие вообще»), а *смысл бытия*⁷. Но поскольку в различных аспектах вопрошания о бытии раскрывается предметный горизонт *особого сущего*, которое способно вопрошать, того, чье бытие состоит именно в *вопрошании о бытии*, постольку для того чтобы получить «доступ» к бытию, необходимо, согласно Хайдеггеру, прояснить существование вопрошающего, или, прибегая к терминологии Хайдеггера, осуществить *аналитику Dasein*⁸. Итак, оспаривая метафизическую позицию «объективирующего мышления», Хайдеггер обнаруживает новые возможности традиционной философии: не отрицая важности теоретического субъекта как субъекта познания, он изменяет представление о теоретическом мышлении, которое начинает конституироваться вопросом о бытии как способом бытия. Такое мышление, содержащееся в вопросе, не может более пониматься как один из аспектов, характеризующих теоретическое Я: оно полагается как *само бытие*, для которого вопрошание о бытии, или *понимание бытия*, и есть бытие. Ведь Dasein, по Хайдеггеру, определяется *отношением* к собственному бытию, или «*экзистенцией*»⁹. Таким образом, понимая экзистенцию как способ бытия, т.е. трактуя ее как несубстанциальное бытие, Хайдеггер предполагает в качестве такого способа бытия бытие человека в качестве его *возможности*. Тем самым Хайдеггер обращает внимание на то, что человеческая субъективность существует совершенно *особым* образом: она никогда по своей сути не схватывается как предмет познания и в этом смысле не конституируется, а *сама* есть бытийное условие всякого конституирования; это всегда *возможность*, не исчерпываемая никакой мыслимой реализацией. Поэтому, согласно Хайдеггеру, именно способы бытия *спрашивающего* определяют суть бытия сущего, а не наоборот. По той же причине Я как «Я есть», а не Я как «Я мыслю», становится предметом исследования Хайдеггера.

Однако в качестве тематического предмета исследования «бытие-сознание» предстает не только в экзистенциальной аналитике Хайдеггера. Оно является базовым объектом изучения и в немецкой философской антропологии XX в. Подобно Хайдеггеру, представители философско-антропологического направления отвергли как детерминистские установки натурализма и позитивизма, так и основополагающие принципы классической метафизики субъекта и обратились к анализу основ человеческого существования. Но развитие антропологической проблематики сопровождалось у них не только «формализацией структур экзистенции» и аналитикой «бытия-сознания», предпринятыми в философии Хайдеггера, но и психологизацией трансцендентального субъекта и историзацией натурфилософии. Основоположники философской антропологии М. Шелер, А. Гелен, Х. Плеснер сконцентрировались на эмоционально-волевых, деятельностных и экзистенциальных характеристиках бы-

тия человека, расширив при этом предмет своего углубленного исследования от хайдеггеровского «бытия-сознания» до витального, органического (телесного) и творческого человеческого существования. Таким образом, «подлинным центром» их интереса явилось, говоря словами Георга Миша, «*Человеческое*, “которое не есть, но живет”»¹⁰.

Хайдеггер же, напротив, в своей онтологии стремится преодолеть всякого рода антропологизм и «гуманизм», принципиально отличая свое учение как «философию бытия» от любой «философии человека». Поэтому, описывая экзистенцию, Хайдеггер целенаправленно отвлекается от ее природных условий, чтобы прояснить, что подразумевается под «бытием»: «экзистенция» как способ бытия *Dasein* определяется Хайдеггером строго в онтически-онтологических понятиях, исключая их натуралистическую и биологическую интерпретацию. Иными словами, исходные структуры человеческого бытия, или экзистенциалы, рассматриваются им как априорные, сущностные, а не реальные характеристики.

Плеснер согласен с Хайдеггером в том, что в теории экзистенции необходимо анализировать априорные, или доэмпирические, структуры человеческого существования. Однако «априорной», с точки зрения Плеснера, «данная теория может быть названа лишь в том смысле, что она выявляет условия, при которых только и могут складываться определенные обстоятельства нашего опыта»¹¹. Философия человека, полагает он, не может рассчитывать на окончательное решение поставленных ею вопросов до тех пор, пока предметом ее доэмпирического, т.е. выходящего за пределы специальных наук, наблюдения не станет человек как живая экзистенция в ее природной укорененности. Таким образом, исходные характеристики человеческого бытия выглядят у Плеснера иначе, нежели у Хайдеггера: «Нашей задачей является создание априорной теории сущностных признаков органического», или... теории органических модальностей... Априорной она оказывается не по своему исходному пункту, как если бы она претендовала на построение дедуктивной системы из чистых понятий и прилагаемых к ним аксиом, а в силу используемого ею метода регрессии, когда для каждого факта отыскиваются внутренние условия, при которых он становится возможным»¹².

Очевидно, что и понимание экзистенции должно выглядеть у Плеснера совершенно по-другому: ее обоснование не может осуществляться иначе, чем «в аспекте... жизненного опыта», а построение самой антропологии возможно исключительно «на основе философии живого бытия (*Dasein*) и его естественных горизонтов»¹³. Хайдеггеровское же «отвлечение» от «физических условий экзистенции» Плеснер называет «роковым», поскольку «благодаря этому тезису излюбленное философией со времен немецкого идеализма направ-

ление вовнутрь снова берет верх»¹⁴. Плеснер критикует Хайдеггера за его «онтоморфизм», так как осуществленный им онтологический анализ специфически человеческого способа «быть» (Dasein), не был самоцелью, но лишь средством, инструментом фундаментальной онтологии, вследствие которой живой человек в хайдеггеровской философии был утрачен. Плеснер расценивает это обстоятельство как серьезный изъян концепции Хайдеггера, поскольку уверен, что аналитика свободно парящей экзистенции, не знающая препятствий в виде каких-либо фактов биологического порядка никак не ведет к искомой цели — постижению основ человеческого бытия: «Отрывая человека от естественной связи с миром в его зачатии, рождении и смерти, невозможно понять, чем может стать человек и как он расположен к миру»¹⁵. Будучи согласен с К. Лёвитом в том, что «бесплотное и бесполое “человеческое Dasein” не может быть чем-то изначальным», Плеснер аргументирует свою позицию следующим образом: «Хайдеггер рассматривает настроенность, заботу, страх как выражение определенных стадий этого процесса (постижения человеком собственной конечности. — *Н. И.*). Но имеет ли это положение только методический смысл, или же оно должно обнаруживать привязанность экзистенции к чему-то иному, от чего она хоть и отличается, но тем не менее оказывается зависимой? Что скрывается, например, за настроенностью и страхом? Конечно же, нечто живое, которое при анализе экзистенции принимается в расчет только в той мере, в какой указанные модусы его остающейся в тени жизненности обретают смысл, открывающий конечность человеческого бытия»¹⁶.

Категорически отказываясь отрывать экзистенцию от жизни, Плеснер следует философской программе В. Дильтея, согласно которой необходимо «опираясь на прочный базис органического мира восходить к растениям, животным и вплоть до человека, чтобы в конце концов прийти к общественным и религиозным явлениям»¹⁷. На этом основании он формулирует цель своего антропологического исследования: «Воссоздание философии в аспекте обоснования жизненного опыта в науке о культуре и в мировой истории»¹⁸. Таким образом, философская антропология предстает в антропологии Плеснера как учение о «живой экзистенции», и только на этом фундаменте, убежден он, может быть построена наука «о сущностных законах психофизически нейтральной личности»¹⁹. Вне сомнений, последний тезис полемически обращен к экзистенциальной аналитике Хайдеггера.

Итак, в своем анализе человеческого существования (экзистенции) Плеснер исходит из биологически понятой жизни. Так понятое существование является, как пишет А.Г. Гаджикурбанов, «выражением витальных потенций, вырастающих из органических и даже неорганических структур и завершающихся в позициональной уста-

новке эксцентрически ориентированного человеческого субъекта»²⁰. «Эксцентрическая позициональность» как та ступень, на которой, по мысли Плеснера, органическое достигает своей вершины выступает в его учении главной характеристикой экзистенции. С помощью такой характеристики Плеснер хочет отразить «внебиологическую» специфику природы человека как такого живого существа, которое в своем естественном существовании с необходимостью преодолевает биологические рамки этого существования: «Человек как живая вещь, поставленная в середину своего существования, знает эту середину, переживает ее и потому преступает ее»²¹. Именно это «переступание границы» своего органического бытия как способность к преодолению своих естественных пределов, как возможность выхода за них в трансцендировании вовне и вовнутрь себя и фиксируется Плеснером в его понятии эксцентрической позициональности, или эксцентричности²². Характеризуя с помощью этого понятия уникальность человека как ограниченного существа, философ стремится адекватно описать ее как «основную черту» экзистенции. Следуя предшественникам, он традиционно исходит из того, что спецификой человеческого существования является его двойственность — человек способен не только к реакции на стимул, но и к рефлексии по поводу этой реакции: «Он не только живет и переживает, но он переживает свое переживание»²³. Однако утверждая подобным образом характер этой двойственности и тем самым все еще оставаясь в рамках привычных представлений философии самосознания, Плеснер описывает его уже по-новому: речь идет уже не о классическом картезианском дуализме души и тела, а о двойственности в отношениях между «телом и плотью»²⁴. Именно эта двойственность образует ту структуру, которую Плеснер называет «эксцентрической позициональностью» и в которой, по его мнению, наиболее адекватно отражается специфика человеческого существования. Ее экзистенциально-онтологический смысл заключается в следующем.

Приступая к исследованию антропологической проблематики, Плеснер ставит своей задачей преодолеть глубокий конфликт между философией и естествознанием. Будучи убежден, как пишет А.М. Руткевич, в том, что существует единая целостная структура человеческого существования, в которую входят и органическое тело, и специфическая для человека направленность на мир, он стремится описать ее как ступень в развитии органического: «Взглянуть на структуру ступеней органического мира с единой точки зрения, ставя перед собой цель отыскать и испытать единую тенденцию, которая могла бы раскрыть специфические характеристики жизнедеятельности одушевленного тела»²⁵. Поэтому и решение поставленной перед собой задачи он ищет на путях анализа органического мира. Согласно Плеснеру, органическое существование в целом может быть охарактере-

ризовано тройственно: «Живое есть тело, есть в теле (как внутренняя жизнь или душа) и вне тела как точка зрения, с которой оно есть и то, и другое»²⁶. Однако далеко не всякое живое существование характеризуется подобной тройственностью. Например, существование животного не удовлетворяет последнему из этих условий, гласящему, что «живое есть тело... как точка зрения, с которой оно есть и то, и другое». Плеснер поясняет свою мысль: «Предел животной организации состоит в том, что от индивида остается скрытым бытие его самого... Животное... переживает то, что содержится в окружающем мире, чужое и свое... но оно не переживает себя», т.е. не существует «вне тела как точка зрения»²⁷. Иными словами, будучи наделенным сознанием, животное не обладает самосознанием.

Для обоснования этого различия между животным и человеком Плеснер вводит понятие «плоть». Плотью (Leib) Плеснер именует бытие живого «в теле» и называет ее «той конкретной серединой, посредством которой субъект жизни связан с окружающей средой (Umfeld)»²⁸. Понятие середины, или центра, отражает у Плеснера опосредованный характер взаимоотношений животного с внешней средой, которые составляют базовую характеристику его бытия. Такую особую структуру взаимоотношений тела со средой он называет «позициональностью» и характеризует ее как «основную черту его сущности, которая делает тело положенным в его бытии»²⁹. Плеснер различает позициональность животного и человека: «В своем существовании... животное... живет... сознавая себя только как тело... естественное место которого есть скрытая для него середина его существования. Человек... знает эту середину... и потому преступает ее... Если жизнь животного центрична, то жизнь человека эксцентрична»³⁰. «Если животное, — делает вывод А.М. Руткевич, — соотносится с окружающим его миром из центра, то человек всякий раз покидает этот центр... Это особое отношение к миру, когда индивид испытывает себя то как переживаемую плоть, то как тело, которое оказывается на дистанции и противостоит самосознанию»³¹. Именно это отношение как «переход от бытия внутри собственной плоти к бытию за ее пределами» Плеснер и называет неустранимой и радикальной «двуаспектностью», или двойственностью, человеческой экзистенции, которая соответствует различию тела и плоти — как телесной плоти и души, души и переживания³². Так понятая экзистенция предстает в философской антропологии Плеснера искомым единством жизни человека, в которой последний является одновременно и духовным и физическим существом в таком синтезе, который обеспечивает единство и однородность опыта о человеке, избегая погрешностей эмпиризма и априоризма. На этом основании Плеснер говорит о возможности «новой философии жизни... совершающей в перспективе... наук о духе подлинную революцию в понятии бытия во всех сферах его приложения и тем

самым открывающей путь к постижению человека как духовно-нравственной и одновременно природной экзистенции, исходя из единой опытной установки³³.

В подтверждение своей мысли Плеснер проводит в частности онтологическое исследование экзистенциальных условий индивидуального бытия как истока социальности. В результате этого исследования он приходит к выводу о необходимости отказа от метафизического, или дуалистического, проекта социального бытия, противостоящего природному началу, усматривая в таком бытии традиционное содержание идеалистической философии субъекта, и указывает на «бытие-в-теле», или «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 социального поведения) и ее носителя как «исполнителя» (телесной экзистенции) и выступает — вопреки дуалистическим интерпретациям — единственным условием, или «константой», человеческого обобществления³⁴.

Итак, результатом экзистенциально-онтологического исследования Плеснера становится учение о главной черте человеческого бытия — эксцентрической позициональности, которое философ разрабатывает в рамках своей априорной теории сущностных признаков органического. Исходным понятием этого учения, как уже было отмечено, является понятие жизни. «Конституирование... антропологии нуждается в фундаменте в виде науки о жизни, в философии жизни... Сначала надо выяснить, что можно назвать живым, прежде чем предпринимать последующие шаги к теории жизненного опыта в его высшем человеческом слое», — пишет Плеснер³⁵. Жизнь в философии Плеснера предстает «тем загадочным свойством, которое, хоть оно и свойство, изменяет не только материально явление соответствующей вещи, но, кроме того, и формально — способ ее явления»³⁶. Такой подход к определению живого обусловлен у Плеснера влиянием феноменологической философии, которая разделяет качественную определенность феномена и его количественные интерпретации: несмотря на несомненную соотносимость феномена с количественно определенными структурами, он оказывается нередуцируемым к ним. «Феноменальное в феномене, — поясняет Плеснер, — будь то в сфере природы или общества, в истории или в актуальной жизни, в душе или в духе — не раскрывается никаким понятийным построением эмпирического, и вообще частнонаучного порядка. Хотя феномен и попадает в понятийный контекст, где он используется как индикатор, например, окраска для химика, звук для физика и “душевное состояние” для психолога, тем не менее, сам по себе феномен остается для эмпирического понятия непостижимым»³⁷. Исходя из феноменоло-

гического понимания органической жизни, Плеснер указывает на то, что модальности жизни, будучи феноменами, могут — несмотря на их однозначную зависимость от количественной определенности химического и физического порядка — быть адекватно истолкованы как аналитически, так и операционально лишь в той мере, в какой это возможно только в отношении их качеств. Но такого рода истолкование требует не количественных методов анализа эмпирических наук, а феноменологической дескрипции, благодаря которой впервые открываются качественные характеристики феномена, изначально созерцаемые в переживании.

Подобным средством «формального» описания феномена жизни, с точки зрения «способа ее явления», выступает в философии Плеснера понятие границы. Оно позволяет фиксировать способность живого тела к внешнему выражению как его качественную определенность: внешнее выражение, полагает Плеснер, является средством реализации бытия органического. Здесь философ рассуждает следующим образом. В основании теории органических модальностей должен лежать факт полагания границы, поскольку последний обеспечивает автономию физического тела, рассматриваемого как живое. Автономия живого описывается Плеснером через понятие границы, поскольку последняя является тем признаком, который присущ любому организму, на какой бы ступени организации он ни находился, и выражается в том, что у живых тел есть являющаяся, наглядная граница³⁸. Наглядность, или выраженность, границы Плеснер объясняет как дивергентное отношение внутреннего и внешнего, и именно на этом основании он дает следующее определение живому: «Телесные вещи созерцания, в которых принципиально дивергентное отношение внутреннего и внешнего предметно выступает как принадлежность их бытия, называются *живыми*»³⁹. Наличие же формы у подобных «вещей» — как проявления границы — расценивается им как существенное свидетельство «жизненности» — проявляющегося вовне качества живых телесных вещей⁴⁰.

Что же касается понимания жизни в интересующем философа антропологическом аспекте, то здесь принципиальным становится разграничение двух возможностей отношения, очерченного границей тела, к своей границе. В первом случае граница составляет только виртуальный промежуток между телом и примыкающей к нему средой и характеризует бытие неживого тела. Во втором случае граница действительно принадлежит телу и уже не представляется виртуальным промежутком, а становится собственным качеством тела, позиционально определяющим его бытие как живого⁴¹. Человек же как абсолютная двуаспектность, будучи существом эксцентрическим, или дистанцирующимся от себя самого, предстает в антропологии Плеснера живым телом с таким отношением к своей границе, при

котором последняя ему не только принадлежит, т.е. полагается и осуществляется им, но и переступается им: «Человек есть живая вещь, которая более не... находится в себе самой... Он положен в свою границу и потому преступает ее, границу, которая его, живую вещь, ограничивает. Он не только живет и переживает, но он переживает свое переживание»⁴².

Итак, фундаментальным понятием философской антропологии Плеснера выступает понятие «жизнь». В основание своего учения о жизни как априорной теории сущностных признаков органического Плеснер кладет факт полагания живым телом своей собственной границы, что находит свое отражение в базовом плеснеровском понятии «позициональность». Учение о границе как о средстве реализации бытия органического позволяет Плеснеру обосновать свой тезис о том, что человеческое существование неотделимо от жизни, ибо именно жизнь фундирует экзистенцию, которую он рассматривает как высшую ступень органического. Таким образом, проблематика философской антропологии у Плеснера предстает в виде учения о структурных законах жизненного бытия человека, а сама антропология превращается в фундаментальную дисциплину для построения теории опыта человеческой жизни. Человек же, как объект данной теории, рассматривается в ней уже «не как объект науки, не как субъект своего сознания, но как объект и субъект своей жизни»⁴³.

Однако, как справедливо отмечает А.Г. Гаджикурбанов, «идея жизни и метод Дильтея получили свое развернутое выражение также и в антропологической концепции Хайдеггера — мыслителя, далекого от натурализма и органицизма в понимании человека»⁴⁴. И в самом деле, в своем анализе человеческого существования Хайдеггер сосредоточивается на другом важнейшем аспекте философии жизни — герменевтическом принципе понимания, согласно которому «жизнь понимает жизнь». Хайдеггер солидарен с Дильтеем в его «стихийной обеспокоенности единой целью» — «довести “жизнь” до философской понятности и обеспечить этому пониманию герменевтический фундамент из “самой жизни”... понять “жизнь” в ее исторической взаимосвязи развития и воздействия как способ, каким человек есть, как возможный предмет наук о духе и тут же как корень этих наук», поскольку для Хайдеггера герменевтика есть, прежде всего, «самопрояснение этого понимания и лишь в производной форме методология историографии»⁴⁵. Но Плеснер возражает Хайдеггеру, и в данном случае настаивая на том, что если и «должна быть наука, постигающая опытное восприятие человеком самого себя, как он живет и исторически фиксирует свою жизнь... то такая наука не может и не имеет права ограничиваться человеком как личностью, как субъектом духовного творчества... но должна

включать понимание всего *круга существования и природы, находящейся на той же высоте, что и личная жизнь, в сущностной корреляции с ней*⁴⁶. Ведь если подобная наука остается лишь философией истории или культуры, оставляя при этом природу и сферу телесного бытия естествознанию, то она повторяет старую ошибку: исходит из *одной* позиции опыта, игнорируя все остальные⁴⁷. На этом основании Плеснер дистанцируется от исследований Хайдеггера: «Он находится в плену той старой традиции (нашедшей выражение в самых разных формах субъективизма), согласно которой философски вопрошающий человек экзистенциально наиболее близок к себе самому и потому, глядя на вопрошаемое, интересуется собой. В противоположность этому мы защищаем тезис... натурфилософского подхода... что человек в своем бытии отличается от всего остального бытия тем, что он *ни самый близкий, ни самый далекий себе*, что благодаря именно этой эксцентричности своей формы жизни он преднаходит себя в море бытия и тем самым, несмотря на небытийственный характер своего существования, относится к одному ряду вместе со всеми вещами этого мира»⁴⁸. Таким образом, согласно Плеснеру, в герменевтике, как и в антропологии, о человеке следует говорить исключительно как о «личном жизненном единстве» в его сущностном сосуществовании со всеми слоями наличного бытия — природы, поскольку и в историю человек входит «именно в этом своем неповторимом качестве — быть существующим»⁴⁹. Поэтому теория наук о духе, пытающаяся сделать понятной действительность человеческой жизни в ее отражении человеком, возможна, с точки зрения Плеснера, только как философская антропология: «Ибо только учение о сущностных формах человека в его существовании дает субстрат и средства для всеобщей герменевтики»⁵⁰. И поскольку философская антропология и ее центральная часть — учение о сущностных законах психофизически нейтральной личности — выполняема лишь на основе науки о сущностных формах живого существования, постольку осуществление герменевтики с необходимостью предполагает обращение к ее подлинному истоку — натурфилософии. «Этапы на этом пути таковы: обоснование наук о духе посредством герменевтики, конституирование герменевтики как философской антропологии, осуществление антропологии на основе философии живого бытия (Dasein) и его естественных горизонтов»⁵¹.

Итак, в отличие от Хайдеггера, в философии которого раскрытию бытия предшествует аналитика Dasein, Плеснер выступает против экзистенциально-онтологического обоснования всего миропонимания в антропологии, поскольку убежден, что так же как без философии человека нет теории опыта человеческой жизни в науках о духе, так и философии человека нет без философии природы. Теория наук о духе требует для себя, по выражению Плеснера, натурфилософии,

поскольку последняя дает «не заземленный» или доэмпирический взгляд на телесный мир. Такой взгляд позволяет исследовать феномен жизни в единой — преодолевающей фрагментарности анализа специальных наук и не расчленяющей отдельные регионы бытия — опытной установке и тем самым постигать «способ существования человека как природного существа и продукта развития природы»⁵². Неприятие такого взгляда в философии Хайдеггера вызывает у Плеснера закономерную критику: в хайдеггеровской экзистенциальной онтологии он видит «некоторое искусственное построение, лишаящее человека его витальных оснований, отрывающее существование человека от его природных корней»⁵³. И пусть философия Плеснера не избегает собственных трудностей, порой впадая в противоречия⁵⁴, главная мысль, выражаемая ею, остается трудно опровержимой: до тех пор пока в философии будет потеряно единство человеческой жизни, пока человек не станет ее предметом как живая экзистенция, нам остается «только призрачный “субъект”, голая нить, на которой совершает свои мертвые движения экзистенциальная марионетка»⁵⁵.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Цит. по: Филиппов А.Ф. Х. Плеснер. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. — М., 1988. С. 525.

² Там же.

³ Цит. по: там же. С. 525 — 526.

⁴ См.: Heidegger M. Sein und Zeit. — Tübingen, 1993. S. 13, 45, 130, 139, 200, 303, 334 и.а.

⁵ См.: Зотов А.Ф., Мельвиль Ю.К. Западная философия XX века. — М., 1994. С. 259.

⁶ Мотрошилова Н.В. Драма жизни, идей и грехопадения Мартина Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. — М., 1991. С. 16.

⁷ См.: Heidegger M. Sein und Zeit. S. 5.

⁸ Ibid. S. 5 — 14.

⁹ Ibid. S. 42.

¹⁰ Цит. по: Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. — М., 2004. С. 40.

¹¹ Там же. С. 21.

¹² Там же.

¹³ Плеснер Х. Ступени органического и человек. С. 101.

¹⁴ Цит. по: Филиппов А.Ф. Х. Плеснер. Ступени органического и человек. С. 525.

¹⁵ Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. С. 14 — 15.

¹⁶ Там же. С. 15.

¹⁷ Цит. по: Гаджикурбанов А.Г. Философская антропология Хельмута Плеснера // Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. С. 340.

¹⁸ Плеснер Х. Ступени органического и человек. С. 101.

- ¹⁹ Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. С. 45.
- ²⁰ Гаджикурбанов А.Г. Философская антропология Хельмута Плеснера. С. 319.
- ²¹ Плеснер Х. Ступени органического и человек. С. 126.
- ²² Там же. С. 126, 137, 139.
- ²³ Там же. С. 126.
- ²⁴ Там же. С. 122.
- ²⁵ Руткевич А.М. Философская антропология // История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 4. – М., 1999. С. 114; см. также: Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. С. 14.
- ²⁶ Плеснер Х. Ступени органического и человек. С. 127.
- ²⁷ Там же. С. 123, 127.
- ²⁸ Там же. С. 120.
- ²⁹ Там же. С. 115.
- ³⁰ Там же. С. 126.
- ³¹ Руткевич А.М. Философская антропология. С. 116.
- ³² Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. С. 254 – 257.
- ³³ Там же. С. 34.
- ³⁴ Plessner H. Die Frage nach der *Conditio humana*. – Frankfurt a. M., 1976. S. 56 – 70.
- ³⁵ Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. С. 103.
- ³⁶ Там же. С. 108.
- ³⁷ Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. С. 46.
- ³⁸ См.: Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. С. 21; Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. С. 109.
- ³⁹ Там же. С. 108.
- ⁴⁰ Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. С. 23.
- ⁴¹ Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. С. 108. «В отличие от неживой вещи живое тело дистанцировано от своей границы, – поясняет ход мысли Плеснера А.Г. Гаджикурбанов. – Плеснер определяет это его свойство как позициональность. Позициональность – это положенность тела в нем самом, характеризующаяся двойным трансцендированием тела: за свои пределы (снаружи себя) и вовнутрь себя (в себе самом)... Живое тело – это как бы помещенная внутри себя вещь, то есть пребывающая и внутри, и снаружи себя; останавливающаяся перед своим завершением, превосходящая саму себя и т.д.» (Гаджикурбанов А.Г. Философская антропология Хельмута Плеснера. С. 343).
- ⁴² Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. С. 126.
- ⁴³ Там же. С. 101.
- ⁴⁴ Гаджикурбанов А.Г. Философская антропология Хельмута Плеснера. С. 319.
- ⁴⁵ Хайдеггер М. Бытие и Время. – М., 1997. С. 398.
- ⁴⁶ Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. С. 99.

⁴⁷ Там же. С. 100.

⁴⁸ Там же. С. 98.

⁴⁹ Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. С. 48.

⁵⁰ Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. С. 100.

⁵¹ Там же. С. 101.

⁵² Там же. С. 43 – 52; 19.

⁵³ Гаджикурбанов А.Г. Философская антропология Хельмута Плеснера. С. 319.

⁵⁴ Парадокс эксцентрического человека – парадокс естественного существа, преодолевающего свое природное основание.

⁵⁵ Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. С. 51 – 52.

Аннотация

Работа посвящена сравнительному анализу экзистенциально-онтологических концепций М. Хайдеггера и Х. Плеснера в философско-антропологическом аспекте. В ней утверждается, что, в отличие от учения о человеческом существовании М. Хайдеггера, согласно которому раскрытию смысла бытия должен предшествовать анализ априорных структур экзистенции, философская антропология Х. Плеснера опровергает экзистенциально-онтологическое обоснование всего миропонимания в доэмпирической антропологии как в теоретическом учении о «бытии-сознании». Согласно Плеснеру, философия человека невозможна без философии природы, поскольку способ существования человека можно постигнуть только как способ бытия природного существа. На этом основании предметом философии, по Плеснеру, должна выступать не теоретическая, а «живая», или природная, экзистенция.

Ключевые слова: экзистенция, телесная экзистенция, плоть, граница, жизнь, природа, аналитика Dasein, бытие-сознание, эксцентрическая позициональность, экзистенциальная онтология, философская антропология, философская герменевтика.

Summary

This paper is dedicated to the comparative analysis of existential ontological concepts of M. Heidegger and H. Plessner from the perspective of philosophical anthropology. Unlike Heidegger, whose doctrine of human existence required the analysis of a priori structures of existence to precede the disclosure of the sense of being, Plessner refutes the existential ontological substantiation of the whole world-view in the pre-empirical anthropology as in the doctrine of «being-consciousness». According to Plessner, the philosophy of man is impossible without the philosophy of nature, as far as the human mode of existence can be perceived only as a mode of being of a natural entity. Therefore the subject of philosophy should not be the theoretical, but the «living», or natural, existence.

Keywords: existence, body existentia, flesh, border, life, nature, analytics of Dasein, being-consciousness, excentrical positionality, existential ontology, philosophical anthropology, philosophical hermeneutics.